



EDUARDO NICOL

IDEAS
DE VARIO LINAJE



FFL
UNAM



PRÆCEPTVM

Eduardo Nicol Franciscá (Barcelona 1907 - Ciudad de México 1990), llega a México en 1939. En 1940 se doctora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Su sistema filosófico lo construye a lo largo de 16 libros, entre los que destacan *Metafísica de la expresión* y la trilogía *El porvenir de la filosofía*, *La reforma de la filosofía* y *La revolución en la filosofía*. *Crítica de la razón simbólica*. Es fundador del Centro de Estudios Filosóficos (1941), hoy Instituto de Investigaciones Filosóficas; del Seminario de Metafísica (1946), el primero en la Facultad, del cual fue director durante 44 años; y de *Diánoia* (1954), revista de filosofía. Entre los premios y distinciones que recibió destacan su emeritazgo; el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad Autónoma de Barcelona; el Premio Universidad Nacional y la concesión de la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio.

IDEAS DE VARIO LINAJE

PRÆCEPIVM  Filosofía



SEMINARIO DE METAFÍSICA
FFL

Eduardo Nicol

IDEAS
DE VARIO LINAJE

Ricardo Horneffer
Enrique Hülsz
Editores

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Primera edición: febrero, 1990
Primera edición electrónica: enero 2020

D.R. © 2020 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán,
C.P. 04510, Ciudad de México

ISBN 978-607-30-2929-2

Todas las propuestas para publicación presentadas para su producción editorial por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM son sometidas a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, reconocidas autoridades en la materia y, siguiendo el método de “doble ciego”, conforme las disposiciones de su Comité Editorial.

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Editado y producido en México

Contenido interactivo

- NOTA PREVIA
- PRESENTACIÓN
- QUE SI EL SER, QUE SI EL DEVENIR
 - El retorno a la metafísica
 - Algunas indicaciones en torno a la metafísica de la expresión
 - El absoluto negativo
 - El principio de individuación
 - Fenomenología y dialéctica
 - Pluralidad y verdad. Unidad y comunidad del ser
 - Esto no es metafísica
- EL DON DE LA PALABRA
 - El falso problema de la intercomunicación
 - Verdad y expresión
 - Acerca de la teoría de la argumentación y el concepto de “pureza”
 - *Diánoia* y diálogo. Veinte años después
 - El filósofo, artífice de la palabra
- QUE LA VERDAD ES SAPIENCIA
 - Los principios de la ciencia
 - Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica
 - Conocimiento y reconocimiento
 - El régimen de la verdad y la razón pragmática
 - La revolución kantiana
 - Discurso sobre el método
- QUE VIVIR ES COSA DIFÍCIL
 - Vocación y libertad
 - El hombre y la duda
 - El porvenir de la filosofía
 - La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia



- LUCES TARDÍAS
 - El origen sonoro del hombre. Musicalidad de la poesía
 - Filosofía y poesía. El problema de la “y”
 - Presencia del pasado
 - Crisis de la educación y filosofía
 - Notas sobre la educación moral
 - Humanismo y ética
 - Ética y política
 - Homenaje a Edmundo Husserl
 - La filosofía en el siglo XX
- PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS
- ÍNDICE

presentación audiovisual
haz click en el enlace

<https://youtu.be/YDWEHFVlajU>



Nota previa

Ideas de vario linaje es un libro que, como otros de Eduardo Nicol, estaba agotado largo tiempo atrás. Hace algunos años, Enrique Hülsz y yo decidimos que era imprescindible, no reimprimir esta obra, sino reeditarla. Ello debido a que la primera edición tiene un número importante de errores de distinto tipo y relevancia. Lamentablemente Enrique falleció en 2019, lo que detuvo temporalmente la revisión.

Hace algunos meses retomé la tarea junto con Miguel Barragán, quien ha cuidado esta edición desde un principio. Tuve la fortuna de que me acompañaran en esta última etapa tres colaboradores y amigos, cuya amable y comprometida ayuda ha sido inestimable: Aldo Guarneros, Carlos Vargas y Camila Perdomo.

Agradezco el apoyo del doctor Jorge Enrique Linares Salgado, director de la Facultad de Filosofía y Letras, que hizo posible que esta empresa culminara en la publicación de esta nueva edición.

Ricardo Horneffer



Presentación

Como parte del Homenaje que la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México ha querido rendir a Eduardo Nicol en su octogésimo aniversario, se ha preparado la edición de esta obra en la cual se reúnen varios ensayos, conferencias y artículos suyos; algunos ya publicados en revistas o libros colectivos; otros, en cambio, inéditos o de reciente creación. Se trata, ciertamente, de textos de diferente procedencia, alcance y estilo (de “vario linaje”). La mayoría de ellos, sin embargo, se halla en íntima relación con la obra principal de Nicol, constituida hasta el presente por quince libros: *Psicología de las situaciones vitales* (1941), *La idea del hombre* (1946), *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón* (1950), *La vocación humana* (1953), *Metafísica de la expresión* (1957), *El problema de la filosofía hispánica* (1961), *Los principios de la ciencia* (1965), *El porvenir de la filosofía* (1972), *Metafísica de la expresión* (nueva versión, 1974), *La idea del hombre* (nueva versión, 1977), *La primera teoría de la praxis* (1978), *La reforma de la filosofía* (1980), *La agonía de Proteo* (1981), *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía* (1982), *Filosofía y poesía* (en preparación).

Algunos de los breves artículos recogidos en estas *Ideas de vario linaje* (que no siempre son cualitativamente menores), expresan la génesis de una idea o de un tema que tendrá su pleno desarrollo en el contexto mayor de los libros; otros, en cambio, son *síntesis* de alguna parte o de toda una obra ya terminada. En un caso, se trata de trabajos cuya virtud principal es la de contener las ideas en su fase de gestación, cuando éstas aparecen aún con carácter de bosquejos, pero con la cualidad propia de lo germinal. En el otro, son textos que sintetizan o resumen ideas ya desarrolladas, las cuales adquieren, en esta versión breve, una expresión plenamente madura, acaso más ní-



tida y fácil, notable por su carácter conciso y su fluidez. En ambos casos son trabajos que, además de que puedan servir para esclarecer muchos aspectos de la obra principal, no dejan de “hablar por sí mismos”, pues son a la vez independientes y poseen un intrínseco valor.

Hay, además, textos que son más bien como afluentes del cauce central, que emanan de él como prolongación de alguna idea, la cual adquiere por sí sola un desarrollo nuevo, más allá del que tuvo en la obra mayor. O bien, son escritos que contienen ideas fecundas que, no obstante, no han sido objeto de un tratamiento más amplio y ahí permanecen con toda su potencialidad.

Algunos son artículos o ponencias de carácter sumamente técnico, mientras que otros son más bien de divulgación y conservan incluso el tono coloquial de la conferencia o la charla. En realidad, casi todos los textos que comprende *Ideas de vario linaje* fueron escritos de cara a un público o a un destinatario concreto, en ocasión de un congreso, de un ciclo de conferencias, de una reunión filosófica, ya de carácter nacional, ya internacional. Se publican aquí —entre otros— trabajos prácticamente desconocidos y de difícil adquisición, que corresponden a comunicaciones o colaboraciones de Nicol presentados en congresos y en revistas internacionales. Son así, en su mayoría, artículos que expresan ese otro aspecto, más “público”, de la producción de Eduardo Nicol, que contrasta con aquella generada en la intimidad, en el silencio, en el ámbito interno que abstrae toda situación concreta y particular. Esta diferenciación, sin embargo, es muy relativa, si no es que meramente aparente, tratándose en particular de la filosofía de Nicol.

Cabe hablar, desde luego, de cierto contraste entre estas obras breves realizadas a veces en el diálogo mismo, y aquellas otras, gestadas con su propio tiempo y su propio espacio, dentro de un horizonte que abstrae lo meramente circunstancial, que es en realidad donde discurre el pensamiento filosófico: en el ámbito silencioso y solitario de la *diánoia*, del diálogo interior. Es ahí donde Nicol ha pasado la mayor parte de su vida, entregada plenamente a la tarea de pensar y escribir filosofía, no sin sufrimiento ni tampoco sin goces; con las penas y ale-



grías que proporciona el trabajo de un “explorador”, que es como él se concibe a sí mismo: “un explorador que busca su propio camino y no sigue por rutas ya trazadas”.

Pero no se trata, por supuesto, de una distinción entre obra “pública” y “privada”. Los artículos y conferencias no dejan de ser producto de la íntima reflexión, ni dejan tampoco de ser obras cuidadosas y pacientemente trabajadas (responden, en todo momento, a la unidad entre contenido y forma, entre rigor conceptual y capacidad expresiva, que caracteriza a la filosofía de Nicol). Y al revés: el pensamiento “solitario” en Nicol es esencialmente *dialógico*. El “diálogo” es *idea* medular de su filosofía y es, asimismo, *práctica* constante de su “investigación”. Ésta no se desarrolla al margen de la comunicación: no sólo en diálogo mediato, como método histórico por el cual el pensamiento propio se produce siempre en vínculo con el pensamiento pasado y presente de los otros, sino en diálogo directo y, en especial, como ejercicio permanente de *paideia*. “Investigación” y “magisterio” constituyen actividades indisolubles al desempeño filosófico de Nicol. Sus obras han sido gestadas en seminario o en la cátedra misma. “Nicol-maestro” y “Nicol-investigador de filosofía” son una misma persona. Y, por extensión, las obras cortas destinadas a una comunicación breve y directa (conferencias, artículos, ponencias) forman parte de la misma tarea de reflexión creadora que se manifiesta en las obras mayores. *Diánoia* y diálogo son expresamente en Nicol polos complementarios de la actividad filosófica.

Los trabajos han sido agrupados en cinco secciones, cuyos títulos intentan fijar el ámbito de los correspondientes temas principales. Vistos en conjunto, los escritos poseen la unidad de un propósito común, y no son una pluralidad dispersa. Ofrecen, por el contrario, una síntesis orgánica de los hechos y las teorías, las afirmaciones y las negaciones, y presentan como una continuidad las dudas, los problemas y las preguntas en los que vive la filosofía de Nicol. El orden sucesivo de los cinco grandes campos temáticos revela un dinamismo en la estructura de la obra. El movimiento se inicia, naturalmente, en el dominio ontológico (“Que si el ser, que si el devenir”) y continúa con esa forma de ser que es el *logos* —la palabra y la razón, la racionalidad



en general (“El don de la palabra”). En el lugar central del recorrido está el tema de la propia filosofía, en cuyo ser el deseo de la verdad coincide con la apetencia del bien (“Que la verdad es sapiencia”). La marcha de las ideas culmina con una exploración del ámbito ético, con un filosofar sobre los fenómenos existenciales (“Que vivir es cosa difícil”), con un pensamiento humanista que parece intensificarse en los trabajos más recientes (“Luces tardías”).

La primera sección está formada por siete artículos, en los que aparecen algunas de las principales ideas ontológicas de Nicol. Así, “El retorno a la metafísica” proclama la necesidad de recuperar el ser, entendido como fundamento único y común de la ciencia y la existencia. La tesis es que sólo mediante la constitución de la metafísica como ciencia fenomenológica —es decir: sólo mediante el reconocimiento de que la evidencia apodíctica del ser es el principio de todos los principios— es posible superar la crisis actual. Según el diagnóstico, uno de los síntomas de crisis en la cuestión del ser es la unión del “desdén por parte de los filósofos” y la “insuficiencia filosófica entre los científicos”. Nicol propone una solución revolucionaria al problema del fundamento: la vuelta a ese apoyo firme que son los hechos, la restitución del valor apodíctico a la presencia del ser. El absoluto como fenómeno es la base legítima sobre la cual se construye el análisis fenomenológico.

A propósito de un comentario acerca de “El retorno a la metafísica”, Nicol hace puntualizaciones de primera importancia sobre las tesis centrales de su *Metafísica de la expresión*: la pregunta por la ciencia, la tarea de revolucionar la ontología mediante un regreso a los fundamentos originarios, la necesidad de superar las aporías del idealismo con la propuesta de una nueva ontología, centrada en la idea de “razón simbólica”. Éstos son, en efecto, temas sobre los que discurre “Algunas indicaciones en torno a la metafísica de la expresión”.

“El absoluto negativo” es una presentación y una refutación de la célebre teoría heideggeriana (expuesta en *¿Qué es metafísica?*) que pretende dar a la ciencia primera un fundamento absoluto, irracional y “metalógico”. La tesis de Heidegger —la Nada como fundamento—



no carece de originalidad, al punto que se le llama “última posición posible” dentro del esquematismo histórico, pero es inadmisibile. Nicol revela el sinsentido y la insuficiencia del pseudoconcepto de un “absoluto negativo”. Ante esa vía muerta, contrasta la alternativa que ofrece Nicol: el ser es el único fundamento que requiere la metafísica. El ser, el absoluto positivo: aquello que trae la certidumbre más radiante en su mera presencia.

“El principio de individuación” versa sobre el problema objetivo y legítimo de la individuación, el cual se plantea en términos ontológicos: se trata de interrogar por el *ser* de lo individual, de poner de manifiesto en qué consiste la individualidad, como forma de ser. El análisis del ser individual “tiene que discernir e integrar esas dos acepciones del ser” (ser como pertenencia a una especie o ser común, y ser como el acto de existir, o ser individual) “que, siendo dispares, concurren en un mismo ente”. En sentido estricto, la individualidad no se reduce a las notas de “singularidad numérica” y “configuración externa y posición espacial”, que entraña cualquier ente: “realmente individual sólo es aquello que no puede existir sino como unidad entitativamente independiente; o sea, aquello que contiene en su esencia misma la nota de individualidad”. Así, el ente inorgánico (un trozo de cuarzo, por ejemplo) es individual sólo *per accidens*. La individualidad en el ser vivo incorpora las notas de “singularidad ‘cualitativa’” y una constitutiva “capacidad de relacionarse con otros individuos de su especie”, lo cual implica un cambio de sentido en el concepto de especie. Y cuando se trata de la forma humana de individualidad, salta a la vista que ella se produce según “un principio *sui generis*”. El principio de la individuación humana, que es la expresión, es a la vez “principio de propiedad o comunidad”. El ser del hombre es irreductible a la noción de especie: “lo humano es un ‘género’ aparte”, pues “en el hombre, lo uniforme se encuentra en la ausencia de uniformidad”. Así, el problema de la individuación humana “debe plantearse ateniéndose a la relación dialéctica de la comunidad y la individualidad”. El individuo —escribe Nicol— no es la comunidad, “pero lo comunitario forma parte del ser individual. El problema de la individuación es un problema de relaciones e integraciones”.



“Fenomenología y dialéctica” muestra la unidad de estos dos grandes métodos —ambos derivados de la tradición filosófica y renovados por Nicol— en un contexto ontológico. Más precisamente, afirma que su conjunción es condición de posibilidad de la reinstauración de la metafísica. La aplicación del método fenomenológico a la cuestión crucial de la temporalidad produce una recuperación revolucionaria de la fenomenicidad, y con ella, el reconocimiento de la racionalidad del no-ser. La dialéctica es, en Nicol, el recurso ontológico que permite dar razón del ser cambiante. La dialéctica, que siempre “versa de alguna manera sobre el *logos*”, “nunca ha sido, ni puede ser, un puro sistema de lógica formal”. El *logos* tiene alcance ontológico: es “el vínculo de afinidad entre el ser y la palabra”. La racionalidad pertenece al ser, en cuanto éste es *el dato*, pero también concierne al pensar y al hablar, que se definen como “dar razón”. “El *logos* —escribe el autor—, cuanto más da, mejor posee. El ser es el verdadero don de la razón”.

“Pluralidad y verdad. Unidad y comunidad del ser” plantea el problema de la vinculación y la disociación de estos dos términos. Si la verdad es “la unidad del pensamiento”, la pluralidad parece perturbadora. Esta perturbación va asociada a la conciencia de la historicidad que ha arraigado en la filosofía. La supuesta amenaza que parece constituir la pluralidad histórica de las verdades no es, sin embargo, más que aparente (pues la unidad también es un hecho). Quizá la idea central del escrito sea que la pluralidad es atributo efectivo de la verdad —al igual que lo es la historicidad—, lo cual no invalida la evidencia del hecho concomitante, igualmente real, de la unidad. Esta última presenta, por su parte, varios aspectos y niveles, entre los que destaca el nivel vocacional: “la vocación es principio de unidad, más básico que la unidad lógica y epistemológica de la verdad”.

“Esto no es metafísica” es una conferencia en la que se aborda la aparente crisis actual de la metafísica. Pero “no anda mal la metafísica, que, como todas las ciencias, sólo tiene una manera de andar. Anda mal *esto*: esto que no es metafísica”. En estas páginas, el autor indica cuál es “la posición de la metafísica en la filosofía de habla hispana”, distinguiendo la auténtica metafísica, que Platón llamara “ciencia



dialéctica”, de la que no lo es. Luego, Nicol describe el camino por el que él mismo llegó a la metafísica (en la génesis de *La idea del hombre* de 1946). El punto de partida son dos hechos: “El hombre es un ser que tiene idea de sí mismo. No existe una idea del hombre única e inalterable”. Con base en estos hechos, se formulan ciertas preguntas: “¿qué índole de ser es la del que *forma* una idea de sí mismo?” Ya que las ideas que el hombre forma acerca de sí mismo lo alteran, “¿será debido esto a que cambia el ser humano, y que las ideas del hombre son factor del cambio, a la vez que lo expresan?” El discurso conduce, en su parte final, a la cuestión de la razón del ser histórico: “la poesía, entendida como productividad, es razón de la historia” y “la historia no es nunca [...] sino la historia del poeta. La razón de la historia es literal onto-logía: razón del ser que forma su propio ser en el tiempo”.

La segunda sección de la obra reúne cinco textos que profundizan en el tema del *logos*, el cual penetra el sistema entero de Nicol y es importante, no sólo por su fundamentalidad teórica, sino también por su alcance y riqueza existenciales. “El falso problema de la intercomunicación” estudia la relación comunicativa entre el yo y el tú, como cuestión a la vez teórica y vital, a través de una revisión crítica de los supuestos del concepto de “cuerpo”. La tesis consiste en la revelación de que ése es un falso problema, pues “la comunicación es un hecho, y la condición de posibilidad de este hecho ha de encontrarse en algún carácter o rasgo ontológico, constitutivo y diferencial del ser humano. Este carácter es la expresión”. La parte final del trabajo desarrolla la idea del “hombre como ser simbólico”, a través de un diálogo con el existencialismo sartreano y con la tradición clásica, del cual emerge una alternativa al confuso concepto de cuerpo. Esa alternativa, a la que llama “metáfora”, es “la carne”. “Lo que da al cuerpo humano el carácter distintivo de la carne es la expresión. Porque la carne no es pura materia, sino materia expresivamente humana”.

“Verdad y expresión” discurre sobre las relaciones y las diferencias entre la opinión y la ciencia, que aparecen caracterizadas al principio como “expresión subjetiva” y como “representación objetiva”, respectivamente. El planteamiento tradicional del tema no parece sufi-



cienta, pues escinde realidades que son esencialmente unitarias (la *doxa* y la *episteme*, lo pensable y lo sensible, etcétera), y ha conducido a la noción paradójica del *logos* verdadero como “una expresión que sea inexpresiva”. El problema parece agudizarse si se reconoce con Nicol que, en el fondo, la ciencia misma no es sino una opinión —bien fundada, pero opinión al fin— y si se afirma que, por principio, el *logos* es “expresivo siempre”. La tesis de este trabajo es la luminosa idea de que la razón no ha de renunciar a la aspiración de ser verdadera, por el hecho de ser expresiva. ¿Cómo es posible la coexistencia de verdad y expresividad en el *logos*? Hay que reconocer, forzados por los hechos, que lejos de ser incompatible con la expresión, la verdad es esencialmente expresiva, y que “la ciencia siempre es razón vital”. La clave para superar esa aparente aporía es la distinción, en el seno interno del *logos*, en todas sus formas, entre “contenido representativo” (u ontológico) e “intención comunicativa” (expresiva). En la tensión interna de la naturaleza del *logos*, en la dialéctica de la *representación* y la *creación*, está el meollo de la cuestión de la verdad. En rigor, “la historicidad de la ciencia no afecta [...] a la verdad. Tan sólo ha revelado que era inseguro el fundamento en que se había asentado tradicionalmente”. Para lograr “sacar todo el provecho de teoría que depara el descubrimiento de esa nueva forma de la expresividad que es la historia”, es necesario “integrar la representación y la expresión, la verdad y la historicidad, la necesidad determinada y la creación innovadora”.

“Acerca de la teoría de la argumentación y el concepto de ‘pureza’” se ocupa del tema de las formas o estructuras del *logos*: “el *logos* es esencialmente formal”. La idea capital es que, en contra de la exigencia tradicional de la filosofía, según la cual sólo puede haber un sistema válido de formalización (y purificación) del *logos* (el cual sería la lógica, basada en el principio de no contradicción), es necesaria (legítima) la metafísica, como una especie de “lógica dialéctica”, capaz de dar razón de la diversidad y racionalidad de las formas del *logos*. En esta categoría, Nicol integra los diferentes modos, relaciones y niveles en que operan la razón y la palabra: el *logos* es un compuesto de pensamiento y expresión. El *logos* es, en primer lugar, factor de la objetivación y vehículo de la primaria evidencia apodíctica. Pero más



allá de este nivel básico, los filósofos han juzgado que el *logos* requiere, para alcanzar la verdad, de una corrección o depuración, que la lógica ha venido llevando a cabo. “La lógica formal sería la *kátharsis* del pensamiento, y lo que es eliminado por esta purificación sería precisamente lo expresivo”. Reconociendo efectivamente que “el *logos*, por su naturaleza, no procede siempre correctamente” y que “se ha purificado con el fin de que la ciencia fuera posible”, Nicol sostiene que es un error “creer que la depuración implicaba necesariamente la eliminación de lo expresivo. La ciencia no sería posible si el *logos* fuera puro en el sentido de no-dialógico: si la razón fuera no-comunicante”. Esa operación depuradora del *logos* no puede ser meramente lógica o epistemológica. Ha de tener un fundamento ontológico. La idea de una realidad y una razón puras, en el sentido de no mezcladas con las apariencias ni la expresividad, tiene que ser rectificadas con rigor metafísico. Pero “el aspecto existencial de la pureza —que Nicol descubre, junto con su sentido ontológico y epistemológico, en varios pasajes platónicos— tiene, él también, una importancia teórica”. No basta un “acercamiento al ser puro” para conseguir la purificación formal del *logos*. Se requiere, además, que “el sujeto que se propone purificar el *logos*” se purifique a sí mismo. Esta pureza concierne a la intención de verdad, a la autenticidad vocacional, y no a los supuestos de un ser trascendente al espacio y al tiempo, ni de una razón unívoca y deshumanizada.

“*Diánoia* y diálogo. Veinte años después” fue escrito en conmemoración del nacimiento de *Diánoia* (Anuario del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México), y en él se ofrece un desarrollo de la célebre caracterización platónica de la *diánoia* como “el diálogo del pensamiento consigo mismo. Pensar es dialogar en el interior, y este movimiento interior anuncia el diálogo exterior entre los interlocutores [...] y no hay pensamiento sin palabra”. El hilo conductor del discurso acaso sea el tema de la comunidad de las ideas filosóficas, como unidad de una diversidad de posiciones. “La esperanza —anota Nicol hacia el final— es el componente más escondido, pero el más dinámico, en las relaciones del pensar. Sin esperanza no habría diálogo: hablamos siempre con vistas al futuro”.



“El filósofo, artífice de la palabra” es un breve ensayo cuyo punto de partida es un hecho, “que no deja de ser asombroso por ser conocido de sobra: *el hombre es el único ser que habla del ser*. Podemos preguntarnos —añade el autor—: ¿cómo hay que hablar del ser?” Y responde: “Del ser hay que hablar bien”. Por este hablar bien se entiende, en buena filosofía, “hablar de las cosas como son”, pues “*hablar con verdad es hablar bien del ser*”. El discurso vincula expresamente la verdad, el bien y la belleza: “la verdad es bella”, “es el ser bien manifestado”, y termina en el reconocimiento inesperado de un misterio: “que podamos buscar el ser desde el ser”.

En la tercera sección del volumen, seis trabajos desarrollan algunos de los temas epistemológicos de la filosofía de Nicol. En “Los principios de la ciencia” puede encontrarse una exposición breve de algunas de las cuestiones capitales ya tratadas en la obra mayor del mismo nombre. Entre las ideas más importantes destaca la convicción, común a ambos textos, de que tales principios, por su propia e invariable naturaleza, son “primarios, y por tanto comunes”; “apodícticos, y por ello necesarios en el orden del ser y en el orden del conocer”; “fundamento de la existencia, y no sólo de la ciencia”. La tesis primordial, que “los principios son inmutables porque son verdades de hecho”, exige no sólo la distinción entre verdades de hecho y verdades de razón —otorgando primacía a aquéllas sobre éstas—, sino también la diferenciación jerárquica de los propios hechos. En ambos trabajos, el cauce epistemológico del pensamiento de Nicol abarca ciertos aspectos esenciales (ontológicamente fundamentales) de la existencia, como el hecho de la comunicación, cuya posibilidad y estructura son iluminadas.

“Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica” se dedica a la cuestión de la “crisis de la verdad”, engendrada en la filosofía y la ciencia actuales por la conciencia de la historicidad. El autor sostiene que la historia y la verdad no se repudian. Lejos de excluirse, se implican mutuamente. La verdad es a la vez histórica y verdadera: la aporía es sólo aparente. Para tener validez universal y común, la verdad no ha de ser trascendente, en el sentido de estar más allá de lo histórico.



Pues “no hemos de ir muy lejos en busca de la verdad: la tenemos al alcance de la mano. Estamos [...] rodeados de verdades; no podemos existir sin verdades; somos *el ser de la verdad*”. La verdad es un acto del *logos*, cuya naturaleza es esencialmente dialéctica: consiste en una manifestación o presentación (*apóphansis*) del ser, pero también es una creación o producción (*poésis*).

“Conocimiento y reconocimiento” es un artículo breve que versa sobre la función de la memoria en el proceso de conocimiento. Allí se afirma que, pese a las apariencias, la memoria no se reduce a un “conocimiento de segundo grado”, a un mero saber derivado, sino que es un factor insoslayable en el conocimiento. La memoria es “la facultad específica de la temporalidad”, y ésta es, justamente, un dato inseparable de la presencia de lo real. Según la argumentación del artículo, la memoria es condición de la percepción, de la identificación y de la objetividad del ser. “Todo conocimiento es un reconocimiento”, pues “la presentación verbal —en la que se fundan la ciencia y la existencia— no puede cumplirse sin la intervención de la memoria”.

“El régimen de la verdad y la razón pragmática” es un texto cuya intención consiste, por un lado, en mostrar cómo se instaura el régimen de la verdad con el nacimiento de la filosofía y, por otro, en definir con precisión los rasgos de la situación actual, la cual se caracteriza por la crisis de ese régimen que queda establecido cuando la filosofía hace posible la verdad como palabra de razón, “palabra que interroga por el ser y que da razón del ser”. Este régimen, en efecto, crea una base universal de comunidad (distinta a aquella en que el hombre se sitúa para hacer frente a la realidad a través de la creencia), y aparece constituido como un régimen que “se encuentra sólo en la disposición a basar la vida en la verdad, y no en otra cosa”. Esa otra cosa puede ser el ámbito de lo necesario. Sin basarse en la verdad, atendiendo a las necesidades, la razón pragmática, con su calculador “saber a qué atenerse”, se presenta como una obligada renuncia a la libertad.

En “La revolución kantiana” Nicol señala la importancia de ser maestro y discípulo en filosofía, a la vez que lamenta “el ocaso de los maestros” o “el crepúsculo vespertino del magisterio”. Sólo enseña



quien puede aprender: “ser discípulo es ser iluminado. Pero él no ilumina si es meramente receptor. Cuando él mismo irradia la luz que recibe, se convierte a su vez en radiante”. A propósito del carácter revolucionario de la filosofía kantiana, Nicol lleva a cabo una caracterización del concepto de revolución y del filósofo revolucionario, la cual concluye en la idea de que las revoluciones son la normalidad de la filosofía, en una operación dialéctica de asunción del pasado y renovación de la tradición. Luego alude al peligro que amenaza al porvenir de la filosofía y propone considerar, como una nueva “inversión copernicana”, la tesis de que el espacio y el tiempo son formas del ser de lo conocido y la evidencia de que el ser es fenómeno (evidencia a la que se refiere el autor diciendo que “el ser está a la vista”).

Nicol ha planteado la conveniencia de reconocer, mediante una reflexión sobre el método, que todos somos fenomenólogos y dialécticos. En el “Discurso sobre el método” presenta la idea de que la filosofía es dialéctica porque es fenomenológica, y es fenomenológica porque el ser, de lo único que se puede hablar, es fenómeno. La tesis central de este trabajo es la que sostiene que, por nuestro modo de ser, tenemos la necesidad de ser fenomenólogos y dialécticos y, por tanto, que en modo alguno se trata de una decisión teórica que podamos tomar o rechazar libremente.

La cuarta sección de este libro se denomina “Que vivir es cosa difícil” y comienza con un escrito titulado “Vocación y libertad”. En él propone Nicol una solución al problema del conocimiento de lo individual, cuando se trata del ente que somos nosotros mismos. La expresión representa lo individual y, al mismo tiempo, lo que puede ser captado mediante un concepto verdaderamente universal. Partiendo de las consideraciones que hace Platón en el *Banquete*, el autor explica por qué la expresión es necesaria para que el ser humano pueda satisfacer la necesidad ontológica de completar su ser de un modo vocacionalmente libre. A través de una elección vocacional, el ser humano satisface su “ímpetu de ser” dialógica y responsablemente, tal como se lo permite el hecho de ser un “animal ético”.



“El hombre y la duda” es un texto que presenta como propósito esencial el de recuperar la importancia de la duda para recobrar, a la vez, la importancia de la libertad. El hombre es Fausto: tiene que elegir y renunciar, en una dialéctica vital frente a las alternativas. El enfermo de indecisión queda paralizado ante éstas, mientras que el hombre seguro, el práctico, el que no se contradice ni es ambiguo, se las oculta a sí mismo.

El trabajo titulado “El porvenir de la filosofía” lleva el mismo título que el libro que Nicol publicó en 1972, ampliando la exploración de las mismas cuestiones. La idea fundamental de este escrito es que el porvenir de la filosofía no está asegurado mientras ésta se ve amenazada por el predominio de lo necesario. Lo que ella es como “razón que se da” (de lo que las cosas son en sí mismas), puede quedar suplantado por una razón que se impone, por una razón de “fuerza mayor” a la que recurre la necesidad de subsistir. De esta manera, el régimen de lo razonable (de lo verbal) se corrompe, degenera el verbo expresivo y comunicativo y se produce una forma de *logos* no dialógica, una comunicación sin expresión, una razón sin lenguaje, que no provee verdades y sólo atiende a lo necesario.

En el último texto de esta sección, “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia”, Nicol presenta la aporía de la verdad y la historia en relación con unas consideraciones acerca de la realidad histórica y la ciencia de la historia. Por un lado, la ciencia de la historia ha sido contemplada como feudataria de las ciencias naturales, por otro, éstas pueden advertir en su propio territorio la intromisión de la historicidad, por la cual se pone en duda la legitimidad misma de la verdad científica. Nicol piensa que es falsa la vaga impresión de que el tiempo es disolvente, y para mostrar que es imposible la aporía de la verdad y la historia, exhibe como meras “evasivas” la idea de que no sería histórica la verdad, sino el error y la filosofía. Nicol piensa que tanto el error como el azar y la novedad son necesarios para la producción de la historia y, además, para la explicación de que la verdad es histórica y, al mismo tiempo, verdadera.



La última sección de estas *Ideas de vario linaje* lleva el título de “Luces tardías” y abarca escritos publicados por Nicol de 1983 a 1985, y seis textos inéditos, pensados y leídos entre 1985 y 1987. El primer trabajo de este grupo se titula “El origen sonoro del hombre. Musicalidad de la poseía”. La idea general de este ensayo es que el universo es sonoro. El hombre, el animal y el mundo son entes sonoros. Pero la sonoridad del ser humano es voz, sonoridad dialógica, que se hace música con el nacimiento de la poesía. El *logos* es sonido, pronunciación y declaración, tonalidad y ritmo; y la poesía es arte musical. La palabra es “el ofrecimiento sonoro del ser” y, por medio de la voz, los hombres llevan a cabo un contacto a través del sonido y el sentido. La musicalidad de la poesía, con su entonación y su metro, nos recuerda constantemente la idea griega de que, donde hay menos música, hay menos arte y menos comunicación. Y menos hombre, porque el sonido con sentido le da ser al que habla: el ser humano tiene un origen sonoro.

“Filosofía y poesía. El problema de la ‘y’” es una reflexión acerca de lo que es la poesía en sí misma. El filósofo, como el poeta, es un *homme de lettres*; la poesía, como la filosofía, es enteramente inútil. Con estas ideas comienza Nicol la exploración de las similitudes y las diferencias entre filosofía y poesía, examinando las distintas significaciones de la “y” interpuesta entre una y otra. La diferencia capital se advierte cuando se comprende a la filosofía como palabra que da razón de la realidad y a la poesía como una transformación de lo real. Pero ambas constituyen “dos formas del verbo que son afines por la comunidad del amor”. Es decir, el punto común se hace evidente en la consideración de la intención vocacional: filosofía y poesía son vocaciones libres de la palabra. La poesía, como amor de la palabra bella; la filosofía, como amor de la palabra verdadera.

En las consideraciones que lleva a cabo Nicol en “Presencia del pasado”, se plantea la conveniencia de determinar la relación entre filosofía e historia en un sentido preciso: ¿qué necesidad hay de hacer, en filosofía, historia de la filosofía?, ¿por qué la filosofía no puede prescindir de la historia de la filosofía? Hacer historia de la filosofía es recordar su pasado y revivirlo. Ahora bien, la cuestión decisiva es esta:



¿para qué necesitamos, en filosofía, la presencia del pasado? Cuestión a la que hay que sumar esta otra: ¿cómo es posible, en filosofía, hacer presente el pasado? Se trata, a juicio de Nicol, de una necesidad intrínseca: “hay que mirar hacia atrás para dar un paso adelante”. Esta mirada se realiza en la articulación de los términos de una dialéctica positiva, en la cual ninguno de los actos innovadores cancela a los anteriores. No hay, por tanto, independencia entre teoría e historia de la filosofía. La historicidad es nota constitutiva de la teoría. En filosofía, hacer historia es hacer filosofía. La empresa de “historizar” la filosofía y de “filosofar” la historia, que comienza con Hegel, termina reconociendo la historicidad de la filosofía y anulando la supuesta aporía de la verdad y la historia. La filosofía es histórica, porque es histórico el ser del productor, y la historicidad afecta a todos sus productos. Lo que es permanente en el pasado de la filosofía es el ser vocado para la filosofía y, además, la sapiencia, que es hereditaria y no depende del cuerpo de verdades de la historia de la filosofía.

En el escrito titulado “Crisis de la educación y filosofía” caracteriza Nicol los múltiples rasgos de la crisis mundial de la *paideia*: educación reducida a mera instrucción; decadencia del componente de humanismo; imposibilidad aparente de rebasar el nivel de las necesidades; ausencia de ciencias liberales (libres, innecesarias, inútiles); suplantación de lo libre por lo forzoso, de lo desinteresado por lo utilitario; predominancia de la *praxis* práctica; pérdida *del ethos* del trabajo “bien hecho”; sustitución del hombre culto por el literalmente in-culto, deseducado; incompatibilidad entre el ser práctico y el reflexivo; ausencia del cultivo de la razón; de-formación en lugar de formación; corrupción de la convivencia por el afán de dominio. Todo esto representa una crisis de la *paideia*, porque la forma actual de la educación “no ofrece una idea de la forma de ser del hombre futuro, y ha olvidado la idea del hombre que realizó en el pasado”; y, correlativamente, crisis de la filosofía, por las condiciones de vida actuales. Es menester recuperar la idea de que la *paideia* es el cultivo del hombre, guiado por la idea del hombre que puede proporcionar la filosofía.

El siguiente texto se llama “Notas sobre la educación moral”, y como en el anterior, aparece la idea de que es preciso educar a los edu-



cadores. Pero en estas notas la preocupación central de Nicol gira en torno al amoralismo (y la correlativa ilegalidad) de la situación actual de crisis de la educación moral. Situación crítica frente a la cual es necesario que el niño (como toda la comunidad) aprenda a amar el bien y aborrecer el mal; es menester que advierta que no todo está permitido; es preciso que se dé cuenta de lo que significa la expresión “esto no se hace”. Pero esta disposición de amor, que implica una correspondencia (en términos de corresponsabilidad) en el bien, debe enseñarse bajo la idea de que “la cuestión del bien y el mal es una cuestión de amor”. El amor por la comunidad, y de la comunidad, tiene que expresarse “como constante amor del bien común y aversión del mal común”.

En el trabajo titulado “Humanismo y ética” aparecen otros aspectos de la preocupación de Nicol por la *paideia*, el humanismo y lo ético. En este escrito comienza el autor por indicar que ética y humanismo van siempre juntos. Después de unas precisiones en torno a los conceptos de ética, humanismo, humanidades y ciencias humanas, se indica la razón por la cual el humanismo, más que un saber, es una forma de ser, a la cual conviene la ciencia socrática del hombre, del autoconocimiento, que no sólo es teoría sino también una operación vital. El humanismo, como forma auténtica de ser hombre, y éste como ser ético, como “oyente de la justicia”, están en quiebra, en crisis, tal como lo muestra el decaimiento y la corrupción de la palabra, el desamor de la expresión bella, que no es otra cosa sino fracaso de la *paideia*. Todas las formas de carencia de amor no son sino “mala educación”.

Otro texto dedicado al examen de un aspecto distinto de la crisis actual de la conducta privada y la conducta pública es el titulado “Ética y política”. Nicol inicia este escrito con una descripción de La Coruña y una evocación de Atenas, estableciendo luego un puente entre la descripción y la evocación con el problema relacionado con la alternativa trágica (y falsa) entre ética y política, como principios supuestamente incompatibles. Cuando la vida comunitaria (el Estado) no se limita a lo pragmático, elabora un programa de vida común. Lo cual quiere decir que política es *paideia* y, por tanto, es ética: el hombre educado es un



ser ético, y la eticidad la adquiere en, por y para la *polis*. Y aquí ética tiene el sentido de *ethos* (forma de ser) y no el de doctrina o moralidad; forma común de ser, porque en rigor no existe la llamada vida privada, pues “todo acto posee un alcance y significación social”. En nuestra época de crisis, juzga el autor que es necesario meditar filosóficamente sobre “la degradación de la *paideia* y el ocaso de la ética política”, la cual falla cuando no se propicia la formación del ser humano, infundiendo un *ethos* en la ciudadanía. La ética depende de una idea del hombre (que suele proporcionar la filosofía), y esa idea parece estar ausente en la política, como es, a juicio de Nicol, el caso de la España contemporánea.

El siguiente texto es un escrito de “Homenaje a Edmundo Husserl”. Nicol comienza por señalar que Husserl ocupa el lugar más prominentemente entre los filósofos de nuestro siglo, y muestra enseguida que la filosofía de Husserl es al mismo tiempo una filosofía en crisis (cuyo solipsismo idealista ha de ser superado) y una filosofía actual y vigente. Husserl es un maestro que enseña a pensar y que anticipa la crisis de la filosofía en nuestros días y la situación de “asfixia espiritual”. En este homenaje van apareciendo, tanto la preocupación de Husserl por la fundamentación de la ciencia, su fenomenología y su excelencia de maestro, como el respeto y la reverencia de Nicol por el filósofo alemán cuyas ideas le hicieron compañía e inspiraron ideas nuevas, en medio de una narración conmovida que termina con un “epílogo sentimental” en torno a la peligrosa salvación de los manuscritos de Husserl.

Y, finalmente, *Ideas de vario linaje* incluye un texto muy reciente titulado “La filosofía en el siglo xx”. La idea central de este escrito es que la reflexión filosófica en el presente siglo discurre “bajo el signo de la muerte”, cuando el principio del poder, como “recurso inmediato y común”, se implanta mundialmente. Bajo el signo de la muerte, porque tres voces, Heidegger, el formalismo lógico y el marxismo “vaticinan la muerte de la filosofía”, y esto, dice Nicol, “da que pensar”. Pero en todo caso, si la muerte llega, será porque habrán desaparecido las condiciones mundanas que hacen posible la existencia de la palabra de razón. “La muerte, si sobreviene, será el silencio”. La palabra

acallada de la vocación libre de pensar, vocación que ahora “se convierte en la necesidad de una perseverancia, en un deber moral”, para que siga vigente “la presencia amable de un pensamiento que lleva la paz y el amor como divisas de su tarea”.

Juliana González
Enrique Hülsz
Juan Manuel Silva
Enero de 1988



QUE SI EL SER, QUE SI EL DEVENIR



El retorno a la metafísica

1

Sería difícil encontrar en la historia de la filosofía y de las ciencias una situación más confusa que la nuestra. Se podría sospechar que este campo del esfuerzo humano, en apariencia tan resistente a perturbaciones externas, ha sufrido, a través de algún vínculo misterioso, un contagio de los muchos problemas que trastornan la vida del hombre; como si su conocimiento, por una parte, y todas sus demás actividades, por otra, estuvieran interrelacionados —como de hecho lo están.

Haciendo a un lado el problema moral —la crisis en el *ethos* filosófico y científico, la cual es bastante visible—, la perturbación en este campo es, por supuesto, menos aparente que en los otros. Sólo unos pocos están destinados a advertirla, y están capacitados para enfrentarla. Por su propia naturaleza, no puede afectar directamente a la mayor parte de la humanidad, aunque le hiciera consciente de ella. Y aún así, la situación crítica le parecería paradójica. La gran cantidad de investigación y el avance siempre creciente en logros positivos son los rasgos sobresalientes en el rostro que la ciencia ofrece a los profanos; y resulta difícil creer que estos logros no sólo sean compatibles con una crisis fundamental, sino que incluso sean uno de sus síntomas. Un gran auge de los descubrimientos científicos o de nuevas teorías, como cuestión de hecho en la historia, conduce siempre a una crisis del sistema en el cual se fundaban esos mismos descubrimientos, y engendra el cambio de métodos y categorías bien establecidos. De este modo, mientras mayor y más rápido sea el progreso, más fundamental será la crisis; hasta que se logre hallar un nuevo marco teórico, en el cual la multitud de he-



chos nuevos e ideas nuevas pueda ser organizada en una disposición ordenada y unificada.

Cuando la crisis se ramifica hasta el nivel de los principios fundamentales, la búsqueda de tal marco sistemático nuevo no es el cometido de ninguna ciencia particular, sino de la filosofía. El problema del fundamento de la ciencia no es un problema “científico”. Ninguna ciencia es autosuficiente ni se funda en sí misma; lo cual significa que ninguna es capaz de establecer sus propios fundamentos. Éstos tienen que ser comunes a todas las ciencias; no pueden ser alterados por una crisis interna y transitoria, y han de encontrarse, si acaso, en el dominio de una ciencia que se defina esencialmente como ciencia de los principios. Tal es la metafísica. Y el hecho de que los mejores científicos de hoy de hecho ocupen sus mentes con el problema de los fundamentos y la unidad del conocimiento (mientras que muchos filósofos tienden a desatender la cuestión, para ocuparse principalmente de los problemas más urgentes, quizá, de la existencia), no altera la situación. En todo caso, un científico se convierte en filósofo en cuanto hace a un lado, por un momento, su propio terreno particular, y reflexiona acerca de lo que ha venido haciendo. Que rara vez esté dotado para lograr, en este nuevo campo del pensamiento, la destreza que lo distinguió en el suyo propio, es otra cuestión. Incidentalmente, este desdén por parte de los filósofos unido a esta insuficiencia filosófica entre los científicos realzan una confusión que es ya lo suficientemente grave en sus propios términos.

No es fácil, entonces, la tarea de la filosofía en esta situación. La propia palabra “metafísica” sólo puede ser pronunciada, en tal contexto, con el mayor recelo, casi con renuencia. Es una palabra desacreditada. Pues, incluso si los científicos por consenso común aceptan que existe una situación crítica, la metafísica sigue siendo para ellos el nombre para toda clase de especulación que se despliegue más allá de los límites de la ciencia en cuanto tal. ¿Cómo podría la metafísica no sólo retener o reconquistar el rango de ciencia legítima, sino aún pretender que deba ser considerada como la ciencia de todas las ciencias?

Por otra parte, si la metafísica buscara, a través de una y la misma operación, no sólo una solución al problema del fundamento y la uni-



dad del conocimiento, sino también una solución a esos otros problemas de la existencia que muchos filósofos consideran más urgentes y más propiamente filosóficos, los cuales, en todo caso, parecen tan lejanos de la cuestión de los principios de la ciencia en general, su presunción sería considerada fuera de toda proporción, incluso por muchos filósofos.

Y, sin embargo, si la metafísica es siquiera posible, como ciencia legítima, necesariamente ha de llevar a cabo esa compleja operación teórica. Más aún, ya que la metafísica también se encuentra a sí misma en una situación crítica, es necesario además revisar su tradición histórica y sus fundamentos originarios. Añadido a las complejidades de la ciencia moderna, este prospecto luce ciertamente desalentador. Ningún filósofo, por tanto, puede emprender tal tarea sin un sentido de su responsabilidad, ni sin la disposición humilde que ésta requiere. Pero al hacerlo, puede tener al menos una pretensión legítima ante la evasión de los espectadores —quienes no han tenido que luchar con las dificultades del problema.

2

La metafísica es la ciencia del Ser y el Conocer. En su curso histórico, las escuelas y los sistemas han diferido mucho entre sí; sin embargo, a través de todas estas diferencias, la unidad fundamental de la metafísica apoya la validez de la definición de Duns Scoto: *prima scientia scibilis primi*. Lo primariamente conocido es, por supuesto, el Ser. ¿Qué otra cosa podría serlo? De hecho, el Ser es cualquier cosa y todas las cosas que podemos conocer. No existe conocimiento, científico o de otro tipo, del no-ser. El no-ser sería sólo la Nada, lo absolutamente incognoscible. El Ser, en cambio, no tiene ningún misterio: trae la certidumbre más radiante en su mera presencia.

Sin embargo, por razones difíciles de entender,¹ la metafísica ha sostenido muchas veces desde Parménides que un conocimiento pro-

¹ Cf. Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957, cap. IV.



fundo de ésta, la más evidente presencia, que es el Ser, requería de un análisis peculiar de ese incognoscible absoluto que es el no-ser, o la Nada —con el resultado paradójico de que el Ser mismo se convirtió en un desconocido, en un misterio más allá del alcance de la ciencia, mientras que la metafísica, como ciencia del Ser, ha sido desacreditada como un mero pretexto para la especulación infundada. Kant no pudo encontrar ninguna justificación para considerar a la metafísica como ciencia legítima; un brillante renacimiento de la metafísica después de Kant, en el idealismo alemán del siglo XIX, no consiguió gran confianza para la *prima scientia* entre los científicos. Éste era, ciertamente, un movimiento “romántico” en el peor sentido de la palabra: una “quimera”, como ya Kant había llamado a los anteriores intentos de ocuparse del Ser mismo. Y ahora, en nuestros propios días, en que la metafísica parece estar adquiriendo nuevas fuerzas en las diferentes ramas del existencialismo, esta filosofía parece implicar que *cuan-do menos* el ser del hombre puede ser conocido por sí mismo; como si éste fuera un reducto en el que la filosofía pudiera hacer una última defensa ante los ataques de la exitosa ciencia natural. La influencia de Descartes es todavía notoria. Para él, el Yo era la primera realidad, lo primeramente conocido, la evidencia fundamental, de la cual se podía obtener la evidencia de otras clases de ser. Pero ahora parece que la ontología, como *prima scientia*, no puede proceder a partir de esta base para apoyar a las ciencias secundarias en el estudio de los mismos seres que constituyen sus campos particulares.

Pero, ¿acaso están las ciencias de la naturaleza, y especialmente la física matemática, necesitadas de tal apoyo? No lo solicitan. Es innegable que se ocupan del Ser. ¿Qué otra cosa podría ser su objeto? Si son ciencias legítimas —y de esto no hay duda— seguramente no son especulaciones vacías. Un hombre de ciencia debe estar muy seguro de su propio campo. En todo momento debe estar cierto de que sus afirmaciones corresponden a la realidad sólida. ¿Qué más se necesita? Así, la decadencia de la metafísica y el surgimiento de la física serían dos aspectos de uno y el mismo fenómeno. Aquella *nuova scienza* de Galileo no sólo sería un mejoramiento de la antigua física, sino literalmente algo nuevo, un descubrimiento radical de una nueva di-



mención en el campo del conocimiento humano. Su desarrollo habría desplazado para siempre a la ciencia metafísica. Ésta habría representado tan sólo un intento, destinado al fracaso, debido a la naturaleza de sus propios métodos, de obtener un conocimiento absoluto acerca del Ser. El conocimiento sólo podría ser absoluto cuando se formulara en el simbolismo matemático, en el lenguaje de la univocidad, la claridad y la exactitud.

Mientras tanto, la naturaleza parecía prestarse voluntariamente, por así decirlo, a ese tratamiento matemático. Y quizá incluso otros reinos del Ser también pudieran admitirlo, incluyendo al hombre: o al menos, las ciencias sociales se ocuparían de las realidades humanas. Así, la filosofía —tal y como fue entendida en su gran tradición— quedaría ahora rebajada al nivel de mera expresión de opiniones personales, más o menos dotada de sabiduría, pero completamente apartada de la ciencia propiamente dicha.

Este cuadro era espléndido. Abría grandes expectativas para el dominio supremo de la razón sobre la realidad. Pero no duró mucho tiempo —como nuestra imagen mental de un suceso pasado, que comienza pronto a desvanecerse y a distorsionarse por experiencias nuevas. ¿Podemos decir ahora que la ciencia matemática está realmente tan segura de su propio fundamento? Hagamos a un lado sus otros problemas internos —también muy sintomáticos— y miremos únicamente a la cuestión fundamental. ¿Qué es lo que los físicos más eminentes tienen que decir acerca de la realidad? Parecen estar bastante desconcertados al respecto. No pueden dar cuenta de ella. Desde fuera, parecería que la ciencia física trata de cosas bien tangibles, y aun si los átomos y sus componentes nucleares, por ejemplo, no son literalmente tangibles o inmediatamente perceptibles, son, sin embargo, indiscutiblemente objeto de experimentos exactos. Se diría que no puede haber duda alguna de que tales cosas están realmente *ahí*. Sin importar cuán intrincadas sean las fórmulas matemáticas de la física, los experimentos siguen siendo para ella el vínculo indestructible que une a las teorías con los hechos.

Sin embargo, un físico como Heisenberg subraya “el carácter simbólico del concepto actual del átomo” y afirma que en la física mo-



derna la partícula elemental indivisible “en su esencia [...] no es una partícula material en el espacio y el tiempo, sino que es, en cierto modo, solamente un símbolo”. Por lo tanto, “debemos contentarnos con tratar todas las tesis físicas, inclusive las formuladas matemáticamente, como meras imágenes verbales”.²

La idea de que la física había de ser la ciencia que podía alcanzar una aprehensión más segura de la realidad se ha desvanecido completamente. Sin duda, otros físicos podrán discrepar en este punto con Heisenberg. Pero es muy sintomático que la cuestión haya sido planteada siquiera. Lo importante es que los físicos expresan ahora sus opiniones acerca de estos problemas, de un modo u otro, de manera incidental. No existen desacuerdos fundamentales entre los científicos respecto de la investigación positiva; si aparecen aquí, es porque el problema es realmente ontológico, es decir, metafísico. Pero nunca antes en la historia la física había pretendido ser capaz de ocuparse de problemas ontológicos. Ahora esta ciencia parece ser al mismo tiempo demasiado temerosa y demasiado temeraria. Ya no se atreve a una mayor certeza acerca del Ser —esta misma realidad que sostiene a la vida cotidiana— mientras que, por otra parte, pretende sustituir a la tradicional ciencia del Ser como *prima scientia*, como el conocimiento supremo de la realidad que es accesible al hombre.

¿De qué manera intentan los físicos remediar su fracaso en dar razón de la realidad? Un modo típico de compensar este fracaso se encuentra, en términos similares, en los dos físicos más grandes de este siglo, Einstein y Planck. *La fe* en un mundo exterior independiente del sujeto, dice el primero, es la base de toda ciencia natural; ya que la percepción sensible no puede ofrecer más que una información indirecta acerca de este mundo exterior, acerca de esta “realidad física”, entonces ésta sólo puede ser captada de manera especulativa.³ La conclusión es que la realidad es inalcanzable por medio de la ciencia. “Ciencia” significa aquí la ciencia natural, y está clara la implicación de que cualquier otra ciencia —la metafísica, en este caso— sería más

² Werner Heisenberg, *Philosophic Problems of Nuclear Science*, cap. IV.

³ Albert Einstein, “The influence of Maxwell on the development of ideas about physical reality”, en *The World as I See It*.



insuficiente aún, no sería siquiera legítima. Por lo tanto, la única alternativa es apelar a otras facultades del espíritu humano: la fe mística, la especulación irracional.

Planck, a su manera, adopta una posición semejante: por una parte, afirma, hay un mundo externo, que existe independientemente de nuestro acto de conocerlo; por la otra, este mundo real externo no es directamente cognoscible. Y ya que estas dos proposiciones son en cierto sentido contradictorias, este hecho revela “la presencia de un elemento irracional o místico, el cual va unido a la ciencia física, tanto como a cualquier otra rama del conocimiento humano”.⁴

La cuestión está resuelta. Los hombres de ciencia parecen haber fijado sus términos y los dos niveles que de ahí derivan: la física matemática, con sus reconocidas limitaciones, en el nivel de la razón, y las creencias místicas, más allá del nivel de la ciencia. La metafísica no es una cosa ni la otra. Es una mera simulación; y si su nombre ha de retener todavía algún significado, será empleado por los científicos a su capricho, pero principalmente para designar esas mismas creencias místicas y esas especulaciones que pueden ser consideradas legítimas desde el punto de vista de la naturaleza humana, a pesar de que también son reconocidas como absolutamente acientíficas.

3

La filosofía no puede aceptar este cuadro como definitivo. No es prudente. Hace a un lado demasiadas cosas y presenta los rasgos típicos de una componenda remendada en una crisis. En primer lugar, parece extraño que la ciencia natural admita que un “elemento irracional o místico” esté unido a ella, luego del descrédito en que cayó la metafísica tradicional por ocuparse de conceptos de cosas cuya realidad no podía ser verificada o aprehendida inmediatamente, tales como Dios, el alma, etcétera. También es desconcertante encontrarse con

⁴ Max Planck, “Is the external world real?”, en *Where is Science Going?*, cap. II y *passim*.



que muchos pensadores, quienes se sienten más bien desamparados cuando alcanzan la cuestión última de la realidad, ahora se vuelvan y busquen un fundamento adecuado para la ciencia en el principio formal de la no-contradicción. El método analítico de la metafísica tradicional, basado en ese mismo principio, había sido desechado ya desde Kant. Pero, por supuesto, cuando la razón se encuentra a sí misma incapaz de ocuparse de la realidad, comienza a ocuparse de sí misma, y se adentra en sus propios procesos.

Y éstos no son meros argumentos *ad hominem*. Después de todo, Dios nunca fue en la metafísica sino el nombre de un primer principio necesario. Independientemente de lo que podamos pensar o creer, la noción de tal principio no es irrazonable en sí misma. Con respecto al alma, también ha sido un nombre para una realidad peculiar que está manifiesta en el hombre, a la cual es perfectamente racional considerar como irreductible a las propiedades ontológicas de los meros cuerpos. Pero ahora, lo que quisieran hacernos creer los físicos es que la realidad misma es irracional y que tiene que permanecer envuelta en una atmósfera mística. No se trata de cualquier sector particular de la realidad, sino de la realidad en cuanto tal y específicamente de esa “realidad física”, la cual —por su propia naturaleza y por la naturaleza de nuestro conocimiento— debería ser considerada precisamente como la más evidente e inmediatamente aprehendida.

En vista de que la metafísica fue criticada porque iba más allá del reino de la experiencia, volvamos ahora, decididamente, a la experiencia. La discrepancia, y aun el antagonismo que hay entre los datos de nuestra experiencia y estas declaraciones “metafísicas” de los físicos, es suficiente para ser cautelosos por principio ante estos últimos. Es cuestión de hecho que nunca tenemos la más ligera duda acerca de la realidad —es decir, acerca de su existencia. Debemos negarnos a aceptar que la realidad en cuanto tal, que es la más firme de las evidencias de nuestra vida, pueda convertirse en un misterio precisamente cuando la mente del científico reflexiona acerca de ella. Se supone que la ciencia debe aclarar, aumentar y ajustar nuestro conocimiento previo de la realidad. Es indudable que en nuestra existencia no vagamos por la oscuridad vacía. No sólo *creemos* que las cosas son,



aunque podamos no estar seguros acerca de qué y cómo son. Y francamente, es bastante ofensivo a las luces de nuestra mente que esta certidumbre primaria, positiva y común haya sido puesta en peligro precisamente por la ciencia sobresaliente de nuestro tiempo.

Esta ciencia, o cualquier otra ciencia particular, no tiene que asumir la misión de “fundamentar la realidad”. Simplemente no está calificada para ocuparse del “problema de la realidad”. Pero, ¿existe tal problema? Si no confiamos en nuestra experiencia común, ¿cómo se puede iniciar una exploración científica? ¿Cómo se puede escoger siquiera un objeto de estudio? Debemos estar seguros de su existencia, y racionalmente seguros, antes de que comience el trabajo de la ciencia. La realidad no puede ser suspendida mientras hallamos una manera científica de confirmarla. Esta suspensión sería artificial; nos conduciría con demasiada facilidad, al final de nuestra indagación, a una situación en la que no podríamos “probar” la realidad y tendríamos que recaer en nuestra confianza en medios irracionales para creer en su existencia.

Sin darse cuenta de ello, los físicos de nuestros días reproducen implícitamente en su campo teórico esa misma “operación suspensiva” que la metafísica ya había llevado a cabo con Descartes. Lo cual no es tan extraño como parece, pues las posiciones teóricas básicas son limitadas y están destinadas a repetirse a sí mismas siempre que las mentes humanas examinan cuestiones fundamentales. No es extraño, entonces, sino instructivo, porque esta crisis de la realidad en la física de hoy no habría ocurrido sin la concurrencia de la filosofía.

Todos los sistemas metafísicos coinciden en su devaluación del conocimiento precientífico. El Ser, como quiera que lo concibamos, no sería manifiesto *en sí mismo* para esa clase de conocimiento. No podemos ahora explorar las razones de esta opinión —y existen tales razones—, pues nada es absolutamente arbitrario en la historia de las ciencias.⁵ Pero se puede decir que ésta es la equivocación más perturbadora que ha surgido en filosofía. La distinción tradicional entre

⁵ Cf. E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 1950, cap. I; E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957, caps. I, II y IV.



doxa y *episteme* fue, y ciertamente es, necesaria; se puede afirmar que la filosofía nació de ella. Pero, desde Parménides y particularmente desde Platón, la distinción fue establecida sobre un supuesto infundado, a saber: que teníamos que considerar como mera *doxa* todo conocimiento adquirido antes de la ciencia, o independientemente de ella. Ya que nuestras opiniones son vacilantes e inseguras (ἀβέβαιον, como dijo Aristóteles), entonces corresponde a la *episteme* sola alcanzar la verdad sin otra cualificación o restricción, y conducirse a sí misma como un sistema de conocimiento, bien fundado y preciso. Naturalmente, esto es todavía tan válido como lo era entonces. Sólo que no podemos decir realmente que nuestra certidumbre del Ser sea una opinión. La evidencia y las opiniones son dos cosas bien distintas. De hecho, la propia ciencia es una opinión acerca de la realidad; una opinión bien fundada, pero una opinión al fin. Si un hombre cree que el destello del relámpago revela la ira de los dioses, expresa una opinión; es, para nosotros, una opinión errónea, porque disponemos de un conocimiento científico de ese fenómeno, y sabemos sus causas. Pero tal conocimiento científico también es una opinión acerca de la realidad. No hace que ese fenómeno nos sea más obvio de lo que ya era para cualquiera antes de que la ciencia diera su propia explicación. La evidencia primitiva sigue siendo la misma, tanto para la mente científica como para la precientífica. Lo que difiere es sólo la opinión acerca del hecho, no la certidumbre de su *estar ahí*.

Por supuesto, los metafísicos han sostenido que lo que de hecho vemos son solamente las apariencias. El verdadero Ser (el Ser en sí mismo, αὐτὸ καθ' αὐτό, como lo llamó Platón) no sería inmediatamente *visto*, sino que tenía que ser *buscado*. No se entrega a sí mismo al conocimiento primario, sino que tiene que ser conquistado por medio del recurso de un método peculiar. Los métodos varían, pero la noción de que el Ser no es inmediatamente accesible ha sido común a todos los metafísicos, e incluso a aquellos filósofos que, como Kant, criticaron a la metafísica porque pensaban —y con muy buenas razones— que no tenemos a nuestra disposición los medios para alcanzar tal *Ser en sí mismo*. Así, la física actual y la metafísica tradicional convergen en este punto fundamental: el conocimiento precientífico



no ofrece evidencia alguna y la realidad en cuanto tal no es conocida inmediatamente.

4

La crisis en la ciencia del Ser ha asumido ahora la apariencia paradójica de una crisis del Ser mismo. Tenemos que salvar al Ser. Ya que la ciencia natural ha reconocido su incapacidad para dar cuenta de él racionalmente, la filosofía debiera tomar el asunto en sus manos y reanudar la búsqueda de los fundamentos del Ser.

Pero, ¿acaso necesita el Ser de esta operación de rescate? Quizá transgredimos los límites de lo que el pensamiento filosófico puede legítimamente llevar a cabo, cuando suponemos que un sagaz tratamiento teórico puede hacer al Ser más apodícticamente evidente de lo que ya es en la experiencia primaria. Se diría más bien que lo que puede ser efectiva y útilmente intentado es mostrar cuándo y cómo se alcanza esta evidencia del Ser. Esto sería una descripción fenomenológica. Pero no en la dirección de la fenomenología de Husserl; porque Husserl, como Descartes, suspendió la realidad en la fase preliminar, negativa de su método. También él supuso que esta muy necesitada evidencia apodíctica del Ser sólo podía ser hallada al final del método. Proponemos que ha de encontrarse más bien al principio. De otra manera, los hombres vivirían insertos en dudas acerca de la realidad, y sólo aquellos pocos que fueran capaces de llevar a cabo una cierta operación metodológica podrían disipar las dudas y *poseer* el Ser.

Ahora bien, la realidad no puede ser suspendida —ni siquiera para los propósitos ficticios de una fundamentación teórica. Se menciona aquí la operación cartesiana-husserliana debido a su ubicación valerosamente radical; pero sólo es típica de lo que la metafísica ha venido haciendo desde Platón, quizá desde Parménides, pero particularmente desde los libros IV y XI de la *Metafísica* de Aristóteles. Todos los metafísicos han estado buscando un primer principio ontológico de la evidencia apodíctica. Pero si tal principio tiene que ser buscado, en-



tonces no será un *primer* principio. Una ἀρχή, en el sentido propio de la palabra, tiene que ser primaria. Tiene que ser un κτῆμα ἐς ἀεί, universalmente presente y constantemente operativo. Tenemos que poseerlo ya cuando iniciamos el proceso de investigación y de construcción teórica. La investigación se desarrolla para saber mejor cómo son las cosas, no para decidir si existen o no. La teoría se desarrolla para organizar sistemáticamente el conocimiento positivo adquirido mediante la investigación. Ni la una ni la otra pueden establecer un fundamento para el Ser. Tienen que dar por consabido al Ser.

Se dirá, por supuesto, que un buen método científico —el método fenomenológico— no debe dar nada por descontado. Indudablemente, no debemos aceptar supuestos falsos o indemostrados. Pero la presencia del Ser no es un supuesto. Y, ya que el Ser no puede ser probado teóricamente, ésta es la alternativa: o bien permanecemos en duda acerca del Ser, antes y después de los trabajos de nuestra *episteme*, o bien tiene que haber una certidumbre del Ser, que precede incluso al proyecto de cualquier método posible.

Para apartar los escrúpulos que pudieran surgir entre filósofos y científicos por igual acerca de la existencia de una evidencia apodíctica en el nivel precientífico del conocimiento, es suficiente, o al menos podría ser útil, recordar y restituir a esa palabra su significado originario. Comprobamos que ἀπόδειξις quiere decir originalmente una presentación, una exhibición o demostración de algo que está ahí. La idea de algo realmente presente está implícita en la propia posibilidad de su ser manifestado. Pero está implícito algo más, y éste es el meollo de la cuestión; en cualquier presentación de esta índole, debe estar presente, no sólo la cosa que es manifestada, sino también dos sujetos distintos: aquel que presenta y aquel a quien esa cosa es presentada. No hay evidencia, a menos de que la cosa presentada sea real para ambos. Si queremos llevar el criticismo epistemológico a su extremo, concedemos entonces que la mera conciencia de la presencia del objeto por un único sujeto podría ser considerada como un conocimiento inseguro, carente del grado necesario de evidencia apodíctica. Pero la *apódeixis* no es una experiencia singular, no es el mero hecho de una presencia ante un sujeto pasivo (aunque éste contenga



suficiente evidencia en sí mismo, para todo propósito), sino que es el acto de una presentación por un sujeto a otro. Y esta presentación es un acto del *logos*: es una operación simbólica, dialógica.

Los hombres están constituidos como sujetos de conocimiento cuando se comunican entre sí mediante su referencia común a un objeto que es *el mismo* para ambos. Correspondientemente, una cosa puede ser llamada un objeto de conocimiento cuando es identificada por la percepción sensible, por la memoria, pero también y sobre todo por medio de un nombre que fija su *mismidad* o identidad. Entonces la presencia real del objeto se vuelve absolutamente indudable, sin que importe cuán equivocados puedan estar ambos sujetos acerca de la naturaleza de la cosa, y aun en el empleo correcto de la palabra de que se sirven para identificarla.

Ahora es posible disolver la ambigüedad de la expresión “dar al Ser por consabido”. No debe entenderse como un supuesto ni como un postulado. Se hace tal suposición, por el contrario, cuando la evidencia primaria del Ser es suprimida o suspendida por la ciencia y la filosofía, explícita o tácitamente. Entonces se torna ciertamente ilegítima y sus resultados, como hemos visto, son desastrosos, porque ni la ciencia ni la filosofía podrán jamás ofrecer una prueba satisfactoria de la realidad. Darla por consabida, por lo tanto, quiere decir únicamente que en el nivel de la *episteme* reconocemos la validez de nuestra primaria y dialógica aprehensión del Ser; y que tal evidencia, sobre la que ha de fundarse la ciencia en general, así como nuestra existencia está también de hecho fundada, no es la creencia subjetiva de un individuo singular y carente de relaciones, sino la experiencia común de dos sujetos. El Ser es poseído por los hombres como propiedad común; o sea, como objeto de comunicación. En términos ontológicos, no existe la propiedad privada. La expresión, no la percepción sensorial, es la clave de la evidencia apodíctica.

Más aún, también es necesario distinguir el contenido ontológico y el valor epistemológico de las presentaciones verbales del Ser de aquel contenido y aquel valor de todas las proposiciones científicas. En oposición al punto de vista común, estas últimas nunca alcanzan el grado apodíctico de las primeras. La ciencia, en cualquier campo,



es construcción teórica: una ordenada disposición de declaraciones acerca de la realidad. El gobernante de tal orden es la lógica formal, y el gobernante de la investigación positiva es el método. Tanto la investigación como la teoría sistemática son históricas, lo cual quiere decir que lo que sabemos acerca de un sector de la realidad está sujeto al cambio. Y este cambio no sólo está medido por el avance de nuestro aprendizaje, sino que también está gobernado por las leyes independientes y específicas que conciernen al proceso de aprender y pensar en cuanto tal, como una actividad humana creativa. Una mera presentación verbal, por otra parte, no es histórica. Su contenido es el Ser: el simple hecho de que un ser particular está ahí realmente. Sin que importe cuánto pueda cambiar nuestro aprendizaje acerca de la naturaleza y la operación de una cosa real, la evidencia de su existencia es inmutable; y la presentación verbal de una cosa real tiene el valor epistemológico de una *apódeixis* porque no sólo expresa la evidencia, sino que realmente la produce. Tal es la *apódeixis* misma. El *logos* es apofántico, como dice Heidegger —y en esto está en lo cierto—; pero se debe recordar que ἀπόδειξις y ἀπόφανσις tienen básicamente el mismo significado. La mera presentación de una cosa real es apodíctica.

Aristóteles ya lo había supuesto, aunque esta versión del problema no fue, por supuesto, de su tiempo. Nadie conoce la naturaleza de lo que no existe, afirmaba. Evidentemente. Ahora bien, la *episteme*, o ciencia, está hecha de proposiciones relativas a lo que es la cosa, y fundamentalmente de definiciones que determinan la naturaleza esencial de la cosa, o el significado de su nombre. Pero las definiciones, insistía, no demuestran que la cosa definida exista; ellas no traen consigo una garantía de que tal cosa definida pueda incluso existir. Entonces es por medio de la *demostración* que se debe probar el ser de cualquier cosa: “el ser de cualquier cosa como un hecho es materia de la demostración”.⁶

¿Qué quiere decir Aristóteles con “demostración”? La palabra que empleamos en nuestras traducciones es algo confusa. La palabra grie-

⁶ Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 7.



ga es precisamente ἀπόδειξις y significa algo más primitivo o radical que un proceso lógico de demostración. De hecho, el Ser no puede ser probado lógicamente en absoluto: debe ser simplemente *captado*. La perdurable influencia del pensamiento científico ha puesto en nuestras mentes la idea de que un conocimiento, para ser lo bastante firme y confiable, debe ser probado: tiene que ser la conclusión lógica de un proceso de razonamiento consistente. Por consiguiente, empleamos siempre en filosofía el término “apodíctico” en este último sentido técnico: la connotación lógica ha borrado la intención ontológica. Pero Aristóteles comenzó a llamar *apódeixis* al proceso lógico de la demostración sólo por analogía: porque se daba cuenta de que también la razón pura era capaz de llevar a cabo, de manera muy eficaz, la presentación que logramos con nuestras expresiones comunes. Así, los escolásticos usaron para ello el verbo *demonstrare*, que también quiere decir literalmente “mostrar completamente”. De este modo, casi hemos olvidado el significado original de *apódeixis*, aun cuando traducimos textos antiguos; decimos “demostración”, cuando quizá debiéramos seguir diciendo “presentación”. La palabra era ya ambigua en los escritos de Aristóteles.

En todo caso, y sin que importe cuánta confianza se conceda en el pensamiento moderno a los principios lógicos y a los procedimientos formales, no se puede decir que una afirmación tenga peso alguno, ni alcance epistemológico, si no es apodíctica en el sentido primitivo: si no hace efectivamente presente su contenido. El principio de no contradicción no es la garantía máxima del conocimiento. Por otra parte, las afirmaciones que hacen *únicamente* una presentación de una cosa no pueden ser auto-contradictorias. De hecho, el primer principio lógico no se aplica, de una manera u otra, a esas afirmaciones que permiten la identificación común del objeto y no afirman nada acerca de su naturaleza, sus propiedades, sus funciones, etcétera. Este tipo de *logos* es prelógico: es el fundamento de la ciencia lógica y de cualquier otra ciencia, a la vez que es también el fundamento de la existencia común y por las mismas razones.



Parecería que ahora estamos en camino hacia aquel primer principio de la evidencia apodíctica, tan ansiosamente buscado por los filósofos. Sólo que teníamos que recorrerlo en sentido inverso al que se ha seguido tradicionalmente. Hablando con propiedad, no encontraremos nada nuevo: únicamente nos percataremos de lo que ya poseíamos. Un principio no es una creación, sino una posesión permanente. La mente puede desconocerlo, pero no puede renunciar a él, ni rechazarlo, al igual que no puede inventarlo ni construirlo. Los hombres no pueden vivir sin respirar, aunque la mayor parte del tiempo no están reflexivamente conscientes de la función normal de sus pulmones. Así, esta búsqueda del principio se nos ha vuelto bastante intrincada sólo porque hemos tenido que apartar, uno por uno, los estratos sucesivos de la construcción teórica, acumulados a través de la historia sobre la común evidencia primaria del Ser. Esto podría parecer ahora un descubrimiento filosófico, y podríamos llamarlo así, si sólo quisiéramos decir que teníamos que *des-cubrir* el principio. Solamente decimos que el Ser ha estado y está siempre ahí, y que ciertamente no tenemos aprensiones acerca de su presencia cuando comenzamos a analizarlo científicamente. Sólo hemos tratado de mostrar cómo se alcanza de hecho esta evidencia. Si advertimos esto en sus términos más simples, entonces no debemos temer sus consecuencias revolucionarias: tendremos que prescindir de muchas de las grandes ideas tradicionalmente aceptadas como incuestionables por la filosofía y por las ciencias.

Muchos problemas revelarán así su artificialidad. Pero esto no es todo. Una vez que reconocemos que todas las dudas acerca del Ser son artificiosas —que nuestra aprehensión primaria del Ser es apodíctica—, entonces también nos percatamos de que el Ser, que está siempre presente, nunca se ofrece a sí mismo como indeterminado o amorfo. La palabra Ser es neutra e indiferente; su misma universalidad la hace absolutamente abstracta. Pero el Ser mismo no es nunca neutro, ni indeterminado. La realidad es siempre concreta: no es una especie de continuo uniforme, sino una pluralidad diversificada. El Ser siempre



es esta o aquella cosa real. Por supuesto, nunca experimentamos el Ser en sentido abstracto: lo pensamos, no lo aprehendemos. Así, la evidencia primaria está siempre cualificada. Y ya que esta evidencia se alcanza a través de una relación dialógica, ello quiere decir que mediante la experiencia apodíctica primaria del Ser también nos encontramos con una distinción metafísica entre los dos órdenes fundamentales del Ser: los seres humanos y los no-humanos; los seres que se expresan y los que no.

De este modo, incidentalmente, el llamado problema de la comunicación, o de la intersubjetividad, también puede ser resuelto.⁷ Este problema, que ha recibido en nuestros días la atención de muchos filósofos distinguidos, sólo pudo haber surgido de la ficción metodológica de la que hablamos antes: la suspensión de la realidad de Descartes y Husserl. Si la evidencia primaria tenía que encontrarse en la conciencia del sujeto solo, entonces se tornaba muy difícil establecer a partir de ella, y con igual valor apodíctico, la realidad independiente de cualquier otra cosa. Más aún, la comunicación entre los sujetos se vuelve imposible; pues, si el yo es definido esencialmente como conciencia, entonces los cuerpos del yo y del *otro yo* son como una doble barrera ontológica, que ninguno puede vencer. Y no sólo eso, sino que también el propio cuerpo se convierte en un problema: ¿cómo podemos dar razón del hecho de la expresión, si la expresión aparece en el cuerpo, y sin embargo no se encuentra de ninguna manera entre las propiedades ontológicas de los cuerpos en cuanto tales?

La suspensión de la realidad y la incomunicación del sujeto están así consistentemente unidas —aunque esta última surge como un resultado indeseable de la primera. La posibilidad del diálogo se torna un problema que la teoría tiene que resolver de alguna manera, como, por ejemplo, en la Quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Entretanto, la experiencia universal y constante de los hombres muestra que la comunicación es un hecho, no una mera posibilidad.

⁷ Cf. E. Nicol, “El falso problema de la intercomunicación”, en *Giornale di Metafisica. Rivista Bimestrale di Filosofia*. Turín, año XIII, núm. 2, 1958, pp. 175-194 (*infra*, pp. 171-192); “L’opération cartésienne et la présence dialogique de l’être”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*. París, año 61, núm. 3-4, julio-diciembre, 1956, pp. 303-327.



Los hechos son los hechos y la filosofía debiera guiarse por ellos, si es que ha de superar, de una vez por todas, este enredo de problemas artificiales. Ahora bien, ¿cuál es la *differentia specifica* ontológica entre los seres humanos y no humanos? Para encontrar una respuesta a esta pregunta, no tenemos que formularla en términos teóricos. Todo el mundo sabe que la propiedad diferencial es la expresión. Posteriormente, también encontramos que cualquier indagación ulterior acerca de las otras características cardinales del hombre tiene que comenzar a partir de la expresión: ésta es la única fuente de información que podemos usar. Por lo tanto, la expresión no podría ser un accidente de ese ser, ni de su cuerpo, ni de su alma. Tiene que ser una propiedad ontológica del hombre como un todo, como una unidad.

La mera presencia de un hombre revela a cualquier otro hombre esta propiedad ontológica, porque la mera presencia está ya plena de sentido: trae un mensaje y, por consiguiente, comienza un diálogo, incluso cuando no se pronuncian palabras. El reconocimiento es inmediato e implica la distinción entre el hombre y cualquier otra cosa que pueda estar presente o ser presentada, que sea constitutivamente incapaz de expresión. A estas cosas que carecen de sentido —a las cosas propiamente dichas— se aplica el “principio de indiferencia”, el cual rige el campo de la ciencia natural.

Todo hombre, por necesidad y sin reflexión, adopta frente al otro hombre la disposición existencial, específicamente adecuada a esta clase de ser, que designamos con el término técnico de “hermenéutica”. Lo que esto quiere decir es que instantáneamente estamos listos para interpretar un significado. Sentimos que cualquier otra clase de ser es ajena a nuestra naturaleza: es algo distinto, no algo semejante a mí mismo. La “otredad” del “tú” es dialéctica: no es nunca como la esencial ajenidad de las meras cosas. Dos personas jamás son ajenas una a la otra; son ontológicamente cercanas sin que importe cuán divorciadas puedan tornarse, en el nivel existencial, por los desacuerdos y la discordia. Pues es la expresión —cualquier expresión, independientemente de su contenido— la que a la vez conecta al uno con el otro e intensifica la individualidad singular de cada uno.



El hombre es un ser simbólico, no sólo porque es capaz de producir símbolos para la comunicación, sino —en el más radical significado griego de la palabra— porque cualquier otro ser humano es para él un *otro yo*, un ser compañero, un “prójimo” en el sentido bíblico. Sólo que esta palabra debe ahora ser llevada del orden moral al orden metafísico. El hombre es un ser simbólico porque cada individuo es el complemento ontológico de cualquier otro. El hombre no es metafísicamente auto-suficiente, independientemente de cuán existencialmente desarrollada y de qué tan bien delineada pueda ser su personalidad.

La revelación de estos hechos es puramente fenomenológica. La “hermandad ontológica” del hombre no tiene ninguna relación directa con las buenas intenciones de cualquier prédica moral. Sin embargo, quizá no debiéramos rechazar por anticipado las influencias morales, si las hubiera, que pudieran surgir de ella. Existen algunos sutiles caminos por los que la filosofía influye en las vidas de los hombres; puede perturbar su equilibrio existencial, no sólo representar su existencia. En este campo del análisis existencial, los errores no pueden ser indiferentes, ni pueden ser valorados desde un punto de vista puramente intelectual. Las experiencias personales o situacionales no han de ser confundidas con las propiedades constitutivas del ser humano. Este error podría aumentar la popularidad de una filosofía, o de un filósofo, porque las personas se sienten bien representadas por ella, o por él. La angustia o la desesperación eran experiencias penosas, pero ahora, por medio de la autoridad filosófica, adquieren incluso una cierta respetabilidad, como otros muchos aspectos negativos de la existencia. Cuando los no filósofos consideran deseable y satisfactorio participar de la nueva “sabiduría sin esperanza”, la existencia humana se convierte en un insípido compuesto de tragedia y frívola afectación.

En la concepción de Sartre, la relación entre el Yo mismo y el Otro es esencialmente negativa. El Yo tiene que “repeler” o rechazar al Otro, solamente por su otredad, para lograr su propia mismidad. El “encuentro” del uno con el otro no está ontológicamente predeterminado por la naturaleza de cada uno (como tiene que ser si el primer



rasgo de esa naturaleza es la expresión). No se encuentra siquiera entre las “condiciones de posibilidad de nuestra experiencia”, sino que tiene la cualidad de un “hecho contingente”. Así, las relaciones entre el Yo mismo y el Otro no son directas, sino mediadas por la Nada. Y las experiencias primarias del contacto e intercambio humanos son también consistentemente negativas: vergüenza, temor y orgullo.⁸

Ahora bien, esto sigue siendo filosofía, no ficción. Si hubiera de ser rechazada, no lo sería porque parece desagradable, sino porque es fenomenológicamente parcial y ontológicamente deficiente. En el nivel de la existencia aparecen muchas cosas desagradables —y muchas agradables, también. Si la vergüenza, ¿por qué no también la franqueza? Si el temor y el orgullo, ¿por qué no también la seguridad y el valor, la dignidad y la humildad, y tantas otras cualidades nobles y *sonrientes*? Pero el problema es metafísico. Sartre se refiere al aislamiento cartesiano del yo porque encuentra apoyo en esa concepción teórica para el análisis de esas cualidades existenciales que considera predominantes en su propia experiencia personal, y en nuestro tiempo, en general. Una vez que el análisis ontológico ha revelado que no hay Nada alguna entre el Yo mismo y el Otro, la parcialidad del análisis existencial se vuelve evidente, y puede ser fácilmente corregida.

Una metafísica de la expresión, entonces, no es sólo una exploración monográfica de ese fenómeno particular. Puede y debe revelar los fundamentos de la metafísica como *prima scientia* del Ser y del Conocer —y también es un recurso de la sabiduría humana, si se le permite a uno decirlo.

⁸ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, III.



Algunas indicaciones en torno a la metafísica de la expresión

1

Bajo el título “Metafísica de la expresión”, la profesora Catherine Harris ha publicado en estas páginas algunos comentarios sobre mi artículo “El retorno a la metafísica”.¹

Ésta no es una réplica. Deseo agradecer a la profesora Harris el interés que ha mostrado en mi artículo (éste lo escribí a partir de unas notas que usé para dictar unas conferencias en Estados Unidos y en Francia en 1959). Sin embargo, no puedo discutir detalladamente los comentarios de la profesora Harris. Ella es socióloga y yo no soy una persona competente en esa área del conocimiento. De hecho, no fue poca mi sorpresa al descubrir que el problema de la fundamentación ontológica del conocimiento podía ser considerado desde el punto de vista sociológico. Ni siquiera he aprendido el lenguaje usualmente empleado por los sociólogos estadounidenses. Lo que quiero decir es que no siempre estoy seguro de entender el significado cabal o adecuado de sus modismos. Por escoger al azar un ejemplo, cuando la profesora Harris dice que “El profesor Nicol nos conduce a creer que considera al ‘yo’ como una categoría derivada de lo social, siendo recibidas la certeza de la realidad y la sustancialidad metafísica del yo ‘visible externamente’ y comunicado a partir de las respuestas sociales de otros, sin acceso alguno a aquello de lo que no hay una respuesta social...”, debo admitir que no logro reconocerme en ese contexto. Me atrevo a decir que el error debe ser mío: sólo soy un filósofo, un metafísico.²

¹ *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXIV, núm. 2, diciembre, 1963. Mi artículo apareció en el vol. XXII, núm. 1, septiembre, 1961 (*supra*, pp. 29-48).

² Hay mucho que decir acerca del significado de la metafísica y lo he hecho en



Toda ciencia, así como toda profesión, tiene que construir su propio lenguaje. En ocasiones, las locuciones poco usuales son simplemente usadas para impresionar al profano, pero normalmente nacen como expresiones de nuevos conceptos y son realmente necesarias como instrumentos técnicos de comunicación, dentro del campo limitado de una ciencia. Es una suerte que la filosofía, como ciencia, no tenga la necesidad de ser tan esotérica en su lenguaje como la química o la física. Sin embargo, los filósofos no escapan a esto del todo. Pareciera que algunos de ellos creen implícitamente que la oscuridad de su expresión es una medida de su profundidad, como si un pensamiento científico ganara en valor cuando está sumergido en la impenetrable suspensión de la sintaxis. Heidegger es, probablemente, el ejemplo más notorio de un estilo idiomático, o *idiota*. (Recordemos que *idiota* significa peculiar, distintivo, privado o poco común; además —lo cual es maravilloso—, lo que no está hecho según las reglas del arte.) Los filósofos solían ser buenos escritores, y los buenos filósofos grandes escritores. Quizás haya pecado yo mismo, como escritor en castellano. No lo sé. Mi arrepentimiento sería sincero si se demostrara el pecado; pero ya es muy tarde para corregirme: demasiadas páginas podrían ser usadas como pruebas en contra mía. Pero cuando se me pide que aconseje a escritores jóvenes con vocación filosófica, considero pertinente subrayar la necesidad de claridad, orden y precisión. No les aconsejo seguir a Ortega y Gasset, quien era un buen escritor —no un buen filósofo—, pero cuyo

otro lugar. Desde tiempos inmemoriales, el profano (“la masa de los ignorantes”, como solía llamarlos Aristóteles) ha empleado esta palabra para designar una especie peculiar de pensamiento, que se vuelve más y más incomprensible mientras más se aleja de la experiencia ordinaria. Esta literal *profanación* de la metafísica ha alcanzado en nuestros días incluso los círculos académicos, particularmente en este continente. Hace unos años, cuando visitaba a unos colegas en una de las universidades más grandes y antiguas de Estados Unidos, el jefe del Departamento de Filosofía me presentó a otro profesor con estas palabras: “El doctor Nicol es un *metafísico*. ¡Él es un metafísico!” Sentí la necesidad de aliviar al sobrecogido recién llegado. “Por favor no se alarme, señor”, le dije, “no es contagioso”. Lo cual es absolutamente verdadero. No se puede *adquirir*, incluso por medio de una inyección (académica). Se nace con ella: es una vocación.



estilo era muy amanerado. Les señalo a Descartes, Leibniz o Locke como modelos de buena prosa. No es necesario traducir sus obras dentro de sus propios idiomas. Sus expresiones nunca se vuelven una barrera entre su pensamiento y nuestra comprensión. Ciertamente, esta comprensión debe ser educada. Incluso Platón se enfurecía por la petulancia de aquellos que pretendían comprender y, por supuesto, criticar su filosofía, simplemente porque escribía con tal maestría que los lectores podían seguir el curso de sus escritos sin tropezar. ¿O acaso tropezaban?

En todo caso, es seguro que la profesora Harris no entendió mi escrito. Quizá también sea mi culpa, pues estoy cierto que cuando escribo en inglés mi estilo es algo desmañado. Sin embargo, ya el mismo concepto de metafísica debió haber advertido a la profesora Harris. ¡*Cave ne cadas!* Éste es un territorio prohibido, de hecho prohibitivo. Quienes penetran en él, lo invaden bajo su propio riesgo. A su entrada brilla la inscripción: “No entre nadie que no esté bien versado en la historia de la filosofía”.

La profesora Harris comienza su artículo con las siguientes aseveraciones categóricas: primera, que mi artículo “ofrece una variedad de positivismo social similar a aquel que es ahora sobresaliente en la ciencia social estadounidense”; y segunda, que mi “metafísica de la expresión recuerda el conductismo social de George Herbert Mead”. De un comienzo tan desastroso no pueden seguir más que una serie de representaciones erróneas e irrelevancias. Cualquiera sabe (éste es simplemente un modo de hablar) que estoy muy lejos del positivismo y del pragmatismo, en cualquiera de sus varias denominaciones. Mi primer libro incluye una crítica formal al conductismo.³

Aparentemente sería suficiente indicar (no sin sonrojo) que la ontología, y su particular problema de la fundamentación de la ciencia en general, no tiene relación alguna con cuestiones sociológicas. Pero la profesora Harris ha elegido titular sus notas “Metafísica de la expresión”. He ahí el problema.

³ Eduardo Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 1941; segunda edición, 1963.



Da la casualidad que éste es precisamente el título de uno de mis libros.⁴ La profesora Harris tiene conocimiento de esto, dado que en mi artículo se hace referencia en varias ocasiones a este libro. Ella no ha leído mi *Metafísica de la expresión* y, sin embargo, considera justificado usar este nombre para titular sus comentarios sobre mi artículo. Ahora bien, si estos comentarios son filosóficamente irrelevantes en relación con mi artículo, no tienen fundamento alguno en relación con el libro. No se puede criticar la doctrina de un filósofo sin tener ciertos conocimientos de su *currículum* y su obra. Uno no puede pretender que algunas notas incidentales acerca de un solo artículo puedan aplicarse a una teoría general que ha sido desarrollada en varios libros de extensión considerable. Seguramente esto no sería permitido en la ciencia natural. Me pregunto por qué nosotros, como filósofos, debiéramos ser más indulgentes que otros científicos, cuando se hace referencia a nuestros dominios.

2

Después de estas notas generales, el lector esperaría de mí una aclaración más precisa, de modo que él pudiera juzgar por sí mismo el contenido de aquella *Metafísica de la expresión*. Tendré que desilusionarlo. O bien algún alma bondadosa decidirá traducir mi *Metafísica* al inglés, o el estudiante curioso tendrá que leerla en español. Por lo pronto, no puedo hacer más que ofrecer algunas indicaciones elementales que, así espero, sirvan de coordenadas para el área en la cual debe situarse el libro.

a) ¿Qué es ciencia? Si pudiéramos decir que algunas preguntas son “más científicas” que otras, ésta sería indudablemente la más científica de todas. La respuesta ha de ser una fundamentación sistemática de la ciencia en general. La física es una ciencia legítima; pero el problema de los principios de la ciencia no es un problema físico. La genética molecular es una ciencia legítima; pero la pregunta fundamental tam-

⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957.



poco puede ser resuelta en términos biológicos. Y así sucesivamente. Ahora bien, antes de intentar responder a esto, nos damos cuenta de que la *pregunta* misma es, al mismo tiempo, una legítima pregunta científica. Por ello, necesitamos una ciencia especial que sea capaz de ocuparse de ella. Si esta ciencia no existe, tendremos que crearla. Pero no hay necesidad. La ciencia de los principios es, ha sido y será, siempre, lo que llamamos metafísica. Llámesele como se quiera; el problema permanecerá, al igual que la necesidad de investigarlo con un método apropiado que requiere la disciplina más rigurosa.

Algunos sistemas tradicionales de metafísica pueden parecer poco precisos o insuficientes para los científicos contemporáneos. Yo estaría de acuerdo con estos colegas. Pero no debemos confundir la metafísica, como tal, con cualquiera de las teorías particulares producidas por esta ciencia en su desarrollo histórico. La pregunta “¿qué es materia?” tiene el mismo significado hoy que el que tenía en tiempos de Empédocles. Las teorías que intentan resolverla, y los métodos empleados, han cambiado; pero la ciencia física, como tal, no ha cambiado. Ninguna ciencia cae en descrédito cuando algunas de sus teorías tienen que ser descartadas. Por el contrario, ésta es una prueba de su vitalidad. La ciencia, en general, no ha cambiado. ¿Cuáles son, entonces, los atributos que aseguran su unidad y continuidad? Ninguna ciencia particular es competente para responder a esta pregunta.

Uno estaría tentado a decir que es la verdad la que nos permite distinguir entre el conocimiento científico y el precientífico. Pero no es así. Muchas afirmaciones son verdaderas, pero no científicas; muchas afirmaciones científicas son erróneas. Tenemos que descender a un nivel más profundo que aquel en el que está situada la dualidad de la verdad y el error. Éste es el nivel de los principios. Pero si los principios no cambian, y no pueden cambiar, deberíamos poder encontrarlos en los propios orígenes de la ciencia. El término ἀρχή significa tanto comienzo como fundamento. Investigar los orígenes de la ciencia debiera ser un buen método para resolver la crisis de los principios que aflige a las ciencias de nuestro tiempo. Recordemos que no hay ahora problema más importante o más urgente en el pensamiento científico.



b) La necesidad de volver a los orígenes, con la finalidad de encontrar ahí los principios, ha sido mostrada por Heidegger (aunque no en estos mismos términos). Éste es el programa de investigación que él llamó *Destruktion der Geschichte der Ontologie*. Por “destrucción” entendía, literalmente, lo contrario de “construcción”: tendríamos que quitar, una por una, todas las construcciones teóricas que la filosofía ha ido acumulando en su historia a partir de sus fundamentos originales.

Heidegger mismo no llevó a cabo esta operación necesaria. Alguien más se ha tomado la molestia de hacerlo. Fue más fácil decirlo que llevarlo a cabo. Ni siquiera los resultados pueden ser resumidos aquí. Para simplificar, digamos que la filosofía ha adoptado dos diferentes principios en su desarrollo histórico: el principio de no contradicción y el *cogito* cartesiano. La crisis del primero, como principio universal, comienza con Hegel. La racionalidad implica la contradicción; no la excluye. Pero Hegel no ha sido más que el comienzo. No importa mucho ahora que no se haya tomado la molestia de analizar el principio de no contradicción en Aristóteles, el cual no tiene el mismo significado que en Parménides, pero ha determinado el curso de toda la historia de la ontología. El hecho es que la lógica del Ser de Hegel parte dialécticamente de la unidad de dos términos opuestos. Desafortunadamente, uno de ellos es un legado del filósofo que introdujo el principio de no contradicción, a saber, Parménides. Ese término (no lo llamo concepto: no es más que un pseudo-concepto) es la “Nada”. El pensamiento dialéctico no puede progresar mientras este término no haya sido eliminado. Incidentalmente, ésta es la razón por la cual ni Heidegger ni Sartre pueden ser considerados como pensadores radicalmente revolucionarios. Los términos opuestos en una relación dialéctica deben ser, ambos, *ontológicamente positivos*. Podemos decir que cualquier negación lógica está fundada en una negación ontológica. Hasta aquí, Heidegger estaría en lo correcto. Pero descubriremos que esta negación ontológica es siempre particular y determinada: es “no ser”, lo cual presupone al Ser. Nunca es “Nada”, la cual sólo puede ser concebida como total o universal y es, por ello mismo, absolutamente irracional.



c) Ahora hablemos del *cogito*. La evidencia primaria, según Descartes, es el *ego*, considerado como una sustancia espiritual o pensante. Dejemos de lado la paradoja de una supuesta evidencia *primaria* que, a pesar de serlo, tiene que ser buscada porque no es compartida original y universalmente. Para encontrar esta evidencia y presentarla como algo que está más allá del alcance de cualquier posible duda, Descartes ha suspendido previamente no sólo la validez de todas las creencias, sino también la base de realidad que las sustentaba, sin importar cuán erróneas pudieran ser éstas. De este modo, el *ego cogitans* no es sólo la primera evidencia apodíctica; también es el único ser del que se puede servir cuando intenta establecer el fundamento de la *mathesis universalis*. Necesariamente requiere de otras piezas para reconstruirla. Tiene que trascenderse a sí mismo y adquirir otra evidencia de otros seres que están más allá de su propio *ego cogitans*. De otro modo, la materia de sus *cogitationes* sería sólo él mismo. Eso está bastante claro. Pero el *ego* se encuentra a sí mismo solo, reducido por sí mismo a una insuperable soledad por esa previa, irreversible operación de suspensión de la realidad (la cual llamaba Descartes “duda metódica” y Husserl llamará *ἐποχή*).

Por muy racional que pueda ser su pensamiento, el sujeto solitario nunca estará *totalmente* seguro de que los objetos de este mundo no son meramente un sueño coherente de su propia mente. ¿Por qué? Porque no puede comunicarse directamente con cualquier otro *ego*. No puede traspasar la doble barrera ontológica constituida por la *res extensa* de su propio cuerpo y el cuerpo del *alter ego*. De este modo el cuerpo, al que ingenuamente vemos como nuestro medio de expresión, se vuelve un problema cuando la filosofía (el idealismo) lo presenta como un impedimento metafísico para la expresión. El solipsismo es el resultado inevitable de este tipo de fundamentación ontológica de la ciencia. Esto se vuelve definitivamente claro en la filosofía de Husserl. La quinta de sus *Meditaciones cartesianas* es realmente la última etapa de la tradición idealista, el testimonio de su fracaso.

Ésta es la razón por la cual el problema de la comunicación tiene un lugar tan prominente en la filosofía de nuestros días. El sentido común está sorprendido por esta situación. Porque, de acuerdo con



nuestra experiencia cotidiana, la comunicación es un hecho (un hecho psicológico, sociológico). ¿Por qué debieran presentarlo los filósofos como un problema? Bien, de acuerdo con Kant, la ciencia era un hecho; sin embargo, escribió su *Crítica de la razón pura* con el propósito de mostrar cómo es posible ese hecho. Siempre nos enfrentamos con los hechos en metafísica. Pero ni esta *prima scientia*, ni cualquier ciencia particular, puede ser reducida a un mero catálogo o estadística de hechos. Ni siquiera los positivistas hacen esto. Ciencia es teoría y teoría es explicación.

Para encontrar una solución satisfactoria al problema de la comunicación, no se puede regresar simplemente al realismo, dado que los argumentos del idealismo son realmente convincentes y sólidos. Para superar el idealismo de una vez por todas, se tiene que rechazar la base misma que sostuvo por varios siglos el antagonismo entre idealismo y realismo en sus diversas formas.⁵ En el realismo tradicional el sujeto también era un ser solitario, pero este aislamiento era implícito; con esto queremos decir que, hasta Descartes, la filosofía ni siquiera estaba consciente del problema. El idealismo no hizo más que sostener esa noción implícita y adoptarla formalmente como el fundamento de la verdad.

d) Sin comunicación no hay verdad. Esto no significa, desde luego, que una afirmación tenga que ser corroborada por otro sujeto para que pueda ser considerada como verdadera. La confirmación de una *opinión* es un acto sociológico posterior, y esto no garantiza que la afirmación sea realmente verdadera, dado que ambos sujetos pueden estar errados. La fundamentación de la verdad no es un plebiscito. Hay varios niveles de verdad; pero la verdad fundamental (y particularmente aquella que los filósofos llaman un principio), no depende del consenso de los sujetos. Tanto el acuerdo como el desacuerdo entre los sujetos están basados en la evidencia primaria del objeto de su opinión. Esta evidencia es *común*, aun cuando las opiniones sean contrarias. El sujeto, por sí solo, no puede alcanzar el grado apodíctico

⁵ La categoría heideggeriana de *Mit-Sein* no es una solución; y, desde luego, la noción de *Néant*, que en Sartre está interpuesta entre mi yo y el *ego* del otro sujeto, es más bien un agravante del problema. Ambos son seguidores del idealismo.



de evidencia (aun cuando, para fines prácticos, sus percepciones sean generalmente confiables). La apodicticidad es dialógica. (No lógica, por favor. *Logos* es *verbum*. Lo que llamamos lógica formal es sólo una entre diversas formas del *logos*.)

En otras palabras, la posibilidad ontológica de la comunicación es un problema (y un problema que requiere una nueva crítica de la razón). Señalar las múltiples formas de la comunicación humana no representa problema alguno; es simplemente una tarea que concierna a la psicología y a la sociología. Podemos registrar el hecho de la explosión de una bomba atómica; incluso podemos investigar las causas sociológicas de este fenómeno. Pero a partir de estos datos no podemos saber cómo es posible la explosión. La explicación es una teoría acerca de las propiedades ontológicas de la materia, acerca de la estructura nuclear del átomo. De la misma manera hemos de investigar la estructura ontológica del ser humano (y, desde luego, las leyes funcionales de su existencia), para explicar cómo es posible que los hombres se comuniquen entre sí.

El problema no es sencillo porque, entre otras razones técnicas, encontramos un obstáculo en nuestra experiencia cotidiana. Estamos conscientes de que cada ser humano es, en efecto, un *individuo*, independiente, único. Pero quizá no sea tan independiente como aparenta. Obviamente es único y, por ello mismo, diferente. Pero, ¿cómo percibimos su singularidad? Su singularidad se muestra por el simple hecho de que expresa. Esto es lo primero que percibimos cuando vemos a otro hombre; esto es lo que nos permite decir que es un hombre.

Puede sugerirse que la expresión tiene que ser considerada como dialógica y dialéctica. Esto muestra la inequívoca identidad del sujeto que se está expresando *a sí mismo* y, al mismo tiempo, revela su interdependencia ontológica con ese otro ser, aparentemente ajeno, que es su *prójimo*. El *alter ego* es ciertamente *alter*; pero su “otredad” no disminuye su ser un *ego*: un yo que no es sólo *como yo*, sino algo que me *pertenece*. Si el otro fuera realmente un extraño, en sentido ontológico, nunca podría alcanzarlo por medio de la expresión. De este modo, como la expresión afirma mi propio ser, desconectaría a un sujeto de



otro. La palabra griega σύμβολον, que me ha sido útil al trabajar sobre una “metafísica de la razón simbólica”, ilustra este tipo de relación, que debe ser entendida como una complementariedad ontológica.

Otra pauta para la solución del problema podría ser ésta: que la expresión no es meramente el eco de algo más, de un ser real que yace detrás de sus propias expresiones. Quizá la expresión no sea sólo la fuente de todo aquello que posiblemente podamos aprender del hombre, sino el constituyente principal, radical de su ser. Si esto es así, entonces el individuo es único, mas no independiente, completo o *auto-suficiente*.

e) Dado que el fundamento de la verdad ha de ser ontológicamente necesario, no sociológicamente contingente, tenemos que demostrar el error básico del subjetivismo en todas sus formas, del relativismo y de las muchas doctrinas sofísticas que siempre aparecen en el curso del solipsismo. “Ésta es *mi* verdad”, es la más equívoca de todas las afirmaciones.

Ahora bien, la crisis de la verdad se ha acentuado desde Hegel por el historicismo. El relativismo subjetivo ha encontrado otra supuesta razón para reforzar su posición. La verdad es relativa, no sólo al sujeto que la expresa, sino a las condiciones históricas en las que éste se encuentra. Así, la filosofía se reduciría a una mera expresión situacional. Su referencia a la realidad permanecería ya sea inexplicada o irrelevante. Esto se opone diametralmente a aquello que la filosofía debe demostrar ahora, a fin de resolver la crisis. Pero, dado que la historicidad es un hecho, nos encontramos en la situación embarazosa de admitir el hecho y rechazar sus aparentemente inevitables consecuencias. ¿Cómo puede ser una afirmación, al mismo tiempo, verdadera y efímera? Realmente la “situación teórica” en nuestros días no tiene, en su complejidad, paralelo con ninguna otra situación en la historia de la filosofía. Tenemos que correlacionar e integrar tres diferentes problemas: 1. El problema de qué es la ciencia, y de sus principios; 2. El problema de la comunicación; 3. El problema de la historicidad de la verdad.

Desde Hegel, ningún filósofo ha dado una solución plausible al problema de la historicidad. (No lo hizo Marx, tampoco Dilthey ni Hei-



degger. Whitehead ni siquiera estaba consciente de él, etcétera.) Ello es así, principalmente, porque nadie ha visto las correlaciones sistemáticas con aquellos otros dos problemas. Esto es sólo para señalar que la situación, que es indudablemente crítica y compleja, comienza a mostrar su textura muy lentamente.

Lo que he intentado aquí no ha sido otra cosa más que señalar esta interconexión de los problemas y su carácter metafísico. Desde luego, no voy a adelantar ahora mis propias soluciones. Sólo me resta decir que estos problemas han sido la materia de mi trabajo cotidiano a lo largo de muchos años y que he ofrecido el resultado de esta investigación en mis libros. Por errado que haya sido mi intento por encontrar el camino entre sus complejidades, también es un hecho que aquel que desee evaluar mis intenciones y mis resultados, tendrá que entender las implicaciones de los problemas mismos, tanto teórica como históricamente.

Estas notas no son materia para discusión. Me refiero a que, para ser discutidas, tendrían que estar mucho más detalladas. Si a veces suenan demasiado enfáticas o dogmáticas, es precisamente porque las escribí, deliberadamente, de modo tan sucinto. Su justificación debe ser buscada en otra parte.



El absoluto negativo

1

La reflexión filosófica de los primeros pensadores parte del dato de la pluralidad, la diversidad y el cambio de lo real. Si éste es un dato primario, y lo es, en efecto, la tarea de la ciencia habría de consistir en una búsqueda del principio de unidad, de permanencia y de orden.

Pero la misión de la filosofía no es imponer el orden racional en un mundo que apareciera en la experiencia como un abigarrado y confuso desorden. Son las ideas que nosotros formamos sin método sobre la realidad las que pueden resultar oscuras y confusas. Estas ideas son opiniones. La diferencia entre la *doxa* y la *episteme* estriba, ciertamente, en que la segunda forma conceptos claros y distintos, porque procede de acuerdo con estos cuatro requerimientos fundamentales: racionalidad, objetividad, método y sistema. Pero la *doxa* no se ha de confundir con la experiencia primaria de lo real.

Esta confusión tan común, la cual reaparece en la filosofía desde Platón hasta Husserl, se basa en el hecho de que la opinión es “infirmo” o insegura, como dice Aristóteles, lo cual es cierto; pero se infiere de ahí que también es inestable el objeto mismo de la opinión, el contenido de experiencia *sobre el cual* se forma la opinión. De ahí esa degradación de la experiencia precientífica, esa desconfianza de las apariencias, que es un lugar común en la metafísica, y que la enderezó tradicionalmente hacia unos niveles superiores o más “puros”, situados encima o “más allá” (*metá*) del nivel meramente empírico.

Pero el objeto de la *doxa* y el objeto de la *episteme* son uno y el mismo objeto: no hay dos realidades. Hay dos maneras de representarla. Si lo entendemos así, advertimos enseguida que, en la experiencia



primaria, el objeto real no es literalmente lo re-presentado, sino lo presentado; es la simple percepción de una presencia, sin explicaciones, sin una toma de posición intelectual del sujeto ante el objeto. La *doxa*, lo mismo que la *episteme*, es discursiva.

¿Y cómo aparece o se presenta lo real en esa experiencia primaria? Desde luego, se presenta como pluralidad, diversidad y cambio; pero no es esto sólo: la unidad también es un dato primario.¹ La permanencia de lo real (no de las “cosas” reales), y las regularidades del cambio, manifiestan asimismo esa racionalidad, ese orden inmanente que los griegos designan precisamente con la palabra orden (*kosmos*). Realidad y orden son una misma cosa. Por esto dice Heráclito que el *logos* lo gobierna todo: lo real es racional.

En cierto modo, pues, no es incorrecto afirmar que la ciencia parte en busca de un principio de unidad, de permanencia y de orden, puesto que debe establecerse sobre él de manera expresa. Pero ésta no es una búsqueda aventurada, que emprendiésemos sin saber de antemano si el principio existe o no, si la pesquisa resultará eventualmente defraudada, y si dependerá en suma del ingenio personal del filósofo proponer una teoría de los principios que resulte plausible. Los principios son evidencias comunes, precientíficas. La ciencia, en general, investiga la textura de la realidad; pero si esta realidad no se presentara desde luego como un orden, no podría surgir siquiera el proyecto de semejante investigación. La unidad, la permanencia y el orden son condiciones de posibilidad de la ciencia (y también, más radicalmente aún, de la existencia).

2

Nuestra existencia puede organizarse porque la realidad en que se desenvuelve, y de la cual forma parte, es ella misma “orgánica”. Más atentos a la fugacidad de todas las cosas y de la propia existencia que a ese dato de la organización real, los filósofos han pensado a veces

¹ Cf. Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, 1965, cap. VIII, § 2.



que la tarea de investigar lo que las cosas son, y cómo funcionan, debía culminar en la formulación de una hipótesis sobre los principios. Si no conocemos las leyes de lo real, más desconocidos aún tendrían que ser los principios que sustentan esas leyes. Pero es difícil admitir que los principios puedan ser hipotéticos. En verdad, no son la cúspide, sino el cimiento de la construcción científica.

La razón científica no debe ni puede forjar por sí misma esa otra razón de las cosas, la cual se encuentra en ellas, y es condición de todo pensamiento humano. Aquí hay algo más grave que la ambivalencia de la palabra *logos*, la cual designa a la vez la razón humana y la razón de las cosas. Existe una propensión tenaz a entender el principio de racionalidad (todo lo real es racional) como algo que emanase de la razón humana; como si, por este principio, pudiera el hombre decidir soberanamente sobre lo que *puede* ser, rehusando el ser a lo que no se acomode con su racionalidad.² En efecto, en su forma extrema, el absolutismo de la razón conduce a una inversión de los términos del principio, o sea a una identificación: todo lo racional es real. En este caso sí se trata de la razón humana, la del filósofo; pero de una razón ya deshumanizada por el rango absoluto que se le atribuye.

Lo que pudiera llamarse “necesidad de absoluto” se ha manifestado en algunos de los mejores momentos de la filosofía, y ha sido una respuesta de la razón al problema, vital y teórico, que plantea el carácter mudadizo, efímero y relativo de las cosas. Como quiera que se conciba lo inmediato, parece que el absoluto no figura entre los datos primarios. Decimos que “parece” que así sea, haciendo una prudente salvedad, porque no debemos prejuzgar, basándonos en los antecedentes filosóficos, sobre una cuestión en la que se centra nada menos que la posibilidad de un fundamento *positivo* para la metafísica. Pero la exposición ha de atenerse, de momento, a estos antecedentes. De otro modo, no llegaríamos a comprender cómo, a través de qué encadenamientos teóricos, se ha llegado al punto en que fuera posible proponer, como hizo Heidegger, una fundamentación *negativa* para la metafísica.

² Parménides es quien, expresamente, identifica lo que puede ser pensado y lo que puede ser (B 3 y B 6, 1-2).



Examinemos, pues, los factores que había de tomar en cuenta la búsqueda del absoluto. Es indudable que la realidad, aunque sea un orden, y por tanto pueda ser racionalmente representada, está formada de relatividades. La contingencia de los entes, de todas las cosas, ya fue advertida por los presocráticos, y en particular por Empédocles. Digamos, en términos modernos, que no hay nada en el cosmos que ofrezca la razón última de su propio ser. No la ofrece ningún ente en sí mismo y por sí mismo; y como la ciencia se instituye precisamente como un saber de las cosas “en sí mismas y por sí mismas” (como dice muy bien Platón, al acuñar esta fórmula), nada tiene de extraño que la metafísica, para encontrar esa razón última, absoluta, suficiente, indague “más allá” de lo que aparece como constitutivamente insuficiente.

Se va iniciando así el proceso de división entre la ciencia primera y las ciencias segundas, el cual culminará en Heidegger con su teoría del fundamento irracional de la metafísica. Tal vez por esto, por esto solo, haya de tomar nota la filosofía de una posición en la cual ese “más allá”, esa trascendencia que denota la preposición *metá*, se entiende como lo metalógico y lo metacientífico.

La disociación, aparentemente inevitable, se acentúa cuando, en vez de examinar las cosas, consideramos sus relaciones. Tampoco parece que hayamos de encontrar aquí el absoluto. Pues, si los entes mismos no dan su última razón de ser, ¿cómo podrían dárnosla esas relaciones de unos con otros? Las relaciones podrán cualificarse de necesarias, y la necesidad es, en efecto, atributo lógico de la ley científica. Pero lo necesario no es lo absoluto. El sistema integral de las relatividades no logra establecerlo la ciencia positiva; y aunque lo consiguiese, no sería por ello ese sistema menos contingente. Es justamente en esa integridad donde se cifra el problema. Suponiendo que la ley particular, lo que abarca un campo delimitado de relaciones, fuese segura, o sea que nos diese la razón definitiva de ese campo, es el conjunto integral, el de todas las leyes posibles (el sistema de universo, como se ha llamado a esta ambición), el que revelaría su intrínseca insuficiencia: el que sigue requiriendo una razón final.

El problema de esta razón trasciende el orden de problemas que conciernen a la física, y a las otras ciencias: está “más allá”. De lo



que se trata es de saber si está más allá de la razón humana, y si, por tanto, trasciende a la propia metafísica. En todo caso, la metafísica tradicional asumió la misión de hacerle frente. Por esto se ha podido afirmar que lo propiamente metafísico, o no es algo real, o es “una realidad distinta”, la cual trasciende la realidad de la experiencia común.³ Conclusión peligrosa para la metafísica.

Pues el divorcio entre la ciencia primera y las ciencias segundas se agrava así cada vez: ya no es la metafísica una investigación de los problemas radicales que presenta la realidad común, y para los cuales carecen de competencia específica las ciencias particulares, sino la ciencia de una realidad que no cae siquiera bajo el examen de esas otras ciencias. Ya en Grecia (con Aristóteles, modélicamente) se produjo una especie de distribución sistemática de los territorios respectivos. La misión de investigar aquel sistema interno de la realidad había de cumplirse idealmente en una cooperación de las ciencias particulares, y de éstas con la filosofía; pero a la filosofía sola, en su más alta acepción, le correspondía establecer el fundamento absoluto, el soporte inmovible de ese orbe de relatividades organizadas que es nuestra realidad.

El fundamento, sin duda alguna, tenía que ser racional. Pero ya vemos que era inevitable que se buscara más allá del orden de la contingencia. Racionalidad y trascendencia tenían que ser los atributos del objeto metafísico supremo. La ciencia primera culminaría así en una literal teología. Ésta parecía ser la forma más satisfactoria de una teoría del absoluto. Pues lo contingente postula lo absoluto. Quiere decirse que lo requiere, lo necesita. El ente *es*, pero a la vez *no es* suficiente; se comprende racionalmente, pero, por acucioso que sea nuestro examen, no libra esa deseada razón última de su ser. Por eliminación, la “ultimidad” tenía que situarse “más allá”.

En algunos casos, esto significará literalmente más allá de la existencia; y, para el hombre, más allá de la vida y de la muerte, como en el sistema de la primera madurez platónica (*Fedón*, *República*). En otros casos, el absoluto de la trascendencia se precisará en la noción de una

³ La otra realidad, o el otro ser, de que habla Platón en el *Fedón*, 74 b.



causa primera, de una inteligencia rectora, de un Dios personal. Pero será igualmente trascendente en el sistema panteísta, aunque se diría que aquí el absoluto divino sea inmanente. Pues, en todos los casos, lo que se busca es algo que efectivamente rebese el orden del tiempo. Así Spinoza, de manera típica, habla de la existencia como de algo que *per durationem aut tempus explicari non potest*.⁴ Para él, la eternidad es el absoluto; y este absoluto es trascendente, es un “más allá”, aunque no corresponde a “otra realidad”, sino que es la realidad misma, *ipsam existentiam*. Pero no esta existencia determinada, sino la existencia en general.

(Observemos de paso que, de una manera u otra, el objeto metafísico supremo representa para los filósofos la suprema racionalidad. Es supremo sólo por esto, y no por motivos extrínsecos a la pura teoría.)

Si las críticas de la metafísica no proceden con prejuicio y belicoidad, han de reconocer que era muy atendible, y racionalmente justificado, el empeño de encontrar el absoluto en la trascendencia. Las dificultades, y hasta el descrédito que esto ha traído a la metafísica, provienen del hecho de que lo trascendente parece que no se presenta en el ámbito de la experiencia, que es el ámbito de una ciencia posible. Sería algo tan racional, que sólo la razón pura puede alcanzarlo. Si la metafísica, entonces, persiste en su afán de absoluto, queda automáticamente invalidada como ciencia; y si, por el contrario, se retrae al orbe de la inmanencia, queda sumida en las relatividades, o es suplantada por la ciencia positiva.

Sin embargo, cabe pensar que la situación, resumida en estos términos teóricos, no toma en cuenta todas las alternativas. Pues, aunque las cosas que existen sean relativas o contingentes, el hecho mismo de la existencia no es contingente, sino necesario, en el sentido de absoluto. (En esto, Spinoza tenía razón.) La afirmación “hay ser”, que expresa una evidencia preconceptual, la más universal de todas, revela que el ser es absoluto, en su inmanencia, aunque cada ente sea relativo, efímero y contingente. La contraprueba, si se necesitara, la proporciona la imposibilidad de pensar la absoluta y total inexisten-

⁴ Baruch Spinoza, *Ética*, I, definición VIII.



cia. Esto es lo que significa, como veremos, la irracionalidad de la Nada, y lo que determina las paradojas de todo sistema metafísico en que aparezca este pseudoconcepto.

Pero desde ahora hemos de tener presente que una reforma de la metafísica implica necesariamente una crítica de la razón⁵ (o una serie sucesiva de críticas). Porque la racionalidad de las metafísicas de la trascendencia es inobjetable, hay que insistir en ello. Algunas son, en verdad, ejemplos superiores de perfección formal. Y, sin embargo, se rechazan hoy como inválidas científicamente. ¿En qué consiste, pues, la razón científica?

Después de las filosofías críticas del empirismo y de Kant, la metafísica pareció condenada a renunciar a la trascendencia del orden inmanente, a ese salto hacia lo absoluto; en suma, al intento de poner el ser a salvo de la corrosión del tiempo. La renuncia forzosa, por razones estrictamente epistemológicas (si se quiere, también ontológicas: relativas al ser de la razón), esta renuncia, decimos, ha eliminado la teología, o teodicea, del campo de las meditaciones metafísicas. Por lo menos, mientras la metafísica mantiene el carácter propio de una ciencia, y más aún de la ciencia primera.

Pero la renuncia, ¿la obliga también a desistir de su tradicional búsqueda de lo absoluto? Formular esta pregunta equivale a plantear, con carácter de apremio, la cuestión fundamental: *¿qué es metafísica?*, que todos los filósofos tienen que plantearse hoy (incluso quienes no la juzgan posible), y a la que Heidegger ha tratado de dar solución en el conocido trabajo que lleva ese título.

3

La posición de Heidegger es, sin regateo alguno, de suma originalidad. Atribuimos siempre a la originalidad filosófica una fuerza de

⁵ Cf. E. Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, 1950; segunda edición corregida, 1960. En particular, sobre la crítica de la razón simbólica, cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957 y E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, 1965.



promoción hacia el futuro, una especie de potencia de iluminación del camino que habrán de seguir los demás. En este caso, sin embargo, fuerza es reconocer que la originalidad de Heidegger mira hacia atrás. Es lo que llamaríamos “la última posición posible”. Formalmente posible. Lo cual no significa que esta última posición resuelva definitivamente el problema, sino que revela la desviación cardinal del camino en que aparecen ella y sus antecedentes. Sólo en este sentido es iluminadora.

En breves palabras, la desviación a que nos referimos, o sea, la producción de un falso problema, resultó del intento de montar la metafísica sobre una fundamentación dual. En ella, el absoluto positivo, que es el Ser, quedaba articulado con el absoluto negativo, que es la Nada. Consciente de ello o no (y al principio, Parménides no pudo serlo), pretendía la filosofía, con este planteamiento, establecer un absoluto en términos de pura ontología: un absoluto que trascendiera la existencia concreta, sin recurrir a la hipótesis teológica (¿qué es ser en cuanto ser?, y no: ¿qué ser es el principio de todos los seres?)

Pero, en los términos de aquella dualidad de absolutos, el número de posiciones posibles quedaba formalmente limitado a las siguientes: 1°. Dado que el absoluto tiene que ser racional, entonces la incompatibilidad del Ser y la Nada, por su oposición contraria, constituye el principio mismo de la razón. De esta manera, quedan identificadas la razón del Ser y la razón del Pensar. 2°. Dada la misma condición, el Ser y la Nada siguen siendo contrarios, pero son, a la vez, no sólo compatibles, sino idénticos. Esta identidad de los contrarios constituye también el principio de razón: el de la razón dialéctica. La primera posición es la de Parménides; la segunda es la de Hegel.

¿Quedaba todavía otra posibilidad? Manteniendo la Nada, que es la constante en esta línea, la tercera y última de las posibilidades resulta formalmente, casi mecánicamente, del juego de las variables: consiste en prescindir de la condición de racionalidad. Ésta es la posición original de Heidegger. El Ser y la Nada siguen siendo contrarios, pero en una relación que es metalógica, por la índole misma de la Nada, y del condicionamiento por ella de la captación del Ser. La metafísica tiene, entonces, un fundamento absoluto, pero irracional.



No entra en el plan de estas reflexiones evocar el proceso por el cual llega Parménides a su principio de razón. En rigor, no hay proceso ni hay llegada, pues la filosofía entera del éléata reside en ese principio, y no se aparta de él: todo lo que se añade se sobreañade, se monta encima del principio, se extrae de él sin rebasar su perímetro. Esto quiere decir que, para Parménides, los atributos del Ser *dependen* de la Nada. Por ser la Nada lo que es (el absoluto no Ser), por esto su contrario tiene que ser absoluto en sus propiedades. La identidad del Ser y el Pensar determina automáticamente el no-ser del cambio. Sólo lo racional *puede ser* y lo que cambia no es, porque cambiar es ser y no-ser, algo contradictorio. Por consiguiente, el Ser es intemporal e inmóvil (*akíneton*), como un eterno presente, “sin pasado ni futuro”.⁶

Ésta es la primera vez, en la historia de la filosofía, que la suprema racionalidad se divorcia de lo real y de la experiencia. Hubiera bastado con ella para que, en lo sucesivo, se desconfiara tanto de la razón como de las llamadas apariencias. Sobre todo cuando pretende forjar ella misma el absoluto. La posición de Parménides es extrema, y no menos paradójica, inevitablemente, que todas las otras en que la Nada aparece. Aquí la paradoja consiste en que el principio mismo elimina lo que por él debiera quedar principiado o fundado, o sea el mundo real.

Sin embargo, el supremo principio de razón parecía traer tal fuerza de evidencia, y trajo tal fuerza de convencimiento, que en él se fundó la tradición entera de la ciencia metafísica. Con las ineludibles restricciones, claro está. Porque el principio de no contradicción, tomado como lo presenta Parménides, o paraliza el pensamiento, o desemboca en las famosas tesis, opuestas y complementarias, de la sofística: de A no se puede predicar sino A (es contradictorio todo lo que no es idéntico); o bien: de A puede predicarse cualquier atributo B, C, D... (pues la identidad del Ser y el Pensar hace imposible el error). Para evitar estas paradojas del absolutismo, se iniciaron las restricciones ya en Platón, con el *Sofista*. Ahí empezó a formarse el programa de una metafísica dialéctica, con una teoría del no-ser. Advirtamos que

⁶ Parménides, B 8, 5-6.



esa fue una dialéctica sin Nada,⁷ y por esto la metafísica que es posible y necesario hacer hoy toma contacto con la platónica, pasando en cierto modo por encima de la hegeliana.

4

El segundo paso de la dialéctica (el tercero, si incluimos, como es debido, al iniciador de la marcha, que es Heráclito) lo da Hegel en su magna *Lógica*.

Que hayan tenido que transcurrir más de dos milenios entre un paso y el siguiente es, sin duda alguna, lo más asombroso que encontramos en la historia de la filosofía. Pero es, al mismo tiempo, la clave para entender esa historia. En efecto: cuando llegamos a la figura revolucionaria de Hegel, nos preguntamos cómo es posible que, súbitamente, se rompa la tradición que ha venido asentando el pensamiento ontológico en el principio de no contradicción. En rigor, la pregunta debiera y debe tener una dirección opuesta: ¿cómo es posible que esa tradición se haya mantenido con tal uniformidad y por tanto tiempo?

Kant reprochaba a la metafísica tradicional su imperfección científica, patente, según él, en la confusa diversidad de sistemas contrapuestos. Después de meditar sobre el *Sofista*, el reproche a la metafísica (si tuviera sentido hacer reproches al pasado) debiera hacerse por esa fundamental uniformidad. Por esto, incidentalmente, la crítica actual de la metafísica, o sea su necesaria renovación, ha de tener mayor alcance y radicalidad que la *Crítica* kantiana; pues Kant ha de quedar incluido en esa tradición que él mismo contribuye a prolongar con su reforma. El quiebre se produce con Hegel.

En todo caso, a partir de Platón y de su intento de “parricidio”,⁸ la tarea filosófica futura quedó muy bien demarcada. En primer lugar, había que desenvolver analíticamente la teoría del no-ser. Ya estaba

⁷ A ese pretendido contrario del Ser, dice Platón, “hace mucho tiempo que lo hemos despedido, sin preocuparnos por saber si es o no es, si es racional o enteramente irracional” (Platón, *Sofista*, 258 e-259 a).

⁸ El ataque a la tesis del “padre”, o sea Parménides. Platón, *Sofista*, 237 a y ss.



revelada la gran verdad, a saber, que la contradicción no es irracional; era preciso entonces averiguar si los entes contienen *en sí mismos* el no-ser.⁹ En este caso, habría que investigar si este no-ser es uniforme, o si, por el contrario, la distinta manera de integrarse el ser y el no-ser es lo que determina las formas específicas de constitución ontológica, y lo que permite distinguir las varias categorías o regiones de lo real. En segundo lugar, y sobre esta base, podía la metafísica reanudar su vocacional búsqueda del absoluto.

Pero, sobre esta base precisa, y con esta lógica dialéctica, la metafísica no se planteó el problema del absoluto sino hasta Hegel. Aristóteles no incluye el no-ser entre las categorías ontológicas. Y aunque él también pensó reformar la lógica de Parménides, como su maestro, lo que hizo fue más bien reforzarla; y es el peso de esa autoridad combinada el que se ha ejercido sobre los sistemas posteriores, inclusive aquellos que más discrepan aparentemente del aristotélico. La verdadera reforma tenía que emprenderse, o reanudarse, con una crítica del principio de no contradicción (esto lo hizo Hegel); y tenía que cumplirse con una definitiva eliminación de la Nada, como fundamento absoluto negativo (esto es, precisamente, lo que no hizo Hegel; pero tampoco lo ha hecho Heidegger).

Vencida por Hegel la tiranía del principio de no contradicción, el dato primario ya no se designa en su filosofía con los términos tradicionales de la pluralidad, la diversidad y el cambio, sino con los términos radicales de ser y no-ser que constituyen la textura del ente real. Es por esta textura interna que la realidad se presenta efectivamente como una pluralidad, una diversidad y, en suma, un devenir. ¿Cuál es, entonces, el principio del Devenir, en general?

No nos equivoquemos en la interpretación del apriorismo de Hegel. El punto de partida efectivo es la experiencia de lo real, para Hegel como para cualquier otro filósofo, salvo Parménides, naturalmente. Su propósito es el mismo en que se han empeñado tantas otras filosofías: “salvar la realidad”. En los sistemas que no son dialécticos,

⁹ Porque, según Platón, el no-ser corresponde tan sólo a la “alteridad”, que es categoría de relación, no de constitución.



esto significaba poner al ser a salvo del tiempo. Pero, una vez que se reconoce que el tiempo no es un puro accidente, sino que está entranado en todo lo que es, ¿qué recurso queda? ¿Dónde puede situarse el absoluto? Parece evidente (y éste es el error de Hegel, si cabe hablar de errores) que el absoluto no puede encontrarse en el orbe mismo de la existencia. O sea que, literalmente, el absoluto no *existe*. El ser de la existencia es ser determinado: *Da-Sein*. El absoluto adquiere así, originariamente, dos caracteres negativos: indeterminación e inexistencia. ¿No bastaría eso para que no se hablara más de él? Sin embargo, es necesario: el devenir lo requiere. Sólo queda entonces el recurso de situar el absoluto en el nivel, puramente especulativo, de lo puramente abstracto. Ahí están, aunque no existan, el Ser y la Nada.

La paradoja que contiene esta fórmula no consiste ni en su oscuridad, pues las explicaciones de Hegel son diáfanas, ni en una pretendida irracionalidad (“el Ser no existe”), pues, desde el punto de vista estrictamente formal, el libro primero de la *Lógica* está construido de manera impecable, y es más riguroso aún que el *Poema* de Parménides. La paradoja es inherente a toda construcción en cuyo cimiento se haya implantado la Nada. Este cimiento, o este “comienzo”, como lo llama él, es lo que preocupa a Hegel: “la dificultad de asignar a la filosofía un comienzo”, a cuya búsqueda nos impulsa “el interés que sentimos por la verdad, por la razón absoluta de todo”.¹⁰

Por motivos que no es necesario examinar aquí, piensa Hegel que este “comienzo” no puede consistir en un contenido determinado, ni tampoco puede ser un criterio epistemológico. El comienzo ha de ser lógico (en sentido hegeliano, o sea metafísico). Pero, para ser absoluto, ha de ser puro, y la pureza consiste en la total privación de determinaciones. Esto es el Ser: lo inmediato indeterminado.

Ahora bien, del puro Ser absoluto no deriva la existencia. Entiéndase que no se trata de una derivación genética, sino lógica.¹¹ Si es le-

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica*, libro I, “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?”.

¹¹ La *Nada* de Hegel no es como el *ápeiron* de Anaximandro, del cual surgen las cosas al adquirir determinación, y al cual retornan después del ciclo de la existencia; pues en Hegel también el Ser es indeterminado, y esto es lo que lo identifica con la Nada.



gítimo o no que la metafísica “construya” racionalmente este género de derivaciones, es una cuestión aparte; de lo que se trata ahora es de entender cómo y por qué puede ingresar un componente negativo en el fundamento o comienzo de esa derivación, pues ahí reside el nudo de la famosa cuestión: ¿qué es metafísica?

La derivación lógica requiere, además del Ser, un absoluto negativo en el comienzo, porque lo derivado, que es el *Dasein*, el ser-ahí, el ente temporal, es un compuesto entitativo de ser y de no-ser. Y piensa Hegel (como pensará también Heidegger en un contexto similar) que cada uno de los elementos de esa composición requiere su correspondiente fundamento absoluto. De suerte que la parte de ser positiva, por así decirlo, que hay en el ente concreto, ha de referirse al puro Ser, lo cual se comprende, aunque no se admita esa noción de pureza; mientras que la parte de no-ser que hay en el ente tiene que referirse, de parecido modo, al absoluto negativo que es la Nada, lo cual ni se comprende ni se admite.

Pues la más rigurosa racionalidad no impone ese género de correspondencias y simetrías; no exige en modo alguno que el existente haya de concebirse como un compuesto ontológico, con una doble procedencia. Decir que el no-ser es un componente del ser no es sino una manera de hablar. En rigor, no hay composición, porque ésta implicaría que el no-ser posee de algún modo una suficiencia equiparable a la del otro componente, de donde la equiparación de la Nada con el Ser. “No hay una sola cosa en el cielo ni en la tierra que no contenga a la vez el Ser y la Nada”, afirma Hegel. Pero lo único que las cosas “contienen” es el ser. Las cosas *son*. Esto es lo primario. Cuando investigamos *cómo* son, y esto es algo distinto, advertimos que la forma de su ser “contiene”, si quiere expresarse así, el no-ser; pero el no-ser tampoco es lo mismo que la Nada, ni tiene por qué referirse a la Nada, pues la Nada no es un referencial. Incluso “lógicamente”, sólo puede haber un absoluto: ésta es la cuestión. Y siendo único, el absoluto sólo puede ser positivo.

La identidad del Ser y la Nada es una operación de lógica dialéctica formalmente legítima o correcta, pero no aclara la realidad del Devenir. Lo que deviene ha de comprenderse por el Ser, o mejor dicho, por



su ser. ¿Y cómo tiene que comprenderse el no-ser? El no-ser también se comprende por el Ser, porque es *forma de ser*, y nada más.

5

En Heidegger persiste la imagen de esa simetría hegeliana que conectaba el ser del ente con el Ser puro, y el no-ser con la pura Nada. Pero Heidegger, quien ha tenido la agudeza de advertir la irracionalidad de la Nada, no decide por ello desecharla. Más bien se enfrenta a la dificultad que entraña mantenerla en su irracionalidad. Lo que desecha es la facilidad que depara la lógica dialéctica. De ahí resulta la paradoja final, la originalidad de la “última posición posible”, que es la de un fundamento negativo, y metalógico, para la metafísica.

En efecto: “la ciencia no quiere saber nada de la Nada”.¹² ¿A qué viene entonces la pregunta por la Nada? En verdad, hay una imposibilidad formal de preguntar acerca de la Nada. Y sin embargo, la cuestión está enclavada en el dominio lógico: surge del examen del acto lógico de la negación. Existe el no, existe la negatividad. La Nada, al parecer, sería una especie de la negación: la negación total y absoluta. ¿Resulta entonces que hay Nada porque hay no? Si fuera así, la negación sería la determinación *superior* bajo la cual se encontraría la Nada.

Pero cabe preguntar, dice Heidegger, si no ocurre lo contrario. ¿No será que existen el no y la negación precisamente, y solamente, porque hay Nada? Como se advierte, de lo que se trata es de encontrar una fundamentación ontológica absoluta a la operación lógica de la negación. Heidegger sostiene que “la Nada es más originaria que el no y que la negación”, que la Nada “es el origen de la negación y no al revés”. O sea que el fundamento de la negación lógica es lo negativo ontológico; y como este fundamento tiene que ser absoluto, para ser efectivamente fundante, no puede ser sino la Nada; aquello que por su rango es equiparable al Ser.

¹² Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, § 1.



Hasta aquí, el esquema no discrepa esencialmente del hegeliano. Aunque ahora la cuestión ya no surge de un examen de la temporalidad del ente, y del no-ser que hay en él (lo cual es significativo), sino del acto subjetivo de negar (al que Heidegger considera “anonadante”), a pesar de esto, los términos mismos de esta cuestión parecen los propios de la racionalidad. El territorio de la racionalidad se desborda al preguntar de qué manera se equiparan el Ser y la Nada. El absoluto del Ser no lo captamos nunca, piensa Heidegger, porque este absoluto, según él, sería la totalidad. Siempre nos encontramos en medio de esta totalidad, pero nunca la abarcamos. Sólo en una ocasión puede revelársenos esa omnitud del Ser: cuando sentimos que se pierde, que se nos va. Pero, ¿existe semejante experiencia: la de una evasión total del Ser? Heidegger afirma que sí, y esto es lo que él llama angustia. La angustia hace patente la Nada, al privarnos del Ser en totalidad.

Podemos prescindir de la caracterización psicológica o existencial de la angustia. Lo decisivo es el papel que se asigna a esa Nada que se revela en la angustia. Pues “la cuestión acerca del Ser en cuanto tal es la cuestión que circunscribe la metafísica”; pero también la cuestión acerca de la Nada “abarca la metafísica entera”.¹³

¿Por qué es así? Al explicarlo, Heidegger salta, sin prevenir al lector, sin justificarlo expresamente, del nivel lógico al nivel existencial. Resulta que hay una negatividad existencial, aparte o distinta de la operación que efectúa el entendimiento al negar. O mejor dicho: el acto lógico de la negación no es sino una variante del acto existencial de “anonadar”, del que son una muestra la contravención, la execración, el fracaso, la prohibición, la privación. El lector podrá averiguar por su cuenta la relación que exista entre esas actitudes o disposiciones “anonadantes” que se dan en la existencia alguna vez, y las operaciones lógicas de negación que encontramos expresadas en proposiciones como “A no es B”, “este mineral no es de hierro”, “Juan no es un buen hombre”. El hecho es que, según Heidegger, las dos maneras de anonadar serían testimonio suficiente de “la patencia de la Nada”, de esa Nada que en la angustia se revelaría originariamente.

¹³ *Ibid.*, § 3.



La negatividad es una actitud anonadante “que atraviesa de punta a punta la existencia”, y es testimonio de “la perenne y ensombrecida patencia de la Nada”. Con esto, estemos o no de acuerdo, se ha desbordado definitivamente el orden racional. Y ésta no es una observación crítica, pues el propio Heidegger afirma que estamos “quebrantando el poder del entendimiento en esta cuestión del Ser y de la Nada”, y que con esto termina “la soberanía de la lógica dentro de la filosofía”, y la idea misma de la lógica “se disuelve en el torbellino de un interrogante más radical”.

La Nada ya no es, como en la tradición, el contraconcepto del Ser. Ser y Nada están contrapuestos, y por esto se equiparan; pero de la Nada no hay concepto. Sin embargo, de ella depende que la metafísica pueda “reconquistar” el ente con los conceptos; pero sólo después de una interrogación que va “más allá”. Este “más allá” es el que da sentido auténtico a la palabra metafísica, y se refiere a lo que Heidegger llama trascendencia: la experiencia angustiosa de “sobrepasar el ente en total”.

La verdad de la metafísica “habita en estos abismos insondables”, ante los cuales “la presunta sobriedad y superioridad de la ciencia se convierte en ridiculez, si no toma en serio la Nada”. La filosofía “jamás podrá ser medida con el patrón proporcionado por la idea de la ciencia”.

6

Pueden anotarse algunos temas de meditación que sugiere la “última posición posible” de Heidegger en su trabajo *¿Qué es metafísica?*

a) Aunque es cierto que nunca podemos lograr una aprehensión total del Ser, es dudoso que la captación de esa totalidad sea la condición única de posibilidad de una “experiencia” del absoluto. La presencia del Ser es un absoluto. Y también es dudoso que esta presencia se desvanezca totalmente en una experiencia como la angustia, o en cualquier otra; o que al regreso de tal “desvanecimiento” quede el pensador mejor equipado para revelar el Ser.



b) Aunque Heidegger afirma, como Hegel, que la Nada es algo “perteneciente al ser mismo del ente”, de hecho, parece que sea pertenencia exclusiva del ente humano. Heidegger no ha llevado a cabo una fenomenología del no-ser, como componente *formal* (real) del ser de los entes. Ha indicado formas de la negatividad existencial (por este camino lo ha seguido Sartre). Pero, ni estas actitudes o comportamientos pueden considerarse constitutivos o definitorios del ser humano, ni es por ahí por donde puede acometerse el problema del no-ser de los entes, en general.

c) Heidegger, a pesar de ser notoriamente un filósofo de la temporalidad, no ha conectado sistemáticamente (ontológicamente) el tiempo con el no-ser, como hizo Hegel. Convendría indagar si ese imperio de la lógica en la filosofía, que él pretende concluir, es más bien el de la lógica predialéctica. Pues, hoy por hoy, no se atisba otra manera de tratar la cuestión del ser y el tiempo, del ser y el no-ser, que con una nueva lógica dialéctica. Esto quiere decir, en suma, ponerse en la línea que señalan estos hitos: Heráclito-Platón-Hegel.¹⁴

d) Sobre las dos irracionalidades de la Nada, ambas reconocidas y hasta proclamadas por Heidegger. Primero, es irracional porque no se puede dar razón de ella (no se puede decir qué es la Nada). Segundo, es irracional porque se hace patente en una experiencia típicamente alógica. La irracionalidad, pues, no puede ser nunca objeción contra Heidegger. Si acaso, la objeción debe ir enderezada hacia su concepción irracional del fundamento de la metafísica, o sea, a su concepción metacientífica de la filosofía primera.

e) A este respecto, hay que recordar que la experiencia fundadora (la angustia, reveladora de la Nada) presenta estos caracteres: es subjetiva; no es común a todos los sujetos, ni siquiera a todos los filósofos; es excepcional en el sujeto mismo que llegue a vivirla; no puede por ello servir de referencial, para el rescate lógico del ser, pues, aparte de esta carencia de universalidad, es imposible “concebir” (pensar en conceptos) la requerida transición del nivel irracional

¹⁴ La llamada *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre habría de ser objeto de un examen aparte.



de esa experiencia de la Nada, al nivel “conceptual” en que Heidegger sostiene que ha de producirse el rescate del Ser.

Es ineludible concluir que, en esta obra suya (*El ser y el tiempo es otra cosa*), Heidegger concibe a la metafísica como una pura *doxa* filosófica, expresiva, cuando más, de experiencias o vivencias subjetivas.

El programa de una reforma de la metafísica, reforma que es ineludible, dados los términos de la situación teórica, ha de incluir los puntos siguientes:

a) Restauración del concepto de metafísica como ciencia primera, y coordinación sistemática con las ciencias antiguamente llamadas segundas, de acuerdo con el principio de unidad de la ciencia en general.

b) Reforma o crítica de la razón, en la línea de tradición de la ontología dialéctica.

c) Investigación sistemática de las formas de no-ser, es decir, de las formas como el no-ser aparece realmente en el ser de los entes, lo mismo humanos que no humanos.

d) Revelación del ser (hay ser) como el absoluto que es objeto de experiencia primaria y común, y condición de posibilidad a la vez de la existencia en todas sus modalidades, y de la ciencia en todos sus campos y tendencias doctrinales.



El principio de individuación

1

Sería completamente infundado suponer que el problema de la individuación, porque hoy no es de actualidad, era un falso problema. Corresponde a los sociólogos de la cultura estudiar los factores extrínsecos a la filosofía que influyen en las “actualidades”, de manera cada vez más determinante. En el vaivén de esas actualidades, a veces damos por descontado que las filosofías pasadas se llevaron en su ocaso los problemas mismos de que ellas se ocupaban.

Pero la falsedad de un problema no es una cuestión de tiempo, ni es materia de opinión, sino un defecto intrínseco, tan denunciante como un paralogismo, aunque no con los mismos instrumentos. Pues esa falsedad sólo se produce (y se produce pocas veces) en el nivel de la teoría; y como su denuncia ha de ser también teórica, es difícil que a ésta se le reconozca la misma autoridad y eficacia directa que tiene la de una incorrección formal, o de un deficiente examen de los datos. La falsedad teórica no es lo mismo que el error, y tanto ella como su denunciante aparecen siempre en torno a las “cuestiones disputadas”; de suerte que una teoría montada sobre el falso problema puede invocar, con apariencia plausible, la misma legitimidad en principio que las otras, mientras que la denunciante podrá parecer una simple discrepancia más.

Así ha ocurrido, por ejemplo, con el problema de la Nada, al que encontramos, en algunas situaciones típicas, como incrustado en los cimientos mismos de la lógica y la ontología. La persistencia tenaz de algunos falsos problemas se debe también a esto: a la aparente racionalidad pura de las teorías que surgen de ellos. ¿Hay algo más racional, más lógico en sentido estricto, que el monismo abstracto de Parméni-



des, o que la doctrina hegeliana de la identidad del Ser y la Nada? Si penetramos desprevenidos en la trama de esas construcciones, quedamos apresados en ella. La presunta evidencia de la proposición “el Ser es, la Nada no es”, la cual en modo alguno es primaria, simple e inequívoca, induce a poner el Ser y la Nada en un mismo nivel, como dos absolutos originarios, a los que sería formalmente necesario conjugar de algún modo, para fundar el pensamiento y organizar la estructura de la realidad. Reconocer que se trata de un problema falso, aunque planteado con rigurosa pulcritud racional, requiere negar el supuesto básico, que es como salirse de la trampa, y afirmar algo que sí constituye una evidencia inequívoca, a saber, que el Ser no tiene contrario. Su relación con la Nada (la cual no es conceptuable) es una simple simetría forjada por la mente, un esquema sin valor gnoseológico.

En todo caso, la realidad misma no presenta falsos problemas. Pero presenta problemas: no encontramos en ella sólo datos empíricos. Conviene recalcar este carácter problemático de la realidad, respecto de nuestro conocimiento. Ciertamente, la realidad no se libra a la primera inspección (ni a la segunda). Si hubiese esa “entrega inmediata” de lo real, la ciencia no sería teoría, sino catalogación. Desde siempre y para siempre, la ciencia es una indagación más allá de lo dado, de lo que se ofrece aquí y ahora. O dicho de otro modo: hay que percibir en lo dado algo más de lo que suelen llamarse datos. De hecho, así procedemos siempre, incluso cuando la vocación de *episteme* degenera: cuando la ciencia opera como auxiliar y promotora de la industria humana o se considera como una capacidad específica del *homo faber*.

Pero el pensamiento filosófico actual parece que se va contagiando de esa ilusión optimista que prevalece en los niveles inferiores, los más empíricos, de la investigación científica. La falta de horizonte teórico permite creer a quienes cultivan diminutas especialidades que esa investigación es, en verdad, una tarea desprovista de problemas y que consiste en un progreso metódico regular, en una acumulación de “cosas sabidas”. Lo que no cabe en este cauce estrecho sería preocupación especulativa. La ciencia sería despreocupada. No tendría problemas: sólo tendría tareas. Claro está que dicha convicción



se encuentra ya, ella misma, en el nivel de la teoría: es una teoría de la ciencia, aunque el especialista no se cuida de expresarla científicamente.

Se comprende que unas ciencias como la paleografía, como la numismática o la entomología procedan serenamente sin problemas, porque la lógica de estas ciencias es, de manera básica, una técnica de descripción y clasificación. Pero cuando una ciencia tiene que manejar muchas categorías, o sea conceptos que representan estructuras de la realidad, resulta inevitable que los problemas aparezcan en la fase superior, teórica, de su desarrollo interno. Mejor dicho: estas otras ciencias son teóricas precisamente porque las realidades de que se ocupan presentan problemas, y no solamente “datos”.

La especialización de las ciencias positivas en modo alguno ha eliminado de su campo aquellos problemas cuyo tratamiento tiene que efectuarse en zonas fronterizas con el territorio de la metafísica. Si esta vinculación o interdependencia no se percibe hoy, y hasta se niega, se debe a razones puramente circunstanciales, a las que no abona ninguna prueba referente a la constitución de la ciencia como tal. La ciencia es unitaria, aunque no sea uniforme. Pero ocurre que, en cualquier dominio, las investigaciones que más prosperan son, naturalmente, las empíricas. Las investigaciones teóricas son más escasas; a veces pasa mucho tiempo sin que se produzca ninguna. Incluso en su propio dominio, es inevitable que los empíricos las vean con mal disimulada prevención y las tilden de especulativas. Una excepción notable se encuentra en la astronomía y la cosmología física, donde los datos empíricos obligan de inmediato a remontarse al nivel de las hipótesis. También ocurre así en la paleontología. De suerte que ni siquiera en el dominio de las ciencias positivas puede prevalecer el criterio positivista.

De otra parte, los propios metafísicos han descuidado el cumplimiento de una obligación metódica, que es la de recabar de las ciencias positivas los datos que obligan a plantear de nuevo, pero en términos distintos, los mismos problemas que la filosofía había desprendido de otros datos menos completos, antes de la especialización.



Un caso ejemplar es el problema de la individuación. Si recaemos en él, lo primero que advertimos es que ni puede ser soslayado, ni puede plantearse en los términos tradicionales.

Podemos imaginar que tengo ante la mirada dos pedazos de cuarzo, dos aves y dos seres humanos. Cada una de estas parejas pertenece a una especie diferente de las otras. Esta simple percepción plantea dos problemas, distintos pero conexos, que son fundamentales. Primero, es problemática la posición del ente individual dentro de su propia especie. ¿Cuál es el fundamento de esta especificidad? Segundo, es problemática la relación interespecífica, o sea la distinción ontológica entre la forma de individualidad en una especie, y la de otra forma específica. De momento, lo que nos interesa descubrir es el fundamento de la distinción entre dos ejemplares de la misma especie. ¿Cuál es el principio que determina la singularidad de cada ejemplar?

Por lo que sabemos hoy, incluso en nivel elemental, parece poco probable que ese principio sea común a las tres especies. Ya en esta fase preliminar de la indagación, nuestro pensamiento inicia el diseño de unas hipótesis que discrepan de las tradicionales. Decimos que cada ejemplar es lo que es, y que no se confunde con el otro. Pero éstas son dos afirmaciones diferentes. Por ser “lo que es”, se diría que cada uno de los dos ejemplares es igual al otro; pero, al mismo tiempo, cada uno es “lo que es” individualmente, y esto permite distinguirlos de su pareja. Si la ciencia en general se propone averiguar lo que las cosas son, inevitablemente tiene que discernir e integrar esas dos acepciones del ser que, siendo dispares, concurren en un mismo ente. ¿En qué consiste ser, cuando designa esa propiedad de inconfundible que posee cada ejemplar individual? Porque se trata de algo objetivo, de algo inherente a la cosa misma, y no de nuestra capacidad subjetiva de discernimiento, la cual puede fallar ante dos inconfundibles.

El cuarzo es ese anhídrido silíceo al que llamamos habitualmente cristal de roca. Cada uno de los dos pedazos que tengo enfrente es esto, cristal de roca; son iguales, pero no se confunden el uno con el



otro. Tampoco se confunden las dos aves, o los dos hombres. Ahora bien: la forma de individualidad del cristal, ¿es la misma forma de individualidad que tiene el ave, o que tiene el hombre? Ésta no es una cuestión resuelta, y ninguna ciencia particular está capacitada para plantearla en términos radicales y universales (ni, en verdad, lo ha intentado ninguna). La investigación a fondo no cabe en un trabajo breve, cuyo objetivo restringido es el de orientar en la pesquisa de problemas; pero sí cabe indicar someramente algunos datos que reforzarán la hipótesis de un principio variable (no uniforme) de individuación.

Son comunes a todas las cosas perceptibles del universo dos “notas” que, siendo extrínsecas a su entidad propiamente dicha (pues no “denotan” lo que la cosa es), revelan sin embargo su singularidad inconfundible. Éstas son la ubicación y la unidad numérica. Ambas deben constar como datos inmediatos de nuestra experiencia empírica. Se comprende sin más que cada cosa que percibimos está constituida como unidad. La forma de esta constitución es la que no se ofrece desde luego, y ha de ser investigada. Puede muy bien ocurrir que la individualidad no sea constitutiva de la cosa. El concepto de cuarzo no contiene la nota de individualidad, como la contiene el concepto de pájaro, aunque de hecho siempre percibimos el cuarzo en porciones individualizadas.

De parecida manera, y por una razón conexas, la cosa real, que es una en cada caso, ocupa un lugar en el espacio, y este lugar sólo puede ser ocupado por ella. Podemos confundir dos cosas semejantes, cuando las percibimos separadamente; incluso podemos dudar en la identificación de cada una, estando ambas presentes. De lo que no podemos dudar, cuando la alteridad es un dato de su presencia, es de que cada una es “una” respecto de sí misma, y es “otra” respecto de la otra.

Unidad numérica y posición espacial son, por tanto, condiciones aparentes o externas de la cosa singular. Si además tiene la cosa individualidad interna o constitutiva, es una cuestión derivada. También es derivado (aunque esto no significa secundario en importancia) el examen de la temporalidad. Pues, aunque nosotros percibimos siem-



pre la cosa en un momento determinado, esta fijación temporal es subjetiva, y no revela la inherencia de la temporalidad en la cosa misma; o sea, la forma como el tiempo haya podido intervenir, si éste es el caso, en su constitución individual.

Cuando se trata de objetos que encontramos en el campo de la naturaleza inorgánica, como el cristal de roca, advertimos fácilmente que la individualidad, aunque real, sólo es fáctica: no es constitutiva de su entidad. Los dos pedazos de cuarzo tienen unidad y posición. Pueden contribuir además a su inconfundibilidad las diferencias cuantitativas de volumen y de configuración. Pero su individualidad se ha producido por simple fragmentación. La misma palabra “pedazo” indica que las determinaciones individuales que presenta no son inherentes a su ser, en cuanto que cristal de roca. El cuarzo sigue siendo lo que es, cuando tomamos un pedazo y lo partimos. Las dos porciones que resultan de esa fragmentación tienen, ambas, singularidad numérica inconfundible. La unidad del pedazo originario ha desaparecido; pero su conversión en dos unidades no ha alterado la naturaleza de la cosa misma. De suerte que a esos dos pedazos los llamamos individuos, que quiere decir indivisibles, forzando la etimología: realmente individual sólo es aquello que no puede existir sino como unidad entitativamente independiente; o sea, aquello que contiene en su esencia misma la nota de individualidad.

Incluso en este reino de lo inorgánico asoma la posibilidad de considerar varias formas de individuación. No parece lo mismo un pedazo de cuarzo que un pedazo de mineral de hierro, extraído de la mina. Pues el cuarzo no es estrictamente amorfo. Aunque también puede fragmentarse sin alterarse, posee, como todos los cristales, una estructura. Este carácter estructural, que es intrínseco, ¿cómo interviene en la individualidad? Desde luego, no se trata de algo aleatorio. La configuración interna de los cristales revela microscópicamente unas simetrías geométricas perfectas. Además, estas simetrías, aunque persistentes, no son estáticas. La física ha descubierto que las leyes morfológicas de los cristales tienen que ser entendidas en términos dinámicos, de dinámica atómica. ¿En qué relación están, respecto de la individualidad las simetrías cristalinas con la estructura atómica



del hierro? Cuando se desciende al nivel microscópico, reaparece el problema en relación con la individualidad de las partículas nucleares. Aquí nos encontramos con el típico ejemplo de una zona fronteriza entre la ciencia positiva y la metafísica: la individualidad presenta aspectos que son, a la vez físicos, epistemológicos y ontológicos; conjugados con las cuestiones mecánicas y dinámicas, están los problemas del tiempo, el espacio y la causalidad.

Si pasamos ahora al campo de la naturaleza orgánica, se nos hace patente la necesidad de un principio de individuación especial. El análisis fenomenológico descubre en los entes orgánicos algo más que las determinaciones de unidad numérica, configuración externa y posición espacial; algo, en suma, que no corresponde al orden cuantitativo. Las entidades singulares que se forman por fragmentación, como las que tienen realidad física, no guardan unas con otras relación ninguna. En cambio, en los entes orgánicos, la relación de unos con otros es algo inherente a su constitución. Se presentan aquí, pues, dos variantes. El ente cuyo ser incluye la capacidad de relación con otro ente de la misma especie, sólo puede existir con individualidad originaria e inalterable. Pero, además, esto impone un cambio de significado en el concepto de especie.

Aunque apenas podamos rozar el problema ontológico y lógico de la relación del individuo con la especie, es oportuno señalar desde el principio que, en este campo, la especie es ella misma una unidad, una entidad real. No es un simple concepto, ni es eso que Aristóteles y los escolásticos llamaban sustancia segunda (y que tiene una posición tan ambigua entre la lógica y la ontología). Quiere decirse que, en biología, el concepto de especie es un concepto ontológico y su función lógica no equivale a la de lo universal frente a lo particular. Sin los individuos no hay especie, por supuesto. Pero la especie orgánica, sobre todo la animal, no es tan sólo la abstracción de una *quidditas* común, una agrupación de individuos, o una clase lógica. La especie vive y evoluciona: es sujeto real de unos determinados atributos. Las mutaciones no se observan sino en los individuos. Pero el hecho decisivo que aquí resalta, el que da a la individualidad un sentido diferente, y permite hablar de la realidad de la especie, es el hecho de las re-



laciones individuales. El equipaje para estas relaciones forma parte de la dotación originaria del animal. El ente ha de estar constituido como una individualidad inalterable, pues sólo como individuo puede relacionarse con otro individuo de su especie. En otras palabras: el concepto de especie implica en este campo la individualidad irreductible de todas las unidades que abarque el concepto general; a su vez, la trama de esas relaciones entre individuos presenta la especie como una realidad en sí misma, y no como simple concepto abstracto. Por el hecho de que la unidad del ente ya no es una singularidad numérica, por esto mismo la especie es también una unidad real.

La biología cubre hoy un ancho territorio, que se ha diversificado en múltiples especialidades idóneas; pero permanece unificada por un problema básico que le plantean los datos, cualesquiera que sean las líneas de investigación. El dato primario es la unidad del ente orgánico, su singularidad individual. Todo lo que vive es individuo, por su constitución entitativa. El individuo ya no es sólo una unidad morfológica, sino lo que se llama una unidad fisiológica, la cual incluye la nota de función. En este sentido decimos que su individualidad es irreductible. Lo mismo puede expresarse diciendo que esta unidad presenta una forma determinada e invariable, por la cual debe considerarse como indivisible. El ser vivo no sólo es individuo porque es “uno igual que otro”, sino que además posee la “individualidad” como algo propio. (Ésta es la propiedad de distinción que, en el nivel humano, llamamos personalidad.)

Como se trata en todo caso de un ente complejo, el análisis de su ser procura discernir sus componentes químicos, y averigua cómo actúan bioquímicamente en el organismo. Entramos aquí en uno de esos campos comunes a varias ciencias positivas. Pero esta cooperación de varias ciencias en el estudio de una forma especial de individualidad, más bien acentúa la autonomía de la ciencia biológica, y en cierto modo agrava su problema. Pues el análisis de las partes no permite reconstruir el todo. La individualidad, en efecto, no es la suma de unos elementos, ni resulta de la enumeración de unas funciones “particulares”. No es el trabajo aislado de unas “partes”, iguales en todos los casos, sino la conjunción o asociación de estas partes y fun-



ciones. La sinergia es una coordinación centralizada de funciones que se mantiene activa mientras vive el organismo, y cuya interrupción produce simplemente la desaparición del ente como tal. Claro está, la sinergia no es más que la palabra con la cual designamos un *fait brut*, un hecho básico; pero tal hecho revela el carácter irreductible de la individualidad. Las funciones coordinadas han de ser específicamente iguales, para que se mantenga la unidad real y la continuidad de la especie; pero, a la vez, esa coordinación sinérgica es, y sólo puede ser, individualmente constitutiva y distintiva.

La irreductibilidad del individuo orgánico, o sea, el carácter de una forma de ser que no puede existir sino con individualidad distintiva, se hace más patente cuando más compleja es su estructura. Donde mejor se advierte es en la capacidad de procreación. Podemos decir procreación, y no reproducción, si deseamos indicar desde luego que este proceso no es una pura repetición cuantitativa de casos equivalentes, sino que por él se origina un ente genuinamente nuevo, a la vez que se mantiene la continuidad de la especie. La línea de sucesión está formada por individuos únicos, inconfundibles en sí. Resumiendo, estos individuos poseen las siguientes propiedades:

1°. Tienen, como los inorgánicos, singularidad cuantitativa o numérica, con las notas extrínsecas de posición y configuración; aunque, en los organismos, la configuración ya no es externa, fáctica y alterable mecánicamente, sino que resulta de factores biológicos, internos. Por esto:

2°. Tienen singularidad “cualitativa” o entitativa: unidad funcional sinérgica irreductible;

3°. Tienen necesariamente, o sea constitutivamente, la capacidad de relacionarse con otros individuos de su especie, y sobre todo la capacidad de procreación; aunque sólo en la línea genética de esa especie suya. La herencia es, pues, la vía de continuidad por la cual la especie se reitera a sí misma; pero lo hace sólo mediante innovaciones. Éstas, a su vez, son de dos clases: la innovación que representa siempre la unidad compleja del ser vivo, que es absolutamente irreproductible, y la mutación específica, o sea la introducción y transmisión de caracteres específicos nuevos.



Es manifiesto entonces que, sea cual sea el principio de individuación en la naturaleza orgánica, éste no puede ser el mismo que opera en la naturaleza inorgánica. Estamos, pues, en condiciones de avizorar una nueva variante del principio, una confirmación fenomenológica (empírica, positiva, o como se quiera llamar) de la hipótesis según la cual la individualidad humana responde a un principio *sui generis*. Lo veremos más adelante, pero desde ahora puede indicarse el hecho de que el individuo humano, como tal individuo, presenta los caracteres ya enunciados de la unidad orgánica, y además algunos otros que los entes orgánicos no poseen. Por esto resulta inadecuado representar la forma de ser del hombre como una variante específica del concepto genérico de naturaleza animal.

Aquí, en el orden humano de la realidad, la procreación y la transmisión genealógica son conceptos que, además de mantener su significado biológico, han de transportarse, con un significado nuevo, a un campo ontológico distinto, porque con ellos designamos fenómenos que trascienden el orden de la naturaleza: son fenómenos que pertenecen al orden histórico. La historicidad es un factor intrínseco en la unidad estructural y funcional del ser humano. Las funciones que coordina y centraliza la sinergia propiamente humana no son las biológicas, aunque éstas sean condicionantes; son las funciones vitales requeridas para la *praxis*, en el sentido más amplio de la palabra, que incluye la reflexión intelectual, la acción moral, la creación artística, el dinamismo político, etcétera. Así, la relación del hombre con el hombre desborda el nivel puramente biológico, y lo que resulta de esta relación no es sólo algo más que la universalidad abstracta del concepto específico, sino también algo más que la unidad real de la especie orgánica: es una realidad nueva, con su propia ley de herencia, que se llama comunidad. El problema de la individuación humana debe plantearse ateniéndose a la relación dialéctica de la comunidad y la individualidad.



Reanudemos ahora el contacto con la cuestión metodológica inicial.

Aunque la metafísica también parte de datos empíricos (¿de qué otra cosa se puede partir?), ella procede con otro ritmo, con más cautela que las otras ciencias, porque es más problemática. Este problematismo de la metafísica se le reprocha a ella como signo de inseguridad o incertidumbre; pero hay que dar a la palabra su significado literal, para indicar que la metafísica es precisamente descubridora de problemas. Reproches se le pueden hacer cuando plantea problemas falsos, si bien la denuncia de estas “falsedades” es también tarea de la propia metafísica. Se comprende así que, por ser la más radical de las ciencias, haya en ella mayor proporción de problemas, y que éstos opaquen las otras cuestiones que requieren simple análisis y descripción, las que se van resolviendo con un buen trabajo parsimonioso.

Bien es verdad que a veces, en su historia, la metafísica dio la impresión de una soberbia grandiosa en sus construcciones teóricas, como en el romanticismo alemán, cuando era osadamente especulativa. Pero la audacia, con o sin romanticismo, aparece también en ciertas etapas históricas de las ciencias particulares; la hemos observado en la filología, en la cosmología física, en la economía y la historiografía, hasta en la mecánica. Esto depende del tenor de una época. En la metafísica, aquella osadía se advierte más que en las ciencias segundas, porque en éstas ni la especulación, ni su crisis, impiden el desarrollo de la investigación positiva, mientras que en metafísica, por su misma universalidad, el tránsito del análisis positivo a la síntesis teórica es inmediato y forzoso. En este sentido, la metafísica es más sistemática, y por esto justamente parece más aventurada. La hipótesis relativa a un problema no se puede dejar suelta. Es la naturaleza misma de las cosas, y no un simple prurito de unidad, lo que obliga a conectarla con las hipótesis relativas a otros problemas, porque sin esta organización global no se sostiene ninguna de ellas. El esquema integral parece entonces obra de artificio, tanto más cuanto mayor sea su coherencia interna, y mejor resalte el acabado de su arquitectura.



Los constructores de grandes sistemas de artificio están hoy desacreditados, no sin motivo. Prosperan, sin embargo, las filosofías personales, las “cosmovisiones”, y unas concepciones de la metafísica que la sitúan más allá de la *episteme* y del *logos* racional. Pero las reglas estrictas de buen trabajo que ha de seguir la metafísica como ciencia, como ciencia primera, son precisamente las que le impiden rehusar la misión de atender a los problemas que los hechos mismos presentan. La historia de la metafísica deja un resabio de insatisfacción. Mal se entiende esa historia si se cree que la reincidencia en unos mismos temas es debida a una incapacidad o deformación del pensamiento metafísico, o a lo que plebeyamente llamaríamos falacias y quimeras de los grandes sistemas. El juicio sumarísimo de los grandes no es menos arrogante que la grandeza de éstos.

El descrédito de la metafísica no lo justifica la aventura de su pensamiento. Es una manera de ocultar y de compensar la humillación que sufre la impaciencia moderna ante la obstinada presencia de los problemas. Pero esta impaciencia es de origen pragmático. Al auténtico científico no puede impacientarle la imposibilidad de eliminar los interrogantes, pues la ciencia no es, ella misma, sino esencial interrogación. Nuestra razón no fracasa interrogando. También en las ciencias particulares advertimos la reaparición de los mismos problemas, en unos contextos renovados por el progreso positivo. El auge de una ciencia promueve un mayor caudal de hechos conocidos; pero, inevitablemente, nuevos hechos traen nuevos problemas, o nuevas maneras de enfocar viejos problemas. Con esto no queda desacreditado sino el absolutismo. Pero es conveniente prevenirse contra las celadas del absolutismo, el cual toma a veces forma de criticismo. La simple negación perentoria de los problemas metafísicos puede muy bien representar, no una crítica de la razón (porque ésta es una faena permanente de la propia metafísica), sino un absolutismo defraudado, que se manifiesta negativamente. No es menos absolutista Hume que Spinoza. Y también hoy existen dogmatismos criticistas.

Un problema es real cuando surge de los datos; o sea, cuando los datos de que disponemos no bastan para dar cuenta y razón de la realidad misma que nos los ofrece. Tiene sentido ocuparse de él cuando



disponemos de los medios técnicos adecuados para plantearlo. En fin, la solución que podamos proponer, después de tal planteamiento, será legítima en todo caso, aunque algunos la consideren insuficiente, o desbordada, o la juzguen errónea por otras razones. Pero habrán de ser razones, no gestos o prejuicios, las que fuercen a desechar una solución que, de todos modos, se propuso como hipótesis teórica. En cuanto al problema, no se puede eliminar, ni con gestos ni con argumentos de razón: está ahí, ante todos, reclamando nuestra atención.

Para concretar con un ejemplo: la hipótesis teórica de Aristóteles, según la cual el principio de individuación es lo que él llama la materia, no es más aventurada o quimérica que la hipótesis física contemporánea, según la cual el universo se encuentra en una fase de expansión, acaso decreciente. Ambas rebasan el nivel de los datos que las sugieren. La primera ofrece dificultades graves, y una de ellas es el hecho de que la materia, por definirse como indeterminada, no es objeto posible de experiencia. Pero las dificultades de la segunda no son menores, pues aquí se abre un abismo entre lo que se sabe positivamente y lo que la hipótesis propone. Desde luego, el concepto de universo incluye la nota de totalidad, y ésta no es, ni ha sido, ni será jamás como tal, objeto de observación. La cuestión del infinito, ¿puede plantearse siquiera en términos físicos? Incluso la inferencia inductiva resulta aquí aventurada o especulativa; pues el observador juicioso no deja de percatarse de que el físico está efectuando, en astronomía y cosmología física, una transposición de tiempos verbales, la cual proyecta una sombra de reservas sobre cuanto dice. En efecto: el físico sitúa en el presente los datos relativos a un pasado remotísimo, para actualizarlos teóricamente, y poder explicar *cómo es* el universo. *Cómo es*, en el presente, no lo sabremos nunca. La velocidad de la luz es inferior a la del pensamiento.

A pesar de todo esto, sería petulante afirmar que la cosmología carece de autoridad para formular hipótesis teóricas, debido a ese inevitable anacronismo, el cual le impone unas limitaciones más severas aún que la indeterminación de Heisenberg en física nuclear, y la condena a ser una ciencia de *lo que fue*. No menos petulante sería afir-



mar que el problema de la individuación era un falso problema, sólo porque Aristóteles lo resolvió de manera que nos parece insatisfactoria.

Entre los problemas auténticos, reales, encontramos el de la individuación. En algunas épocas, como la nuestra, ha permanecido opacado. Pero somos nosotros los opacos, los que interponemos prejuicios en la vía de luz que viene del problema. Pues no hay que dudar de esto: la conciencia de problemas es una conciencia iluminada. En términos científicos, ésta es *la* conciencia. Si las soluciones son tan sedantes para el hombre entero es porque aletargan la conciencia. Desde luego, son necesarias, como una pausa. Una conciencia siempre activa sería irresistible; le pedimos a ella que nos ilumine, pero también que nos dé seguridades. Por esto buscamos el sosiego en ese trenzado de fenómenos tan circunscritos que es capaz de urdir la investigación positiva, a ras de nuestro suelo.

4

Olvidemos, de momento, la historia del problema. Esa historia es pertinente, como veremos enseguida. La filosofía no tiene un nuevo nacimiento cada vez que el pensador se enfrenta a la realidad. La originalidad no cancela el pasado, y el examen de este pasado es parte de la tarea sistemática: no consiste en exhumar y repulir unos fósiles de la vieja filosofía. Pero conviene cargarse de razón y empezar averiguando si el problema de la individuación aparece hoy, con carácter insoslayable, en relación necesaria con otros problemas de reconocida actualidad. Podemos elegir uno, entre varios, que además tiene importancia primera, lo mismo teórica que vital. Éste es el problema ético.

Es un hecho que el hombre está constituido como una entidad individual. El hecho mismo es de una evidencia que no requiere ninguna explicación. El problema surge después de tomar el hecho en cuenta. Decimos que el hombre está “constituido” como individuo. ¿Qué constitución es la suya? ¿Qué es lo que forma, y cómo se forma, esa individualidad?



Supongamos que se trata de una individualidad numérica. Ya sabemos que no es así, pero vamos a admitirlo provisionalmente, para ver a qué consecuencias teóricas nos conduce el supuesto. El hombre, cada hombre, sería un puro *singulum*, cuya constitución formal reproduciría exactamente la de todos los demás *singuli* incluidos en su especie. Ésta es la manera griega de ver las cosas; o mejor dicho, una manera de verlas que empieza en Grecia, pero que persiste en doctrinas aparentemente alejadas del aristotelismo.

Si la forma de ser individual y la forma específica fueran coincidentes, entonces las diferencias individuales no pertenecerían a la “formalidad” del ser. Tendríamos un grupo de ciencias que sólo se ocuparían de lo accidental en el hombre. Así, la psicología diferencial (y en gran parte, la parte acaso más fecunda, la psicología de hoy es diferencial); y también la sociología, la historia, la ciencia jurídica, lo que antes se llamaba filología comparada, y en fin, la ética. A la metafísica sólo le quedaría pendiente la cuestión lógica y ontológica de las diferencias específicas. Se entiende: no las diferencias que presentan los varios individuos dentro de la misma especie, sino las que deben establecerse entre esa especie humana y las especies vecinas, que se consideran sus congéneres.

Por este camino se llega a la clásica definición del hombre como “animal racional”, en la que figura el género común a los animales y a los hombres, y una nota constitutiva de estos últimos, que sería el diferencial específico. El procedimiento, y la fórmula en que concluye, son de una corrección lógica modélica. Sólo tienen el inconveniente de que el hombre no queda ahí real y formalmente definido. Lo cual no ha de extrañarnos, pues esto ocurre cada vez que, para la solución de un problema real, adoptamos el punto de vista lógico.

En primer lugar, la racionalidad no se sobreañade simplemente a la naturaleza, para formar el ente humano. El conjunto de notas A, B y C sería constitutivo y definitorio de la animalidad; incorporando a este cuadro la nota D, se obtendría la humanidad. Este artificio lógico no produce, por supuesto, la humanidad, ni consigue explicarla. En el hombre, la humanidad *transforma* la naturaleza, opera *sobre* ella: sobre la suya propia y sobre el medio ambiente. Si éste es el único animal



que puede hacerlo, ¿no denota este poder que el hombre no es, justamente, un animal, de manera propia y auténtica? No tiene el hombre naturaleza, y además otra cosa. El hombre es esa naturaleza transformada, es el ser literalmente sobrenatural.¹

Dejemos aparte el hecho de que la racionalidad, que se incluye como diferencial en aquella definición, no ha sido ella misma analizada. Para los efectos lógicos de la definición, hay que suponer que la racionalidad es uniforme. Pero la observación no confirma este supuesto. Al contrario, cabe decir que las variaciones funcionales y estructurales de la razón permiten caracterizar la individualidad de los hombres (y hasta de las épocas y los estilos de vida). La razón es común, pero funciona siempre como diferenciante.

¿Cómo podremos entonces pensar y formular la distinción entre el hombre y los entes que pertenecen a otras especies animales? Si logramos desasirnos de la tradición (y hay que reconocer que no es fácil), advertimos enseguida que esta pregunta no tiene sentido. En la experiencia directa, todo el mundo sabe lo que es ser hombre, nadie confunde a un hombre con ningún otro ser del universo. Y no por una diferencia externa, como la que nos permite distinguir entre el ave y la tortuga; sino porque en eso que se llama lo externo está ya dado lo que se llama esencial. La teoría, la ciencia, no ha de hacer más que tomar nota de los datos de esa experiencia primaria y común. ¿Por qué no lo ha hecho así? Por razones formales, de uniformidad lógica, que examinaremos más adelante. Indiquemos por ahora que lo que el hombre es, en el sentido más radical y auténtico, o sea aquello que permite identificar a un ser humano, e impide confundirlo con otra forma de ser, es algo que se ve con los ojos de la cara, antes de que el entendimiento reflexivo tome cartas en el asunto: no es algo que haya de buscarse por el procedimiento lógico de la diferenciación específica (o por el procedimiento fenomenológico de la *epoché*).

Cuando tenemos delante un hombre, su humanidad se nos hace patente de inmediato. Pero entendamos bien: es su humanidad la que se

¹ Respecto del concepto de sobre-naturaleza, cf. Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, 1965, cap. IV.



hace patente. Lo humano en cuanto tal se revela en y por la individualidad del ente humano. No preguntamos “¿qué es?”, sino “¿quién es?” La pregunta esencial, específica, sería superflua: el hombre manifiesta su “esencia” con su presencia. Lo que deseamos conocer es la persona, la biografía del ente. Esta situación no es puramente anecdótica. La filosofía no ha reconocido la importancia decisiva de una experiencia universal y primaria, por la cual establecemos una distinción entre dos formas de ser irreductibles: la humana y la no humana. De este saber precientífico, pero apodíctico, obtiene su fundamento la ontología.²

Lo primero que resalta, cuando se trata de distinguir entre la “especie humana” y las especies animales, es la imposibilidad de incluirlas a todas ellas en un género común. Lo humano es un “género” aparte. Este género no se subdivide a su vez en especies subordinadas. No hay subordinación lógica, sino variedad histórica: lo que abarca el género es una multiplicidad de formas reales, siempre abierta a la renovación. Lo cual vale tanto como decir que la realidad humana se muestra reacia a la formalización lógica de los géneros y las especies. Cada individuo posee su autenticidad constitutiva, en un grado y con una modalidad que son cambiantes, y por esto irreductibles. En el hombre, lo uniforme se encuentra en la ausencia de uniformidad. Si podemos distinguir entonces entre este ser humano y otro género de entes, es justo porque no podemos confundir a un hombre con otro hombre. Lo que nos comunica la presencia individual no es un conjunto de accidentes, adscritos a una esencia desconocida de momento, sino *una* forma de *ser*. Los otros entes, cualesquiera que sean sus géneros o especies, sabemos desde luego que son “otra cosa”, algo diferente y ajeno, algo que no es “propio”, como lo es el tú.

De suerte que el tú es individuo, y por esto es algo distinto del yo, pero a la vez es algo “propio” del yo. Este principio de “propiedad” o comunidad es el mismo principio de individuación: es la expresión. En ella el sujeto “se da a conocer”: existe haciéndose cognoscible en un acto de literal entrega. Se dirá, justificadamente, que de todas maneras hay que averiguar cuáles sean las notas comunes en el ser de

² Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957, caps. v y VIII.



los humanos; cómo ha de estar constituido el hombre para que pueda producirse la efectiva apropiación (tan distinta de la asimilación neutralizadora de los casos particulares en una especie común). Aunque no se maneje el concepto de una esencia específica, uniforme en todos los individuos, tiene que haber en el ser de los humanos algo común a todos ellos, para que formemos la noción intelectual de humanidad, y para que exista la comunidad entre el yo y el tú. Esto es cierto. Tales averiguaciones corresponden a una ontología de lo humano.

Lo que en este punto convenía resaltar es que dicha ontología no puede programarse monográficamente, como un simple estudio antropológico, porque afecta a las cuestiones más fundamentales de la metafísica y de la lógica. Para proceder con la debida corrección sistemática, debe plantear primero, como tal, el problema de la individuación en el hombre. No puede el hombre definirse, ni siquiera analizarse, como un puro yo. Esta postura egocéntrica, que parece reforzada por el sentido común, ha impedido a la filosofía advertir que el yo es “esencialmente” un tú; o sea, que la relación con otro yo no es adventicia, no sobreviene después de la constitución formal, sino que es ella misma constitutiva de la forma de ser humano. Por esto, el tú no es propiamente un tú sino en tanto que es “igual que yo”; e igual que yo quiere decir “distinto de mí”. Es la expresión la que *hace* de su ser algo igual y distinto a la vez. Entre idénticos no hay diálogo.

Es decir, que las diferencias individuales no son fácticas o contingentes. Es inherente a los mismos caracteres comunes la diversidad de sus manifestaciones. Lo distintivo no es aquí algo desdeñable en la operación lógica de la ciencia, como los llamados accidentes. Por su esencia misma, el ser de un pájaro es igual al ser de otro pájaro de la misma especie. Por ser “racional”, el ser de un hombre es “esencialmente” distinto del ser de otro ejemplar de la misma especie “animal racional”.

En el campo de la ética, esto es lo más apremiante. ¿Figura la moralidad, la condición de ser moral, entre las propiedades idóneas del



hombre, las que permiten distinguirlo de otras especies de ser? Pero esta misma nota es la que permite distinguir, unos de otros, a los individuos de la misma especie humana. Cada uno es “lo que es” por “lo que hace”. El desacuerdo con la manera tradicional de plantear la cuestión no puede ser más patente. Si la esencia es uniforme, idéntica en todos los individuos, ¿cómo puede una de las notas esenciales determinar las diferencias entre los individuos? O dicho de otra manera: si cada hombre no es, radicalmente, más que una singularidad numérica, entonces es evidente que esas diferenciaciones, que de todos modos son manifiestas, no estarán radicadas en lo medular de su ser. Por su esencia, el hombre sería moralmente neutro, indiferente.

Que la vida moral es diferenciante, no requiere demostraciones. En tanto que sujeto moral, el individuo humano es absolutamente irreductible, es singular en el sentido de único, como lo es la conciencia. Pero la biografía no es un accidente. Los actos morales presuponen la comunidad. Sin embargo, ésta no es la comunidad lógica y esencial de la especie, sino la comunidad real de la intercomunicación, de la interdependencia existencial.

Desde aquí se avizora la índole insuperable de los obstáculos (no reconocidos expresamente) que han encontrado en este punto los filósofos esencialistas, y en particular los medievales. Era imposible que esos pensadores se avinieran a sostener que la moralidad no es algo intrínseco, algo entitativamente inherente a la individualidad del ser humano. Esto no lo podían aceptar ellos, ni creo que pueda aceptarlo nadie, una vez que la cuestión ha sido planteada. Lo que se hace es prescindir de la cuestión.

Podría sugerirse que esta dificultad se resuelve incluyendo la moralidad en el conjunto de notas esenciales de la *quidditas* humana, como otro diferencial específico. Así, el hombre quedaría definido como “animal moral”. Aparentemente, esta inclusión sería una reforma parcial, que dejaría incólume la estructura de la teoría esencialista. Pero entraña algo más que una reforma: pone en crisis la noción misma de la uniformidad específica. Lo que la reforma prueba es la imposibilidad de toda reforma parcial.



Admitamos que la moralidad sea considerada una nota común. Esto no basta, porque no aclara en modo alguno el sentido real de la moralidad. No es ella un rasgo peculiar como el ser bípedo implume, ni es una facultad, como la razón, que aparecía, junto a otras facultades, en la trama de los caracteres constitutivos del ser humano. Moralidad es el término con el cual designamos, en general, el hecho de que los actos humanos tienen sentido; de que la acción propiamente humana es, por necesidad, acción cualificada, no indiferente.³ La moralidad no es un carácter abstracto del cual hayamos de servirnos para señalar la diferencia específica entre los hombres y los animales; antes que esto, es lo que sirve para distinguir, unos de otros, a los individuos de la comunidad humana. Y la distinción no es pensada, no es puramente intelectual o lógica, sino íntegramente vital, porque se origina en el propio individuo: éste se hace a sí mismo individuo distinto y por esto es inevitable que sus semejantes lo distinguan.

Guiada por su empeño de establecer clasificaciones claras y distintas, la lógica tradicional define las esencias comparativamente, mirando tanto o más a las especies congéneres que al ser mismo de lo definido. Si se incluye la moralidad entre las notas distintivas de la especie, dentro del género animal, se diría que, puesto que todos son entes morales, todos los hombres siguen siendo esencialmente iguales. Pero, justo porque son “esencialmente” morales, los hombres son esencialmente diferentes, y es ahí donde radica su diferencia con otras especies de ser.⁴

Tampoco puede la moralidad relegarse al nivel ontológico de lo peculiar (ἴδιον) del hombre, como la capacidad de aprender gramática. Porque esta capacidad, que Aristóteles pone como ejemplo de los pre-

³ Cf. *ibid.*, cap. IX.

⁴ No podemos examinar con detalle la cuestión de si es posible, o deseable, transformar la teoría esencialista de manera tan radical, que en ella se afirme la singularidad “esencial” del individuo. Esto eliminaría las dificultades inherentes de la uniformidad específica; pero obligaría a reconocer de modo expreso la historicidad de las llamadas notas esenciales; lo cual no parece congruente con lo que solemos entender por esencialismo. Hasta ahora, todos los esencialismos han sido ahistóricos. Cf. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, *passim*.



dicables “propios”, es una nota común, y distintiva respecto de otras formas de ser (por esto se dice que es un predicado convertible): pero lo *ídon* no es en modo alguno un *factor* de diferenciación entitativa entre los hombres. Y aquí se encuentra, precisamente, la clave de la cuestión. Lo distintivo entre el hombre y otras especies es aquello, y sólo aquello, que produce distinciones reales entre los mismos individuos humanos, es decir, aquello que *produce* las individualidades. El hombre es el único ser que posee y opera su propio principio de individuación. El principio, en efecto, es operativo: no es algo dado *ab origine*, sino como literal potencia de ser.

Así, un contraste decisivo con la uniformidad del esencialismo se revela en la necesidad de elevar a rango ontológico el concepto de acto, con el cual se representa algo muy diferente de lo que entendía por acto la metafísica tradicional. Moralidad es actuación, en el más amplio sentido: es ese dinamismo por el cual los individuos humanos se distinguen unos de otros entitativamente al “tomar posiciones” en el mundo. Estas posiciones comprometen, y por esto el individuo queda en ellas definido realmente (no lógicamente). El tú se identifica por sus actos. Decir que “responde” de ellos y por ellos, significa, antes que una determinada relación moral positiva, que su propio ser queda delimitado por ellos. Los actos son formativos de su ser. Por esto, en su comportamiento está patente su individualidad inconfundible. Pero ahí está también su “esencia” humana: su humanidad es su inconfundibilidad.

La moralidad no puede ser reconocida como un carácter entitativamente constitutivo (diríamos constituyente) del hombre, y diferencial respecto de las especies no humanas en general, si no se reconoce que es diferencial dentro de la misma especie humana (o sea, *promotor* de diferencias). No sería, pues, compatible reconocer esto, y a la vez afirmar 1° que la humanidad, la condición real de ser hombre, no es sino una variante específica de la realidad que designa el género “animal”; 2° que el principio de individuación, uniforme en todos los géneros y especies de la realidad, es la materia, y 3° que también la forma es uniforme en todos los individuos (y tiene que serlo, si es increada, como insiste en afirmar Aristóteles).



Veamos. La materia es puramente indeterminada. No tiene forma, y a pesar de que es sustancia, no existe en sí misma. Así no hay manera de conectarla teóricamente con el acto existencial moral. La forma, por su parte, es el componente universal de la sustancia concreta. Siendo uniforme, tiene que ser diferenciada, para que se produzca el individuo. Y ahí está la aporía. La forma, aunque es acto, no puede actuar sobre sí misma para individualizarse. En algún lado hay que buscar el principio de individuación, pues sólo las sustancias individuales o concretas existen actualmente. ¿Y cómo puede ser la materia este principio, si la materia es ella misma pura potencia?

Advirtiendo esta dificultad, Tomás de Aquino ideó una materia que no fuese absolutamente indeterminada: la *materia signata quantitate*.⁵ Pero esta noción es como un recurso ficticio, elaborado de manera argumentativa ante los términos abstractos del problema; no surge de un examen directo de la realidad misma. E incluso en el contexto de la teoría hilemórfica, resulta oscura esa determinación cuantitativa, que corresponde al orden categorial del accidente, y que sin embargo se adscribe al componente sustantivo material del ente. Por definición, la sustancia material era indeterminada. Esa “signatura” material cuantitativa que se le sobreañade, ¿puede *operar* como principio individualmente, sobre todo en el hombre?

La personalidad humana es un concreto real que no resulta de los datos de su ficha antropométrica. Por supuesto, ningún autor ha pensado que la entidad individual del hombre se produzca por fragmentación. No es éste el sentido de la *materia quantitate signata*. Algunos escolásticos reconocen que el principio está ya formalmente incluido en el concepto mismo de su naturaleza específica. Pero no basta señalar que dicho principio *est aliquid insitum rei, pertinensque ad intrinsecam et ultimam individui constitutionem, et fundans formalitatem illam, quae individuitatis dicitur*. No basta, porque en rigor esto puede decirse también del ser animal.

⁵ “Materia... dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata: et dico signatam secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet vel illarum... Materia signata est individuationis principium” (Santo Tomás, *De veritate*, q. II, a. 6).



Una cosa es que ciertos entes no puedan existir sino como individuos, con una individualidad intrínseca y formalmente definida (los animales); cosa distinta es que otros entes (los hombres) posean su propio principio de individuación, por el cual *cada uno* de ellos ha de existir diferenciándose entitativamente de sus semejantes. En el primer caso, el individuo sólo es racional (reductible a razón lógica) en tanto que se considera como ejemplo particular de la universalidad específica. En el segundo caso, la singularidad absolutamente irreducible del individuo sería irracional, de acuerdo con los cánones lógicos y ontológicos de la tradición. (La cual abarca, conviene repetirlo, buena parte del pensamiento moderno que ya no conserva vínculo directo con las filosofías aristotélica y escolástica.)

Las diferencias individuales, promovidas por la acción moral de los sujetos, no tenían en la metafísica tradicional su asiento ontológico propio. De ahí que el problema ético quedara dividido entre la teología y las especulaciones de la ontología sobre los conceptos abstractos de bien y mal (o fuese simplemente sustituido, como en el caso de Descartes, con la evasiva pragmática de la moral provisional). La filosofía no ha logrado después explicarnos por qué existe la moralidad en general. La fundamentación ontológica de la ética (no de una moral positiva) tiene que partir de estas preguntas: ¿Cómo ha de estar constituido el ser de un ente cuya existencia produce, por necesidad, eso que llamamos actos morales? ¿Qué orden de ser es éste, que sólo puede existir formando él mismo su propia individualidad? ¿Qué relación existe entre la individualidad física y la individualidad personal, la propiamente humana? Porque la individualidad personal implica la autonomía ontológica.

6

¿Qué significado preciso habrá que dar a esta fórmula provisional, “autonomía ontológica”? Ahí queda indicado, de manera bastante clara, un camino de investigación, por el cual ha de aclararse la relación entre la autonomía entendida como *autarkeia*, como independencia



y capacidad de iniciativa moral, y la irreductibilidad constitutiva del individuo, que es condición formal de la praxis y de la existencia histórica en general. Lo que resulta patente desde luego es la necesidad de invertir los términos en que el problema se ha planteado tradicionalmente. Éste es un problema inicial: no es un problema que surja, como una dificultad inesperada y tardía, en la aplicación del método específico. Es un contrasentido establecer primero la esencia específica uniforme, y luego preguntar, un tanto sorprendidos, cómo son posibles en los individuos unas diversidades tan hondas, que incluyen nada menos que la vida moral.

Cuando Aristóteles mantiene que, en rigor, sólo existe lo individual (la sustancia primera), lo que pretende no es realzar ontológicamente la individualidad, sino evitar las dificultades inherentes a la tesis de que la esencia específica (sustancia segunda) tuviese realidad propia, aparte de los ejemplares concretos. Éste es un aspecto de su desacuerdo con Platón que no nos concierne ahora. Pero Aristóteles sostiene también que de lo individual no hay ciencia. Hemos venido comprobando que esto se puede aceptar sin restricciones. La preocupación lógica uniformista de Aristóteles se manifiesta, no sólo en la noción de un único principio de individuación, el mismo para todos los entes, y en el consiguiente empleo de un mismo método de especificación, sino además en la identidad formal de todos los individuos de cada especie, o sea la uniformidad de la *quidditas* común. Estas dos uniformidades son las que hemos de superar: son procedimientos lógicamente simples, pero entrañan una oscuridad filosófica.

La búsqueda de algo que sea racionalmente aprehensible, de algo que constituya el correlato de la definición formal, es lo que lleva la atención hacia lo ontológicamente común. El individuo se considera irreductible, y por esto es en cierto sentido, irracional (es indefinible en sí); la esencia común, en cambio, es racional: es lo universal, lo definible. La dificultad consiste en que también lo común puede decirse que es irreductible: la esencia no da razón de las diversidades individuales. Según Aristóteles, lo común ha de ser uniforme e inalterable. La idea de una “forma variable”, de una forma que se transforma a sí misma, sin dar lugar a una especie diferente, le hubiese parecido contradictoria.



Sin embargo, esto es el hombre: es por su forma común que los individuos humanos son “formalmente” distintos unos de otros.

Pero, ¿qué es lo racional? En este punto preciso, la cuestión se centra en el concepto de “lo común”. La tradición ya señaló la comunidad ontológica que constituyen los ejemplares individuales de una especie determinada. Esta comunidad ontológica es el fundamento de la comunidad lógica (universalidad), o sea, lo que justifica la predicción unívoca del concepto específico en todos los casos particulares.⁶

Ahora bien: cuando se trata del hombre, la racionalidad no está condicionada por una identidad formal. La comunidad ontológica no se funda en la coincidencia de varias propiedades o notas entre todos los individuos de la especie, ni obliga a disolver la entidad individual en la universalidad abstracta del concepto de esencia común. Lo común, o sea lo racional, es aquí un dato primario de la experiencia. El hecho de “ser en común” es lo que revela de inmediato la comunidad ontológica, y a la vez lo que da fundamento de racionalidad a las singularidades humanas. La comunidad está dada, antes de que podamos extraer de los entes individuales unos rasgos comunes.

La expresión, que es el más prominente de estos rasgos comunes, no la pensamos en abstracto, no tenemos que descubrirla o desvelarla. Ella es, por excelencia, lo no-cubierto. En verdad, la metafísica no la ha pensado nunca, ni de una manera ni de otra, a pesar de que es el *único* dato de que disponemos para el conocimiento del hombre. Y esto es necesario recalcarlo, para evitar desorientaciones; pues la metafísica de la expresión pudiera parecer una invención teórica, una construcción del pensamiento, y no es, en su base, otra cosa que una simple aceptación de los datos reales.

La expresión es reveladora de la forma de ser-hombre, con una evidencia que es primaria, universal y apodíctica: sin duda posible, *lo que*

⁶ No sería extemporáneo sugerir que el atributo “hombre” no se predica unívocamente de cada uno de los sujetos individuales que existen o han existido. Todos los hombres son hombres, por supuesto, como todos los entes *son*. Pero hay buenas razones para pensar que el ser no se predica unívocamente de todo lo que es. De parecido modo, por la multiplicidad de formas de ser-hombre y, sobre todo, por la evolución histórica de estas formas, cabe decir que aquella predicación es analógica.



expresa el hombre ante todo es su hombría, su ser-hombre; además, este ser hombre sólo puede manifestarse en y por la individualidad irreductible de *quien expresa*; por esto mismo, la expresión es *factor de individuación* en cada sujeto expresivo; y en fin, también por las mismas razones, la expresión es *constitutiva de relaciones* vinculatorias y comunitarias.

No puede ya la filosofía sustraerse a estos hechos. En la existencia real, lo que hacemos es percibir la expresión, como un acto que es a la vez diferenciante y vinculatorio. Y decimos “percibir” la expresión, cuando en verdad lo que ocurre es que “respondemos” a ella. La experiencia es dialógica: la evidencia del ser-hombre es inter-comunicativa. Por esto, la comunidad ontológica no tiene que ser *pensada*: está ya *producida* por la simple presencia.

Pero esta vinculación dialógica, en que consiste la comunidad, nunca es indiferente. La presencia del tú afecta a mi yo en su propia existencia. Comunicación es cualificación. Esa “afectación” no la produce ningún otro ser del universo. Lo cual significa que, ante otro hombre, y sólo ante él, cada uno de nosotros ha de tomar necesariamente una posición, la que sea, que representa una actitud moral. La conjugación de estas actitudes forma y transforma las individualidades, vinculadas comunitariamente. Expresividad, moralidad, individualidad, comunidad, son cuatro conceptos solidarios, y así debe manejarlos la metafísica cuando investiga el problema de la constitución ontológica del hombre, en relación con otras formas de ser.

La comunidad no es algo puramente fáctico. Muchas confusiones, y omisiones graves, se encuentran en filosofía en torno al problema de la individualidad y la comunidad. En gran parte se deben a esto: que la metafísica tradicional dejó sin explicación clara y suficiente el hecho de la diversidad y la evolución histórica de las comunidades. La causa de este hecho, que es el más auténticamente humano, no puede radicar fuera del hombre; y si la causa es el hombre, ¿cómo pueden esas variedades surgir de unos individuos cuya esencia es idéntica en todos? Esta falla de la metafísica determinó que el concepto de comunidad viniera a representar tan sólo el hecho social, la institución jurídica: unas realidades que deben estudiarse en otros campos cien-



tíficos, y que no afectan la cuestión ontológica de la individualidad. (También el concepto de individualidad se restringe entonces a sus significados psicológico, sociológico, político, económico, etcétera.)

El concepto de “lo común”, en el cual se centra la racionalidad de la existencia humana individual, presenta varios significados bien delimitados:

1°. Es *lo comunitario*. El hombre es un ser expresivo, un ser moral: su existencia es comunicativa y vinculatoria.

2°. Por tratarse de algo constitutivo del ser humano, lo comunitario es *nota común* a todos los individuos; pero, a la vez, es principio de diferenciación individual e histórica.

3°. Lo común es la *comunidad institucional*, cuya existencia y cuyas formas variables resultan de esa actividad comunitaria “esencial” del individuo (y a la vez condicionan las formas variables de la individualidad).

7

Ahora podemos explorar otra faceta del problema: la que, en términos clásicos, representan los conceptos de unidad y pluralidad. Lo que en sentido radical se entiende por historia, o sea la evolución de las formas de individualidad-comunidad, no es sólo, como se ha dicho, una “hazaña de la libertad”, algo así como la crónica de las relaciones interhumanas. La libertad misma no se concibe como pura oposición a la necesidad, bajo cuya categoría se encuentra la naturaleza.⁷ Por consiguiente, el planteamiento del problema de la individuación no queda completo sin un examen de la relación del hombre con lo no-humano.

Basándonos en nuestra experiencia, todos damos por sentado que el mundo que nos rodea está formado por entes individuales. Cuando no se usan nombres propios, los pronombres demostrativos fijan las individualidades con igual eficacia: este, ese, aquel. Y también los ad-

⁷ Sobre esta cuestión, ya tratada en la *Psicología de las situaciones vitales* (segunda edición, 1963), cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, cap. IX y E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, caps. III y IV.



verbios, pues “cada cosa está en su lugar”, o sea que tiene una posición determinada en el espacio, la cual es única para ella, y tiene, o le damos, una posición determinada en el tiempo: tiene su aquí y su ahora.

Esta localización espacio-temporal presenta uno de los aspectos metafísicos del problema de la individuación del que suelen prescindir, más o menos expeditivamente, las tradicionales filosofías esencialistas (y aun otras). Porque todas ellas, conviene advertirlo bien, parten del supuesto de la pluralidad real de las especies. Y decimos “supuesto”, no porque el pluralismo carezca de una base empírica, sino porque la doctrina esencialista lo presenta como algo evidente de suyo, que no requiere justificación ontológica expresa. Sin embargo, el monismo es, por lo menos, una posición teóricamente posible. La evidencia empírica de la pluralidad de cosas y de especies pudiera ser una apariencia de la realidad, y no su forma constitutiva radical. Esta posibilidad teórica revela una vez más la insuficiencia de los puros datos empíricos, para el conocimiento de lo real, si nos atenemos a ellos solamente.

En efecto: el aquí y el ahora, ¿son inherentes a la cosa en sí, o son sólo inherentes a nuestra manera de conocerla? Deliberadamente, hemos empleado la fórmula kantiana de “cosa en sí”. Kant negaba a la metafísica, en tanto que ciencia, el alcance requerido para llegar a un conocimiento de la cosa “en sí misma”, como decía Platón. Pero la propia negación entraña un pluralismo que, por ser implícito, no es menos decidido que el platónico. Se afirma *a priori* que las cosas son inasequibles en sí; pero desde luego serían múltiples.

Esta multiplicidad es un supuesto en Kant. La ciencia, incluida la metafísica, puede y debe investigar si las cosas, que nosotros percibimos siempre singularizadas, y en el contexto o referencial de un aquí y un ahora, poseen en verdad, ellas mismas, independencia entitativa, o si son simples trasmutaciones, variaciones o fragmentos de una “cosa” única que sería la realidad sin más, lo real en sí mismo. Individualidad es relación; pero ahora no se trata ya de la relación lógica y ontológica del individuo con la especie, y de una especie con otra, sino de la relación de la unidad individual con el Todo.

La palabra unidad tiene dos significados. “Uno” es el individuo, y esta unidad presenta, según vimos, formas diferentes: uno es el peda-



zo de cuarzo, una es el ave, una es la especie animal, uno es el hombre, una es la comunidad. Pero también el Todo es Uno. ¿Cómo debe concebirse esta unidad total? Heráclito dijo: ἕν πάντα εἶναι. Que hay unidad en el universo lo reconocen todos los filósofos, y lo atestigua desde la Antigüedad la palabra cosmos, como la palabra uni-verso. La forma de este orden unitario es el problema. Porque Heráclito habla en plural: todas las cosas son uno. De suerte que la unidad no habría de concebirse necesariamente como uniformidad: no excluye la diversidad de los singulares, aunque afirme su interdependencia.

También Parménides afirmó que el ser es uno (ἕν), pero añadió que no tiene pasado ni futuro, que es un presente perpetuo: νῦν ἔστιν. Ya no son todas las cosas (πάντα: todas y cada una de ellas) las que forman la unidad del Todo. El sujeto es singular. Hay Todo, pero no hay totalización; hay Unidad, pero no hay unificación. Hay un Ahora, pero éste no es el ahora de una situación determinada, la cual implica la pluralidad de los ahora. La Unidad de Parménides se centra en un Ahora absoluto. En suma: la Unidad arrebató el tiempo al Ser, y con esto lo privó de la pluralidad.

Y es que, en efecto, si la homogeneidad se impone con rigor de consecuencia, hasta el extremo, el ser tiene que estar paralizado, tiene que concebirse como una pura permanencia. Un eco de esta permanencia intemporal se encuentra en la concepción aristotélica de la esencia uniforme y de la οὐσία. Por algo sitúa Aristóteles al tiempo entre las categorías del accidente. Pero el tiempo es factor de diversificación entitativa. Había que restituir el tiempo al ser. El problema de la individuación, sin embargo, no quedaría resuelto con esa restitución. Siendo múltiples las cosas, ¿en qué relación están todas ellas (cada una de ellas) con la unidad total? O sea, ¿en virtud de qué principio operativo se desprenden, por así decirlo, de este todo unitario? La pregunta es igual si se formula partiendo de la diversidad, en vez de la unidad: ¿cómo conservan las cosas su individualidad, a pesar de su integración en la unidad?

Claramente, la cuestión atañe, no sólo a la forma de ser-uno singular, sino también a la forma de ser Uno-Todo. Esto significa que la individualidad en general, y en particular la humana, es un problema



que no puede plantearse adecuadamente examinando al individuo mismo, fuera del contexto real, en su singularidad aislada. Si adoptamos la hipótesis monista, según la cual el Todo consiste en la unidad de una sustancia común a *todas* las cosas, entonces *cada una* de ellas es ontológicamente igual a las demás, y su singularidad, como quiera que se establezca, no llega a la raíz sustantiva. Pero esta singularidad hay que establecerla de algún modo. Las cosas ofrecen una forma distintiva aparente. ¿Qué hay en el fondo de tal apariencia? Lo mismo da que el monismo sea materialista o espiritualista: el problema se presenta como una dificultad tardía en la aplicación del monismo concebido *a priori*; hay que conciliar la tesis con la experiencia. Hay que dar, en todo caso, razón de la individualidad. En uno de los casos, hay que explicar de qué manera puede la materia funcionar históricamente; en el otro, hay que explicar de qué manera se diversifica individualmente la sustancia espiritual única.

Por vía de ilustración, podemos comprobar lo dicho en la doctrina de Spinoza, a quien se considera paradigma del buen razonar. En esa doctrina aparecen conjuntamente las dos dificultades inherentes al dualismo cartesiano. Afirma Spinoza que cada cosa, en cuanto es en sí, *in suo esse perseverare conatur*.⁸ Nosotros podemos aceptar sin reserva la idea de que las cosas (por lo menos algunas) poseen en su ser ese conato, esa fuerza de persistencia en su mismidad. Lo que no fuera admisible es que dicha tendencia pudiera darse en algo que no posea individualidad entitativa. ¿Cómo puede mantenerse en su ser *mismo* aquello que carece de tal mismidad?

El propio Spinoza parece entenderlo así, cuando se refiere a la cosa *quantum in se est*. La dificultad estriba en conciliar con el monismo esa noción de la cosa “en sí”. No importa que la llamada cosa sea espiritual (pensante) o material (extensa). De hecho, Spinoza unifica bajo un mismo principio las operaciones de esas dos modalidades de la sustancia única: *Naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eadem*.

⁸ Baruch Spinoza, *Ética*, III, proposición VI.



Ahora son las propias ciencias naturales (y las demás) las que nos fuerzan a creer que esas leyes no son las mismas en cualquier lugar y tiempo, para todo el universo. Incluso Marx, a pesar de su aparente monismo, se opone a Spinoza. La importancia capital de la filosofía marxista se centra en la investigación de las leyes específicas que regulan el proceso histórico, las cuales no coinciden con las que regulan los procesos naturales.

Recordemos que Spinoza está meditando, en esta parte de su *Ética*, sobre el origen y la esencia de los llamados afectos. La pregunta que debe hacerse al respecto no es ésta: ¿son los afectos fenómenos naturales?, sino esta otra, más radical: ¿no presupone un afecto la individualidad entitativa del afectado?

8

Jugando con el vocabulario de la tradición, pudiera decirse que, en el hombre, es la existencia la que individualiza la esencia. Pero, aunque sirviera para aclarar ideas, este juego sería impropio; porque el concepto mismo de esencia, en su acepción clásica, impide que las diversidades individuales lleguen a la raíz misma del ente: el hombre sería “esencialmente” a-histórico.

Bien es verdad que la tradición no ha sido unánime en este punto. Duns Scoto reitera su convicción de que es *simpliciter falsum, quod esse sit aliud ab essentia*. Entre la naturaleza de la cosa y su individualidad, sólo cabría una *distinctio formalis a parte rei*. La verdadera entidad radical (*ultima realitas entis*), o sea aquello que precisa y concreta la naturaleza esencial, lo que la reduce a una *entitas singularis vel individualis*, la adquirirían las cosas, incluso el hombre, mediante la existencia.

Scoto ha llamado *haecceitas* a esa propiedad por la cual todo lo que existe posee *entitas individualis*, y es designable con el pronombre demostrativo “este”, que es la palabra apofántica o manifestadora por excelencia. Pero, aunque se diga lo contrario, la *haecceitas* no es principio de individuación: es propiedad de lo individualizado.



También el *Dasein* de Heidegger es individual (como lo era en Hegel). Pero el *da* no explica ni produce la individualización del *Sein*: sólo es un dato de ella. El *da* es equivalente del *haec*, en el sentido de que con uno y con otro manifestamos la presencia del ente, y en nuestra confrontación con él advertimos su individualidad. ¿Qué hizo de este ente, y concretamente del hombre, algo que pueda designarse con un *da* y con un *haec*? ¿No está el hombre individualizado ya, de una manera primaria o preliminar, por su naturaleza, por su dotación hereditaria (lo mismo biológica que histórica), antes de que pueda ejercitar existencialmente esta dotación? Cuando aseguramos que el hombre forma su propia individualidad en la existencia, no debemos olvidar que ésta es la individualidad *personal*. Y aunque sea la auténticamente humana, pues incluye la expresión simbólica y la acción moral, ella requiere unas condiciones de posibilidad que son dadas, y que sólo pueden darse en un ente individualmente constituido.

Los escolásticos hablaban de una *notae individuantes: forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen*. Más que individuantes, o propiamente constituyentes, ellos las consideraban reveladoras de la individualidad. Pero esto hace falta verlo. El linaje, por ejemplo, tiene dos aspectos: el genético (biológico) y el que llamaríamos genealógico (histórico). Parece indicado considerar a la progeñe, en ambos sentidos, como algo que no sólo determina la individualidad del ente, pues tan sólo lo individual puede tener ascendencia, sino además como algo que es primariamente determinante del carácter inconfundible de cada individuo humano, de su *haecceitas* única.

En todo caso, estas preguntas conducen hacia las filosofías contemporáneas de la existencia, en las que pudiéramos encontrar algún intento de integrar la moralidad y la expresión con la naturaleza del ente humano. Porque, si en algo insisten los existencialistas, de manera expresa (y a veces, con mayor fuerza aún, dándola implícitamente por descontada), es en la individualidad del existente. Pero los análisis existenciales no han revelado cuál es el principio de individuación; tampoco encuentran en la constitución del ser del hombre el rasgo de la moralidad, ni como nota común, ni como factor de diferenciación entitativa. Más bien lo han eliminado, como si fuese algo que pudiera



perturbar la necesaria neutralidad del método analítico. Lo cual revela una confusión entre la moral positiva y la moralidad como forma constitutiva del ser. Dar estado ontológico a la moralidad no implica hacer juicios morales, ni comprometerse con ninguna moral positiva.

La naturaleza y la historia forman dos órdenes categoriales distintos, pero no son, en el hombre, dos realidades independientes. Su conexión tiene que ser investigada, si hemos de dar razón de la diversidad entitativa de los individuos, y comprender por qué su existencia es formadora de *ethos*.

En el curso de sus análisis, a lo largo de *El ser y el tiempo*, Heidegger considera aparentemente la forma de ser de los entes no humanos. Pero sólo en apariencia. No es la forma de ser en sí de esos entes, la suya propia, la que se examina, sino la forma de mi relación existencial con ellos; la cual presupone, pero no funda, la distinción ontológica entre esos dos órdenes de ser, y sobre todo no aclara la presencia y la función del no-yo en el ser mismo del yo. Diríamos que los entes no humanos poseen un irreductible “ser en sí”, aparte de lo que puedan llegar a “ser para mí”.

El pluralismo de Heidegger no aparece en su obra como una tesis expresa, como una consecuencia fundada en la investigación del problema de la unidad y la multiplicidad. Empieza Heidegger por el hombre. La cuestión de su individualidad la da implícitamente por resuelta. El objetivo final de la analítica del hombre es el Ser en cuanto Ser. Las razones que expone Heidegger para iniciar el estudio con el ser del hombre son muy atendibles; pero este itinerario ha de conducir obligatoriamente a una analítica del ser no humano, que sea complementaria y diferencial.

No cabe duda de que los fenómenos más patentes de la historicidad surgen de las relaciones interhumanas. Sin embargo, el hombre no se forma como hombre y se transforma sólo en relación con sus semejantes. Incluso cuando se trata de lo humano, el punto de vista antropológico es limitado; como lo es su contrapuesto, el que se fija en las condiciones y determinaciones naturales, y puede llegar por ahí a una “deshumanización” de la historia. Así queda sin explicación nada menos que el proceso histórico de la individualidad. La indivi-

dualidad no es uniforme ni estable; varía en grado y en cualidad. Es evidente que la naturaleza no rige unívocamente estas mutaciones; pero también es evidente que sin la naturaleza no hay historia.

No se podrá obtener nunca una respuesta adecuada a la pregunta sobre el principio de individuación si se examina tan sólo el ente humano, desprendido de su “contexto real”. Desde luego, la metafísica no puede reducirse a una ontología de lo humano. Aunque esta ontología se considere preliminar de una investigación, más radical y universal, sobre el Ser en cuanto Ser, resulta insuficiente si no revela la integración de lo humano (no sólo su relación) con otras formas de ser. En el hombre, aquel “contexto real” es parte de su propia “contextura”. El hombre no es naturaleza, pero la naturaleza está en él. El yo no es el tú, pero la alteridad del tú es constitutiva del yo en su mismidad. El individuo no es la comunidad, pero lo comunitario forma parte del ser individual. El problema de la individuación es un problema de relaciones e integraciones. Sin éstas no se entienden las “constituciones”.

A este respecto, debió observarse hace tiempo la completa ausencia, en la ontología de Heidegger, de un examen de lo comunitario. Así pudo proponer Heidegger una teoría, que de todos modos resulta un poco desconcertante, según la cual la clave de la historia se encuentra en la pregunta por el Ser en cuanto Ser, y en las diferentes posiciones (teóricas) que el hombre ha tomado frente a esta cuestión. Pero la analítica del *Dasein* era parte de una metafísica que se desarrolló dentro del marco tradicional de la *episteme*; mientras que las investigaciones ulteriores sobre el Ser, condicionadas por la idea de la Nada, quedaban expresamente situadas más allá de la racionalidad científica. Tampoco esta discordancia interna ha sido objeto de comentario. En este punto, convenía revelarla tan sólo para reconocer que la filosofía de Heidegger no arroja mucha luz sobre el problema de la individuación: la categoría de historicidad no puede manejarse sin recurrir a la categoría de comunidad. En cuanto a la confusión que ha traído la idea de una metafísica meta-científica, éste es un tema importante, pero en el propósito de este trabajo bastaba señalarlo.



Fenomenología y dialéctica

1

Los pensadores que inician la filosofía moderna se distinguen de los medievales por la conciencia de una misión de reforma. La tradición no se quiebra con sus innovaciones; pero, así como la originalidad de sus antecedentes revelaba en cada uno el sentido de continuidad, los modernos se sienten obligados a “empezar de nuevo”, a “buscar un nuevo comienzo”. Desde Bacon y Descartes, éstas y otras expresiones semejantes reaparecen con insistencia en los textos de la filosofía, y siguen hasta nuestros días. Podría decirse que toda la filosofía moderna es una obra de reforma. Aquella conciencia no es una disposición subjetiva de los grandes pensadores; la necesidad de renovar el fundamento se incorpora temáticamente en sus obras y es guía de su desarrollo. De suerte que esa misma persistencia del tema forma la unidad distintiva de la filosofía moderna; los cortes aparentes son más bien los eslabones con que se va trenzando la continuidad.

En el aspecto técnico de la reforma,¹ no hay en la actualidad un tema de mayor relieve que el tema del ser y el tiempo. Los demás (como, por ejemplo, el tema de la verdad) pueden y deben referirse a ése, o dimanar de él. No es, desde luego, un tema nuevo. En los inicios mismos de su marcha histórica, la filosofía centró su reflexión sobre

¹ La misión de reforma presenta hoy otro aspecto, además de éste que llamamos técnico. Al plantear la cuestión del fundamento, la filosofía moderna no tuvo que incluir el aspecto vital o vocacional, que es el más primitivo. La condición de posibilidad del filosofar en general podía darse por descontada. Ahora, las orientaciones de la vida, a escala mundial, representan un peligro para la vocación libre de verdad. Sobre este tema, cf. Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, 1972.



estos dos términos, ser y tiempo, y en la relación del uno con el otro. Pero el tema se convirtió en problema, y la forma peculiar que los griegos idearon para resolver esa relación, que se les hizo problemática, determinó la orientación de aquella marcha histórica.

Ahora hemos llegado a un punto en que termina ese engranaje de innovaciones reformadoras en que se eslabonó la filosofía moderna. La reforma ya no se puede atener tan sólo a los precedentes inmediatos. La necesidad de replantear la cuestión de principio implica un retorno al principio. Por razones históricas y metodológicas, la exégesis del ser y el tiempo requiere una actualización y una crítica de las originarias concepciones sobre el tema. *La filosofía no puede desprenderse de su propia historia.* La revisión de esa historia es tarea sistemática, y tiene por finalidad que el tema del ser y el tiempo deje de ser problema definitivamente, por primera vez desde Parménides.

La tarea de “poner de manifiesto el origen de los conceptos ontológicos”, de investigar y exhibir “su partida de nacimiento”, la ha programado en estos términos Heidegger, y la ha titulado “Destrucción de la historia de la ontología”.² Se trata de explorar hasta dónde y de qué modo, en el curso de la historia de la ontología, el tema de la exégesis del ser pudo estar unido con el tema del fenómeno del tiempo. “Es menester —dice Heidegger— ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella”.

Pero esta tarea no ha concluido. La “destrucción” de Heidegger evoca la operación dialéctica que Platón llama “parricidio” en el *Sofista*. El “padre”, en efecto, es Parménides. Con él tomó el carácter de un problema permanente en la filosofía ese tema del ser y el tiempo. Pero, si ese parricidio no se ha consumado hasta hoy, no se debe tan sólo a que Heidegger no haya desarrollado el programa de una destrucción, tan lúcidamente concebido. Tampoco podemos juzgar inconclusa la tarea porque surjan discrepancias insuperables frente a la parte que sí quedó concluida, a su manera; ni por la razón trivial de que siempre es posible “decir algo más” sobre el mismo tema. La

² Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 6. Advertimos que todos los comentarios al pensamiento de Heidegger se habrán de referir exclusivamente a esta obra suya.



tarea no ha terminado por la misma razón de fondo que frustró el parricidio platónico. La dialéctica de Platón no es fenomenológica; la fenomenología de Heidegger no es dialéctica.

Pero esto habrá de precisarse. De momento, recordemos que dialéctica es el nombre con que Platón designa en aquel diálogo a “la ciencia de los hombres libres”. Ésta es la ciencia primera, como la llamará Aristóteles: la metafísica. Platón no desenvuelve su propia metafísica siguiendo la pauta de ese inicio dialéctico (el cual fue desdiseñado por la tradición, desde Aristóteles hasta Hegel). En cuanto a Heidegger, ontología y fenomenología son una misma cosa. Lo cual es cierto. Falta ver si, además de no ser dialéctica, esta ciencia primera es, en Heidegger, auténticamente fenomenológica, o sólo marca el propósito, como Platón marcó su propósito dialéctico.

Resulta ya manifiesto que si el *logos* no se organiza según forma dialéctica, es incapaz de constituir una verdadera fenomeno-logía. Constituido formalmente como *logos* de la no-contradicción, fracasa cada vez que intenta resolver las aporías en que la ontología antigua dejó aprisionada la cuestión del ser y el tiempo. En este sentido, Heidegger pertenece a la tradición que él propone “destruir”; pero, sobre todo, porque el ser, para él, todavía no es fenómeno (como lo es el tiempo); fenómeno como objeto de visión universal, primaria y apodíctica. Se encuentra, pues, en la textura misma de su filosofía esa razón por la cual decimos que permanece sin cumplimiento la misión de “comenzar de nuevo”, cuya conciencia es patente en las páginas de la primera obra revolucionaria de Heidegger.

2

Es menester que la filosofía precise y mantenga la distinción entre ser-en-sí y ser-para-mí. La idea de tal distinción es tan antigua como la filosofía; pero el significado de los conceptos implicados en ella ha variado según los autores. Al procurar definirlos de nuevo, advertimos que una clara comprensión de esas aparentes designaciones de dos formas del ser abre una vía para resolver a la vez el problema del



ser y el tiempo y el problema del por qué y el para qué de la filosofía, es decir, de su fundamento y de su fin.

En los “Prolegómenos a la lógica pura”,³ nos invita Husserl a observar que lo πρότερον τῆ φύσει no es precisamente lo πρότερον πρὸς ἡμᾶς. Estas dos frases en griego no las elabora Husserl *ad hoc*; pero tampoco cita su procedencia. En verdad, la cita era innecesaria. La distinción entre lo que es en-sí, o por naturaleza, y lo que es para-nosotros, o relativamente a nosotros, pertenece al dominio público de la filosofía y es uno de los instrumentos de que primero se agencia el trabajo científico. El sentido de esa relatividad es lo que ahora debe precisarse. La manera como la entendieron los griegos señaló la orientación de la metafísica hasta nuestros días: el ser-en-sí no era fenómeno, el ser temporal era ser-para-mí.

Por supuesto, la distinción tenía que ser griega. Pero esta misma versión que acabamos de ofrecer, en la cual ya juegan los conceptos de fenómeno y tiempo, no es la más primitiva. Las frases que emplea Husserl son tomadas de Aristóteles.⁴ Pero, con estas u otras palabras, encontramos formuladas en los textos presocráticos y platónicos la necesidad de no confundir lo que es en-sí y lo que es para-mí. Sólo que la distinción originaria es vocacional, más que epistemológica u ontológica.

Por ejemplo, Heráclito advierte a cuantos escuchan que no deben atender a lo que él dice (porque lo diga él), sino a la razón;⁵ es decir, a la razón de las cosas mismas, y no a la mera opinión que nos formemos de ellas. De este modo, el para-mí viene a significar muy pronto la *doxa* frente a la *episteme*; pero, sobre todo y desde el comienzo, representa el interés que capta de los entes sólo su aspecto de cosas, frente al desinterés que nos permite verlas íntegramente como son en-sí-mismas. Lo que hoy llamamos objetividad del conocimiento lo concebían los griegos como un requerimiento vocacional, y no sólo metodológico. O dicho de otro modo: el método mismo lo concebían

³ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, cap. XI, § 71.

⁴ Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 2, 71 b-72 a.

⁵ “οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου” (Heráclito, B 50).



como un componente de la disposición vital del buscador de verdades. Decimos por esto que la distinción entre ser-en-sí y ser-para-mí *tenía* que ser griega, porque en ella se condensan las condiciones de posibilidad, primitivamente establecidas, de la ciencia en general.

La distinción primitiva decae pronto en una acepción meramente técnica, aunque fundamental en este dominio. Pero este dominio ya no es entonces el del filosofar, como una forma de vida vocacionalmente diferenciada de las otras por su disposición frente al ser, sino el dominio de una particular filosofía. Entonces el para-mí representa la apariencia, opuesta a la realidad-de-verdad; el devenir, opuesto al ser-en-sí. La *διαίρεσις κατὰ φύσιν* de que nos habla el propio Heráclito, tiene dos fases: primero se toma la decisión vocacional de analizar los entes según su naturaleza, y sin ninguna otra intención; luego viene la analítica misma, y el juego de las hipótesis respecto de esa naturaleza. O sea que la fórmula *τὸ ὄν αὐτό* representa primeramente el ser-mismo en tanto que ser-de-verdad, investigado por amor de la verdad. Esta *philía* es común a todas las teorías; todas contribuyen por igual a la *sophía* de la filo-sofía. Otra cosa son las diversas concepciones de aquella mismidad del ente.

Es ahí donde se produce en Grecia la gran desviación. La mismidad se identifica con la intemporalidad. El ser-mismo se desglosa de su presencia y apariencia. El ser-para-mí ya no es el ser-cosa, el ente en tanto que objeto de mi interés, sino la mera apariencia del ente, el ser menguado que capta la experiencia empírica. La apariencia no se considera ser-mismo porque es contradictoria: por su cambio, es y no es. El *logos* no puede ser fenomenológico. Vale decir que la razón queda aprisionada por su propio principio; pues ella sólo puede concebir el ser como no-contradictorio, pero a la vez debe reconocer el ser a lo que es contradictorio: al fenómeno, al tiempo. Su recurso es relegarlos al nivel del mero ser-para-mí.

Esta peculiar derivación ya es doctrinal, y no fundamental. Si nos detenemos a examinarla, acaso broten en nuestra mente, con toda la inocencia que tienen las preguntas iniciales de una reforma, éstas que podemos formular así: ¿por qué razón el ser-mismo no es aparente? Admitimos que la esencia no siempre es aparente; no admitimos que



la apariencia sea menos ser que la esencia. La esencia corresponde al ente, y aunque no la veamos a primera vista, nada opaca la brillante presencia del ser-mismo. El ser está a la vista. Lo que vemos ya es el ser, cualquiera que sea la intención de la mirada, y como quiera que esté constituido el ente que miramos. ¿Por qué razón habría que admitir que la vocación teórica, la que responde a la llamada del ser-de-verdad, abarca solamente el orden de lo intemporal, que es el de lo oculto, de lo que no es primaria y universalmente accesible a todos?

No hay más que un ser, “el mismo para todos”.⁶ La radical distinción entre ser-en-sí y ser-para-mí atañe solamente a nuestra disposición frente al ser; en modo alguno debe corresponder a dos niveles diferentes de profundidad en la textura del ser-mismo. Lo que aparece no es menos ser que lo encubierto; lo descubierto no es menos aparente que lo conocido a primera vista. No hay ninguna zona del ser que esté condenada, por su propia constitución, a ser conocida defectuosamente. Al ser lo llamo en-sí cuando me acerco a él para descubrir cuál es su ser-de-verdad. Es ser-para-mí cuando lo tomo como ser-cosa, ser-útil, ser-relativamente-a-mi-interés. Lo que no puedo decir es que este ser-cosa no sea él también un ser de veras. Las veras del ser no son lo mismo que las verdades de mi conocer. El objeto de mi interés no es otro ser, sino el *mismo*, aunque yo no lo conozca en tanto que es en sí-mismo. No tengo que ser filósofo, y que recurrir a un método especial, para gozar de la evidencia del ser. La verdad científica no es el *primer* testimonio fidedigno de su presencia. Hay que dilucidar esta cuestión de la primacía. El ser siempre está ante mí. El ser es ser-ahí.

Lo único que cambia, pues, es el modo de mirar. La vista es un buen órgano, en todos los casos, para captar la simple presencia. El saber esencial (o como se llame) es el que viene después, y requiere un método. Pero el método es una disposición de la mirada, antes de ser una regulación técnica del trabajo. En ningún caso es un artificio que permita revelar el ser oculto. El artificio es la ocultación. La metafísica griega, con su perduración milenaria, ha formado algo así como una

⁶ “τὸν αὐτὸν ἀπάντων” (Heráclito, B 30).



costumbre popular, que se cifra en la proverbial “desconfianza de las apariencias”; la cual no debiera ser sino una desconfianza de nosotros mismos, pues las apariencias son plenas realidades. La vida práctica se desenvuelve en el mundo temporal, pero éste no es un mundo de fantasmas. También se desenvuelve en el tiempo la vida teórica. La práctica requiere, como toda forma de vida, alguna índole de verdad primaria, y ésta es la evidencia del ser. La metafísica es *prima scientia scibilis primi*. Que significa: lo que ella conoce en tanto que ser, o como ser-de-verdad, ya era conocido por todos nosotros como algo que verdaderamente es.

Lo peculiar, y en cierto modo ingrato, en esta situación de reforma, es que si se lleva a cabo dialógicamente, como es debido, el análisis de los orígenes toma la forma externa de una argumentación o un alegato. Pero esto es inevitable, lo mismo que las reiteraciones, si se desea, para decirlo con las palabras de Heidegger, “ablandar la tradición endurecida”. El hecho es que no existen las meras apariencias; existen las meras opiniones. Sin duda, el interés utilitario suele desviar las opiniones del camino verdadero; pero no las desvía del ser. La consideración pragmática del ser concierne sólo a lo que pensamos hacer con él. Y hoy sabemos algo que no pudo sospechar el griego, esto es, que ese quehacer práctico ya no admite las meras opiniones: tiene que organizarse sobre conocimientos exactos. El ser conocido con rigor racional sigue siendo entonces un mero ser-para-mí, debido a mi disposición utilitaria. Recíprocamente, el ser que estudiamos sólo para conocerlo, sigue siendo el ser-de-verdad, aunque nuestro conocimiento científico incurra en errores.

La contraposición entre apariencia y ser-en-sí es una invención griega, promovida por el hecho de que la apariencia cambia, mientras que el ser mismo se supone que perdería su mismidad si no fuera inmóvil. Definir de nuevo los conceptos de ser-en-sí y ser-para-mí es parte de una tarea de reforma de la metafísica, cuyo propósito preliminar es el de restituirles su significado vocacional.

Sólo de este modo podremos discernir los dos empleos diferentes de la fórmula ser-en-sí. Primariamente, ella designa el objeto de un saber de verdad en general, sin juicio previo sobre la constitución in-



terna del objeto. La filosofía encuentra después para esta fórmula una acepción técnica y más restringida: el ser-en-sí representa la esencia del objeto. La esencia no es más que el ser-de-verdad *del ente* determinado; pero la investigación de esa esencia presupone la aprehensión *del ser*. El ser no ha de buscarse, como se busca la esencia. Puede haber error en la opinión que formamos sobre el ente, conocido empíricamente. (También hay errores en las opiniones científicas.) Sin embargo, el dato de la presencia del ser no es materia de opinión: es evidencia común y primaria.

Decidir qué es lo auténticamente primario implica, como veremos, una inversión de la jerarquía clásica. *La primera evidencia apodíctica es precientífica*. En ella está patente lo primario, que es el ser-mismo. Lo secundario es la ciencia, y lo que ella trata de captar, que no es la presencia del ser-mismo, sino la constitución del ente-mismo. En cuanto a la ontología fundamental, todo lo que ella descubra en el ser-mismo presupone el dato primario de la presencia.

Así comenzamos a divisar la razón por la cual interrogaban aquellas preguntas sorprendidas. ¿A qué se debe que la metafísica griega se rehusara a admitir la evidencia primaria del ser, a tomarla como fundamento? Se debe a la razón misma. La cuestión del ser y el tiempo impone una nueva crítica de la razón. Debe reafirmarse la plena racionalidad de lo visible, de lo contradictorio. El ser no se concentra más en una parte que en otra. El ser es igual en todas partes. Ese ser evasivo, invisible porque era intemporal, en cuya búsqueda se ha afanado la metafísica, era nada menos que el dato primario. Antes de que se consagrara el nombre de metafísica para designar la *prima scientia*, ésta ya había dejado de ser ciencia de lo *scibilis primi*.

3

La distinción entre ser-en-sí y ser-para-mí decimos que es condición de posibilidad de la ciencia. ¿Qué índole de condición? Éstos no son conceptos *pensados*: la distinción es *vivida*. Encontramos ahí la razón del método y el método de la razón, perfilándose en la arcaica diver-



gencia de la *doxa* y la *episteme*. La ciencia no es el producto acabado, el edificio construido del pensar; la ciencia es “el camino de la ciencia”, como dirá Kant. Pero Kant repite lo dicho en Grecia. Ya en el comienzo de su *Poema* emplea Parménides esa palabra significativa, a la que luego recurre varias veces: ὁδός, camino.

La repetición es tan significativa como el significado de la palabra misma. Cuando Platón forma con ella la palabra compuesta *método*, con la cual se representa el plan organizado de la marcha científica, la noción de camino empieza a borrarse. Hoy en día, el método es para nosotros sólo un término técnico. Si alguna vez reparamos en su etimología, nos parece un hecho curioso que los griegos hubiesen elegido el sustantivo camino para designar el método; el empleo que hace de él Parménides juzgamos a la ligera que no es más que una metáfora poética de la metáfora inicial, sin que sepamos por qué se hubiera pasado a la formalización conceptual. ¿Qué significado tiene entonces la preposición *μετά* con la cual se compone el término técnico?

En esta ligereza suele incurrir el estudio genealógico de otros conceptos de la filosofía griega. En verdad, de todos ellos, pues la uniformidad no es coincidencia fortuita, sino que proviene de un dispositivo mental de los eruditos. Metáforas pueden parecer, sin excepción, todos los términos que los presocráticos emplean, por la muy simple razón de que no existe aún, cuando ellos procuran expresar sus pensamientos, un vocabulario filosófico acreditado. El acto de sacar del lenguaje común un término que represente el concepto nuevo, puede considerarse metafórico sólo visto desde afuera: o bien desde el ámbito de ese mismo lenguaje común, contemporáneo del innovador, o bien desde nuestra situación lingüística, en la cual todos los términos están ya definidos o se definen desde su primer empleo. El filósofo presocrático no habla el mismo lenguaje que sus contemporáneos: está creando otro. No hay verdadera metáfora sino cuando existe *otra* manera de decir sin metáfora lo que se piensa: una manera vulgarmente aceptada.

Metáfora significa transferencia, traslación. El pensador griego no expresa sus ideas con imágenes o figuras del lenguaje. Efectúa una auténtica transferencia de la palabra, desde el significado común al sig-



nificado técnico que él inaugura. El acto de esa literal metáfora tiene que verse por dentro, en el ámbito interior donde se gesta el concepto. Así comprobamos que la palabra camino adquirió en Parménides un significado filosófico, *antes* de que Platón compusiera con ella la palabra método. En el lenguaje de Parménides, el camino de la verdad y el camino del error no son metáforas para ilustrar la diferencia entre el acierto y el desacierto en el conocimiento. Lo que expresan es la pluralidad en los caminos de la existencia humana. Que la vida es un camino, a lo largo del cual (*metá*) nos vamos conduciendo a nosotros mismos, es un hecho que ha sido revelado por la aparición de un nuevo camino, que es el camino de la razón. La conducción o conducta racional es lo que entendemos por método, en su profundo y primario sentido vital. Las formas de conocer son formas de ser: son actitudes humanas ante la realidad.

Se empieza, pues, a hablar de caminos cuando empieza a trazarse el nuevo “camino de la ciencia”. La conducta por este camino implica la autoconciencia; la instrumentación del trabajo es una derivación técnica. El método no es originariamente un instrumento del trabajo, como la brújula no es la inspiración del explorador. La método-logía es la vocación de vivir explorando con el *logos*.

Parménides no tiene palabra con qué designar la ciencia (*episteme*). La definición vocacional la establece con una distinción entre la verdad rotunda y fidedigna y la opinión de los mortales.⁷ Si la distinción se corrobora con la idea de camino es porque ella envuelve el sentido de un movimiento, de una marcha; mientras que, lo mismo la verdad que la opinión, una vez ya formuladas, indicarían una cierta estabilidad, una toma de posición fija. Cada verdad, cada opinión, es ciertamente una posición en que nos asentamos: es una tesis. Pero el camino de la verdad y el camino de la opinión representan más bien disposiciones básicas, de las cuales van surgiendo aquellas particulares posiciones. Las disposiciones las llamamos hoy vocaciones, y son formas de vida. Parménides las llamó caminos. Y si la búsqueda de la

⁷ Parménides, B 1. Estas cualificaciones sí son figuras del lenguaje; pero no lo son la verdad, la opinión y el camino.



verdad ya no nos parece un camino de vida, es por la ofuscación que ha producido en nuestro entendimiento la acepción, recortada de su raíz, que vino a tomar la palabra método.

Esta palabra no aparece en la presocrática. Pero en Platón y en Aristóteles designa todavía algo más que una investigación metódica, o un método de investigación: designa la disposición a investigar. En Descartes, el método no es, como hoy, una técnica profesional especializada; es la palabra que mejor pudiera representar el programa de fundamentación de la ciencia universal. Más que nunca, hoy es preciso rescatar la significación inaugural de la palabra, para que reviva en la conciencia ese componente vital de la ciencia; es decir, para que la ciencia vuelva a ser consciente de su misión vital. Este fundamento, expresado en la noción de camino, es común a todos los posibles “discursos del método”.

El camino de la mera opinión es como una *ὁδός* sin *μέθοδος*. Claramente, no puede instituirse un método del error, que sería la paradoja de organizar un sistema de la inestabilidad.⁸ Se comprende así que en la teoría filosófica de la *doxa* se haya perdido aquella noción de camino. Sin embargo, este camino de vida se formaliza conceptualmente en la doctrina de las vocaciones del *Fedón* platónico y de la *República*. *Praxis* y *theoría* se van emparejando así con la *doxa* y la *episteme*.

La ciencia requiere método porque es método. O sea que ella requiere dos métodos, y no uno solo. Si hay una falla en el método vocacional, el método técnico no basta para constituir una ciencia auténtica. No basta siquiera la razón-de-verdad, si no funciona por amor de la verdad. La verdad no es la meta. La meta es la sapiencia. De la razón también se puede hacer uso para fines prácticos, que corresponden al orden de la necesidad, o para fines bélicos, que son del orden de la ambición.⁹

⁸ La *δόξα* es *ἀβέβαιον*, inestable, dice Aristóteles. Para los griegos, la nota fundamental de la verdad es la firmeza. Esta misma noción está incluida etimológicamente en la palabra *ἐπιστήμη*, lo que está “por encima” (de lo transitorio).

⁹ Sobre este tema, véase la obra antes citada, E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, 1972, *passim*.



Los ejercicios de depuración técnica que prescribe el método científico presuponen otro ejercicio: el de la depuración vital. La palabra griega que significa ejercicio (ἄσκησις) designa también la profesión o forma de vida. Marchar por el camino de la ciencia es un ejercicio de abstinencia, una ascética regulada, en el sentido antiguo y moderno a la vez. Se renuncia a los caminos marginales que distraerían del objetivo. Este objetivo real es el ser-mismo, del que nos enajenamos, sin eludir por ello su presencia, cuando lo consideramos como mero ser-cosa, como ser-para-nosotros.¹⁰

4

Todo método es una técnica de depuración. ¿Qué debe eliminarse o suspenderse, para que la consideración del ser sea expedita y resulte depurada, para que no se mantenga en la relatividad del ser-para-mí? Estas preguntas, de una manera u otra, las formulan todas las críticas de la razón y los discursos del método. Platón lleva a cabo paralelamente las dos depuraciones, o sea que desarrolla una doble teoría del método. La primera es la depuración del camino vocacional; *toda razón de teoría es razón pura*. La otra suspensión es la que con el tiempo se llamará duda metódica, pero cuyo modelo se encuentra ya en Platón. Lo que se elimina o suspende es el conocimiento primario. La razón pura es entonces la que alcanza más allá de la experiencia empírica. Ha de evitarse la relatividad, y se supone que la relatividad aqueja a todo conocimiento empírico; relatividad y temporalidad van unidas.

Esto lo piensa incluso la metafísica moderna (a pesar de la física moderna). Al establecerse formalmente la metafísica griega como ciencia de lo que está más allá (*metá*) de lo dado inmediatamente, de lo primario y más próximo, de lo universalmente asequible, el salto

¹⁰ Es digno de notar que algunas de las más ilustres operaciones de depuración metodológica, a las que podemos llamar genéricamente “discursos del método”, ofrecen algo así como una versión en términos técnicos de aquella depuración ascética inherente al método vocacional. La ἐποχή de Husserl no es sino un caso notorio. Aparte de la duda cartesiana, véase también lo que dice Spinoza en las primeras páginas de su *Tratado sobre la reforma del entendimiento*.



a lo meta-empírico favoreció las críticas (que todavía perduran) de quienes no atribuyen ese método a una particular doctrina metafísica, sino que repudian como falsa ciencia a la metafísica como tal.

Se explica que dicho repudio se difundiera, pues contribuyeron a él lo mismo los críticos que los maestros de la metafísica tradicional. Para unos y para otros, el ser no es una presencia. No hay un trecho demasiado largo entre la afirmación de que el ser es el ausente, que lo que vemos no es el ser, sino tan sólo un reflejo, un encubrimiento, una imitación o una parte defectiva, y la otra afirmación de que la misma palabra ser carece de sentido. Por tanto, la operación de reforma podría encabezarla este lema: *El ser está a la vista*. Que quiere decir: el ser es fenómeno. Debe constituirse la ciencia metafísica como ciencia fenomenológica. Esto es lo que no ha hecho la fenomenología, incluida la de Heidegger.¹¹

Para orientarnos, podemos volver al pasaje de los *Analíticos* de donde extrae Husserl las dos frases “lo primero por naturaleza” y “lo

¹¹ La fórmula “el ser está a la vista”, y otras fórmulas conexas en que se expresa el concepto de la presencia del ser, las empleamos por primera vez en E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 1950, especialmente cap. I, § 4; cap. IX, § 1; cap. X, § 4. En la segunda edición de esta obra, 1960, véase p. 404: “El fenómeno es la verdadera presencia del ser”. Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957, cap. VII, § 8. En *Los principios de la ciencia*, 1965, se emplea repetidamente la fórmula “Hay Ser” para expresar el carácter universal y apodíctico de esa evidencia primaria.

Es interesante observar que Heidegger, últimamente, ha reconocido la verdad primaria de la presencia, con lo cual corrige y supera la posición que tomó en *El ser y el tiempo*. Véase un trabajo suyo, que lleva curiosamente el mismo título que su gran obra, con los términos invertidos: *Zeit und Sein*, texto alemán y traducción francesa con notas de François Fédiér; incluido, junto con trabajos de otros autores, en un volumen titulado *L'endurance de la pensée*, 1968. Las dos fórmulas capitales de este trabajo son: “Ser quiere decir presencia” (*Anwesen*) y “Hay Ser” (*es gibt Sein*). Para recalcar la importancia y el alcance ontológico de esta última, Heidegger sugiere incluso que debe escribirse con mayúscula la letra inicial del pronombre neutro: *Es gibt Sein* (como en *Los principios de la ciencia* pusimos mayúsculas iniciales en la fórmula castellana equivalente: Hay Ser).

Estas coincidencias no son fortuitas. En verdad, es más difícil explicar por qué no coinciden siempre quienes siguen un mismo camino o método. La coincidencia en este caso es más notoria por ser literal, y hasta gráfica; la diferencia es la que existe entre una idea que corrige tardíamente la orientación del camino, y la misma idea que fue adoptada como directriz inicial.



primero para nosotros”. Nuestra atención se vuelve ahora sobre el término comparativo πρότερος. Resulta que hay dos primacías. El conocimiento sensible es lo primero, y lo captado por él es lo más próximo (para mí). Pero, a la vez, esto sería lo más alejado, pues en ciencia procuramos conocer de manera absoluta (ἀπλῶς: *simpliciter*). La visión de lo presente es una manera de conocer relativa (κατὰ συμβεβηκός: *per accidens*). Doblemente relativa: en sentido epistemológico por falta de certidumbre, y en sentido ontológico, porque lo conocido empíricamente es un ser disminuido o inferior (φαυλότερον). El absoluto era primario porque *no* era fenómeno.¹²

Aquello que el pensamiento debía rebasar, para llegar al ser-mismo, eran los fenómenos, que en griego significa las apariciones o manifestaciones: las presencias. La raíz del sustantivo fenómeno está en el verbo φαίνω: sacar a luz. La luz en cuyo ámbito habría de hacerse presente el ser era la luz del entendimiento, metódicamente proyectada. Sin esto, el mundo de la experiencia común es fenoménico en el sentido peyorativo de fantasmal: es una pobre realidad, privada del ser verdadero.

Se ha dicho de varias maneras que los filósofos griegos “piensan con los ojos”, y hasta que toda la cultura griega es, por modo distintivo, una cultura visual, luminosa. Este lugar común no puede en rigor aplicarse a la metafísica que instituyen Platón y Aristóteles. Para ella, el enemigo del ser es el tiempo, y el tiempo es inherente al ser que está a la vista.

Heidegger ha observado bien que la ontología griega, en efecto, “saca del tiempo la comprensión del ser”.¹³ Pero añade que una prueba de esta destemporalización se encuentra justamente en “la deter-

¹² La relatividad, en sentido ontológico, es lo que entendemos por contingencia. La contingencia de lo real es inherente a su temporalidad. Aunque es innegable que todo ente es contingente, y que el ser está en el ente (no fuera ni más allá), la presencia misma del ser es absoluta. El dejar-de-ser de cada ente individual no nos impide captar la absoluta permanencia del ser. El absoluto es visible. En Hegel, la existencia es relatividad; pero el precio que pagó el ser, en su metafísica especulativa, para llegar a absoluto, fue justamente la inexistencia. Cf. E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, 1965, cap. V.

¹³ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 6. Pero no explica por qué, ni siquiera lo pregunta; como si la intemporalidad del ser-mismo se debiera a un giro peculiar de la mente



minación del ser como παρουσία o οὐσία, que significa presencia” (*Anwesenheit*). Al ente, según Heidegger, lo comprenden los griegos por “un determinado modo del tiempo: el presente” (*Gegenwart*). Éste es un punto crucial. La discrepancia hermenéutica sobre los orígenes de la ontología tradicional impone la prolongación de la reforma por una vía distinta de la que ha tomado Heidegger.

1°. Con la palabra οὐσία, que significa propiedad, se forman en griego los compuestos παρουσία, presencia, y ἀπουσία, ausencia. Estas relaciones lingüísticas no sirvieron para expresar ninguna relación filosófica.

2°. Los pensadores griegos convierten la noción de presencia en concepto filosófico; pero no hay una ontología griega de la presencia, es decir, una concepción que atribuya a la presencia inmediata y perceptible el rango de ser-en-sí.

3°. Equiparar la παρουσία con la οὐσία es tan injustificado como sería equiparar en nuestro idioma la presencia y la esencia, basándonos sólo en el hecho lingüístico de que ambos términos tienen la misma raíz: ente, igual que en latín: *essentia* y *praesentia* (y también *absentia*, ausencia. Nótese el paralelo con *Wesen*, *Anwesen* y *Abwesen*).

4°. Hablando de los entes perceptibles, dice Platón que la esencia o la Idea está presente en ellos: es lo determinante de su forma de ser. La presencia es aquí el equivalente de la participación (μέθεξις). Pero lo mismo la esencia que la sustancia se refieren a la mismidad y la especificidad del ente, no al ser en cuanto tal.

5°. Tanto en griego como en alemán y en castellano la palabra que expresa *lo* presente envuelve la noción *del* presente. Esto refleja la necesaria implicación mutua del aquí y el ahora en la experiencia común. Pero el tiempo presente es sólo *mi* presente. La entidad permanece indiferente respecto de mi presencia o ausencia, respecto de mi pasado, presente y futuro. No hay nada en el concepto filosófico de sustancia que indique una adscripción determinada a ese momento del tiempo que es el ahora. Del ser, en cambio, podemos decir noso-

griega, a una originalidad incondicionada. La reforma no puede ser cabal sin el discernimiento de esa razón profunda que motivó la ocultación del ser.



tros, como se dice de una persona que se hace notar, que “tiene presencia”. (La frase equivalente, *παρουσίαν ἔχειν*, no se la aplicaron al ser los metafísicos griegos.) Para expresarlo con la bella fórmula de Lavelle, el ser es “el eterno presente”.¹⁴

En suma, ni la presencia y la sustancia son equivalentes, ni el tiempo presente es el marco de presentación de la sustancia. Ninguna corriente del sustancialismo (en verdad, ninguna teoría) ha circunscrito el ser al presente.¹⁵ La sustancia griega es más bien la *ἀπουσία*: es la ausencia porque es la intemporalidad. La intemporalidad del ser no es una desarticulación de los momentos del tiempo, sino la situación del ser-mismo *fuera* del tiempo.

Podemos dejar de lado la exposición del sustancialismo griego en sus términos propios; labor que corresponde a los historiadores y expositores. Lo que conviene es entender la función que se asignó al concepto de sustancia en esa ontología, o sea, poner al descubierto la dificultad que se trató de resolver con su empleo.

La palabra *οὐσία* significa primeramente lo que uno posee, aquello que le pertenece en propiedad. Se usaba para designar el haber de cada cual, la hacienda en que uno se afina, el fundo donde establece su residencia y del que depende la subsistencia. El filósofo captó de este complejo las nociones de subsistencia y permanencia. Sustancia es subsistencia, es aquello en que el ente consiste, aquello que asegura su permanente existencia como lo-que-es: su invariable mismidad.

¹⁴ Cf. Louis Lavelle, *La dialectique de l'éternel présent* y *La présence totale*. Lavelle no cita nunca otros autores. Lo cual, unido a las refundiciones y diferentes versiones que ofreció de su pensamiento, impide saber si recibió la influencia de Heidegger, y en qué medida, o bien si fue Heidegger quien recogió de Lavelle su noción tardía de la primera evidencia. De cualquier modo, el programa de Lavelle no incluía una hermenéutica de las primeras concepciones relativas al ser y el tiempo, y a la noción griega de sustancia. Se descubre en cambio su propósito de superar el cartesianismo; lo mismo que en Bergson, cuya obra fundamental *La pensée et le mouvant* representa, con las de Lavelle, la más valiosa aportación del pensamiento francés a la obra de reforma.

¹⁵ El ahora, *vōv*, sólo aparece como determinación del ser en Parménides: B 8, 5. Pero éste ahora no es un momento del tiempo (el ser “nunca fue ni será”, dice Parménides). Tampoco es, como en Heráclito, la eternidad del tiempo (“siempre ha sido, es y será”, B 30).



Pero observemos que esa mismidad es la del ente: lo que éste posee como ser más propio; no es el ser-mismo, propiamente dicho. Cuando introducen en el vocabulario de la ontología los términos esencia y sustancia, Platón y Aristóteles desvían su pensamiento del nivel en que domina la famosa “pregunta por el ser” (*die Frage nach dem Sein*), y descienden al nivel de la cuestión relativa al ser nuclear del ente. Se crea y se mantiene así una ambigüedad en la fórmula τὸ ὄν αὐτό, el ser-mismo. Unas veces se refiere al ser en cuanto tal, independientemente de la variedad de los entes y de sus estratos constitutivos; otras veces alude tan sólo a uno de esos estratos, al fundamento de la definición.

En la genealogía de los conceptos, la sustancia conecta con la φύσις de los presocráticos. Cumple una función equivalente, que es la de dar razón de lo que no cambia en el cambio; la realidad inmutable, la naturaleza verdadera. La sustancia ha perdido por completo la significación de génesis, de advenimiento al ser, que tuvo primitivamente la *physis*. Pero estos dos términos se definen también negativamente por un término opuesto, que es común a ambos: la κίνησις, el movimiento. La *physis* determinada es en sí inalterable. De lo que se trataba era de sustraer el ser al dominio del cambio, de instalarlo en un orden superior al orden del tiempo, que es el de la inestabilidad. Lo cual se entiende: el ser es estable; el cambio del ser sería el paso a la nada. Otra cosa es el ser-mismo del ente. Esta mismidad tenía que ser intemporal, porque era radical: firme y estable, como se dice de los “bienes raíces”, que en griego se designaban justamente con la palabra οὐσία. Y como la estabilidad le parecía al griego que no es aparente, de ahí se sigue que la οὐσία no podía ser la παρουσία. El ser-mismo era invisible. A la sustancia se le atribuyó una determinación primaria, que después se llamará *transcendentia*: es lo χωριστόν, lo separado, lo que está más allá (*metá*) de la experiencia inmediata, común, ocular.

Si era visible o no es secundario. Lo decisivo es que el ser no podía contraerse a la sustancia o la esencia (como reconocían lo mismo Platón que Aristóteles). En todo caso, se conjugaron las nociones de sustancialidad, propiedad, consistencia, permanencia y trascendencia, para resolver el aparente problema que representaba para el ser



la disolución de los entes en el cambio universal. Hoy nos parece evidente que a la constante presencia del ser no la afectan el ir y venir de los entes, sus presencias y ausencias, su duración y su desaparición. La eterna cuestión es ésta: encontrar para el ser unos atributos que no lo reduzcan a ser-determinado: a un esto real, o a una categoría.

5

El problema del ser y el tiempo tiene que plantearse otra vez en el nivel superior, que es el del ser; no en el nivel que corresponde al ser-en-sí del ente. Buscar la permanencia en el ente era un intento condenado a fallar de antemano; pues la disolución del ente en el tiempo es un hecho, frente al cual resaltan las dificultades inherentes a la concepción de su esencia como intemporal. Por esto Platón coloca las esencias en un mundo aparte, ideando una solución que resulta, si no admisible, más congruente. Ésa era la forma extrema de la trascendencia. En Aristóteles, la esencia es separada, pero de hecho es inmanente: su trascendencia es sobre todo epistemológica. Pero, ¿puede ser eterna (ἄϊδιος) si está radicada en el ente precedero? Tiene base la objeción de que su permanencia es meramente ideal o lógica.

El ser tiene una presencia permanente. La presencia del ente, como ser-determinado (este ente) no es intrínsecamente necesaria. Y como es indudable que no hay más ser que el ser del ente, puede decirse que ambos son ser-ahí: *Da-Sein*. Pero la contingencia del ente consiste en que no dura eternamente: no estuvo ni estará siempre ahí. La idea de lo permanente es intermitente, y depende de mis evoluciones. La idea de lo permanente (μένοντος) es decisiva. La ontología griega creyó encontrar la permanencia, como hemos visto, en lo constitutivo de la entidad. Sin embargo, el ser está presente, no sólo en esa constitución formal, sino también en el accidente o la apariencia (despectivamente llamada *mera* apariencia). El ser está en el ente de manera total. El *παρεῖναι*, el estar ahí, cuando lo predicamos del ser, ha de entenderse como una presencia que es omni-presencia: una propiedad del ser-mismo, y no la presencia ocasional ante-mí.



Esa totalidad que abarca los ahí es correlativa de la eternidad de la presencia, que abarca todos los ahora. Con ambos se modela la noción precisa de finalidad. El ser es lo último: *nec plus ultra*. Y lo último es lo primero: el ser es τὸ πρῶτον, absoluto. Existencia es coexistencia. El ser no coexiste con nada; no tiene un contrario al que debamos recurrir para dar razón del ser y dejar de ser de las cosas, del advenir y el devenir.

Lo que más se aproxima en la filosofía griega a un riguroso concepto ontológico de la presencia no se halla en ningún pasaje donde aparezca esta palabra, sino en la noción aristotélica de acto. Claro está que el acto se predica del ente, y es nota de la existencia. Además, el término acto es correlativo del de potencia, y *el ser no tiene potencia*. Pero el ser del ser-en-acto puede decirse que es ser-ahí: *la existencia implica la presencia*. El ser-mismo no está presente sino en los entes y por los entes. Más que el problema de la permanencia, lo que trata de resolver el concepto de actualidad o actividad es el dinamismo del ente, el modo por el cual realiza finalmente su propia potencia de ser. Aristóteles apoya su pensamiento en esta finalidad, para la cual emplea la palabra ἐντελέχεια, y la combina con la palabra ἐνέργεια, actualidad; la cual, como él mismo indica, se forma con ἔργον, que significa actividad, operación. La operación del existente lo conduce a su plena realidad. Con el acto, el ente se *presenta* finalmente completo, tal como es en-sí-mismo, sin la mengua o la dilación de una potencia no realizada.

Sin embargo, a pesar de esa plenitud de su actualidad cumplida, la presencia del ente es restringida o contingente. La actualidad no asegura su persistencia en el tiempo, y es ella misma signo de relatividad. Cuando el acto es relativo a la potencia, la presencia no posee carácter absoluto. El ser-en-sí del ente no es el de un fin-en-sí, pues toda existencia implica la interdependencia, y no sólo la caducidad.

Pero, ¿hay una actualidad que no sea relativa a una potencialidad? El absoluto sólo se encuentra en la presencia del ser. Su continuidad es la de una permanencia final. Se entiende: final en-sí: con una actualidad siempre cumplida totalmente, sin antecedentes, sin dependencia respecto del venir a ser y dejar de ser, sin posibilidades perdidas ni porvenir anticipado.



En definitiva, la presencia actual del ente es meramente fáctica, aunque apoyada en una estructura ontológica: lo que es pudo no haber sido. En cambio, al ser no lo mengua nada que no es todavía, no lo elimina ninguna de mis variables perspectivas. Cabe decir entonces que el ser es acto, entendiendo que el acto no es el término de plenitud a que se llega desde la virtualidad de la potencia. Por el hecho simple de que “Hay Ser”, y sólo ser, y de que nunca sufre mengua ni ganancia, el ser es actualidad final *ab initio*; o sea que no tiene inicio. Su actualidad no es adquirida, sino cumplida totalmente, y esto es lo que distingue su presencia. *El ser es un acto de presencia*. El acto del ente particular es, si se quiere, un absoluto, pero restringido a su propia forma entitativa. Lo verdaderamente absoluto en el ente no es tanto su actualidad, cuanto la presencia en él del ser. La totalidad final del ser es la ausencia total de relatividades: no las ofrece respecto de unas potencias que no puede albergar, ni respecto del devenir de los entes, ni respecto de las situaciones y disposiciones de mi atención. Lo que el ser ofrece es el ser-mismo. El darse es inherente al ser, y esto sería verdad aunque no hubiera nadie que lo captase. De hecho (pues ésta es cuestión de hecho, y no sólo de razón), el ser era presencia antes de que naciese en el mundo la conciencia, que no es sino una forma de ser; y cuando la existencia humana haya concluido su ciclo, el ser seguirá siendo *el dato*.

Por lo tanto, es el ser la auténtica ἐντελέχεια. El ser es igual, que quiere decir total y final. No es total en forma aditiva; su concepto no pretende abarcar la suma total de los entes; suma que, por otra parte, es una variable en el flujo constante de las existencias. Ni tiene tampoco esa totalidad el significado cuantitativamente impreciso de la integridad. El ser es total en cada punto; es omni-presente en cada porción, y esto es lo que significa su igualdad.

La presencia del ser es total porque incluye en todas partes la totalidad de sus atributos. Con esa entereza, el ser se presenta como lo absoluto, y el absoluto es concreto: es fenómeno. Se logra por fin que el absoluto descienda hacia el nivel de la experiencia primaria y común, desde la zona absolutamente abstracta en que Hegel lo había situado para fundar en él la dialéctica. La superación de esta lógica del



ser convierte lo especulativo en fenomenológico. Todo el ser está en cualquier ahí. La propia conciencia, en su actividad reflexiva, cuando produce la presencia del yo ante sí mismo, no es sino una instancia más de la presencia del ser. El yo no se desglosa del ser en el acto de conocimiento; la autoconciencia trae implicado el ser: la duda metódica no puede suspender su presencia. De lo cual se infiere que la evidencia del ser es precientífica, y esto contraviene también el consenso de la tradición según la cual las evidencias de base tienen que ser hallazgos de la ciencia.

El ser es concreto en sentido etimológico, no en el sentido habitual de la palabra, con la que designamos lo contrario de lo abstracto, o la entidad de algo determinado, definido en su singularidad. *Concretus* es lo que se ha compuesto por agregación de partes o componentes. Las partes de que se compone el ser no son los elementos (como en la física griega del siglo V, o en la moderna); ni son las variedades genéricas y específicas de la realidad, ni el sistema de las categorías. Los componentes del ser son sus atributos. Y como el ser es dato, o sea que está puesto ahí, compuesto totalmente, esa totalidad de su presencia es su concreción. Es un concreto que no puede jamás descomponerse, desintegrarse o escamotear su presencia. Por lo mismo, esos atributos no deben buscarse más allá de la presencia concreta. Nuestra experiencia primaria no llega a conceptuarlos, claro está; pero tampoco se requiere tal conceptualización del ser para la certidumbre de su presencia. Recíprocamente, la experiencia de análisis metódico no rebasa lo que estaba presente, puesto delante, en la primaria aprehensión. Lo compuesto es fenómeno: el ser es apariencia.

En segundo término, la concreción del ser denota además la cohesión e interdependencia de todos los existentes. El ser-en-acto de cada uno jamás le da suficiencia ni lo aísla: lo aislamos para conocer su mismidad. Pero los entes son lo que son porque “crecen juntos”, que es lo que significa el verbo *concrecere*. El ser no crece; no es concreto, insistimos, porque se constituya como una agregación de entidades concretas. Es concreto, precisamente, porque en rigor ninguna entidad es concreta, en el sentido de aislada. Esta concreción de lo individual es en verdad una abstracción. La interdependencia funcio-



nal de los entes, que investigan las ciencias particulares, es en nivel ontológico una complementariedad. Y esto apunta hacia otra nota congruente con la totalidad y finalidad del ser; porque la complementariedad debe entenderse como comunidad. El ser es un *plenum*: es plenitud actual. Pero esta plenitud actual no implica la homogeneidad, como en Parménides. De suerte que la comunidad del ser concreto resuelve incidentalmente el problema que la filosofía trató de resolver con el concepto de analogía. Que el ser es igual, no significa que sea igual todo lo que existe. Significa tan sólo que los atributos del ser se presentan todos en todo lo que existe.

El verbo griego συμβάλλω significa com-poner, poner delante algo compuesto. De parecido modo προβάλλω, que es pro-poner. De ahí viene el sustantivo σύμβολον, que por debajo de su acepción conocida conserva el significado literal de lo com-puesto delante. Utilizando estas ilustraciones de la etimología, vemos que los significados radicales del símbolo y del concreto se reúnen así para aclarar nuestra comprensión del ser: *el ser es la presencia simbólica y concreta*. O de otro modo: en el símbolo concreto de las existencias está presente el ser, y sólo ahí. El ser es πρόβολος; es lo *pro-minens*, el *ob-staculum*: aquello que nos detiene porque está o se pro-yecta hacia adelante. O sea que es el ob-jeto por excelencia. La ciencia del ser es *positiva* (ciencia de lo que se da); es *objetiva* (de lo puesto y compuesto delante); *fenómeno-lógica* (de lo que aparece y se capta primariamente). Es, en suma, ciencia que pro-pone, con las proposiciones del *logos*, lo que ya está propuesto, o puesto delante de todos, íntegra y finalmente.

6

La discrepancia con Heidegger, respecto al programa de una “destrucción de la ontología”, no es solamente hermenéutica. Según Heidegger, el ser de los griegos es intemporal *porque* es presente, y la sustancia es presencia. Debe entenderse, por el contrario, que la sustancia es ausencia, y que es ausente *porque* no podía ser temporal. Pero también es ausente el ser del propio Heidegger. La hermenéutica



de la destrucción debe incluir su teoría, y aplicarle el mismo método y criterio que a la griega. La reforma habrá de restablecer la presencia, y sólo de este modo podrá encauzarse una auténtica fenomenología. Que la apariencia implica la contradicción, ya lo advirtieron los griegos. Heidegger hace caso omiso del dato de la contradicción, insoslayable tanto para una hermenéutica de la teoría antigua, como para toda posible teoría actual de la temporalidad. La fenomenología no puede constituirse ahora sino como dialéctica.

Recapitulemos. Aunque es falso, dice Aristóteles, que todo lo que existe sea sustancia, el ser en sentido absoluto (ἀπλῶς) o sea lo primario del ser (τὸ πρῶτον ὄν), se equipara a la sustancia.¹⁶ Ahora bien: lo que sea la sustancia (o la esencia) no es algo que se pueda conocer mediante la percepción, ni mediante la inducción; ni tampoco, añade Aristóteles de manera gráfica y muy significativa, “apuntándola con el dedo”: τῷ δακτύλῳ.¹⁷ Para nosotros, lo que el dedo pueda apuntar tiene siempre por blanco el ser de veras. Pero el griego considera que, a diferencia de la física, la cual se ocupa περὶ κινητῶν, de las cosas móviles, la ciencia primera se ocupa de lo que es inmóvil y separado: ἀκινήτων καὶ χωριστῶν.¹⁸ La presencia del ser de veras sería puramente noética, no empírica: es una presencia buscada. Lo primario en el orden del ser no es lo primario en el orden del conocer. La presencia no buscada, o sea el dato, es tan sólo ser-para-mí.

La razón de que así sea es que, para el griego, el ser se recata del tiempo. Siguiendo los inicios presocráticos, Platón y Aristóteles reconocen estas dos evidencias incommovibles, fundamentales en toda ciencia metafísica: 1) lo presente, lo inmediatamente patente, es devenir (se presenta en el modo de ser del cambio), 2) el cambio es contradictorio.¹⁹ A esto añaden lo que ya no es evidencia, sino pre-

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, XI, 1060 b, VII, 1028 a.

¹⁷ Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 7, 92 b.

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1026 a y ss. Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 7: “el ser es lo *transcendens* pura y simplemente”.

¹⁹ Los textos abundan. Cf. Platón, *Sofista*, 249 b; Platón, *República*, v, 477 a. Aristóteles, *Metafísica*, II, 994 a y IV 1010 a y ss. Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957, caps. II y IV; E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, 1965, caps. V y VII.



juicio, a saber: que la contradicción es irracional. Es el principio de la racionalidad del ser, interpretado a la manera de Parménides, lo que determina la ausencia. Si la presencia es contradictoria, el ser-mismo no puede estar ahí, al alcance de la mano. Queda pendiente entonces, sin que llegue a resolverse *según principio*, el problema del ser de la apariencia; porque ésta, según el axioma racional, debiera ser *imposible*. La reforma, pues, tiene que ser metodológica, pues no ha sido tan sólo el tiempo lo que ha impedido la concepción del ser como presencia, sino la lógica: la racionalidad entendida como no-contradicción. Y de este problema no se encuentra en Heidegger ni el apunte de un planteamiento riguroso.

Decimos que el ser es lo primariamente indicable, lo que podemos siempre señalar con el dedo, de manera literal, y no sólo figurativa. El ser está a la mano: es el auténtico *Da-Sein*. Ya vimos que en Hegel el *Dasein* era el devenir, o sea el ente que deviene, en cuya unidad contradictoria se produce la desaparición del ser en la nada y de la nada en el ser. Esta unidad de los contrarios, que Heráclito había concebido y que dejó perplejo a Aristóteles, la revive Hegel, y en esto consiste su revolución filosófica. Pero en la lógica hegeliana, el ser es más ausente que nunca; la dialéctica no es todavía auténtica fenomenología. No es el ser-mismo el que se saca a la luz: el ser no es *Da-Sein*.

La fórmula “sacar a la luz” puede resultar ambigua. Sacamos a la luz lo que permanecía en la sombra: manifestamos lo que permanecía oculto. Esta interpretación de la epifanía del ser es la que adopta la fenomenología de Heidegger. Pero el ser no está en la sombra. Lo que ha permanecido a oscuras es la concepción filosófica del ser. Reconociendo que el ser está a la vista se abre la vista de la filosofía: el ser se ilumina después del oscurecimiento de la teoría.

En efecto: para Heidegger el *Dasein* ya no es el ser que deviene, el ente en general, sino la forma específica de entidad que llamamos hombre. La ontología de esta forma privilegiada del ser es un preliminar, metodológicamente indispensable, de una investigación que procure dar respuesta a la “pregunta por el ser”. El método ha de ser fenomenológico. Heidegger no expone una idea personal, no define su propia filosofía, cuando afirma que ontología y fenomenología no



son dos disciplinas diferentes: “estos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método”. Establecido este acuerdo básico, podemos preguntarnos si es posible una fenomenología que no parta de la evidencia primaria del ser, del dato de su presencia.

Decir τὰ φαινόμενα es lo mismo que decir παρουσία. No puede hacerse una ciencia fenomenológica si no se reconoce que el ser-mismo está ya en el fenómeno: no detrás de él, velado por él, de tal modo que conocerlo sería literalmente des-velarlo. Cuando afirmamos que el *logos* manifiesta el ser, no pretendemos que el ser no estuviera ya manifestado. Lo que damos a entender es que la manifestación o ἀπόφανσις es una operación dialógica. Hay una doble co-presencia: 1) el yo se hace presente a sí mismo en sus manifestaciones; pero esta presencia de su ser denota la concreción del ser; la existencia del yo se da junto con las demás existencias manifestables; 2) la manifestación o re-presentación verbal es una co-presencia de los interlocutores, el uno frente al otro; pero más que contrapuestos el uno al otro, ellos están vinculados por el ser comunicado, por lo que está presente ante ambos. Ya advertimos que la concreción es la comunidad del ser. Añadimos ahora que la comunidad nos envuelve o incorpora, al yo y al otro yo, en tanto que comunicantes mediante los actos verbales. De la comunicación ha podido decirse que es, en cierto modo, una trascendencia; como si el ser del *logos*, que es el hombre, se tuviera que desprender del ser para ofrecerlo en la comunicación. Pero este acto, por el cual *el ser se hace palabra*, sólo es posible porque el ser es ser común, en todos los sentidos: porque nada se desprende o puede contraponerse al ser, y porque esta plenitud más bien se afirma cuando lo común es comunicado. La comunicación es comunión: todo hablar es afirmar lo común.

A pesar de todo, la presunción del ser oculto, la consiguiente paradoja de *partir en busca del ser*, se reproducen en Heidegger. Sostiene que la ciencia del ser de los entes debe constituirse como fenomenología “justo porque los fenómenos no están dados inmediata o regularmente”. El ser no es fenómeno: debe *volverse* fenómeno. Hay que sacar el ser a la luz porque *no* está a la vista. En unos breves párrafos dedicados al tema, Heidegger aplica sucesivamente al ser las siguien-



tes determinaciones: es “aquello que no se muestra”, es lo “oculto” (tres veces), lo “encubierto”, lo “desfigurado”, lo “no descubierto”, lo “enterrado”.²⁰

El ser es lo primero, τὸ πρῶτον ὄν, en el sentido más abierto y literal. No es lo primero en orden a la constitución interna del ente, ni lo primero en orden a la jerarquía del conocimiento: es lo primero que se presenta. Lo que ha caducado en metafísica es la ocultación del ser, que identificaba lo primario con lo remoto, porque lo que de veras es primario parecía irracional. El restablecimiento de la temporalidad del ser tenía que modificar el criterio de la racionalidad (con una verdadera crítica de la razón dialéctica); pero esta tarea tenía que iniciarse desde una evidencia fundamental, universal y primaria, que no podía ser *obra* de la razón, sino base de todas sus operaciones. La presencia del ser es evidencia común, fundamento de la existencia, y no sólo de la ciencia. El ser no es el residuo de la duda metódica. Dicho en otra forma: no hay un *camino hacia el ser*. El ser es condición de todos los caminos, de todas nuestras disposiciones: el ser es ser-mismo, tanto si lo consideramos en-sí-mismo (αὐτὸ καθ' αὐτό) como si lo consideramos relativamente a nosotros (πρὸς ἡμᾶς).

7

La palabra dialéctica no designa un esquema lógico que deba aplicarse uniformemente. Ha habido y puede haber varias formas de sistema dialéctico; las realidades que han de ser pensadas dialécticamente también son variadas. Sin embargo, esta variedad presenta algunas notas comunes, y ahora es preciso recordarlas brevemente, para que resalte junto a ellas una peculiar estructura dialéctica, que ha permanecido encubierta, en el acto mismo de la razón, en su relación con el ser.

Siempre la dialéctica versa de alguna manera sobre el *logos*; pero nunca ha sido, ni puede ser, un puro sistema de lógica formal. Éste es

²⁰ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 7 C.



un *logos* que concierne al ser. En segundo lugar, la dialéctica concierne al ser en tanto que ser cambiante. La razón trata de dar razón del ser del cambio, porque este ser es problema, en el doble significado etimológico de la palabra: es lo que está puesto delante, y representa un obstáculo que debe superarse. La superación consiste en aceptar con el *logos* la contradicción inherente al cambio. Ésta es la forma originaria que tomó la dialéctica con Heráclito, y la más persistente en otras teorías.

Lo común a todas ellas es lo que modernamente se llamará la síntesis: la unidad o armonía de los contrarios, conceptuada ya por Anaximandro como clave del proceso universal. La armonía implica el dinamismo: los contrarios estáticos serían incompatibles, mutuamente excluyentes. La relación del ser y el tiempo se convierte en problema cuando previamente se paraliza la relación entre los contrarios. El resultado automático es la intemporalidad del ser. La dialéctica es la recuperación del tiempo por el *logos*.

A pesar de esto, hay un ejemplo notorio de dialéctica estática, y es el que hallamos en el *Sofista*. La dialéctica designa en Platón algunas veces el método argumentativo, la investigación dialógica. En el *Sofista*, la palabra designa la ciencia fundamental, cuyo instrumento lógico requiere la promoción del no-ser al rango de una categoría ontológica. Ser y no-ser son compatibles porque el no-ser es relativo, es una relación de alteridad entre dos cosas que son. Su misma definición es la línea divisoria entre lo que cada una es limitadamente y la ilimitada profusión de todo lo que ella no es. La dialéctica puede ser entonces estática porque es parcial: no cubre la integración del no-ser en el ser-mismo del ente que cambia, para dar justamente razón del cambio.²¹

Después de Hegel y de Marx, las formas modernas de dialéctica no introducen ninguna nota nueva radical. Reafirman, de una manera u otra, la racionalidad del cambio (sea del cambio universal, sea en particular del cambio histórico); la estructura del proceso, que incluye

²¹ Sobre el problema del ser y el no-ser, cf. E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 1950 y 1960, cap. X, y E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, 1965, caps. IV y V.



la compatibilidad y resolución armónica de los contrarios. Dejando para otro lugar la insistencia (que todavía es necesaria) en estos puntos, conviene exponer un aspecto dialéctico del *logos* que es inherente a su función misma, y que por tanto es una constante: algo anterior a la formación de una metodología dialéctica, e independiente de este sistema.

La razón es acción. La norma de objetividad nunca reduce el pensamiento a un simple reflejo pasivo de lo real. Pensar es actuar. Pero la iniciativa y originalidad de esta *poíesis*, de esta acción productiva, no es soberana. La acción del pensamiento versa sobre el ser: su versatilidad se encuentra limitada por lo pensado; limitada de hecho, y no por precepto metodológico. ¿Cómo corresponde el dinamismo del pensar al dinamismo del ser? Este problema de la correspondencia, al que volveremos enseguida, tiene su lugar propio en la investigación del fundamento de la verdad, porque ahí descomponemos la unidad de los dos dinamismos: contraponemos el pensar y el ser. En cambio, la investigación ontológica no permite esa contraposición. El ser *incluye* al pensar, y esta modalidad del ser no puede ser menos dinámica que las otras.

La tradición antigua se prevenía contra esa doble dinamicidad, justamente porque la consideraba como doble, y no como unitaria. Lo que importaba era la verdad, y se juzgó que no podría haber verdad si el pensar no alcanzaba alguna fijeza, y si ésta no correspondía a la fijeza del ser. La hipótesis de que no existiera ninguna de las dos fijezas tomaba entonces la forma de una tesis sofística. El relativismo de Protágoras era también una tesis sobre la correspondencia entre el pensar y el ser, pero sin la fijeza; y así llevaba a sus consecuencias extremas una filosofía que disociaba los dos dinamismos y que mostraba, al tratar de cada uno, su aversión de la temporalidad, su afán de estabilidad. Éste era, en suma, el resultado de concebir el cambio sin el recurso de la dialéctica. La réplica de la ontología no debió ser la afirmación de eso que llamamos, y se llamó en Grecia, la fijeza, cuanto la afirmación de la estructura racional del cambio.

Ya hemos verificado que lo inmutable es el ser, el hecho de que hay ser, y no el ser del ente: que el dinamismo de todo lo que existe, in-



cluso el pensamiento, no altera nunca el ser. El ser no tiene un *otro*, al que pueda convertirse, o con el cual pueda relacionarse. Está siempre presente entero, sin que a su entereza la afecten las mutaciones de los existentes.

La filosofía no descubre en nuestros días que el ser es *primum cognitum*. Pero sí descubre ahora que puede organizarse el programa de la ontología sobre la base que es el dato de la presencia del ser. *El ser es el dato*. El hecho de que hay ser es efectivamente lo que, en una fórmula redundante, suele llamarse un “hecho positivo” en el lenguaje de las ciencias positivas y del positivismo. La metafísica está ya en condiciones de constituirse por fin como el más radical y auténtico positivismo.

Lo positivo no es sólo nuestra dis-posición vocacional, abierta a la presencia del ser-mismo. Lo positivo es esta presencia, es el hecho de que el ser se da: que está puesto ahí, dis-puesto a ser considerado como tal. Incidentalmente, esto impone la inclusión del análisis del lenguaje en el método de la nueva metafísica. El *nous* y el *logos* van juntos; el *logos* es juntamente palabra y razón. El análisis filosófico combina las aportaciones de la ciencia lingüística con la ordenación epistemológica y lógica de los conceptos; y no es sólo una guía de la hermenéutica a que deben someterse las expresiones del pensamiento arcaico, sino una guía o método para “empezar de nuevo”, partiendo de esa revisión de los principios y de la actualización de las palabras primigenias. El análisis filosófico del *logos* no es, pues, marginal; pero tampoco es final: es parte integrante de la crítica de la razón. Está cambiando así el carácter mismo de la tradicional exposición filosófica. La ex-posición se hace consciente de su misión positiva: es decir, se reconoce que la proposición no es una simple función lógica. La formación de las palabras revela los caminos del pensamiento para manifestar lo pro-puesto. Y esta complementaria relación positiva de las dos pro-posiciones, la real y la verbal, se integra en el cuerpo de la propia teoría metafísica.

Es positivo no sólo el acto de ser, sino cada acto particular en que el ser se hace palabra comunicante. La razón es positiva porque se da, lo mismo que el ser. El lenguaje de la filosofía griega expresa li-



teralmente este positivismo. El acto de la razón humana se designa como una δόσις o donación: λόγον διδόναι es dar razón. La razón es un dato que versa sobre el dato. Del dato del ser es posible que nosotros demos una razón porque él mismo tiene su razón intrínseca. La racionalidad es el nexos, el vínculo de afinidad entre el ser y la palabra, que hace posible la comprensión y la comunicación. El ser se da como racional, y así es como debemos tomarlo y proponerlo con nuestras proposiciones.

Porque, en efecto, tomar el ser y ofrecerlo son dos fases opuestas y complementarias del mismo acto, y en esto se perfila la arquitectura dialéctica del dinamismo racional-verbal. Las pro-posiciones del *logos* son esto, ofrecimientos; pero no ponen delante sino lo que está delante, y no ofrecen sino lo que abarcan y retienen. El griego percibe que el acto de pensar y hablar racionalmente consiste en un dar razón de lo pensado. Lo que no advierte es esa conjunción de dos dádivas, la del ser que se da y la de la razón que se da. Nunca se acabó de resolver este problema que plantea Heidegger: cómo es posible la adecuación entre el pensamiento y lo pensado. La verdad es la *adaequatio*; pero esta ὁμοίωσις no podía producirse entre dos heterogéneos.²² Aristóteles afirma que el acto de percibir y la cosa percibida son uno y lo mismo; que el conocimiento en acto y la cosa conocida son idénticos.²³ Pero su afirmación no es una explicación. No hay una razón explícita de la afinidad entre los dos términos de la relación cognoscitiva, o entre la palabra y el ser.

La verdad es una *relación* dialógica. No es el *resultado* de una relación entre el sujeto aislado y el ser dado. Los términos afines son los interlocutores. Pero ambos son además afines con el ser que se da: el dar razón no es sino otra manera de darse el ser. La singularidad eminente del acto de comunicación está en el διδόναι, en el dar; el cual no sería posible si el ser-mismo no fuese ya dato común al que habla y al que oye. La comunicación es la posesión en común del ser comunicado. La comunidad de los afines que son los comunicantes revela en

²² Sobre este tema, cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957, caps. VI y VII.

²³ Aristóteles, *Acercas del alma*, III, 425 b y 430 a.



la verdad la comunidad universal del ser, la cual abarca unitariamente todas las diversas formas de existencia. La dádiva verbal no hace sino reafirmar la dádiva del ser, y presta carácter apodíctico a la captación de su presencia. Sin abusar de la figuración, podría decirse que el ser se afirma a sí mismo en el acto particular de la comunicación, porque es el ser que ya está dado el que se da *otra vez* en esta forma peculiar del ser que es el dar razón del ser. En este sentido, la comunicación no es sólo comunidad verbal o lógica, ni puramente antropológica, sino ontológica y universal. Hablar es pertenecer al ser.

Aparte de esto, que sirve para despejar al terreno básico de la dialéctica, lo decisivo es otro dato en que no ha reparado tampoco la metafísica del *logos*, a saber: que el dar razón, el λόγον διδόναι, no sería un acto completo y efectivo sin el λαμβάνειν, que es el poseer. Lo dado es lo retenido; no se puede dar si no es bien poseído, y cuanto mejor se da, más se retiene. El acto de hablar es positivo no sólo porque es acto, o porque hablar del ser sea tomar posición *ante* el ser; es positivo porque tomar posición es tomar posesión. Así desaparece el enfrentamiento, a la vez que se realza la singularidad ontológica del ser de razón; pues todos los demás entes son, simplemente: están en el ser, mientras que el hombre tiene la forma del ser que se posee a sí mismo, al hacerse palabra. El acto del *logos* es dádiva porque es posesión, y la posesión se consolida porque es una entrega.

El verbo λαμβάνω significa tomar, asir, captar: representa una toma de posición, como en latín *prae-hendo*, *apprehendo*. Todo acto verbal es una posesión del ser. No es meramente un tomar nota de su presencia, y una transmisión de mi experiencia particular en forma inteligible. Es una captación de lo que se ofrece, de lo que se da para que pueda tomarse. El *logos* es órgano eminente de la posesión del ser. La ontología es posesiva; es decir, confiere titularidad conceptual a la posesión que ya obtuvimos con el lenguaje común. Pero la captación y posesión no llegaría a ser cabal sin la donación. La razón que se da es la razón que *da*.

En otras formas de posesión, cuyo símbolo es la mano, cuando se ofrece se pierde lo dado. Ahí la posesión es excluyente: la δόσις es una entrega que representa una pérdida. Quiere decir que la cosa, antes



de entregarla, no era propiamente un dato, pues lo dado, en rigor, es dato para todos. Buena lección para los pragmatismos: al ser, cuando lo poseemos con la mano, no lo poseemos entero: le arrebatamos su intrínseca capacidad de ser en el modo de la *δόσις*. La cosa es entonces disputable; sobre la presencia del ser no cabe la disputa. Así es que el *logos*, cuanto más da, mejor posee. El ser es el verdadero don de la razón. La estructura dialéctica del *logos* ofrece la complementariedad funcional de dos opuestos: el dar y el poseer.



Pluralidad y verdad. Unidad y comunidad del ser

1

Pluralidad y verdad. En este tema sometido a nuestro examen dos conceptos están unidos y al mismo tiempo disociados por la conjunción. El término medio es tan pertinente aquí como el significado de esos dos conceptos. Aparentemente, la relación entre verdad y pluralidad es problemática y debe ser explorada.

Tal exploración no puede quedar comprimida dentro de los límites de este trabajo, el cual tiene que seguir la medida del tiempo, más que los requerimientos de la materia. Sin embargo, el riesgo de la brevedad excesiva es que ella puede aparecer, no como signo de sapiencia, sino como muestra de dogmatismo. Quizá debamos dejarnos guiar inicialmente por algunas preguntas. Con demasiada frecuencia, al tratar el problema de la verdad, la consideramos inconscientemente como un logro final, y tendemos a olvidar la función de la duda en la dialéctica del conocimiento.

La pregunta preliminar concierne a la pluralidad. ¿Pluralidad de qué? Hay una pluralidad de pensamientos y una pluralidad de entes. En ambos casos, la pluralidad es un hecho. ¿Cómo podría algo que es universalmente manifiesto devenir problemático? Creemos implícitamente que los hechos llevan en sí mismos su propia verdad, como si la verdad de los hechos residiera en la aprehensión, no en el pensar discursivo.

También admitimos sin reserva que la verdad es la unidad del pensamiento. La pluralidad es perturbadora: acerca de la misma cosa, sólo un pensamiento es admisible. Los griegos definieron como *episteme* una clase de conocimiento cuyo fin inmediato era eliminar la pluralidad de las *doxai*. Pero los modernos han venido a darse cuenta de



que la pluralidad de pensamientos no es meramente un hecho contingente, es resultado de una diversidad de puntos de vista que pudiera ser reducido por unas *regulae ad directionem ingenii* apropiadas. El pensamiento es esencialmente histórico, y este nuevo aspecto de la pluralidad concierne a la ciencia en su mismo fundamento, mucho más seriamente que el relativismo subjetivo. El problema no puede ser suprimido simplemente por una regulación metodológica: requiere nada menos que un nuevo “discurso del método”.¹

¿Cómo puede el acto de pensar, que es un intento de asir la realidad, ser a la vez “verdadero” e histórico? Ésta es una pregunta clásica desde Hegel. El nuevo planteamiento del problema de la pluralidad y la verdad evitaba el peligro del relativismo con el concepto de la unidad del proceso. La historicidad es una forma orgánica de desarrollo. Pero este orden interno en la continuidad de los pensamientos no logra por sí mismo resolver el problema de la pluralidad. *Las verdades están relacionadas entre sí*, y no sólo con el objeto. Por lo tanto, la posibilidad de una representación adecuada es más inquietante que nunca. El orden dialéctico de secuencia no parece compatible, a primera vista, con el orden epistemológico de la aprehensión actual.

Mientras tanto, es todavía fuerte la tendencia a considerar los pensamientos pasados simplemente como erróneos. Pero este nuevo as-

¹ Cada nuevo giro en el proceso histórico de la filosofía ha requerido un *discours de la méthode*. La famosa fórmula cartesiana puede adoptarse para indicar que ahora nosotros mismos nos encontramos en tal punto de viraje. Todos los grandes maestros de la filosofía, desde Bacon hasta Husserl, han sido conscientes de la necesidad de reformar el método filosófico, y han expresado en términos inequívocos el propósito revolucionario de un proyecto que no era meramente “metodológico”, sino fundamental y sistemático. De hecho, podríamos decir que el pensamiento moderno constituye un largo proceso de reforma, como si la filosofía no pudiese descansar en sus propios logros. Este carácter general de incertidumbre y desasosiego, que la distingue de la filosofía medieval, está velado por la confianza con que se afirma cada verdad revolucionaria, pero es aparente en la carencia de un suelo común, aun dentro del rumbo dominante, que es el idealismo. Puede sugerirse que si esta variedad de reformas revela una carencia de autoconocimiento, ello se debe a una cierta duda, nunca expresada plenamente, acerca del propósito de la filosofía, y de la ciencia en general, en la vida humana. Quizá el suelo (*Grund, raison d'être*, fundamento) ha de ser encontrado, como veremos, más allá del nivel de las teorías debatibles.



pecto de la antigua y dogmática creencia en la verdad final del pensamiento presente falla de nuevo en el contexto de la historia: ¿por qué la incesante progresión de pensamientos habría de romperse precisamente ahora, de una vez y para siempre?

Debemos dejar de lado por el momento la cuestión de la solidaridad de las verdades en el proceso histórico. El hecho de la historicidad no ha cancelado la noción de la verdad como unidad. De un modo muy explícito, los griegos declararon que la unidad en el pensamiento podía alcanzarse por medio de lo que nosotros llamamos el método de la objetividad; es decir, por una apelación común, unívoca y estable, a la realidad misma. Ni a las concepciones previas ni a los intereses subjetivos les era permitido interferir con el propósito de *logon didonai*, de una exposición racional de las cosas tal como son.

Así, *logos es apóphansis*. Pero es además una *poíesis*: no sólo una presentación del ser, sino una creación. Si no fuese más que una presentación, la ciencia no sería histórica; si fuese meramente una creación histórica, no podría ser un sistema de verdades. La filosofía tradicional no indagó aquellos dos componentes de la verdad, ni tampoco su conformidad mutua. La *poíesis*, que es expresión, era justo lo opuesto de la *apóphansis*; era un componente subjetivo en el acto de pensar, el cual podía ser desdeñado por no ser pertinente en el análisis de la verdad. Pero la *apóphansis* no es histórica, y la historicidad es un hecho. Si la verdad no es más que *adaequatio* (como quiera que pueda ser concebida esta relación entre el pensamiento y su objeto), ¿cómo podría explicarse una pluralidad de verdades adquiridas por el pensamiento científico a través de métodos similares? Por consiguiente, aquella relación entre la pluralidad y la verdad es todavía una cuestión abierta, y cualquier proyecto para resolverla que no tome en cuenta el hecho de la historicidad está condenado al fracaso.²

² La solución de este problema tan importante de la historicidad y la verdad no podía haberse encontrado en una confrontación paralizante de estos dos conceptos, sino en el descubrimiento de una diversidad interna en la verdad misma. No hay antinomia. Una indagación fenomenológica revela que la verdad no es uniforme. Ciertamente hay varias clases de verdad, o varios niveles en la verdad. Y la *poíesis*, que es el factor histórico, no opera en igual medida en todos ellos.



Incidentalmente, esta purificación preliminar del pensamiento, esta supresión de las concepciones previas y de los intereses subjetivos, la cual se da por descontada usualmente (porque es, de hecho, un requerimiento vocacional), ha sido incluida por Husserl entre las reglas del método fenomenológico. Pero este procedimiento técnico implica la suspensión de la realidad. Otra clase de *epoché* es la que prescribe el *ethos* de la ciencia en general. La esencia de la ciencia no se manifiesta en sus resultados, sino en sus orígenes vocacionales: en una actitud especial hacia la realidad. Cuando no buscamos otra cosa que la verdad, lo que importa sobre todo no es la verdad misma, sino la libertad en el modo de buscar, la cual es un modo de vida.

Muy bien puede haber una pluralidad de verdades (y muchos errores) en el desarrollo científico; pero hay unidad en el propósito de una intención común, la cual, hasta ahora, no ha sido alterada por la historia. La vocación es principio de unidad, más básico que la unidad lógica y epistemológica de la verdad.³

2

Más que a aquel principio vocacional, la filosofía ha otorgado su preferencia a otro aspecto de la unidad. Concediendo que una apelación

³ El problema de la unidad de la verdad ha sido y sigue siendo examinado usualmente desde el punto de vista de la lógica y la epistemología. Esta clase de unidad (la cual está sujeta a la evolución teórica) es común a la ciencia y a las aplicaciones pragmáticas del conocimiento científico. Por definición, no puede establecer la línea divisoria entre estas dos actividades humanas: la teórica y la utilitaria. Pero su diferencia es radical: la primera es un acto de libertad, mientras que en la segunda el hombre es un sirviente de la necesidad.

En las primeras palabras de su *Metafísica*, Aristóteles hizo una afirmación memorable que creemos verdadera, como cuestión de hecho: todos los hombres tienden por naturaleza al conocimiento. ¿Pero cuál es el significado de esa tensión y de esa naturaleza? El conocimiento es una clase de actividad creativa: *poiein ti*, como dijo Platón. Es una *praxis*. Pero una *praxis* no determinada por la necesidad, esto es, por la *physis* del hombre entendida como *physis* natural. Así, la naturaleza del hombre, en tanto que él tiende al conocimiento, sin ningún otro propósito, es literalmente sobre-natural. La ciencia, como creación libre, es *meta-physis*. El primer producto de esa actividad es el



unívoca y firme a la realidad era condición de la unidad del pensamiento, otra condición tenía que ser la fijeza y la unidad de lo real. En otras palabras, el objeto debería ser consistente y *verdaderamente* el mismo; de otra manera, la mismidad de nuestros pensamientos no tendría fundamento objetivo alguno. Estos dos requerimientos son, por supuesto, interdependientes; son dos rasgos del mismo problema: *la temporalidad afecta al ser como la historicidad afecta al pensamiento.*

La realidad no parece poseer, de ningún modo, aquella fijeza requerida. El cambio y la pluralidad aparecen juntos, como propiedades primarias del universo. De otra parte, la pluralidad sin la unidad sería irracional. El cambio está asociado con la contingencia. Ésta es la deficiencia ontológica de las cosas cuyo ser no puede ser explicado completamente por su propia existencia. Por la misma razón que la pluralidad requiere un principio de unidad, la contingencia requiere un fundamento universal, absoluto. La cuestión es si este absoluto ha de ser establecido por la ciencia, o es él mismo dado primariamente como la condición de todo pensamiento científico.

La misma palabra “universo”, que aplicamos a la totalidad de las cosas, implica la noción de una cierta comunidad. Aún más que tal noción, la cual bien puede permanecer latente, el uso de la palabra universo expresa una experiencia que es sorprendente sólo cuando nos detenemos a pensar su significado. Solemos darla por descontada precisamente porque es constante y universal. En cualquier situación, nos enfrentamos no sólo a la presencia actual de un número de cosas que son diversas y mutables, sino también al hecho de su compatibilidad. Ellas aparecen como componentes de un todo. La unidad y permanencia de este todo no pueden ser alteradas por el destino de cada cosa particular.

No podemos discernir ninguna objeción válida a nuestra identificación del ser con la realidad. El ser no es meramente “aquello que está siempre ahí”. Nos damos cuenta de su presencia como una integridad, como una solidaridad de todas las cosas que están o que pue-

propio ser de su productor. El ser histórico es auto-productivo: la libertad es meta-física simplemente porque es *poiesis*.



den estar “ahí”. Esta solidaridad en el todo es tan manifiesta como la diversidad e inestabilidad de sus componentes. *El absoluto es un fenómeno*. La unidad y estabilidad son un hecho de la experiencia común.

Algunos filósofos, desde Anaxágoras, han realizado aquella cohesión de las cosas en el todo. Pero aunque tal noción es implícitamente compartida por todos, nunca se ha elevado al nivel de un principio, en el sentido del punto de partida del cual derivan todas las demás verdades. Lo llamamos principio deliberadamente, ya que la presencia del ser como unidad *no es* una tesis filosófica. Esta unidad es, por supuesto, una complejidad: la unidad presupone la pluralidad. Pero nuestra experiencia inmediata de la pluralidad no requiere de nosotros una tesis acerca de su unidad. La unidad es captada simultáneamente con la pluralidad. La realidad como un todo es llamada propiamente cosmos, porque este universo aparece ante nosotros como algo que, no importa cuán limitado sea nuestro punto de vista, se mantiene en sí mismo, no se disuelve a sí mismo en el caos, sino que es permanente en su propio orden. Por lo tanto, la evidencia primaria y apodíctica que la filosofía siempre ha estado buscando, y cuyo modelo es el *cogito* cartesiano, es más bien la condición de posibilidad del pensamiento filosófico (y también de todas las demás actividades humanas).

El problema del fundamento absoluto era, de hecho, un pseudoproblema. La unidad en la pluralidad y la permanencia en el cambio requerían una conciliación entre el ser y el tiempo. Pero la tendencia predominante en filosofía ha producido una suspensión artificial de la realidad, como un requisito metodológico en la búsqueda del ser absoluto. Descartes y Husserl son las ilustraciones más notables en la formulación moderna de este procedimiento, el cual ya en Platón resultó en una dualidad de niveles en el ser y en el conocer. Sin embargo, pudo haber sido solamente la experiencia original de aquella conjunción de todas las cosas la que inspiró la indagación tradicional de la filosofía: dónde está el absoluto, cuál es la clave de la unidad.

Por justificada que fuese aquella indagación, su desarrollo fue decepcionante. Esto era inevitable, porque un principio no es un mero indicio; ha de ser, en las palabras de Bergson, *une donnée immédiate de la conscience*. Lo que los filósofos propusieron como principio de uni-



dad era o bien algo situado más allá de la realidad y más allá de la experiencia común; o bien un cierto elemento de la realidad, una *physis* particular que era elegida como constituyente principal o único de todas las cosas; o bien el núcleo esencial de cada cosa, aquello que la hace ser lo que es. En cualquier caso, era una hipótesis teórica.⁴

La investigación del principio unificante de la realidad no ha unificado nuestro pensar; más bien ha aumentado la pluralidad de pensamientos. Tenemos en la historia una diversidad paradójica de hipótesis acerca de algo que por naturaleza no puede ser hipotético. Un principio no es *materia disputata*. Su verdad es una cuestión de hecho. Su fuerza unificante ha de estar a salvo de desacuerdos, y su fundamento ha de permanecer inalterado por los cambios históricos en el pensar teórico.

Sólo un punto de coincidencia puede hallarse entre las múltiples teorías sustancialistas y esencialistas, entre el pluralismo, el monismo y el dualismo. Es precisamente esa omisión característica del hecho de que la unidad es ya aparente en la experiencia primaria. Las teorías científicas acerca de la unidad no siempre se ocupan de una cuestión de principio; implícitamente presuponen la evidencia apodíctica, y se aplican a la cuestión del “qué”: al aspecto “físico” de la unidad. La materia o el espíritu son alternativas clásicas concebidas por la filosofía moderna.

La omisión de aquel hecho ha sido el resultado de un prejuicio. Desde los inicios de la metafísica se presumió que el absoluto tenía que ser invisible, ya que todas las cosas visibles son contingentes. Por otra parte, los principios no podían ser meros hechos, empíricamente conocidos; estaban más bien ocultos por los hechos, y como tales eran objeto de *noesis* pura. Los filósofos mantuvieron unánimemente que la verdad, la verdad universal y necesaria, sólo puede ser establecida en el reino de la teoría científica.

Resulta sin duda sorprendente que se deba conceder más crédito a la noción precientífica de comunidad que a aquellas teorías científicas.

⁴ Las ciencias particulares indagan los modos de la unidad; todas ellas presuponen el *hecho* de la unidad como comunidad.



ficas. Sin embargo, la metafísica tradicional no ha estado equivocada por completo. Ninguna ciencia puede estar completamente equivocada, ni siquiera la metafísica. Unidad y pluralidad se oponen lógicamente y racionalmente. Y dado que ningún universo podría existir sin unidad, el requerimiento racional fue reforzado por la necesidad ontológica. La razón no podía admitir nunca, sin comprometerse a sí misma, que la unidad es un problema. De esto no hay duda. Por tanto, fue la pluralidad la que se convirtió en problema, y esto es lo dudoso, porque la pluralidad es solamente el otro lado del hecho de la unidad.

Ahora bien, para la mente precientífica, la pluralidad nunca es problema, porque la unidad jamás está oculta: ambas se captan juntas en la conjunción de todas las cosas. La unidad no se opone a la diversidad. En primer lugar, comunidad significa compatibilidad: todas las cosas están juntas, como dijo Anaxágoras. En segundo lugar, todo es uno, y todas las cosas son las mismas para todos, como dijo Heráclito: son propiedad común de los hombres, obtenida y ratificada por la comunicación. El desfile de lo múltiple es una manifestación de la comunidad.

Existencia es coexistencia. El ser, que según Hegel sería “la altura de la abstracción”, es más bien un *concretum*. No un mero agregado de cosas individuales, existiendo unas junto a otras, sino un “crecer juntas”, que es lo que significa la palabra latina: es un movimiento unificado en el que las cosas surgen y hacen sentir su presencia. Un *singulum*, fuera de su contexto existencial, no es más que una abstracción. Se requiere un esfuerzo de la mente para pensar en ese ser independiente, porque cada ente revela de inmediato algo más que su singularidad: es un testimonio innegable de su correspondencia actual con otros en el todo. En cambio, ningún esfuerzo es necesario para captar la consistencia del *concretum*: ésta es aparente en el mismo orden de su dinamismo.

El universo es estable, aunque las cosas no lo sean. En otras palabras, la existencia es efímera, el ser es permanencia. Lo múltiple es un orden. Así, el principio de unidad es un principio de comunidad, y no debiera ser la meta de una búsqueda filosófica. La unidad se encuentra en las llamadas “meras” apariencias. La evidencia del orden en la



realidad es existencialmente operativa para los hombres mucho antes que la filosofía consiga reconocerla como *principium rationis*.

La metafísica tradicional no siguió la vía dialéctica de indagación señalada por la evidencia precientífica de la presencia y la comunidad; ni siquiera después de los primeros pasos dados por Heráclito, con sus conceptos de la racionalidad del devenir y de la unidad como *palíntropos harmoníe*, como armonía tensorial. En lugar de ello, los filósofos se sintieron obligados a trascender una realidad tan llena de contradicciones y a degradar la experiencia. Si la verdad era posible, entonces la diversidad que conocemos primariamente tenía que ser sólo la manifestación externa de la verdadera realidad. La noción de pensamiento puro dejó de tener el sentido de una purificación vocacional. En su sentido técnico, la pureza era una condición que el pensamiento debía cumplir, si tenía que usarse como instrumento adecuado para tratar con el puro ser. De esta manera, el ser puro y el pensamiento puro fueron ideados como guías en un método que pareció razonable. De hecho, era *demasiado* razonable, pues conseguía oponer apariencia y ser, experiencia y razón, y éste ha sido uno de los excesos más dañinos de la razón filosófica.

El supuesto básico era que la experiencia apprehende el ser como mera pluralidad. La privación del absoluto sería impensable, y lo impensable es imposible: la relatividad absoluta es irracionalidad absoluta. Consecuentemente, la razón misma exigió la trascendencia del ser como tal. El núcleo de la realidad era “otra realidad”, como dijo Platón en el *Fedón*.

Esta línea de pensamiento, por la que ha discurrido la metafísica tradicional, ha agotado finalmente toda su utilidad potencial. Lo que los clásicos modernos han descrito como “la tarea propia de la filosofía” exige, en la situación presente, una reforma de la metafísica. Esta *prima scientia* nunca ha sido ciencia fenomenológica. Lo que hemos llamado la ocultación del ser es un presupuesto constante, de Platón a Heidegger.⁵ Disponemos de un nuevo método de indagación

⁵ Suspender la realidad como mera apariencia es un procedimiento que puede basarse en la creencia de que el tiempo corroe el ser, y de que la relación empírica entre



en cuanto advertimos que el punto de partida es el hecho de que *el ser es presencia* (*parousía*); de que el absoluto es inmediato y visible; de que la unidad como comunidad es fenoménica.

Pero la reforma, puesto que su fundamento deben ser los hechos que ella reconoce como principios, no es una mera novedad teórica; no puede, por así decirlo, ser ideada anticipadamente, como un proyecto que surja de la inspiración personal. La tarea de la filosofía debe ser una tarea común, pues su evidencia básica no es sólo universal en un sentido lógico, sino que es universal en el sentido de una verdad insoslayable para todos.

Por consiguiente, una nueva metafísica, al invalidar la tradición, debe revelar al mismo tiempo su *raison d'être*. La filosofía tiene que dar razón de la pluralidad de filosofías.⁶ Nada de su pasado ha de ser excluido totalmente. La simple confrontación polémica de las opiniones ha resultado estéril. El hecho de la historicidad trae también un cambio radical en el método de la crítica filosófica.

el sujeto y el objeto no puede nunca lograr un grado apodíctico de evidencia. El hecho es que la relación estructural del conocimiento tiene tres términos: el objeto y dos sujetos, quienes hacen una referencia al mismo ser por medio del *logos*. La verdad es un acto dialógico. La cosa real, cualquiera que sea, deviene un objeto sólo cuando es un “objeto de comunicación”: una realidad común. Su ser es aparente. Lo que puede estar oculto en la experiencia primaria es la llamada esencia. Pero la esencia no debe ser identificada con el ser, ni siquiera en un sentido eminente: el ser no tiene grados. El conocimiento del ser como *presencia ante nosotros* precede al conocimiento de la esencia. En este punto, debe llevarse a cabo una inversión de las nociones tradicionales.

⁶ La filosofía ha sido siempre autoconsciente: la necesidad de dar razón de sí misma es inherente a su acción. Hegel fue el primero en incluir, como tarea propia de la filosofía, la necesidad de *logon didonai* de su propio desarrollo histórico. Aquel aspecto de la pluralidad de las filosofías debe justificarse en términos racionales. Por supuesto, no es una tarea fácil. No puede ser lograda de un modo dogmático o especulativo. Su primer requerimiento es lo que podríamos llamar una “asunción total” del proceso histórico, punto por punto. Sólo entonces podrá verse que la historicidad no es un accidente, o una falla, sino un rasgo esencial de la verdadera y unitaria filosofía.



Esto no es metafísica

1

La presente conferencia lleva el título de *Esto no es metafísica*. El significado y el tono de esta fórmula parecen expresar un cierto enojo. El enojo desmentiría la idea popular del anciano filósofo como un hombre ponderado, ecuánime, comprensivo y de una serenidad tan solemne que raya en la imperturbabilidad estatuaria. Pero desdichada es una profesión, o un pueblo, o una época, que confunde la indignación con la violencia, y así han perdido la capacidad de exclamar: esto no está bien. La indignación es signo de una voluntad de bien. Se indignan los jóvenes a cada paso porque todavía les sorprende el mal. Tendríamos que ser desengañados o ingenuos.

Ya Platón había dicho que el filósofo es ingenuo hasta la ridiculez. Preguntemos, pues, ingenuamente, qué es lo que anda mal aquí. No anda mal la metafísica, que, como todas las ciencias, sólo tiene una manera de andar. Anda mal esto: esto que no es metafísica. La metafísica tiene un nombre infortunado, que se presta a muchas confusiones sobre su cometido. Filosofía es metafísica, en su forma más eminente. Su eminencia despierta el recelo que sintió la gente que la vio nacer.

Pero no crean que causa recelo porque los hombres no la entienden; pues tampoco entienden a la física, o a la lógica; ni porque la consideren extraña a sus quehaceres habituales, pues también es extraña la poesía. El hombre común entiende la filosofía: entiende que es una actividad inútil, en el sentido de que con ella no se obtiene ningún provecho tangible. Sin embargo, la poesía o la pintura o la danza, son manifiestamente inútiles, extrañas, y al mismo tiempo toleradas. En cambio, la metafísica es irritante. Me parece que la gente no puede



dejarla en paz porque entiende que esta filosofía superior es algo que nos concierne a todos. Entonces cualquiera se siente autorizado, casi obligado, a opinar sobre ella.

Si realmente no sirviera para nada, sería innecesario repetir tantas veces que es inservible. El biólogo no admite que el político le diga qué es biología; el químico no admite que el banquero le diga qué es la química. Pero cualquier hijo de vecino quiere decirle al metafísico lo que es la metafísica y lo que no es. Esta actitud del vecindario no es cosa reciente. Cuando Platón tenía unos sesenta años, y era bastante joven para indignarse, afirmó que este asunto de lo que él llamaba “la ciencia mayor”, no está al alcance del primero que llega. Pues no faltaba más. La metafísica no es esto que dice el primero que llega.

Veamos qué dicen los que vienen después. Ya no me refiero a los profanos, sino a los filósofos. Hay quienes niegan validez científica a la metafísica. No voy a ocuparme de ellos. No están incluidos en el título de estas reflexiones, porque simplemente no nos dicen: esto es metafísica. Sólo dicen lo que no es. Y entre ellos hay todavía quienes asocian la metafísica a determinada postura política. Me siento, frente a ellos, como el pobre Dante cuando, guiado por Virgilio, contemplaba las terribles negatividades de los condenados. De tales abismos insondables le dijo el maestro: *non ragioniam di lor, ma guarda e passa*.

Hemos de atender a aquellos que se consideran a sí mismos metafísicos; quienes atribuyen a la metafísica misiones y caracteres que no le pertenecen por esencia. Pero no quiero defraudarlos; se equivocarían si creyeran que ahora voy a emular a Virgilio y que los tomaré de la mano para encaminarlos hacia el Paraíso de la verdad; que les voy a revelar, en suma, qué es metafísica verdaderamente. No os lo diré. No hemos sido convocados para *hacer* metafísica, sino para relatar las tareas metafísicas en Latinoamérica.

Les recordaré nada más un suceso tan importante como olvidado. La metafísica existió durante muchos años sin tener nombre propio. Platón bautizó a esta ciencia superior y la llamó “ciencia dialéctica”. Éste es el título que yo quisiera restaurar, y no podré. Pero quizás pueda darles un cosquilleo de curiosidad, que los incite a releer el *Sofista*



de Platón, y a indagar por qué razones la filosofía rehusó, hasta nuestros días, el estupendo nombre de dialéctica para la magna disciplina de la razón.

2

Unos puntos deben aclararse de antemano. Primero, la metafísica no es una tesis filosófica. Se puede hablar de la metafísica en singular, como se habla de la física, sin aludir especialmente a las doctrinas de Aristóteles o Hegel, de Empédocles o Galileo. Pero algunos creen que la metafísica es uniforme, y que la simple denominación entraña ciertos compromisos doctrinales. Por el contrario, la historia prueba que ninguna otra disciplina ha experimentado en la historia tantas revoluciones; ni la física, por supuesto, ni la lógica.

La metafísica no es un ismo, que pueda contraponerse a otro ismo diferente. No tiene sentido una anti-metafísica, como no lo tendría una anti-física. Pero el hombre (y el filósofo no es más que un hombre, a pesar suyo) es un ser por naturaleza partidario o partidista. La vida le obliga a tomar posición, que en griego se dice *thesis*. A cualquier tesis le añade un ismo. La tesis se convierte en aglutinante y forma partidarios. Tal vez ocurre así porque el hombre es un ser de escasos recursos, y se siente desamparado y desorientado. Los ismos son como una deficiencia en la libertad de interrogar; pero compensan marcando unos caminos de acción y pensamiento que ya no son solitarios y temibles, como las dudas.

La segunda aclaración se refiere a nuestro Congreso. El cual se ha organizado en secciones, como ustedes saben. Quizás les haya extrañado que no hubiera en el Programa una sección especialmente dedicada a la metafísica. El hecho es que no se pudo constituir esa sección. Quizás porque se juzgó que las contribuciones del pensamiento latinoamericano a la metafísica no eran bastante cuantiosas o valiosas, o por alguna otra razón. Lo cual me dejó en una posición embarazosa. El ámbito que hubieran llenado los trabajos de aquella sección quedó contraído a una solitaria conferencia. Y como yo he dedicado mi vida



y mi quehacer a lo que Husserl llamaba “la filosofía como ciencia rigurosa”, que es la ciencia metafísica, me encontré en una extraña coyuntura. O no decía nada, si hacía caso de la opinión implícita de los colegas, o hablaba de mí mismo. Aunque quisiera, no tengo el talento necesario para resumir en unos minutos lo que he intentado llevar a cabo. ¿De qué voy a hablarles entonces? Algo podré indicar sobre la posición de la metafísica en la filosofía de habla hispana, tomando como base mi propia experiencia, y disculpándome si tengo que emplear ocasionalmente la primera persona (que a mí me resulta tan odiosa como a ustedes).

3

Empecemos mencionando, para eliminarlos enseguida, algunos ejemplos notables de una metafísica que no es metafísica. El que salta a la vista desde luego es el de Heidegger. Hace más de medio siglo publicó Heidegger un trabajo titulado precisamente *¿Qué es metafísica?* En él dedica el autor tanto espacio a decir lo que no es como a decir lo que sí es. El trabajo es modélico porque permite una inversión completa: lo que Heidegger dice que es, es lo que no es; lo que dice que no es, es lo que es. En otras palabras, que no tengan punta irónica: la metafísica es el quehacer supremo de la razón, mientras que para Heidegger ella es esencialmente meta-racional. Es ahí donde Heidegger se separa más cardinalmente de Husserl, y por ende de toda la tradición; según la cual, la metafísica ha sido, y ha de ser por motivos constitucionales, ciencia de la ciencia: lo que hoy se llama vulgarmente “filosofía de la ciencia”.

Otro ejemplo de una concepción de la metafísica como meta-ciencia es aquel que la reduce a una especie de visión o representación personal del mundo: lo que se entiende por *Weltanschauung*. Ésta es una noción confusa, en la que entran, como en olla de pastor, varios ingredientes heterogéneos: psicológicos, históricos, morales, culturales, etcétera. Al parecer, todos estos componentes de la mundanidad serían intrínsecamente irreductibles a análisis científico. La metafísi-



ca sería pues, en suma, expresión subjetiva: sapiencia, en el mejor de los casos, pero no ciencia.

Hay todavía otros ejemplos que son importantes como síntomas de la situación crítica. Ciertas concepciones actuales de la metafísica (mejor diría: ciertos usos aventurados de la palabra) no dejan atrás al *logos*, como Heidegger, sino que surgen de la propia lógica. Recuerden ustedes las lucubraciones que nos ofrece Wittgenstein, cuando se percata de que la lógica no lo abarca todo, a pesar de que se considera la ciencia fundamental. Recuerden también a ciertos lógicos que en días muy recientes descubrieron súbitamente el ser y se apresuran a esbozar una ontología con los instrumentos de la lógica. Nada de esto es metafísica, en sentido estricto.

En fin, hay que mencionar el ejemplo ilustre de Bergson, más que nada por contraste. Este pensador es un auténtico metafísico. Su doctrina constituye una crítica de la razón, que es la contrapartida de la *Crítica* kantiana. Bergson juzga que la razón opera según ciertos módulos formales, aptos para la cuantificación, que le impiden captar la temporalidad, o sea la realidad vital. Esta realidad no es objeto de ciencia, sino de pensamiento metafísico. El órgano apropiado no es la razón, sino la intuición. Aquí nuestra discrepancia ha tenido que manifestarse con respeto extremo, o sea con rigor metódico, porque es una discrepancia que versa sobre el cómo de la metafísica, y no sobre su fundamentalidad filosófica. Después de esto, ¿qué podemos añadir?

4

Solía decirse que todos los caminos llevan a Roma, sede central de la cristiandad. Y como la metafísica es central en la filosofía, puede decirse que todos los caminos filosóficos llevan a este centro, o emanan de él. Yo entré en el camino de la metafísica, sistemáticamente, con unas investigaciones sobre el ser del hombre, en una obra titulada precisamente *La idea del hombre*. Esta obra no ofrece una nueva idea del hombre, ni constituye un estudio histórico y crítico de las ideas del hombre. Su punto de partida son unos hechos conocidos o reco-



nocidos por todos. El hombre es un ser que tiene idea de sí mismo. No existe una idea del hombre única e inalterable. De estos hechos se pasa a las interrogaciones.

¿Qué índole de ser es la del que *forma* una idea de sí mismo? Porque esta idea es, en efecto, una formación o producción del hombre. Emanada de su vida y sirve para modelarla y encauzarla. No es, pues, equiparable a las ideas que el hombre se forma de las cosas que lo rodean. Estas últimas pueden cambiar; pero las cosas son lo que son, y permanecen inafectadas por nuestras ideas. En cambio, las ideas del hombre son históricas esencialmente, y no lo dejan a él inafectado. ¿Será debido esto a que cambia el ser humano, y que las ideas del hombre son factor del cambio, a la vez que lo expresan? Parece que con estas interrogaciones preliminares nos encontramos ya, casi sin darnos cuenta en los dominios de la metafísica, y que se abre ante nosotros el panorama de las cuestiones más fundamentales: el ser y la historia, que es como decir el ser y el tiempo.

Veamos la génesis. Las ideas del hombre no son en general conceptos científicos. Se forman y prevalecen por consenso; se condensan en ciertas figuras históricas ejemplares, y hallan varios modos de expresión indirecta y fidedigna: en las costumbres y la moral, en la literatura y el derecho, en las opiniones de los doctos, desde los Siete Sabios de Grecia. Por esto una idea del hombre caracteriza y distingue a la época en que se formó. Pero no es sólo una idea del ser, sino también del poder ser. La idea es un ideal, un paradigma. Nos sorprende entonces, como filósofos, su mutación. El hombre siempre es el hombre, como el árbol es el árbol y el caballo el caballo. Parecería que su ser es el más próximo de cuantos pueda tener idea, y a la vez el más inasequible. Nos preguntamos por qué no acaba nunca el hombre de formar una idea definitiva de sí mismo. ¿Será porque el hombre no acaba nunca de formarse a sí mismo definitivamente? Los ideales que concibe revelan un poder: el poder ser de otra manera, debido al cual el ser del hombre es esencialmente formación. Pero, ¿qué significa esto de la auto-formación del ser? En suma: ¿qué pasa con el ser?

Es evidente que hay en el universo un ser que *tiene* forma, pero que no se forma. Éste es el ser natural, el ser que ocupa nada menos



que la casi totalidad del universo. Aparte de él, o metido en esa inmensidad indiferente, hay otro ser cuantitativamente insignificante, pero singularísimo, por su facultad de pensar el ser ajeno y el suyo propio. ¿Cuál es la forma del ser que forma su propia forma? Créanme ustedes si les aseguro que la cuestión no es un abstruso juego de palabras, o como suele decirse, puramente especulativa. Pues nadie ignora el nombre con que se distingue el cambio humano de los cambios naturales. Se llama historia. ¿Cómo no va a importarnos la historia, si somos por fuerza sus herederos y sus autores?

La historia es un hecho. Su razón es un problema. Pero no hay que hacerse ilusiones: se trata de un problema metafísico. Pues los historiadores describen el proceso; y cuando ellos y los filósofos, desde Vico, buscan su razón, creen hallarla en su estructura, en el orden de los sucesos, en las causas externas productoras de los cambios. Por el contrario, parece que la causa primaria de los productos históricos se halla en el ser del productor. La religión, el arte, la política y el derecho, la técnica y la moral, incluso la filosofía; en una palabra, todos los componentes de la cultura evolucionan porque el hombre es poeta, que quiere decir obrero, productor. La poesía, entendida como productividad, es razón de la historia.

Pero esto quiere decir que el hombre es histórico en *su ser mismo*. Lo cual ya no se admite tan fácilmente, porque es una concepción revolucionaria y contraría nociones adquiridas por la filosofía desde antiguo. A pesar de ello, se basa en la evidencia de los hechos y hasta en el sentido común. ¿Cómo pueden cambiar los productos sin que cambie el productor? ¿Qué pensaríamos de una máquina que cambiase el estilo y cualidad de su producto sin que nadie introdujese en ella ciertos ajustes o alteraciones? ¿Qué debemos pensar del ser que, por ejemplo, ya era humano cuando vivía sin poesía, y en un momento empezó a crear obra poética? ¿No será éste un hombre nuevo? ¿Qué pensaríamos de un ser que, examinándose a sí mismo, decía ayer “yo soy esto”, y ahora dice “yo soy esto otro”? La respuesta es que la historia no es nunca, en el fondo, la historia de ciertas cosas, sino la historia del poeta. La razón de la historia es literal onto-logía: razón del ser que forma su propio ser en el tiempo.



La razón de la historia es la libertad. La metafísica debía examinar bajo una nueva luz el ser que sabe de sí mismo; el ser que habla del ser libremente, sin que nada le obligue a hacerlo; del ser que sabe que puede cambiar su propia forma de ser; que proyecta esos cambios; el único ser que incurre en errores, los cuales son signo de libertad, y que tiene el poder de reconocerlos y corregirlos. Empleando un método histórico y fenomenológico, en sentido rigurosamente objetivo y positivo, la metafísica está en condiciones de explorar la forma invariable del ser que ha de variar para ser lo que es. El problema de la variación de las ideas del hombre fue justamente la clave de la solución. Todas las ideas son auténticas, realmente verdaderas. Cambian porque cambia el ser que en ellas se expresa.

5

Pero como este planteamiento de la cuestión del ser humano y de la historia era un planteamiento ontológico, en términos universales, resultó que a los obstáculos ya consabidos que encuentra la metafísica se añadieron otros de índole circunstancial, o mejor dicho, circunstancionalista. Lo que se decía del hombre y de la historia debía aplicarse a cualquier hombre en cualquier etapa histórica. Así procede siempre la filosofía en plan científico, y así se da por consabido cuando se trata de las ciencias particulares. La obra anterior, que fue la *Psicología de las situaciones vitales*, también se ocupaba de asuntos humanos, sin referirlos a ninguna situación local. Lo mismo se hacía en *La idea del hombre*. Pero la universalidad del método era admisible en psicología, no en filosofía. Esa ontología del hombre y de la historia parecía algo así como una interferencia con otro estilo de pensar. El recelo por la filosofía como ciencia rigurosa se explicaba por la noción muy difundida de que el pensamiento hispánico tiene por naturaleza la misión de meditar sobre su propia circunstancia vital.

Se trataba de una cuestión de capitalidad. En filosofía, la capitalidad se adquiere y se asienta en cualquier lugar del mundo donde



el pensamiento se ocupa, con rigor y originalidad, de los problemas capitales. Ningún perjuicio iba a causar una tarea que contribuyese a que el lugar donde se llevaba a cabo se elevara al rango de capital del pensamiento.

El objetivo muy plausible de este Congreso es el examen de nuestra filosofía hispanoamericana. Por consiguiente, no sólo es oportuno, sino obligado, aludir siquiera a algunas de las vicisitudes de nuestra aspiración a la capitalidad filosófica. Una obra revolucionaria se produce en un mundo. Este mundo coexiste con otros mundos. Las relaciones mundanas no carecen de significado filosófico porque la filosofía, por su método y su objeto, es la misma en todo el mundo.

Por esto me atrevo a recordar que, en el Prólogo a la primera versión de *La idea del hombre*, que es de 1946, se indicó que ésa era “una obra de guerra”, según la frase que se consagró desde 1914 en el mundo cultural: una obra pensada y escrita en tiempo de guerra. En realidad, la Primera Guerra Mundial no ha terminado, y son innumerables las obras que pudieran recibir aquella denominación. En cada lugar donde la belicosidad se agudiza, el operario de la filosofía no puede sustraerse fingiendo que permanece indiferente o inmune a la situación; menos aún si la guerra cubre el mundo entero; menos aún si el tema de la obra es justamente el hombre y su mundo histórico.

No hay desdoro, porque es inevitable, en que la obra muestre las huellas del trastorno. El *Discurso del método* de Descartes fue también una obra de guerra. Su ejemplo ha de servir para que todo filósofo evite que sus pensamientos sufran distorsión por las causas de las conmociones externas. El rigor metódico es un buen preventivo. Pero, ante la duración tan cruelmente prolongada del trastorno, nada nos impide aludir al ocaso de ese mundo que parecía tan estable cuando nosotros “vinimos al mundo”. Quizás, durante la gestación de *La idea del hombre*, la situación general daba a las cuestiones pensadas una viveza y relieve peculiares, insólitas en épocas de seguridad relativa. De suerte que si la situación obligaba por una parte a emprender la tarea revolucionaria en condiciones precarias y con medios escasos, en cambio aguzaba los pensamientos, dándoles mayor punta y filo para penetrar en la densa materia de la realidad humana.



Lo que no ofrecía ningún estímulo ni compensación positiva eran los prejuicios. A diferencia de las discrepancias de doctrina, los prejuicios sobre la misión del pensamiento en lengua española no podían ser objeto de debate. La idea de una predestinación filosófica no es razonable. El personalismo y el circunstancialismo respondían claramente a predisposiciones personales y circunstanciales. Por inferencia, dedicarse en un mundo predestinado a la tarea de una filosofía universal era una muestra de inautenticidad, de extranjería. ¿Por qué esta imputación no se aplicaba al biólogo o al matemático, y sí al filósofo? Justamente no hay un porqué argumentable.

En ningún lugar y tiempo han sido incompatibles dos formas o estilos diferentes de pensar. Las historias de la filosofía emparejan las reseñas de dos pensadores griegos nacidos en el mismo siglo: Jenófanes y Heráclito; y las de dos modernos nacidos también en un mismo siglo: Rousseau y Kant. Heráclito y Kant son científicos; los otros dos no. Una filosofía con método científico jamás negaría la legitimidad y el beneficio potencial de la ideología, del ensayo sociológico, de la meditación sobre las formas de vida y los caracteres locales del hombre. Simplemente negaría su valor científico. Pero esta negación no es polémica, puesto que la adoptan como definitoria de su estilo los mismos circunstancialistas.

La empresa de reivindicar el derecho de presencia en nuestro mundo hispánico de una filosofía como la que siempre se ha hecho, en todas las épocas y en todos los lugares, no ha sido una empresa fácil. Es humano, demasiado humano, considerar adversarios a quienes hacen algo diferente. Esta actitud celosa y agreste es invencible. Tal vez la clave del asunto se encuentra en el desinterés de la filosofía científica. La ambición de predominio es en nuestros días un fenómeno general. Ya es sabido que el *logos* no se mantiene puro sin esfuerzo y vigilancia severa. Desde antiguo, la tentación del poder lo sigue como su sombra. El desinterés no es virtud del vocado, sino carácter esencial de la vocación. La filosofía capital es hija del tiempo, pero liberada. Hay riesgo de perder esta independencia cuando el hombre, como ser humano y no como filósofo verdadero, confunde el dar razón con el tener razón. Esta segunda vale y sirve para un tiempo. La razón que se



da es intempestiva; que quiere decir, desatada de los afanes actuales. En la filosofía llamada personalista, la que entiende el pensar como confesión personal, se contraponen las personalidades, no las ideas. La ciencia desinteresada recibe siquiera el apoyo del buen sentido común; pues éste advierte que logrará muy poco en este mundo quien elija el camino de la filosofía para alcanzar las metas de una ambición. Reditúan más otros caminos.

6

Sigue siendo verdad que *libelli habent sua fata*. Los hados de *La idea del hombre* se mostraron adversos además en otras direcciones. Aquella limitación del horizonte intelectual que preconizaba el circunstanciamiento importado, se manifestó fuera del ámbito hispánico, salvo excepciones. También esto se debió en parte a la situación de trastorno de la posguerra. Pero en parte mayor se debió a un prejuicio de los europeos. Paradójicamente, su prejuicio lo fomentaban los mismos pensadores del mundo hispánico. Si el más eminente de ellos definía su filosofía como meditación personal y circunstancial, los extraños a este mundo nuestro podían creer justificadas sus discriminaciones. En el mejor de los casos, incitaban su curiosidad aquellas muestras del pensamiento de habla española que justamente *no* aspiraban a un valor universal; las que, siendo productos típicos del lugar, invitaban a una especie de turismo intelectual; aquellas, en suma, de las que no cabía esperar ninguna contribución positiva al desenvolvimiento de una filosofía científica, puesto que sus mismos protagonistas renunciaban declaradamente a tal propósito.

Pero la distancia geográfica y lingüística no justifica la limitación del horizonte porque infringe ese mismo principio de universalidad que se adoptaba como diferencial. Pues la universalidad no rige sólo en el método y las conclusiones de teoría; se muestra en la apetencia de indagar todo lo desconocido. La filosofía europea ha perdido el apetito. Al mismo tiempo ha perdido la conciencia de tal pérdida. Asoma en aquella limitación deliberada una cierta complacencia que



presenta como virtud la ignorancia. El inferior es el ignorado. Pero también es inferior quien devalúa su propia superioridad. En este caso, no podemos reprochar a los foráneos que, ante nuestros silencios, no permanezcan ansiosos, a la expectativa de una filosofía que fuera diferente de la “diferente”.

Elegir un camino distinto del pensamiento universal no nos obligaba a desacreditarlo. No podíamos suponer que a los demás no les importaría sino lo que pensamos de nosotros mismos. Olvidamos sin duda que, en momentos culminantes, el pensamiento hispánico, y no sólo el filosófico, se distinguió precisamente por su ecumenismo. No hay ninguna razón histórica o biológica que impida recuperar ese tenor distintivo (lo cual implica decirles a los demás lo que pensamos de ellos, es decir, lo que pensamos del hombre como tal). Si esto lo conseguimos en el dominio de las ciencias naturales, podía lograrse también en el dominio de la filosofía estricta.

La situación era propicia, y no debía desperdiciarse. Los centros de la filosofía universal, situados casi todos en Europa desde hace siglos, dejaron de ser centrales o capitales. Su gran tradición es un recuerdo. Sin duda, el recuerdo mismo es valioso. En esos lugares la filosofía sigue hablando el lenguaje común heredado de los maestros. En el ocaso del verdadero magisterio, se mantiene por lo menos activo ese lenguaje de altura, se preservan y transmiten las enseñanzas básicas, las formativas. Falta la renovación. Ahora, sólo de vez en cuando brilla una idea fugaz en el firmamento que antes estaba densamente poblado de ideas estelares.

Conservando nada más una misión retentiva, aquellos centros donde se generaron tantas innovaciones impresionantes han decaído al nivel de meros centros de educación. Ya no poseen la fuerza integradora de la comunidad filosófica mundial. Ya no se habla en ellos de revoluciones. Ya no son el hogar donde toda idea nueva era acogida. Y era acogida porque previamente era buscada. Ningún lugar conserva el carácter de centro de la filosofía por su cerrada exclusividad; o por el empaque académico de sus miembros; o por las evocaciones de su vieja arquitectura. Lo conserva por una inquietud perseverante, que es pródiga y absorbente a la vez.



De este envejecimiento es signo directo el enclaustramiento de los Claustros universitarios: la limitación del horizonte por los muros cercanos. Todo lo cual es también comprensible como efecto de las guerras. Dicho efecto se nota en muchas obras, de manera desigual, según el carácter y el destino de cada autor. Pero su terrible huella uniforme es el vacío que dejaron las obras no producidas. La guerra perdurable ha menguado el caudal de los posibles productores, además de cambiar la vida de los sobrevivientes; incluso la vida de quienes no tuvieron que cambiar de domicilio. La sobrevivencia de la filosofía universal depende de que no sea universal la inapetencia: de que sea posible restaurar sus centros, o cambiarlos de lugar. Depende, en suma, de una conciencia de la capitalidad.



EL DON DE LA PALABRA



El falso problema de la intercomunicación

El problema de la intersubjetividad, o de la relación comunicativa entre el yo y el tú, ocupa una situación de primer plano en el pensamiento contemporáneo. Su actualidad se acentúa por el hecho de que no se considera solamente como un problema teórico, sino como un problema efectivamente existencial. En estos términos, presenta caracteres de novedad en la filosofía. La metafísica tradicional no había explorado las dificultades que implicaba para la comunicación intersubjetiva la concepción del dualismo sustancial, establecido por primera vez en el *Fedón* platónico. El problema del solipsismo, desde el siglo XVIII, era tratado como una cuestión puramente epistemológica. Desde Husserl —en Max Scheler y sobre todo en Sartre y en Merleau-Ponty—, el aspecto propiamente humano del problema adquiere importancia preeminente. El drama de la existencia personal y de la convivencia da un carácter más apremiante y dramático a los términos teóricos de la cuestión. El pensador se hace intérprete de las dificultades que la convivencia presenta a todo hombre, y parece sentirse empeñado en un problema que es primariamente de orden vital.

Pero acaso esta saludable incorporación de los aspectos vitales o existenciales haya enturbiado un poco la perspectiva teórica en que el problema debe situarse. Este problema es principal no solamente porque tenga una relación directa con la existencia personal, sino además porque está teóricamente relacionado con las cuestiones decisivas que ha de resolver una metafísica renovada. Y la tarea preliminar de esta renovación de la metafísica ha de consistir en una revisión de los conceptos básicos de la metafísica tradicional, y de los supuestos en que se fundamentan. Uno de estos conceptos es el de cuerpo (cuerpo humano). De su empleo inadecuado en ontología derivan to-



das las dificultades que tratan de resolver las teorías contemporáneas de la intersubjetividad.

Examinando críticamente los supuestos del concepto de cuerpo, podrá mostrarse fenomenológicamente que el llamado problema de la comunicación intersubjetiva no es sino un falso problema. La comunicación, en tanto que es una experiencia primaria y común, ha de ser tomada como un dato originario: no puede presentarse como si fuera una dificultad derivada e imprevista, con la cual nos encontremos al final de un determinado planteamiento metafísico. La comunicación es un hecho, y la condición de posibilidad de este hecho ha de encontrarse en algún carácter o rasgo ontológico, constitutivo y diferencial, del ser humano. Este carácter es la expresión.

1. El concepto de cuerpo en metafísica

Los antecedentes históricos inmediatos del problema de la comunicación intersubjetiva son la operación cartesiana de la duda metódica y su renovación en la *epoché* fenomenológica de Husserl. La operación cartesiana no consiste solamente en suspender la validez de las “*opinions reçues*”,¹ sino la realidad misma en que estas opiniones pudieron fundarse, o sobre la cual ellas versan. De parecida manera, Husserl no sólo ha de “poner en suspenso todas las ciencias existentes”, sino que además debe despojar de validez “a la base de todas ellas, al mundo de la experiencia”.² En un caso y en otro, esto alcanza también, como dice Husserl, “a la existencia circundante de todos los demás yoes, de tal manera que en rigor no podemos seguir hablando en el plural comunicativo”.

La suspensión del tú —del otro yo—, aunque no expresamente formulada, está implícita también en Descartes: en su fundamentación del ser y el conocer en el *ego cogitans*. Este yo, como sustancia pensante, es una mónada: una conciencia aislada, cerrada, solitaria, inco-

¹ René Descartes, *Discours de la méthode*, II. Cf. R. Descartes, *Meditaciones de prima philosophia*, I: “falsa pro veris admiserim...”

² Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, I, § 7.



municada. Para Descartes se convierte entonces en problema la recuperación del mundo real y del otro yo, previamente suspendidos en la fase preliminar de la duda metódica. Igualmente Husserl tiene que enfrentarse en la Quinta de sus *Meditaciones cartesianas* a la dificultad de restablecer la comunicación entre el yo y el tú, la cual ha quedado suspendida en la Primera. La comunicación se intenta restablecer en Descartes, lo mismo que en Leibniz, de una manera indirecta y mediata: con la apelación a Dios. Ya para Descartes, Dios es como una necesidad teórica, ese mismo recurso indispensable que permitirá en Leibniz garantizar la “armonía preestablecida”.³

Cuando la crítica empirista, kantiana y positivista, anula la legitimidad de esta apelación, el problema de la comunicación intersubjetiva queda planteado en términos que parecen puramente epistemológicos, pero que envuelven una dificultad de orden ontológico. Esta dificultad proviene de una “*opinion reçue*” que no ha sido puesta en crisis, de un concepto —el de cuerpo humano— que no ha sido esclarecido. Si el yo —el yo sustancial o el yo trascendental— no se identifica con el cuerpo, ¿cómo es posible que logre comunicarse con el otro yo, a través de la doble barrera ontológica constituida por el cuerpo del uno y el cuerpo del otro? Y si el yo se identifica con el cuerpo, una teoría materialista, ¿cómo es posible concebir entonces que un cuerpo esté dotado ontológicamente de la capacidad de comunicar: de expresar y de comprender la expresión ajena? El cuerpo, en el primer caso, no puede ser un transmisor o conductor de expresiones originadas fuera del cuerpo, o sea en el yo auténtico (como quiera que éste se conciba); ni puede ser el cuerpo, en el segundo caso, el autor mismo de estas expresiones: entre las propiedades ontológicas del cuerpo, aunque no se limiten a las de la *res extensa* (y se consideren juntas la figura, la densidad y el volumen, el peso y el movimiento, la vida orgánica, etcétera), no se encuentra en ningún caso la expresividad. La física —o la biología— no puede explicar el fenómeno de la expresión; pero tampoco puede explicarlo, por la misma razón, una metafísica dualista.

³ Cf. Eduardo Nicol, *La vocación humana*, 1953, “El ser y el conocer”.



El centro del problema se encuentra, pues, en este concepto de cuerpo, y en la relación del llamado cuerpo humano con la expresión. Podemos anticipar desde luego que el problema tiene que resolverse, o mejor dicho, que desvanecerse, en la formulación del programa de una metafísica de la expresión,⁴ en la cual deje de considerarse al concepto de cuerpo como una categoría útil para la investigación ontológica referente al hombre.

Descartes era perfectamente consciente de las dificultades que entrañaba la soledad del *ego*, concebido como *res cogitans*. A partir del *cogito*, toda la empresa de reconstrucción de la realidad está guiada por la necesidad de restablecer la comunicación. Sin ésta, no es posible instaurar el fundamento de la ciencia, ni resolver la duda de que la ciencia misma no sea —para emplear una expresión cartesiana— sino un “sueño coherente”. Pero no basta suponer *cum Deus non sit fallax*,⁵ y que su existencia es garantía de que el otro yo dispone de un sistema de categorías (ideas innatas) igual al mío, y de que estas categorías son adecuadas para pensar la realidad. Todo esto no es más que una argumentación *a priori*, no una prueba de experiencia. Descartes busca y encuentra en la experiencia misma el fundamento de una identificación distintiva del otro yo, como un ser real y presente en el mundo de los entes que se dan aparte del yo. Y este fundamento, que Descartes establece en unos pasajes poco comentados de la Quinta parte del *Discurso del método*, es en verdad tan firme y seguro, según él mismo dice, que no era necesario haberlo suspendido en la Segunda parte de esa misma obra.

En los términos de Descartes, el problema se planteaba de esta manera: la presencia del tú ante el yo es, primariamente, la presencia de un cuerpo. ¿Cómo puedo yo saber si en este cuerpo hay otro yo?, ¿cómo puedo distinguirlo de un autómeta, o de una *machine mouvante*, como dice Descartes, producto de *l'industrie des hommes*?⁶ Siempre tendríamos dos medios seguros de reconocer que el autómeta no es

⁴ Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957, *passim*.

⁵ R. Descartes, *Meditaciones de prima philosophia*, VI.

⁶ R. Descartes, *Discours de la méthode*, V.



un hombre, responde Descartes. Estos medios consisten en la percepción inmediata de dos caracteres que presenta el tú frente al yo, a saber: el otro yo está dotado de expresión (es capaz “*d’arranger ensemble diverses paroles, et d’en composer un discours*”, es capaz de “*répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence*”); además está dotado de razón (“*la raison est un instrument universel*”).⁷ En el cuerpo del otro yo se percibe, pues, una peculiaridad excepcional, que lo distingue de los demás cuerpos, a la que Merleau-Ponty llamará *comportamiento*,⁸ y a la que preferimos integrar en el concepto de expresión. Pero si esta propiedad del yo, que es la expresión, constituye una evidencia ontológica tan firme como la del *cogito*, en ella tenía que haberse fundado la ciencia, y la duda metódica resultaba superflua. Y además, si dicha propiedad se percibe en el cuerpo humano, éste ya no queda dentro de la categoría de *res extensa*. La expresión es un carácter ontológico del hombre, no del cuerpo.

2. La primera evidencia apodíctica.

Dos modalidades del dispositivo atencional

Aunque nadie puede negar el *hecho* de la comunicación intersubjetiva, existen sin embargo dudas muy severas en cuanto al valor apodíctico de una aprehensión inmediata del otro yo; sobre todo, es muy vaga la conciencia que se tiene de la importancia de esta evidencia precientífica para la fundamentación de la metafísica como ciencia del ser y el conocer. La comunicación es un hecho de la *experiencia común*; pero una cosa es esta experiencia, y otra cosa es la opinión *del*

⁷ El orden del ser con *sentido* y el orden del ser *sin sentido* (orden ontológico de la indiferencia) forman la dualidad que se distingue con evidencia primaria y apodíctica en la realidad. Si esta dualidad se introduce en el ser del hombre, destruyendo su unidad, el sentido se convierte en un problema: un falso problema.

⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, II, cap. IV. Pero toda acción es una expresión; por otra parte, la razón misma es expresión, en tanto que el *logos* es esencialmente dialógico. Cf. E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 1950, especialmente cap. VII, y E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957, especialmente caps. V, VI, VIII y IX.



sentido común con la cual se trataría de explicarla. ¿En qué se funda la certidumbre subjetiva que tiene todo hombre de que, en el diálogo, un ente de la forma ontológica de un *alter ego* se encuentra real y efectivamente presente, aquí y ahora? El sentido común respondería afirmando que esta certidumbre se basa en los datos inequívocos de la percepción: cada uno de los dos interlocutores está viendo al otro, lo oye y puede tocarlo con la mano. Pero estas razones del sentido común son las que la filosofía ha desacreditado con el nombre de “realismo ingenuo”, y coinciden exactamente con las razones por las cuales creemos estar seguros de la existencia real de cualquier otro objeto percibido. De hecho, la filosofía no ha establecido tradicionalmente una distinción marcada entre el conocimiento que el sujeto tiene del otro sujeto y el conocimiento que tiene de otros objetos: el *otro* sujeto ha sido considerado también como un objeto, para los fines de una teoría del conocimiento, y las razones para conceder o para negar valor apodíctico a la percepción eran las mismas en un caso y en otro.

La filosofía, pues, ha coincidido con el sentido común al considerar a la percepción como una función uniforme, e indiferente respecto de los objetos conocidos. Es necesario hacer algunas observaciones para mostrar que ésta no ha sido una manera de proceder fenomenológicamente justificada.

a) Por agudas que sean las sutilezas críticas del idealismo, cuando examina las limitaciones de la percepción, se mantiene firme el hecho de que la inmensa mayoría de nuestras informaciones sobre el mundo real proviene de la percepción; si estas informaciones son suficientes para que en ellas fundemos nuestra existencia efectiva y nuestro trato con los entes, humanos y no humanos, en tanto que reales, no parece que la ciencia pueda o necesite reclamar una fundamentación más firme. La percepción es insuficiente para el conocimiento riguroso de *cómo* es el ente; pero el conocimiento del hecho simple de que *es*, la percepción nos lo proporciona en general con bastante seguridad. Si la evidencia empírica del ser es suficiente para la vida, no hay razón para poner en duda al ser mismo, al iniciar el camino de una ciencia. Lo único que puede ponerse en duda es la *suficiencia* de la percepción;



pero, de hecho, sin la certidumbre precientífica del ser no puede instituirse ciencia alguna. Es conveniente que la filosofía, la metafísica sobre todo, se atenga a estos hechos, si no quiere seguir mereciendo el calificativo de “quimérica” que le aplicaron Kant y Comte.

Pero además, el descrédito de la evidencia perceptiva, lo mismo en el realismo que en el idealismo, se acentúa por esta distinción tan marcada que se ha establecido tradicionalmente entre la percepción y el entendimiento, entre el conocimiento que se considera *puramente* empírico, y alguna otra forma superior de conocimiento: la intuición de las puras Formas, el νοῦς, el *intellectus agens*, las ideas innatas, las categorías puras del entendimiento, etcétera. Inclusive el empirismo se llama precisamente así porque, al negar validez o existencia a tales formas superiores de conocimiento, insiste por ello mismo en afirmar la pureza o exclusividad del conocimiento empírico.

También esto es contrario a los hechos, como lo ha demostrado empíricamente, por ejemplo, la *Gestaltpsychologie* (cuyo antecedente filosófico se encuentra ya en la teoría de las cualidades primarias y secundarias, a la cual recurrieron Locke y otros pensadores del siglo XVIII para matizar su propio empirismo). El hecho es que no existe una percepción *pura*. El acto más simple de captación o aprehensión de un objeto implica el ejercicio de funciones más altas y complejas que la sensorial. La αἴσθησις implica necesariamente al νοῦς en su función efectiva.⁹

Pero en la percepción también está implicada la memoria. Todo conocimiento es un reconocimiento. La aprehensión perceptiva de un objeto cualquiera produce necesaria e inmediatamente un verdadero haz de irradiaciones, de referencias a otros objetos, similares o disímiles, percibidos anteriormente. De hecho, la cosa percibida no se constituye propiamente en un objeto sino dentro de esa trama de referencias a otros objetos, sin las cuales no se puede siquiera identificar. Una cosa no es para mí un objeto si yo no puedo decir algo sobre

⁹ Aristóteles mismo parece reconocerlo en un pasaje muy discutido de su *Ética nicomaquea*, en el cual identifica la intuición sensible con la intelectual αἴτη (αἴσθησις) δ' ἐστὶ νοῦς (1143 b 5).



ella:¹⁰ si yo no puedo reconocerlo como algo que, al presentar conexiones objetivas con otras cosas conocidas, y recordadas por su presencia actual, me permite considerarlo como algo *ya conocido*, aunque se trate de un objeto al que nunca he visto antes.

De esta manera, la *notitia intuitiva* de que hablaban los escolásticos contiene ya virtualmente los juicios en que puedan formularse después las relaciones que permitieron primariamente identificar el objeto. Guillermo de Ockham distinguía sistemáticamente el *actus apprehensivus* del *actus iudicativus*, y la distinción es válida, formalmente; pero no es igualmente válida, psicológica y fenomenológicamente, su afirmación “*quod nullus actus partis sensitivae est causa immediata et proxima, nec partialis nec totalis, alicuius actus iudicativi ipsius intellectus*”.¹¹ Para Ockham, el *actus intuitivus* es una operación del entendimiento (distinta de la abstracción), y por esto lo considera como *notitia incomplexa*: el *complexum* sería la proposición, en la cual se formularía el *actus iudicativus*. Pero no existe ninguna operación intuitiva de objetos reales que sea puramente intelectual, ni la intuición o aprehensión empírica de estos objetos es puramente sensorial. La percepción contiene ya una *notitia complexa*, porque no presenta nunca al objeto aisladamente, y como desprendido del contexto de realidad en que aparece. El objeto sólo puede ser aprehendido como tal en función de las relaciones, patentes o implícitas, que él mantiene con lo que no es él mismo, y que la mente involucra, adecuadamente o no, mediante la cooperación de la inteligencia y la memoria, con los puros datos sensoriales.

Y finalmente, la percepción es un acto complejo porque requiere, además, la palabra para completar su función objetivadora primaria. Para expresarlo en los términos griegos apropiados, puede decirse que, así como la αἴσθησις implica el νοῦς, también el νοῦς implica la διάνοια, y la διάνοια a su vez implica el διάλογος. La función verbal

¹⁰ El error en que yo pueda incurrir al identificar el objeto, como perteneciente a una clase o grupo determinado de objetos, no afecta para nada este principio, el cual se refiere solamente a las conexiones mentales que efectivamente se producen cuando percibo un objeto desconocido, sean erróneas o acertadas.

¹¹ Guillermo de Ockham, *Ordinatio*, Pról., q. I, a. I.



de simple denominación no es derivada, complementaria, e independiente de la función objetivadora, sino que forma parte integrante de ella. En primer lugar, una palabra no se aplica a una cosa, constituida como un objeto para un sujeto; por el contrario, el sujeto emplea la palabra para la identificación misma de la cosa, y en esta identificación consiste propiamente la objetivación. Pero, en segundo lugar, la palabra no se *aplica* a la cosa en ningún caso. Un símbolo verbal puede servir para designar un objeto en tanto que tiene un *contenido significativo*; pero, además del contenido significativo, el símbolo verbal tiene una *intencionalidad comunicativa*. La palabra no se dirige a la cosa, sino que se dirige al interlocutor. El *logos* es siempre diálogos, lo mismo en el sentido de *razón* que en el sentido de *palabra*.

Y es que, en verdad, el objeto no puede ser apodícticamente identificado por el sujeto solo: la *notitia intuitiva* que proporciona el *actus apprehensivus* estaría siempre sometida a las reservas que sobre su valor ha formulado la crítica idealista. Pero la relación constitutiva del conocimiento no se establece, como tradicionalmente se ha considerado, entre dos polos opuestos que serían el sujeto y el objeto. En estos términos, siempre podría dudarse de la realidad objetiva de lo percibido por una conciencia aislada e incomunicada; pero el solip-sismo no es, ni ha sido nunca, un dato de experiencia, sino una pura consecuencia lógica de ciertas premisas teóricas que los datos de la experiencia permiten desvirtuar. Pues la experiencia atestigua que la relación constitutiva del conocimiento se establece dialógicamente entre dos sujetos, respecto del objeto. El objeto es el mismo para ambos, y esta *mismidad* es precisamente el fundamento de la identificación objetiva. Una cosa cualquiera sólo puede ser objeto en tanto que se ofrece como *realidad común* a dos sujetos. La palabra es un instrumento de comunidad no sólo porque comunica a dos sujetos, el uno con el otro, sino porque la comunicación misma sólo es posible en tanto que la palabra establece, como común a los interlocutores, el objeto significado.¹²

¹² Sobre esta cuestión decisiva, que no es posible tratar aquí más ampliamente, cf. E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 1950, cap. VII, y E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957, cap. V, § 20.



La conciencia no está sola, por tanto, en el acto de la percepción. Aunque no esté efectivamente presente un interlocutor determinado, la percepción subjetiva de un objeto cualquiera provoca en la mente la afluencia de palabras que establecen ya conexión dialógica con un interlocutor en general. La comunicación intersubjetiva no hay que buscarla en una zona superior a la de la simple aprehensión de objetos. No hay realidad sin diálogo: esto quiere decir que las cosas sólo pueden ser *para mí* auténtica y efectivamente reales en tanto que compartidas, en tanto que constitutivas de una realidad común.¹³ El órgano de comunidad es el *logos*, en el doble aspecto de una relación entre sujetos y de una incorporación de la realidad misma a las conciencias (no aisladas, sino comunicantes) de los sujetos individuales.

b) Debe hacerse una segunda observación, relativa a la supuesta uniformidad de la función perceptiva. Tradicionalmente, la psicología y la teoría del conocimiento han estudiado la percepción desde el punto de vista puramente subjetivo, como si se tratara de una función que opera regular e indistintamente, sea cual sea la índole de los objetos percibidos. Este supuesto carece también de fundamento fenomenológico; pues es un hecho que la percepción presenta modalidades diferentes, las cuales dependen precisamente de la forma ontológica del objeto real que se aprehende (lo cual significa, como veremos, que existe una capacidad precientífica y apodíctica de distinción entre los objetos, según su forma ontológica).

Ya hemos visto que la percepción no es un acto simple y desconectado de las otras funciones mentales y vitales. Es un acto en el que participa la totalidad del sujeto, en el cual el sujeto está *engagé* o empeñado íntegramente. El sujeto humano está siempre atento a la realidad que lo circunda; y la atención tampoco es una facultad aislada, sino una modalidad con la que se caracteriza el dispositivo integral de las facultades. Normalmente, la atención se estudia desde un punto de vista que puede llamarse cuantitativo y distributivo: se analizan

¹³ Tampoco el yo puede concebirse como un *être-pour-soi* sino en función de su *être-pour-autrui*. Sin el otro yo, mi propio yo no puede conocerse a sí mismo, ni puede siquiera *ser* sí mismo. La existencia del otro no es para mí un “hecho contingente”.



los grados de atención mayor o menor, y las zonas diversas, mayores o menores, sobre las cuales se proyecta; de este análisis resulta como una ley dinámica y de economía vital de la atención: se afirma —y esto es exacto— que la atención se fatiga, que no puede proyectarse sobre la realidad de una manera omnicomprendiva, que la atención es selectiva, que su concentración en un punto determina una disminución de intensidad en los otros puntos, etcétera. Pero, al lado de estos análisis cuantitativos, no se ha llevado a cabo un complementario análisis que pudiera llamarse cualitativo, por el cual se averiguaran los comportamientos diferentes de la atención frente a los diferentes objetos, y con respecto a la *modalidad*, y no a la *intensidad*, de la atención.

Cuando se examina este aspecto de la modalidad, se advierte que no es posible considerar la atención aparte de las otras facultades, y que por consiguiente debemos hablar, más que de la atención en abstracto, de un *dispositivo atencional* íntegro. Este dispositivo atencional, o sea la disposición receptiva que el sujeto adopta frente a la realidad, presenta dos modalidades básicas, las cuales están determinadas de manera automática, espontánea y necesaria por las dos formas ontológicas básicas que la realidad presenta. La mesa, el caballo, la montaña, son objetos bien distintos, y yo puedo mantener con ellos ciertas modalidades de relación existencial muy diversas; pero todas estas modalidades tienen algo en común que las distingue de todas las modalidades de relación existencial, múltiples también, que yo puedo tener con el hombre (o con el libro, por ejemplo: no en tanto que *objeto* editorial, sino en tanto que *mensaje*). Frente a un objeto cualquiera que no sea humano, mi dispositivo atencional adopta desde luego, en la simple percepción, una modalidad peculiar a la que llamamos *extrañeza*. Con este término se expresa la convicción segura, irreflexiva, tácita e inmediata que tiene el sujeto de que el objeto que está percibiendo pertenece a una familia ontológica distinta de la suya propia. El sujeto, naturalmente, no está en general capacitado para formular en estos términos la distinción ontológica que él mismo efectúa; pero esto precisamente aumenta todavía más el valor apodíctico de tal experiencia.



¿Cuál es, entonces, la modalidad del dispositivo atencional que adopta el sujeto frente a un objeto identificado primariamente como un otro yo? La situación es clara: si la modalidad correspondiente a los objetos no humanos es la extrañeza, palabra con la cual se indica la incomunicación efectiva del sujeto con el objeto, entonces la modalidad correspondiente a la relación del sujeto humano con otro sujeto humano habrá de ser, precisamente, la *comunicación*. La modalidad comunicativa es la característica esencial del dispositivo que adopta el sujeto en la simple percepción de un objeto identificado como un tú. Las cosas no humanas pertenecen al orden de la indiferencia: carecen de sentido, son mudas, no transmiten ningún mensaje ni pueden ser receptoras de un mensaje que emita el sujeto humano; por el contrario, la simple presencia del tú frente al yo constituye ya una expresión; es un mensaje patente, porque inclusive el silencio es expresivo por sí mismo, y como inminencia de un mensaje posible y desconocido, el cual mantiene al sujeto percipiente a la expectativa, o sea en una disposición o predisposición dialógica que no adopta jamás frente al objeto no humano. El hombre es el ser del sentido: *el hombre es el ser de la expresión*; o sea que la expresión no es en él una característica derivada, sino un componente primario, y primariamente conocido, de su misma estructura ontológica.

Este rasgo constitutivo de su ser, por tanto, es lo que le permite al hombre, en la operación primaria de la simple percepción, efectuar una auténtica identificación y distinción metafísica entre los objetos reales, y dividirlos espontáneamente, pero con valor de evidencia apodíctica, entre dos grandes órdenes ontológicos. El tú es siempre reconocido como un ente que pertenece a la misma familia ontológica que el yo, o sea que forma una auténtica comunidad con el yo (en sentido ontológico, o sea aparte de las infinitas variaciones existenciales de la comunidad), porque justamente este reconocimiento, esta simple percepción o aprehensión intuitiva del tú, se efectúa en el modo de la comunicación. La comunicación, por consiguiente, es un hecho primario —y no un problema derivado— en el cual se encuentra el fundamento de una ontología del hombre como ser de comunidad.



3. El cuerpo y la carne. El hombre como ser simbólico

La filosofía llamada existencialista ha examinado con algún detalle diversas modalidades peculiares de la relación intersubjetiva. Uniformemente, estos análisis han tomado como base o como dato el cuerpo humano; y el fundamento ontológico de estos análisis existenciales ha sido, también uniformemente, el concepto de un yo considerado como un ser completo en sí, ontológicamente suficiente. Así se llega a un resultado paradójico: la comunicación intersubjetiva es un hecho evidente, y a la vez un misterio inexplicable. Porque el cuerpo es aislante, y no comunicante; y si los análisis existenciales aceptan como base el concepto de cuerpo —como categoría ontológica—, han de aceptar también implícitamente el dualismo, con todas las dificultades antes mencionadas: no se ofrecen las condiciones ontológicas de una relación comunicativa, sean cuales sean las modalidades efectivas de esta comunicación. Y así se comprende que estas modalidades presenten un carácter existencialmente negativo, como “*la honte, la crainte et la fierté*” de Sartre, porque se fundan en el carácter ontológicamente negativo que presenta la misma constitución del yo como un ser-para-sí. El yo está todo entero impregnado por la Nada, se elige a sí mismo como una Nada, y por esto su relación primaria con el otro se produce en la modalidad negativa del *refus de l'autre*, del cual se desprende literalmente *et s'en arrache*.¹⁴

Pero esta interpretación existencialista no ha hecho sino poner de manifiesto el elemento ontológico negativo, o sea la Nada, disimulada en los términos del *cogito*. La falsa cuestión de la Nada se desvanece en cuanto se percibe que la relación vinculatoria con el otro es *ontológicamente positiva*, aunque pueda adoptar modalidades *existenciales negativas* (¿por qué la vergüenza y no la intimidación?, ¿por qué el temor y no la confianza? y ¿por qué el orgullo y no la sonrisa?)

Por otra parte, si el ser del yo se considera suficiente en sí, entonces el encuentro con el otro yo, y la comunicación resultante, apa-

¹⁴ Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, III, cap. I, § IV.



recen como hechos fortuitos y contingentes.¹⁵ Esto significa que no habría nada en el ser propio que, por su constitución misma, permitiera *anticipar* sus relaciones vinculatorias con el ser ajeno. Pero la *intercomunicación sólo es posible si es necesaria*. Lo cual significa que el yo y el tú no podrían comunicarse si fueran realmente *ajenos* o *extraños* el uno al otro; tienen que ser de alguna manera *propios* el uno del otro. La expresión es ya una potencia constitutiva del ser propio, y no depende en modo alguno de la fortuita presencia ante mí de un semejante. La existencia del tú, para mí, no es un hecho contingente, porque el yo y el tú son ontológicamente complementarios. La soledad ontológica es una ficción; solamente la comunidad ontológica permite explicar a la vez la comunidad y la soledad existenciales. Y sólo cabría pensar que la Nada se interponga entre el yo y el tú, y se integre en el ser de cada uno, si cada uno se concibe de antemano como ontológicamente suficiente y solitario (a la manera del *cogito*). La intercomunicación, entonces, no afectaría esencialmente el ser del uno ni el del otro. Pero, de hecho, esta intercomunicación fuera imposible, porque la Nada es ontológicamente más aislante todavía que el cuerpo. Si la comunicación es un hecho, tiene que haber necesariamente en el ser de los comunicantes una disposición constitutiva que permita explicar las modalidades diversas, existencialmente positivas o negativas, de la relación.

Para el análisis ontológico de esta disposición es necesario prescindir del concepto de cuerpo. La noción misma de “cuerpo humano” o “cuerpo expresivo” es ya un concepto híbrido y confuso, cuyo empleo no es legítimo ni en ciencia natural ni en ciencia metafísica. Este concepto no proviene directamente de los datos de la experiencia común; por el contrario, es un concepto elaborado por una determina-

¹⁵ *Ibid.*, III, cap. I, § 3. Según Heidegger, el análisis ontológico de la estructura del *Dasein* revela el *Mitsein* como carácter constitutivo de esta estructura (véase la crítica de esta posición de Heidegger por Sartre, *loc. cit.*); pero no es el ser-con, sino el ser del otro, el que está dado ya potencialmente en el ser propio. El *Mitsein* no destruye la suficiencia ontológica que el *Dasein* presenta también en Heidegger. Todas las formas posibles del ser-con, o de relación intersubjetiva en el plano existencial, sólo son efectivamente posibles por el carácter ontológicamente complementario de los dos términos relacionados. Véase más adelante.



da filosofía. ¿Cómo se explica entonces que los hombres puedan usar esta palabra y concepto sin aparente ambigüedad?

En la época anterior a la filosofía, y en la tradición religiosa paralela a ésta, no es la experiencia de la vida, sino la experiencia de la muerte, la que induce al hombre griego a formar la noción de *σῶμα*, como algo más o menos independiente y distinto de la *ψυχή* o del *θυμός*. Espontáneamente el griego —lo mismo que nosotros—, cuando contempla a un semejante, no ve un cuerpo: ve un hombre. Pero cuando el hombre muere, el cuerpo permanece.¹⁶ El afán de pervivencia, que está arraigado en lo más profundo del ser humano, sugiere entonces la idea de que la muerte afectó solamente al cuerpo, y no al hombre mismo. Lo que resiste a la muerte, y pervive después de ella, bien sea la fuerza vital que anima al universo entero, o bien un principio más caracterizadamente individual, era en todo caso aquello que hacía del hombre, en vida, un ser humano propiamente. Las experiencias comunes de los sueños, y las de los ritos extáticos, confirman esta noción todavía vaga, pero firme, de que hay *algo* en cada uno de los hombres que no puede reducirse a esto que en la muerte permanece presente, pero inerte, o sea el cuerpo: el cadáver. Pero el hombre viviente no se percibe ni se caracteriza como *σῶμα*, o como simple *δέμας*, sino como hombre íntegro; su *ψυχή*, aunque no se precise todavía en qué consiste, está presente y patente en todas las situaciones vitales, y es inmediatamente perceptible: es, precisamente, la característica distintiva de lo humano. Esta presencia del alma en el cuerpo es lo que el griego entiende por *θυμός*, que no es la *ψυχή* o *ánima*, sino más bien el *ánimo*.

Así, cuando estas experiencias y nociones precientíficas sean objeto de rigurosa conceptualización en la filosofía, Aristóteles definirá el alma como el principio vital presente *en* los cuerpos orgánicos. Pero este principio vital del cuerpo orgánico (*σῶμα φυσικόν*),¹⁷ aunque sea el acto mismo del cuerpo, presupone la distinción ontológica, que el propio Aristóteles efectúa, entre la sustancia corpórea y la sustancia anímica.

¹⁶ Por esto es notable que Homero emplee la palabra *soma* solamente para designar el cuerpo muerto, o sea al cadáver. Este hecho ya fue observado por los antiguos: cf. Aristarco, *apud* Apolonio el Sofista, *Lexicon homericum*, *sub voce*.

¹⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*, II, *passim*.



En la teoría aristotélica, el alma y el cuerpo se dan en unidad en el ser orgánico, pero la distinción entre ambos ya se aleja de la unidad con que la experiencia humana aprehende en concreto el ser íntegro y unitario del prójimo. A partir de entonces, se mantiene en la filosofía esta concepción dualista, y adquiere tal fuerza que inclusive se difunde fuera de la filosofía estricta, en el dominio de las opiniones comunes. Nadie duda actualmente de que la noción de cuerpo sea en efecto una noción derivada de la experiencia inmediata, y no derivada de una concepción abstracta de la filosofía. Afirmar que en el hombre no hay cuerpo, o que lo que se percibe inmediatamente no es cuerpo, parecería una paradoja. Sin embargo, los caracteres diferenciales del cuerpo humano, en tanto que humano, son precisamente los que determinan una peculiar modalidad del dispositivo atencional, y unas peculiares modalidades de relación existencial con el cuerpo ajeno, bien distintas de las modalidades que el sujeto adopta cuando se relaciona con los entes que son propiamente puros cuerpos. La presencia del cuerpo es indudable en el cadáver, porque el cadáver es precisamente cuerpo sin alma; pero tampoco el cadáver es para nosotros puramente un cuerpo indiferente, sino al contrario: nuestra actitud frente al cadáver todavía acentúa el carácter humano de ese cuerpo muerto.

El origen de esta situación confusa lo encontramos en la filosofía platónica. Por primera vez en la historia del pensamiento, el alma es objeto de un estudio y una conceptualización rigurosa en la obra de Platón. En el *Menón*, la creencia en la inmortalidad se invoca como una tradición respetable de la religión y la poesía; los sacerdotes y los poetas, Píndaro al frente, son quienes han venido afirmando que el alma del hombre es inmortal: τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον.¹⁸ Pero ya en el *Fedón* la idea de la inmortalidad aparece sistemáticamente conectada con todos los problemas fundamentales de la ontología y la epistemología. Y cuanto más se afirma esta idea en teoría, tanto más profunda se hace naturalmente la diferenciación ontológica entre el alma y el cuerpo; pero, al mismo tiempo, cuanto más profunda se hace esta diferenciación, tanto más difícil resulta explicar filosófi-

¹⁸ Platón, *Menón*, 81 b.



camente el hecho de la comunicación. Para la filosofía platónica, sin embargo —y para toda la filosofía griega—, el problema no existe, y la afirmación platónica de que todo pensamiento es diálogo se propone como una verdad evidente, que se da por descontada; no se instituye en fundamento del ser y el conocer, ni se advierte que es incompatible con los términos extremos del dualismo.

Desde san Agustín, y en toda la tradición cristiana, la forma suprema de *diánoia* ya no es el *διάλογος τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν*,¹⁹ el diálogo del alma consigo misma, como la definía Platón, sino el diálogo del alma con Dios, en la oración y la confesión solitaria. Como esto era misterio, y al mismo tiempo evidencia de la fe, el diálogo interhumano de un alma con otra alma no presentaba siquiera el carácter de un problema. La dificultad se presenta por primera vez expresamente en Descartes, por estas dos razones: primera, porque la relación del alma, como *res cogitans*, con el mundo de la trascendencia, no se funda ya en una experiencia mística, como en el cristianismo medieval, ni en una intuición eidética pura, como en el platonismo. La presencia en el alma de las ideas innatas permite una demostración *a priori* de la existencia de Dios, pero no establece el fundamento de una comunicación entre el alma y Dios; por consiguiente, la cuestión derivada de una comunicación entre un alma y otra alma queda planteada como una cuestión problemática de primer plano. Y en segundo lugar, se ha hecho ya tan marcada la diferencia ontológica entre el alma, como *res cogitans*, y el cuerpo, como *res extensa*, que es necesario arbitrar una hipótesis de la correlación entre las almas, necesaria para el orden del universo y para el propio orden de la *mathesis*; de esta necesidad surge la teoría de la armonía preestablecida. Pero la hipótesis de la correlación no explica el hecho de la comunicación; porque el hecho se percibe en el campo existencial, pero la incomunicación ha quedado sellada en el campo ontológico, con el concepto de cuerpo.

¿Por qué no se planteó, ya en el *Fedón*, este doble problema? Porque Platón inicia justamente el equívoco, que ha perdurado hasta la filosofía actual, entre el significado ontológico del concepto de cuerpo y

¹⁹ Platón, *Sofista*, 263 e.



el significado existencial. Platón emplea el término, simultánea e indistintamente, en ambas acepciones. En realidad, el *Fedón* establece ya una distinción ontológica entre el cuerpo y el alma, pero no presenta una caracterización ontológica del cuerpo, correspondiente a la caracterización ontológica del alma. A diferencia de Descartes, el centro de interés teórico de Platón es el orden de la trascendencia, lo mismo que en la filosofía medieval. El plan de trabajo del *Fedón* está organizado según una triple necesidad: la de fundar el ser en sí, aparte de las apariencias; la de fundar el conocimiento apodíctico del ser, aparte de la percepción; y la de fundar la naturaleza inmortal del alma, como una forma de ser que pertenece a la misma filiación ontológica que las ideas puras, lo cual constituye una garantía y un corolario a la vez de su capacidad para captar esas Formas absolutas del Ser. Al lado de esto, ¿en qué términos habla el *Fedón* del cuerpo? En términos que son existenciales, más que ontológicos. La caracterización primaria es bien categórica: hay en el hombre dos formas de ser conjuntas: el cuerpo y el alma. El cuerpo es visible, y pertenece al orden de las realidades visibles; pero *el alma es invisible*, y pertenece al orden del ser invisible.²⁰ Por primera vez se afirma aquí la invisibilidad del alma, y por tanto la correspondiente visibilidad del cuerpo *solo*, como puro cuerpo. Pero después de esta distinción ontológica se afirma que el alma es *arrastrada* por el cuerpo (ἔλκεται) hacia las cosas visibles y perecederas, y la aleja de las cosas invisibles, de lo que es *puro* (τὸ καθαρὸν), es decir: del ser en sí, eterno e inmutable. Éstos no son ya conceptos ontológicos ni epistemológicos: tienen una intención y un significado éticos o vocacionales, o sea existenciales. Y más claro todavía aparece este significado cuando Platón trata justamente de la vocación filosófica como una purificación. Habla del cuerpo como de “esta cosa mala” (τοιούτου κακοῦ), causante de todas las perturbaciones que el alma ha de sufrir; y el común de los hombres, afirma, no se da cuenta de que, para todo el que se dedica a la filosofía, “su misión única es morir y estar muerto”, es decir, mantener el alma lo más purificada y separada del cuerpo que sea posible.²¹

²⁰ Platón, *Fedón*, 79 b.

²¹ *Ibid.*, 64 a, 66 b y ss. De ahí proviene la tradición platónico-cristiana, renovada



La legitimidad de estas afirmaciones existenciales, cuya tradición prosigue en la filosofía cristiana, más bien acentúa el carácter diferencial de cuerpo humano, respecto de todos los demás cuerpos, e impone la necesidad de conceptualarlo ontológicamente de una manera que lo distinga de los cuerpos no humanos, en vez de asimilarlo categorialmente a ellos, como hicieron Platón y Descartes, y tras ellos el sentido común y otras filosofías. Sólo de una manera analógica y abstracta puede quedar el cuerpo humano incluido en la zona ontológica de los demás cuerpos. Cuando la filosofía descompone la unidad del ser humano, el problema de la intercomunicación no tiene solución posible. Lo cual confirma que éste es un falso problema. Pues la filosofía ha procedido tradicionalmente en un sentido inverso al que recomienda el buen método fenomenológico; primero ha tratado de definir ontológicamente los componentes del ser humano; ha observado que hay en el hombre un aspecto de realidad al cual llamamos cuerpo, como llamamos cuerpo a la mesa y a la silla; ha comprobado también que hay en el hombre *algo más*, una realidad específica, distintiva e irreductible al cuerpo, y a la cual, desde la Antigüedad, se ha llamado alma; y entonces se ha encontrado la filosofía con el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, y con el problema subsidiario de las relaciones entre un alma y otra alma. Pero la relación entre lo que se llama un alma y lo que se llama un cuerpo es un hecho primario, como lo es la comunicación intersubjetiva. Por consiguiente, la correcta formulación del problema metafísico tenía que haber sido ésta: ¿cómo *tiene que* estar constituido un ser como el del hombre, que no es puramente un cuerpo, y que presenta primariamente el carácter

en la poesía renacentista por Petrarca, del aborrecimiento del cuerpo. Platón, sin embargo, redime al cuerpo en el *Banquete*, donde el amor, en su aspecto físico y en el acto de reproducción, se concibe como la manera con que el cuerpo corresponde, con su propio afán de perpetuación, al anhelo de inmortalidad del alma (*Banquete*, 207 d). En el mismo pasaje, este afán de perpetuación *física* se presenta como prueba de la individualidad e identidad del ser humano, de suerte que aquí el cuerpo quedaría restituido a la unidad ontológica, y no sólo óptica o existencial, del hombre. En cuanto a la inmortalidad, éste es un problema límite para una metafísica que se constituya como ciencia fenomenológica: el ámbito de sus operaciones metodológicamente legítimas queda limitado al orden de los hechos. Pero la ciencia no es toda la sabiduría.



de expresivo y comunicativo, que tiene la capacidad espontánea de captar la presencia del otro yo y de distinguirlo, con una certeza apodíctica, de toda otra forma de ser en el universo?

Las múltiples modalidades específicas de nuestra relación con el cuerpo propio y el cuerpo ajeno no han pasado desapercibidas al análisis de los pensadores, inclusive los dualistas, desde la Antigüedad. Desde Platón y san Agustín, a través de toda la tradición cristiana de la teología moral y de la mística, y hasta de la casuística, para llegar en nuestros días a los análisis existencialistas, el pensamiento ha trillado este dominio y ha aumentado el caudal de nuestro “saber del hombre”. Pero estos análisis existenciales no han logrado desvanecer, sino que más bien han acentuado, la confusión entre el nivel existencial y el nivel ontológico. Quedaba muy claro que el cuerpo humano no ha de ser asimilado al cuerpo de la mesa o de la silla: la mesa no siente tentaciones ni repugnancias, la mesa no sonrío ni se impacienta, no tiene antipatías físicas ni puede ser acariciada ni agredida; la mano que acaricia no es cuerpo; la boca que sonrío no es cuerpo; sin embargo, seguía conceptuándose ontológicamente como cuerpo. Pero, si el cuerpo es humano, no es cuerpo; si es cuerpo no es humano, y si no es humano no puede sonrío ni acariciar, como pura *res extensa* y visible. ¿Qué es entonces?

Es la *carne*. La carne es una metáfora, naturalmente, pero una metáfora que no induce a confusiones, y cuyo significado ha sido perfilado y acreditado en su empleo milenario. Como tal, puede aceptarse como un concepto unívoco del orden existencial. La carne se entiende en su sentido propio cuando se habla, en moral cristiana, de los enemigos del hombre: “mundo, demonio y carne”. En este sentido hablaba ya de la carne el mismo Platón: en el *Banquete*, cuando Sócrates relata las enseñanzas de Diotima y menciona la felicidad de un hombre a quien fuera posible contemplar la belleza en sí, pura y sin mezcla, y no esta belleza mortal “infectada de la carne” (ἀνάπλεων σαρκῶν), tal como se da en el hombre.²² Ésta es la carne de que hablará también Epicuro,²³

²² Platón, *Banquete*, 211 d.

²³ Epicuro, *Máximas*, XVIII; Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 33.



y sobre la cual es posible tener una ciencia o sabiduría peculiar, según san Pablo (σοφία κατὰ σάρκα),²⁴ distinta de la ciencia sobre las cosas físicas, y contrapuesta a la sabiduría de las cosas espirituales y divinas. Cuando filósofos como Sartre y Merleau-Ponty analizan las relaciones entre los cuerpos, con referencia al problema de la intercomunicación,²⁵ no están haciendo otra cosa —aunque no parece que lo adviertan— que prolongar la tradición de esa σοφία existencial ya definida por san Pablo.

Lo que da al cuerpo humano el carácter distintivo de la carne es la expresión. Porque la carne no es pura materia, sino materia expresivamente humana, y en tanto que humana no puede ser concebida ya unívocamente como materia o como cuerpo. Y cuando se percibe que la carne es cuerpo animado o con *anima*, se descubre que la carne es el testimonio más patente de la unidad ontológica del hombre, aunque existencialmente pueda representarse como un “enemigo” del hombre mismo. Para decirlo paradójicamente, la expresión sería como la glándula pineal, ese punto misterioso de unión entre las dos sustancias diferentes que serían el cuerpo y el alma. Lo que aumenta todavía más la confusión, en los textos de los existencialistas, es el hecho de que, coincidiendo en esto con la tradición filosófica, consideran a la expresión solamente en el nivel existencial: como el conjunto de las variadas modalidades de relación intersubjetiva, y no como un carácter ontológico, constitutivo primario en la estructura del ser del hombre. El convertir la expresión en una auténtica categoría ontológica no es un simple recurso teórico, impuesto por la necesidad de resolver monográficamente un problema aislado de la metafísica; por el contrario, es la fase inicial para la renovación de la metafísica y la instauración de su fundamento como ciencia, auténticamente fenomenológica, del ser y el conocer.

Finalmente, la forma de relación o vinculación del yo con el tú se reconoce como ontológicamente positiva, y constitutivamente necesaria, con total independencia respecto de las modalidades existenciales

²⁴ I Corintios, 1: 26.

²⁵ J.-P. Sartre, *op. cit.*, III; M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, I, cap. 6, II, cap. 4, III, caps. 1 y 3.



de tal relación. No hay ninguna mediación de no ser, no hay ninguna Nada interpuesta entre el yo y el tú. Aunque el tú sea *lo ajeno*, nunca es ontológicamente *extraño*: el tú es el prójimo, el semejante, como se dice en el lenguaje de la tradición cristiana, usual en nuestras culturas. Si el yo fuera lo extraño, sería incomprendible; es decir, no podría aprehenderse en este modo peculiar del conocimiento que es la comprensión. La comprensión, que comienza con la simple y primaria identificación perceptiva del hombre como un *otro yo*, es la forma específica de conocimiento que hemos de emplear, y empleamos espontáneamente, cuando lo reconocido es *lo propio*, y no lo extraño. Ante el otro, lo que percibo como ajeno es su individualidad óptica; lo que percibo como propio es su comunidad ontológica conmigo.²⁶ La comprensión sólo puede producirse entre dos unidades ontológicamente congruentes, interdependientes, solidarias, correlativas, complementarias. El otro podrá *enajenarse* de mí existencialmente; pero sólo puede efectuarse y tener sentido vital esta enajenación si el ser en que se produce es parte de mi propio ser. Comunicación es comunión. Lo cual significa que la comunicación es simbólica; y lo es, no solamente porque emplea símbolos expresivos, sino en un sentido más radical: porque la palabra *σύμβολον* significa en griego *convenio*, es decir, la reunión de dos partes complementarias, ninguna de las cuales es suficiente y completa por sí sola, y cada una de las cuales adquiere su plenitud propia de ser y de significación sólo en conjunción con la otra parte. Esta *convenientia* ontológica entre un hombre y otro hombre es la que permite las múltiples modalidades de comunicación efectiva entre el uno y el otro. La existencia ajena sólo se comprende, pues, en tanto que realidad propia, como realización de un ser complementario del propio. Este ser actualiza potencias que se dan en mí mismo, realizadas o no, en tanto que comunes a la condición humana. La misma envidia y hasta el odio no son sino reacciones existenciales que presuponen la comprensión de esas realizaciones ajenas, como posibilidades frustradas en uno mismo. Ontológicamente, *el hombre es el símbolo del hombre*.

²⁶ Como decía ya Aristóteles, es “el hombre”, y no “el hombre Calias”, lo que desde luego se percibe (*Analíticos segundos*, II, 19, 100 b 1).



Verdad y expresión

1

Cuando nace un ser vivo, nunca presenta desde luego todos los caracteres que permiten definirlo y distinguirlo. Éstos se manifiestan después, durante el desarrollo. La filosofía es como un ser vivo, igual que la poesía, o la pintura, o la música. Por esto es fascinante estudiar los orígenes de estas creaciones del espíritu que nacen también, como unos organismos, y se desarrollan históricamente. Pero el desarrollo histórico de la filosofía es excepcional, porque ella sí presenta desde el nacimiento todos los atributos que la definen y que permiten identificarla como una novedad histórica. Esta definición ha de valer para cualquier estilo que adopte en épocas posteriores.

Sin embargo, la filosofía no surge de la nada. Es una creación humana, pero no es una “creación espontánea”, sin antecedentes. Sabemos que, después de su nacimiento, ha evolucionado, como la poesía; pero ella misma es resultado de una evolución. El problema de los orígenes, por consiguiente, no es un problema meramente histórico, sino filosófico: en su planteamiento se complica la distinción entre lo que es ya filosofía y esa otra cosa, la que fuera, que no era *todavía* filosofía, pero que ha sido su antecedente. Hay que mostrar entonces que en la historia de la filosofía ésta no cambia su forma esencial: lo que cambia es el contenido y la estructura de las doctrinas. Hay que mostrar también de qué manera pudieron conectar, manteniendo la continuidad histórica, los antecedentes de la filosofía con esta nueva forma de pensamiento que parece más bien romper con ellos, y de manera tanto más brusca cuanto que presenta, desde el inicio, unos caracteres diferenciales muy señalados.



El pensamiento humano se ha manifestado de diversas formas antes de producir la filosofía. El punto crítico de la evolución, en el cual el pensamiento adopta definitivamente la forma específica de la filosofía, puede reconocerse como el tránsito de la *doxa* a la *episteme*. Sigue existiendo la *doxa*, como siguen existiendo los progenitores después de haber nacido su vástago; pero la *episteme* es algo nuevo, algo que al nacer supera aquello mismo que lo generó. Y lo más singular de este fenómeno es el hecho de que, naciendo la filosofía con todos los atributos característicos de su ser, es por ello consciente de sí misma desde el primer momento; consciente de lo que ella es y de lo que representa como una nueva modalidad existencial del hombre.

En verdad, la autoconciencia es justamente uno de aquellos rasgos constitutivos. No se puede hacer nunca filosofía con espontaneidad ingenua, por simple inspiración, sin una conciencia definida de lo que sea la filosofía en sí. Ningún pensador puede filosofar a la manera como el hombre común opina, sin saber qué es opinar en general; o como el poeta puede hacer poesía, sin tener idea de lo que sea la poesía; o como un artista cualquiera puede ejercer su vocación, sin haber elaborado, siquiera rudimentariamente, una teoría del arte. El filósofo habla de las cosas, pero en lo que él pueda decir está implícito —y a veces explícito— el convencimiento de que ese hablar es una forma específica y bien diferenciada del *logos*.

¿En qué consiste la diferencia? La diferencia entre el *logos* de opinión y el *logos* científico consiste en que el primero es una *expresión* subjetiva, y el segundo es una *representación objetiva*. El filósofo, o sea el hombre de ciencia en general, no habla de las cosas para expresarse a sí mismo, sino para expresar lo que ellas son: τὰ ὄντα ὡς ἔστιν, como Platón decía. Lo que le importa, en tanto que científico, son las cosas mismas, y la elevación espiritual que su conocimiento produce; no el parecer personal que cada sujeto pueda formar sobre ellas, o la utilidad que reporte aquel conocimiento.

Entusiasmado por las posibilidades que abre esta distinción, el filósofo griego cree que la nueva forma de hablar que es la filosofía logrará instaurar entre los hombres una concordancia y armonía que no pueden alcanzarse, al parecer, con otras formas del *logos*, o por otros



medios ilógicos o irracionales. Pues el hombre es un ente de razón: ζῶον λόγον ἔχον. La facultad del *logos* es un carácter constitutivo del ser del hombre. En suma, el hombre “tiene razón”. Pero esta fórmula es ambigua. El hecho de que cada hombre posea una razón y la ejercite, en tanto que ser humano, no implica necesariamente que posea la verdad, en tanto que sujeto individual. Al contrario: el uso de razón acentúa las diferencias individuales. Si el “tener razón” bastara, la ciencia vendría sobrando. Dicho de otra manera: la ciencia no sería más que otro nombre pretencioso que daríamos a la opinión personal, si ella no consistiera en una forma específica de la razón, distinta de la razón subjetiva.

Pues todos sabemos lo que ocurre con las razones subjetivas: que entran en conflicto unas con otras. Todo el mundo *tiene* razón, todo el mundo *quiere tener* razón. Y como no hay, en el nivel de la *doxa*, ningún criterio superior que permita resolver la discrepancia, pues todas las opiniones subjetivas parecen equivalentes, la resolución se busca apelando a un criterio ajeno a la razón misma, o sea trasladando el conflicto al nivel irracional de los sentimientos, de los intereses, del poder, etcétera. En este nivel se encuentra siempre una solución. La apelación a la violencia, la instauración del principio del poder, producen indefectiblemente la victoria del más fuerte. Ahora las razones ya no cuentan para nada. Pero ha sido justamente la subjetividad irreductible de las razones personales lo que ha promovido esa degradación de la discrepancia al nivel irracional.

Por el contrario, considera ilusionada la ciencia primera de los griegos que, si la razón que cada individuo tiene (ἔχον) se aplica desinteresadamente al conocimiento de las cosas, se eliminan con ello las motivaciones irracionales que impulsan al individuo a hacer valer su razón subjetiva. Entonces es posible que el sujeto esté en la verdad racional, justamente porque tiene una razón que le permite encontrarla. Esta verdad es válida para todo ente de razón, porque en ella no se expresa ningún sujeto personal, ni siquiera el que la formuló primero. Tener razón en ciencia no es vencer las razones ajenas, sino inclinarse ante las cosas y ser vencido, o convencido, por ellas. Verdad es comunidad.



De esta manera, la razón se ha objetivado. La disparidad de las opiniones subjetivas tiene que resolverse en unidad ante la apelación a las cosas mismas. La razón objetiva es entonces la *ultima ratio*, algo así como el tribunal de apelaciones del conocimiento. Verdad es el nombre que damos al fallo de este tribunal, ante el cual comparecen como testigos fidedignos las cosas que son, en tanto que son. Ésta es, en efecto, la verdad digna de fe o de confianza, como dice ya Parménides: πίστις ἀληθής. La otra, la razón subjetiva que inspira “las opiniones de los mortales”, puede ser verdadera *per accidens*, κατὰ συμβεβηκός, pero no es digna de fe porque carece de ese fundamento invariable, independiente, que sólo pueden darle las cosas mismas; carece, en suma, de esto que los modernos llamamos objetividad.

Los términos son diferentes, pero la distinción entre objetividad y subjetividad, entre verdad y expresión, se encuentra ya muy señalada en los orígenes de la filosofía, como uno de los rasgos de esa conciencia de sí misma que es inherente a su ejercicio. Pero la diferenciación es precaria. Acaso no lo fuera si la *episteme* hubiese suplantado a la *doxa*. Pero los hombres siguen opinando, y sus opiniones también versan sobre la realidad. El sujeto que opina no habla solamente de sí mismo: puede hablar también de esas mismas cosas de que se ocupa el filósofo. ¿Por qué ha de considerarse de antemano su pensamiento menos objetivo que el pensamiento científico? Por otra parte, hablar es tomar posición frente a la realidad, y ésta siempre es una posición personal. ¿Qué garantía tenemos de que la posición científica sea más válida que la otra, si los propios científicos discrepan entre ellos?

El *logos* es la palabra, o sea el órgano expresivo del hombre por excelencia. Pero la *episteme* también se formula con palabras. ¿Es que la palabra deja de ser expresiva simplemente cuando alguien afirma que la emplea para un fin científico? La distinción entre opiniones científicas y opiniones personales podemos reseguirla con claridad cuando la establecemos en abstracto; pero, ¿cómo podemos aplicarla en concreto? Ante dos sujetos que hablan de la misma cosa, ¿no es arbitrario sentenciar que la opinión de uno es personal y expresiva, mientras que la opinión del otro es inexpressiva e impersonal? En rea-



lidad, ¿puede haber jamás una opinión que sea efectivamente impersonal, una expresión que sea inexpressiva?

Ya Platón, y Heráclito antes que él, lamentaban esa desconfianza vulgar que rodea a la filosofía. El hecho no es trivial. El recelo contra la filosofía no es una anécdota de su juventud helénica, ni es un hecho puramente sociológico, como un episodio marginal que acompañe su desarrollo histórico. Algo ha de haber en el fondo que justifique, siquiera en apariencia, este doble argumento que nosotros podemos formular así: primero, la opinión personal sobre una cosa es tan objetiva como la opinión científica que verse sobre esta misma (el rayo *mismo* no es menos objetivo para quien afirma que con él se manifiesta la ira de Zeus, que para quien afirma que es una descarga eléctrica). Segundo, la supuesta verdad objetiva de la ciencia es tan expresiva de quien la formula como pueda serlo cualquier opinión personal.

Cabría pensar así que toda opinión es expresiva, sea científica o no; y que, por consiguiente, el criterio de la verdad sería extrínseco cuando se trata de precisar la esencia del *logos*. El *logos* sería expresivo siempre: el error no sería más expresivo que la verdad, la ciencia no sería menos expresiva que la mera opinión. La verdadera teoría del *logos* sería una lógica sin verdad (y sin error). En conclusión: así como la lógica tradicional se constituye sobre un principio, según el cual la verdad es indiferente respecto del sujeto que la formula, ahora tendríamos, en esta teoría nueva de la razón expresiva, que la razón sería indiferente respecto de la realidad, pues sólo concierne al sujeto que se expresa a sí mismo con ella.

2

La filosofía podría prescindir de ese recelo vulgar que la acompaña, y que es una actitud difusa, más que una teoría; es una prevención espontánea contra las pretensiones de una razón que los profanos no aciertan a ver de qué manera pueda distinguirse de la razón personal, subjetiva. La filosofía podría seguir su camino sin inmutarse, dando con sus obras mismas testimonio de su razón de ser. Pero es un hecho



que ella trata siempre de justificarse a sí misma. Éste es un hecho tan significativo como poco advertido. Todos los grandes sistemas de la filosofía son grandes intentos de justificación de la filosofía: todos son “discursos del método”, o sea teorías en las cuales cada pensador trata de establecer los fundamentos de la ciencia primera, como si la tradición histórica de la filosofía no hubiese logrado este propósito que parecería preliminar. Y cuanto más eminente el sistema, más radical es el ensayo de nueva fundamentación.

Este fenómeno no puede producirse como una simple reacción del filósofo ante una actitud recelosa del vulgo, como un propósito didáctico de convencer al desconfiado. La razón tiene que ser más honda, y de orden interno. Y aquí podemos anticipar la hipótesis de que el fundamento de la filosofía ha tenido que retocarse tan reiteradamente porque la filosofía tradicional, desde Parménides, no ha podido resolver satisfactoriamente la antinomia verdad-expresión; porque la expresión quedó eliminada del *logos* especial de la *episteme*; en fin, porque no ha habido una auténtica *metafísica de la expresión*.

De otra manera no se explicaría tampoco esa periódica reivindicación del *logos* expresivo que advertimos en el curso histórico de la filosofía. Cada vez que se produce una crisis de principios, aquella actitud difusa de recelo contra la filosofía se condensa, adquiere forma precisa y encuentra sus portavoces en el campo mismo de la filosofía. De este modo, la actitud vulgar se eleva al rango de teoría. La actitud del que dice “mi opinión vale tanto como la tuya” recibe el inesperado apoyo de una autoridad filosófica. Tampoco puede ser esto un hecho trivial. No se trata solamente de la aparición en el curso de la filosofía de una doctrina nueva, más o menos paradójica, pero digna de atención como todas las demás. Los efectos disolventes son profundos, lo mismo en el orden teórico que en el práctico, y ellos indican que las causas han de ser profundas también.

En efecto: si la filosofía nació justamente con el propósito definido de superar aquel nivel precientífico del conocimiento, en el cual una opinión vale tanto como otra cualquiera, la crisis de este propósito tiene una gravedad radical. Cuando es la filosofía misma la que, ejerciendo su natural autorreflexión, compromete su tradicional funda-



mento y anula toda distinción entre ella misma y la opinión vulgar, quedamos en una situación en que ya no sabemos qué es filosofía. Parece que hayamos de suspender todas las investigaciones, y detenernos a examinar la cuestión previa de las condiciones de posibilidad y legitimidad de la ciencia en general. La distinción entre *doxa* y *episteme*, entre expresión subjetiva y representación objetiva, la cual se estableció originariamente de manera categórica, adquiere entonces caracteres hipotéticos o críticos. Pero unos caracteres críticos más graves que los de la situación kantiana. Pues Kant planteó el problema de esas condiciones de legitimidad de la ciencia contando con la base segura del *factum* de la ciencia. No trataba de ver si era posible la ciencia, sino de mostrar en qué condiciones era efectivamente posible la ciencia real, de cuya legitimidad no dudó un solo momento. En cambio, cuando se afirma que toda forma de pensamiento es expresión de lo humano, más que representación adecuada de lo real, entonces es ese mismo *factum* de la ciencia el que queda en entredicho.

Por otro lado, o sea el lado práctico: si la filosofía y la ciencia en general se reducen a expresiones subjetivas, se reproduce entonces en el nivel de la *episteme* la misma situación que encontramos en el nivel de las opiniones o razones personales, a saber, que no hay criterio objetivo que permita resolver sus divergencias, y hay que apelar a otros recursos que son irracionales. La filosofía misma se hace pragmática. La acción sustituye a la contemplación, la sabiduría se somete a la utilidad, la teoría se evalúa con un criterio práctico, la verdad depende del éxito.

La conexión entre la filosofía y la vida nunca se hace más clara que cuando hace crisis el fundamento de la filosofía misma. Esta crisis afecta al *ethos* de la filosofía, y al de la existencia humana en general, y no sólo a las puras cuestiones técnicas de teoría del conocimiento. Esto es lo que producen las épocas sofísticas. Pues el hombre no puede perder su fe en la razón y en la verdad sin que se altere la conformación de su propia existencia. La razón es, justamente, aquello que lo define a él ontológicamente. Y si, en la cima de su ser, el sitio que dejó vacante la razón viene a ocuparlo la ambición de poder, ya sabemos los resultados de esta deformación interna de su estruc-



tura: el hombre está enfermo cuando degenera en animal de presa, porque nunca retrocede al estado de inocencia del ζῷον ἄλογον, del animal sin razón, sino que vive con la razón descentrada.

La sofística que afirma que el pensamiento no es más que expresión personal, como la literatura o la pintura, procede en la época moderna con más cautela; no se compromete ante las ciencias positivas. Éstas le intimidan, sobre todo las ciencias de la naturaleza, y por encima de todas la física. La legitimidad de estas ciencias particulares se deja implícitamente fuera de duda, y parece más económico y efectivo hacer una filosofía que invalida la posición de ésta como ciencia primera y principal. Sería muy aventurado, en efecto, negar el fundamento de unas ciencias cuyos resultados consiguen transformar la realidad misma que ellas estudian. Esta prueba pragmática es invulnerable. Pero, ¿qué prueba parecida puede ofrecer la filosofía? La filosofía sería inoperante. Es decir: opera sobre el mismo que la piensa, cuando expresa con este pensamiento su personal *Weltanschauung*.

Es un hecho que, en general, y a medida que nacen y prosperan las ciencias particulares, éstas logran inspirar mayor respeto, aunque no son sino especificaciones de la genérica filosofía, entendida como amor de una sabiduría que se alcanza contemplativamente —y no pragmáticamente— conociendo mejor la realidad. Esto se explica porque las ciencias particulares proceden acumulativamente. Quiero decir que, cuando se produce en ellas una situación de crisis teórica, esta crisis no desvirtúa los conocimientos positivos acumulados hasta entonces (mientras que en la filosofía, en tanto que ella es ciencia principal, y puramente teórica, toda crisis es fundamental; por ello, precisamente, los efectos de la crisis son éticos y vitales).

Además, cada una de esas ciencias acopia gran cantidad de datos sobre alguna realidad que la mayoría desconoce, y entonces no se puede decir que el profano y el científico hablan de “la misma cosa”. Finalmente, las ciencias particulares suelen emplear para su exposición sistemática un lenguaje especial, una terminología técnica cuyo hermetismo impide de momento que esos conocimientos puedan ser considerados como expresiones subjetivas del científico.



Pero en la filosofía estricta, por más rigurosa que sea, la universalidad y fundamentalidad misma de los problemas, y el hecho de que éstos se planteen en términos más accesibles, que parecen más cercanos a los del habla común, permiten que la distinción entre el parecer personal y la razón científica resulte menos aparente y efectiva, aunque sea igualmente firme en teoría.

Sin embargo, la tesis que equipara la verdad a una expresión personal no puede defenderse parcialmente. Si la filosofía es expresión, toda ciencia particular es expresión, *a fortiori*. Podría ser una excepción la filosofía si ella careciese de método; pero la falta de método del sofista no constituye prueba de que la filosofía misma es, por esencia, pensamiento sin método. Ha sido siempre con un “discurso del método” como ha tratado la filosofía de salvarse, no sólo a sí misma, sino conjuntamente a las otras ciencias particulares, a la ciencia en general. En verdad, la filosofía no puede salvarse sola, por lo mismo que no es ella sola la que recibe la amenaza. Sustraer a la filosofía del cuerpo entero de las ciencias, para invalidarla a ella sola, es una de las habilidades sofísticas. Con esto quedan las ciencias mismas sin principios, pues ninguna se fundamenta a sí. No hay una particular “filosofía de las ciencias”: toda filosofía sistemática es necesariamente teoría de la ciencia en general.

3

Y ahora tenemos que investigar a qué se debe esa radicalidad en las periódicas crisis de fundamento que sufre la filosofía, cuya resolución es siempre un gran sistema nuevo de filosofía. La uniformidad característica que presentan las crisis mismas, o sea la coincidencia básica de las teorías que comprometen el fundamento, nos permite sospechar que la causa también es uniforme. No puede ser debido al azar el hecho de que, de vez en cuando, surjan pensadores que anuncian desde la filosofía la ruina de la filosofía misma. También tenemos, naturalmente, como oficiantes de la filosofía, que investigar las posibilidades de remediar esta situación de crisis periódica,



si ella responde a un defecto en la construcción teórica tradicional. De suerte que la operación “suspensiva” que recomienda Descartes a los filósofos, y que Husserl adopta literal y expresamente, ha de tener alguna justificación, aunque no sea la misma que invocan esos filósofos. No podemos vaticinar el porvenir de la ciencia primera. No podemos decir cómo será, pero podemos decir cómo ha sido; y si ha habido fallas en el pasado, su diagnóstico meticuloso puede evitar, por lo menos, la repetición literal de los términos tradicionales de la crisis.

Ahora bien: también la manera tradicional como la filosofía se ha defendido en las crisis puede servirnos de hilo conductor. Si la verdad fuese pura expresión, o “confesión personal”, como dice el sofista contemporáneo, sería irreductible e incompatible; cada persona ve las cosas a su manera, y sólo ve las cosas que caen dentro de su perspectiva o ángulo de visión; en fin, “todo es según el color del cristal con que se mira”. Pero la filosofía tiende siempre a mostrar que la opinión científica es reductible y compatible; que la razón de la *episteme* es universal, y que cualquier proposición científica que formule un sujeto ha de ser verificable por otro sujeto que examine la misma realidad con método adecuado.

Esta comunidad de la razón es el punto decisivo. Sin ella no tendría sentido el método, y el método es la condición que establece la filosofía para la eficacia del conocimiento objetivo. Sin *metodo-logía* el *logos* puede ser arbitrario. Conducida metódicamente, la razón puede llevar al error, pero nunca a la arbitrariedad; pues quien decide emplear un método depura con él su pensamiento de todo interés subjetivo. El método no es un mero tecnicismo, un instrumento de trabajo, sino que es el signo de una forma vocacional de vida, de una actitud frente a la realidad y frente al prójimo. El método es razón vital porque forma parte del *ethos* de la ciencia.

La filosofía se defiende, pues, con la lógica de la amenaza latente del subjetivismo, de la confusión entre expresión personal y representación objetiva. La lógica despoja al *logos* de su carácter expresivo. La verdad ha de ser impersonal, y sólo así puede ser universal y necesaria, como exige Aristóteles. Por el lado humano, la garantía de la



verdad es el método lógico; por el otro lado, la garantía es la evidencia de las cosas mismas. La persona, en tanto que sujeto individual, queda eliminada de la relación constitutiva del conocimiento.

Esta eliminación adquiere el rango de un principio de indiferencia. Es el principio al que hemos aludido antes, según el cual la verdad es indiferente respecto del sujeto que la formula. La univocidad del *logos* es una consecuencia de este principio. La ciencia define sus términos. A primera vista, la necesidad de esta definición es puramente operativa: es indispensable que un término mantenga su significado inalterablemente, a lo largo de una investigación o un raciocinio, pues de otro modo no se puede precisar cuál es la realidad designada por él, ni se puede lograr ningún entendimiento entre el que habla y el que escucha. Pero hay una razón más profunda. Lo que trata de evitar la lógica con la univocidad del *significado* es la ambigüedad del *sentido*, inherente a la palabra expresiva y a toda forma de expresión simbólica.

Tener sentido es tener más de un sentido. Lo que sólo tiene un sentido es lo que no tiene sentido: lo indiferente. Pero el hombre es el ser de la ambigüedad porque es el ser del sentido: el ser de la expresión. La filosofía tradicional nunca situó en el debido nivel metafísico el hecho, por otra parte manifiesto, de que el hombre es el ser de la expresión; no consideró que este rasgo fuese constitutivo de su ser mismo, o sea ontológicamente definitorio. Por el contrario, relegó la expresión al nivel de lo accidental. Esto le permitió, con mayor facilidad, despojar al *logos*, que es expresión, de todo lo que hubiera en él de expresivo, depurarlo así lógicamente, y habilitarlo para la faena del pensamiento y el conocimiento objetivo. Desde luego, ya los griegos advirtieron el riesgo de subjetividad que entraña involucrar lo expresivo en lo cognoscitivo. El único recurso que le quedaba a la ciencia, si había de evitar las ambigüedades, era procurar la máxima deshumanización del *logos*. Desde Aristóteles hasta la lógica matemática contemporánea, muchos son los que han creído que la única salvación para la ciencia consistía en reducir todos los pensamientos a formas, estructuras y relaciones lógicas puras; en concebir la relación constitutiva del conocimiento como una relación entre dos términos



neutros: el sujeto “en general” y el objeto “en general”, eliminando con ello la relación *dia-lógica* (comunicativa y expresiva) entre el sujeto real y el otro sujeto que es su interlocutor; finalmente, en reducir el sentido de las palabras a significaciones igualmente puras, intemporales, impersonales (como en la fenomenología de Husserl). Así se va formando el ideal filosófico de la razón pura, y así también se formará, por reacción, el ideal de la razón vital.

Pero esa operación depuradora del *logos* no puede ser meramente lógica o epistemológica. Ha de tener un fundamento ontológico. En efecto: el temor profundo que sentía el filósofo griego de que la expresión comprometiera la validez de la ciencia se percibe en su empeñosa insistencia en distinguir la *doxa* de la *episteme*, y en desacreditar a la primera como forma inestable (*ἀβέβαιοσ*, dice Aristóteles) del conocimiento. Pero, ¿por qué ha de ser inestable la mera opinión? Porque versa sobre la mera apariencia, sobre la parte inestable del ser, o sea el devenir. La mera apariencia corresponde a la mera opinión, de la misma manera que el ser en sí corresponde al *logos* de la ciencia auténtica. El conocimiento científico puede ser unívoco, o sea intemporal, sólo cuando no es expresivo; y es unívoco porque el ser mismo es también intemporal.

La lógica garantiza la univocidad de los términos y la regularidad formal de los raciocinios; la ontología por su parte garantiza, con la firmeza del ser, la firmeza necesaria y universal de la verdad. El concepto de intemporalidad es, pues, lo que sostiene todo el esquema teórico, lo mismo por el lado epistemológico que por el lado ontológico. Así como el cambio es un accidente del ser, cabe decir que la expresión es un accidente del *logos*. A pesar de la universalidad del principio de no contradicción, lo temporal conserva un resabio de irracionalidad: el devenir es contradictorio, porque es un ser que envuelve el no ser; y el *logos* expresivo es por ello la sede de todas las contradicciones, ambigüedades e inestabilidades.

Sin ese resabio de irracionalidad, el esquema constituido por Parménides, Platón y Aristóteles hubiera sido perfecto, por lo menos formalmente, y de hecho ha sido fecundo, a pesar de todo, pues en él se ha basado la metafísica tradicional. Pero ya sabemos qué precarias,



qué provisionales son en ciencia estas perfecciones formales, arquitectónicas, de la teoría. En este caso, había dos cuestiones que no estaban bien resueltas, como ha demostrado la experiencia histórica. En primer lugar, la racionalidad de lo real es un principio universal y apodíctico del conocimiento, y en particular de la ciencia. Para ésta, dicho principio es una condición real *a priori* de posibilidad. Por consiguiente, ninguna teoría científica puede quedar bien asentada si excluye de esta racionalidad a una parte de lo real, como es nada menos que el cambio y nada menos que la razón vital o expresiva. La ciencia no puede establecerse haciendo de antemano una excepción en el principio mismo que le sirve de fundamento. Hay que pensar entonces que el llamado axioma de no contradicción no representa adecuadamente la racionalidad de lo real, ni en su aspecto lógico ni en su aspecto ontológico. El fundamento tiene que incluir la temporalidad, lo mismo en la razón que en el ser.

Por otra parte, es comprensible la renuencia a admitir que la *episteme* deba deshumanizar a la razón humana precisamente para que ella alcance su nivel supremo, y pueda así conocer “las cosas en tanto que son y como son”. Si esto fuera posible, el precio parecería en todo caso demasiado alto.

Y en efecto: periódicamente se produce en la historia de la filosofía una situación en la cual el cuidado de las formas del *logos* degenera en formalismo. Los significados lógicos se depuran tanto, que acaban por perder en su pureza toda significación real. El *logos* se ocupa tanto de sí mismo, que abandona las cosas, y la perfección arquitectónica de la teoría se logra al precio de la gran distancia que media entre ella y la realidad. Llega entonces el momento de la reacción. Y es bien significativo el hecho de que cuantas veces ha entrado en crisis aquella fundamentación tradicional de la metafísica, la crisis se ha presentado como una reivindicación del cambio, de la temporalidad, de la apariencia, de las cosas mismas *en su concreción*; y a la vez como una reivindicación del *logos* subjetivo, personal, vital y expresivo. El objetivo central del ataque, si así puede decirse, ha sido siempre la intemporalidad: la idea de la intemporalidad del ser, y la idea intemporal de la razón pura, neutra y absoluta, formalizada y deshumanizada.



El cambio es una evidencia. Siempre que la filosofía recala en esta evidencia, y la pone en primer plano, el resultado paradójico es una crisis de la verdad. La historia de la metafísica tradicional presenta bien claras las huellas de esa indecisa brega a que se libran la razón y el cambio, cuyo botín sería la verdad. Esto permite comprender que el problema del ser y el problema de la razón están unidos, y más que nunca cuando predominan las filosofías críticas, las que justamente desconfían del poder de la razón para ocuparse del ser mismo. Dicho de otra manera: no es la metafísica misma la que entra en crisis, sino una modalidad histórica de su fundamentación. La prueba de ello es que el problema no desaparece, y son más graves las perplejidades que producen las filosofías críticas que la propia metafísica criticada por ellas, a pesar de sus defectos.

¿Cuáles son esas filosofías críticas? Reciben nombres diferentes según las épocas y los autores. Pero tienen una base común, y una común intención, todos los subjetivismos, sensualismos, relativismos, perspectivismos, pragmatismos. Sea cual sea el nombre que reciban, y la peculiar modalidad de sus argumentos, lo que producen esas filosofías es una desviación anticientífica de la filosofía, un cambio característico en el punto de apoyo del pensamiento. Éste ya no apela a las cosas mismas para justificar su validez, sino que se centra en el sujeto pensante para argumentar sobre su invalidez. La *ultima ratio* ya no son las cosas, sino el hombre, pues “el hombre es la medida de todas las cosas”, de su ser y de su no ser. La verdad no es conocimiento objetivo, válido para todos. La verdad es mi verdad, la que vale para mí aquí y ahora. Es un instrumento vital, de utilidad pragmática. Frente a la idea de una verdad universal y necesaria, que sería producto de la razón pura, neutra y deshumanizada, surge la idea de una verdad subjetiva, de una “verdad de ocasión”, que sería producto de la razón vital, relativa y por ello sin alcance universal, pero con autenticidad expresiva. El hombre, como sujeto real y concreto, como ser del *logos* expresivo, frente a la deshumanización de la lógica.

Claro está que no son necesariamente sofisticadas todas las doctrinas que critican el fundamento tradicional de la metafísica y que reducen, de una manera u otra, las pretensiones de la razón. Pero basta



empujar un poco esas teorías negativas o restrictivas, darle una ligera *chiquenaude*, para que caigan en la deformación sofística. Si no tuviesen alguna justificación, no sería tan reiterado el intento de contraponer el tiempo a la intemporalidad, lo fugaz a lo permanente, el devenir al ser, la subjetividad a la objetividad, lo concreto a lo abstracto, la expresión a la verdad, la razón vital a la razón pura. La distinción tajante entre el *logos* expresivo y el *logos* científico empezaron por hacerla las propias ciencias, y al frente de ellas la ciencia primera o metafísica. La reacción subjetivista lo único que hace es poner el acento en el otro de los dos términos previamente disociados, y la sofística no es sino una consecuencia ética de esa previa disociación.

En sí mismo, el programa de un “retorno hacia lo concreto” es siempre saludable. Y aunque en nuestros días haya degenerado también, como es inevitable, en ciertas posturas sofísticas, el retorno estaba anunciado en el pragmatismo de James y de Schiller, en el perspectivismo de Teichmüller, en el vitalismo de Nietzsche, y prosigue con variaciones en el existencialismo de Sartre. Pero éstas no son filosofías decisivas, radicales, integrales. Son sintomáticas de esa crisis del fundamento que ha sufrido periódicamente la ciencia en general, o la ciencia primera. Sin embargo, hemos llegado hoy a tener una conciencia tan aguda de la crisis y de sus antecedentes, que tal vez nos permita diagnosticarla con más profundidad que en ninguna otra época. No faltan los signos que permiten presumir que en nuestros tiempos se cierra un largo periodo histórico de la filosofía, el que empieza precisamente con aquel esquema teórico asociado a los nombres de Parménides, Platón y Aristóteles. Las sucesivas críticas de la razón en la época moderna no auguran el decaimiento final de la metafísica, sino su restablecimiento sobre una base más firme. La crítica de la razón pura de Kant (y su crítica de la razón práctica); la crítica de la razón histórica de Hegel, Marx y Dilthey; la crítica de la razón vital de Nietzsche y Bergson, y hasta de Ortega (aunque la suya sea tan fragmentaria y derivativa); la crítica de la razón dialéctica de Sartre (aunque también sea derivativa, parcial y profusa); todas ellas, y cada una en su distinto nivel, pueden ser interpretadas como fases en un largo proceso de reforma que permitirá revelar cuáles son



los principios inalterables de la ciencia en general. La experiencia nos dirá si esta tarea, que es específicamente metafísica, podrá titularse apropiadamente “crítica o metafísica de la razón simbólica”.

4

La sofística produce siempre un falso humanismo. La crisis de la verdad puede pasar inadvertida cuando la meditación filosófica se centra en el hombre. ¿Acaso el hombre no ocupa en el universo una posición privilegiada? ¿No es el más importante de los entes, aunque sólo fuera porque puede pensarlos en tanto que entes, como indica Heidegger? Podríamos dejar entonces que las ciencias particulares se ocuparan de las células y de los átomos; pero la filosofía sería más noble si tratara del hombre, de su existencia: si fuera antropología.

Este antropocentrismo, tan característicamente equívoco, y en apariencia tan inocuo, suele cosechar la adhesión de cuantos reaccionan con desagrado ante la “frialdad” de la ciencia, contra la deshumanización del conocimiento. Pero la ciencia no se deshumaniza cuando trata de purificar el pensamiento de toda influencia subjetiva. Esta purificación es meramente lógica o metodológica, y no afecta para nada el sentido humano de la vocación científica. La ciencia siempre es razón vital, sea cual sea el método que emplee (pues, desde luego, no hay una sola lógica posible: la lógica también es histórica). No es una paradoja afirmar que es más deshumanizado el pensamiento sofístico, el falso humanismo que corroe el *ethos* inherente a la vocación científica. Parece que el hombre queda ensalzado cuando se proclama que es “la medida de todas las cosas”. Pero no es más “humano” el pensamiento que pone al hombre por encima de las cosas que el pensamiento que se inclina ante ellas para saber cómo son.

Como lo ético no es algo sobrepuesto, sino algo esencial a la condición humana, toda crisis del *ethos*, aun en el nivel puramente intelectual, debe interpretarse como una literal deshumanización, tan grave o más que la del formalismo. (En verdad, lo uno y lo otro son síntomas dispares, pero congruentes, de la misma situación de crisis.) Si la ver-



dad no es más que una expresión personal, la persona no es responsable ante nadie de lo que exprese: toda verdad es expresión, todo lo que se diga es verdadero. Pero la ciencia siempre *responde*. Y no por una obligación moral impuesta desde afuera a los científicos, sino por una necesidad interna: porque el ejercicio del conocimiento científico requiere que las cosas de que se habla comparezcan efectivamente, se muestren o se hagan patentes en lo expresado. Ésta es la más radical responsabilidad: la de procurar que sea la realidad misma la que responda por la ciencia. El sujeto personal que meramente se expresa a sí mismo en sus opiniones evade toda responsabilidad que derive de ellas, pues de antemano no se compromete a que sea la realidad la que responda por él: a él le basta con mostrarse o hacerse patente a sí mismo. Esa especie de libertad irresponsable del pensamiento contiene, pues, un cierto amoralismo, o por lo menos la inminencia de un amoralismo en la arbitrariedad; denota una peculiar postura frente a las cosas reales, y no sólo una actitud ante los demás hombres. La realidad es desdeñada en el egocentrismo.

Pero ya hemos visto que esto no son sino los epígonos de una crisis que se inicia con razón fundada, o con alguna parte de razón. El resorte que la dispara es siempre el cambio. En Grecia, las tesis de Protágoras no son tan sólo las del falso humanismo. Enlazadas con éstas hay otras, según las cuales la realidad misma de las cosas sería ambigua, y no lo que el hombre pueda decir sobre ellas. El cambio universal es la clave de la ambigüedad. La cosa de que estoy hablando es *la misma y no es la misma*, pues el cambio, mientras hablo de ella, la convierte en otra diferente de como era cuando empecé a hablar. Y como sea que yo cambio también, y que mi propio hablar es prueba del cambio, el *logos* no puede tener univocidad jamás. La univocidad sería la pérdida del sentido; la pura abstracción perdería contacto con la realidad, y sería un puro juego de palabras vanas. Éste es el resultado paradójico de tomar a Parménides literalmente. Pues Parménides había afirmado que eran puros juegos de palabras todas las afirmaciones sobre el cambio; ahora, sobre su misma tesis fundamental de que el cambio es contradictorio, resulta que el juego de palabras es lo que se pretenda afirmar sobre lo inmóvil. Mantenerse en contacto con lo real implica



mantenerse en la ambigüedad. La única verdad posible es la que expresa lo que a mí personalmente, aquí y ahora, me parecen las cosas cuyo cambio percibo en este momento y en esta posición. La única verdad radical sería que todo *logos* es verdad, porque todo *logos* es expresión auténtica.

Pero si todo es verdad, nada es verdad, exclama Platón. Si nada es verdad, todo está permitido, proclama Nietzsche. La posición es clara: la arbitrariedad en el pensamiento tiene como consecuencia infalible la arbitrariedad en la acción. La predominancia del más fuerte es lo único unívoco que cabe esperar en la existencia. Pero esto también es una deshumanización (aunque también sea humano, “demasiado humano”), pues se aproxima lo más posible al juego mecánico de las fuerzas que observamos en el orden indiferente de la naturaleza física.

Por esto, y precisamente en el *Sofista*, Platón habrá de intentar la gran paradoja que es una teoría justificativa del error, para salvar por contraste a la verdad, y a la vida que depende de ella. Nietzsche desespera de la razón, y busca salvar la vida convirtiéndola a ella misma en valor supremo. Razón y vida, ciencia y ética, verdad y expresión, son temas que han estado siempre entrelazados en la filosofía; pero el delicado tejido que han de formar se ha embrollado nuevamente en nuestros días y “hay un nudo en la cuestión”, como decía Aristóteles. La crisis, seguramente definitiva, del tipo de metafísica que sirvió de fundamento tradicionalmente a la verdad ha determinado que la relación entre razón y vida degenera en una mutua hostilidad. Y así la verdad y la expresión parecen incompatibles, antagónicas, y quienes se ponen del lado de la vida, y más o menos declaradamente frente a la razón, creen a veces que por ello mismo han de renunciar a la verdad, o por lo menos al concepto de la filosofía como ciencia principal.

A esta situación confusa de crisis se ha llegado, sin embargo, después de un proceso de renovación de la metafísica que tenía caracteres positivos. Ya hemos indicado que la metafísica tradicional, para mantener la verdad sobre un fundamento seguro, establecía como condición de la universalidad y necesidad del conocimiento su impersonalidad, que quiere decir su intemporalidad. Esto a su vez requería que lo conocido —el ser en sí— fuese también intemporal o



idéntico. A la univocidad inexpressiva del *logos* verdadero correspondía la permanencia inalterable de las esencias. El arreglo era precario, como hemos visto también, porque el cambio del ser es una evidencia primaria, lo mismo que la expresividad del *logos*. Pero la metafísica tradicional situaba el cambio —las categorías de espacio y tiempo— en el nivel ontológico del accidente, del ser que no es en sí, del ser en cuya entraña está el no ser; en suma, del ser ambiguo, al cual corresponde el *logos* ambiguo de la *doxa*. El hecho de que la evidencia del cambio fuese precisamente primaria, o sea precientífica, permitía desdeñarla.

Pero llega la física matemática en el siglo XVII, sin cuidarse para nada de este arreglo, e instituye un conocimiento que parecía absolutamente unívoco y a la vez versaba sobre el cambio. Sus dos categorías principales eran las de espacio y tiempo. La más rigurosa de las ciencias particulares elevaba así al nivel de suprema racionalidad lo que la ontología consideraba como accidental. Esa ontología antigua hubiera podido alegar todavía que en el sistema de la mecánica clásica, establecido por Galileo y Newton, el objeto estudiado seguía siendo el accidente del ser. Por riguroso que fuera el estudio, lo que éste abarcaba no era el ser mismo, sino unas condiciones cuyas meramente externas, como son las dinámicas y las espacio-temporales.

La situación cambió, sin embargo, con la ontología de Leibniz, la cual representa un anticipo teórico de la física actual, y supera por tanto el sistema determinista del mecanicismo que consolidó, *después de él*, Laplace. Leibniz, en efecto, propone un principio interno del dinamismo. Es la naturaleza del cuerpo en movimiento lo que determina el movimiento. El concepto de energía es un concepto ontológico, y no meramente descriptivo, o externamente *referencial*, como los conceptos de espacio y tiempo en Newton. Además de introducir así un elemento nuevo en el esquema de una física dominada por la ley de inercia, esto representa una alteración en el sistema antiguo de la metafísica que es más radical aún que las innovaciones de Descartes. En Descartes, efectivamente, el ser físico se define por la nota de espacialidad; la extensión forma parte de la esencia de este ser, y no queda relegada al accidente; pero lo físico es tan inerte, tan carente



de energía propia como en Galileo. En Leibniz es la temporalidad, bajo especie de energía interior, la que ingresa o reingresa en el orden ontológico primario. Por primera vez, desde Heráclito y Empédocles, se inicia la reconciliación del ser y el tiempo.

De Leibniz proviene, por tanto, la corriente de esa ontología del ser temporal que será la predominante en nuestro siglo. A partir de él, el cambio ya no podrá ser considerado como un accidente externo, una apariencia cualitativa del ser (a la manera aristotélica), o una apariencia cuantitativa (a la manera de la nueva física mecanicista). Para comprenderlo, lo mismo ontológica que físicamente, el ser habrá de proyectarse “sobre el horizonte del tiempo”, como dice Heidegger. Pero esta metáfora no es afortunada, o no debe tomarse literalmente, pues deja todavía al ser como desprendido de la temporalidad que le sirve de fondo, a la manera como el cuerpo móvil, en la mecánica clásica, se proyecta sobre el referencial de espacio y tiempo que permite representar su trayectoria, pero que le es ajeno. Por el contrario, el tiempo deja de ser un concepto del orden epistemológico y se convierte en una categoría ontológica por derecho propio. Por el lado de la ciencia natural, esto se confirma cuando la física absorbe a la química, es decir, cuando se percibe definitivamente que los cambios físicos dependen de la estructura interna de las sustancias. Y por el lado metafísico, esto se confirma en la ontología de Hegel e, inesperadamente, en la subsiguiente filosofía de la historia. (Pues, en efecto, la historización del hombre, o sea el planteamiento del problema histórico en el dominio de la ontología, tiene una significación análoga a la que tiene en ciencia natural la unión sistemática de la química con la física.) El ser es tiempo desde el momento en que Leibniz muestra que todo ente dispone de una fuerza propia que determina su actividad, como una especie de principio de “combustión interna”, y por tanto la modalidad específica de su existencia. La idea del *élan vital* en Bergson no es sino la aplicación de este mismo principio a la naturaleza biológica.

Este inicio de una profunda renovación en la ciencia primera no lo advirtió Kant, demasiado absorto como estaba, no en su “sueño dogmático” leibniziano, sino justamente en las cuestiones críticas que le planteaba el subjetivismo inglés. Así como la filosofía de Leibniz se



adelanta a la física nuclear contemporánea —y a la metafísica de la temporalidad—, la filosofía de Kant corresponde al nivel que ocupa la física con Laplace. Por lo que se refiere al concepto de una ciencia primera, y a los problemas de principio que en esta ciencia se han de plantear, la filosofía de Kant está superada en el momento mismo en que se formula. La metafísica que en ella se critica había iniciado su restauración con Leibniz. Era la epistemología la que requería reforma: la ontología ya iba por buen camino.

No se explicaría de otro modo, después de una crítica tan severa y profunda como la kantiana, el florecimiento de la metafísica con el idealismo alemán. Es Hegel, de manera muy precisa, quien, pasando por encima de Kant, conecta con Leibniz y recoge su idea principal. Ésta es la idea del dinamismo de la sustancia.¹ Su desarrollo en el sistema hegeliano es importante mencionarlo para nuestro propósito actual por estas razones: primero, la concepción dinámica del ser vuelve a poner a la metafísica en la vía que abrió Heráclito, y que quedó interceptada por Parménides con el principio de la intemporalidad y el de la no contradicción; segundo, esto requiere ineludiblemente la formación de una lógica nueva, la lógica dialéctica, cuyo germen se encuentra ya en Heráclito, y que es más adecuada para la comprensión del ser temporal que la lógica de la univocidad intemporal; y tercero, la teoría del dinamismo universal abarca por primera vez de manera sistemática ese peculiar dinamismo que es el del espíritu, o sea la historia, y proporciona al cambio histórico su requerido fundamento ontológico.

Pero estas innovaciones presentan un giro problemático. Resulta ahora que la verdad es expresiva, porque es histórica; y esto ya no lo afirma un sofista, o un pensador crítico y subjetivista, sino un metafísico. Justamente, es la novedad del sistema ontológico-histórico de Hegel lo que impide percibir, de momento, el grave trastorno que este sistema tiene que producir en la concepción tradicional de la verdad; y no sólo en la filosofía, sino en las ciencias positivas.

¹ Cf. Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, 1950, segunda edición, 1960, cap. III.



En efecto: no pasará mucho tiempo sin que se advierta que también las ciencias naturales, las ciencias de hechos en general, son históricas. ¿Cómo pueden sus verdades ser históricas y a la vez auténticamente verdaderas? Dejaremos ahora de lado las incidencias, un poco complejas, con que se ha manifestado la crisis de principios en esas ciencias positivas. En filosofía nos acercamos a la situación crítica siguiendo los dos caminos principales que ha tomado el historicismo después de Hegel: el camino de Marx y el camino de Dilthey.

5

Había sostenido Hegel que la filosofía, como autoconciencia del espíritu, tiene que producirse necesariamente en una fase tardía en la evolución de una cultura. Cuando ésta se encuentra ya casi agotada por el dispendio de energía creadora, vuelve su atención hacia sí misma. La filosofía sería, pues, un producto del espíritu con el cual éste cualificaría una determinada situación en el curso de su devenir histórico. A pesar de su universalidad, el concepto no sería independiente de la situación en que es pensado. Entre pensamiento y situación habría una relación necesaria. “Expresión” es el término que puede emplearse para designar esa relación necesaria.

Ésta fue una idea de consecuencias revolucionarias, sobre todo porque no era una ocurrencia suelta, una indicación crítica, sino que estaba integrada en un sistema complejo, de alcance universal. Hasta Hegel, los filósofos creyeron implícitamente que los pensamientos guardaban relación tan sólo con la realidad pensada. Esto permitía que el diálogo de las doctrinas, por encima del tiempo, se aislase de las circunstancias personales e históricas y pudiera interpretarse como una común aspiración a la verdad intemporal y absoluta. Todas las doctrinas eran igualmente actuales, y la historia de la filosofía era poca cosa más que un índice cronológico de los filósofos. En un sistema del *logos* intemporal, la *episteme* no podía tener conciencia histórica. Con Hegel, la autoconciencia de la filosofía abarca una nueva dimensión de su ser.



Pero ya se advierte que en el momento mismo en que un pensador revela que las ideas tienen relación con algo más que el objeto pensado, a saber, con la situación histórica en que ellas se producen, la adquisición de este sentido histórico no puede simplemente añadirse al sistema tradicional, o integrarse en él. Es el fundamento mismo de tal sistema lo que ha quedado comprometido. Ahora la filosofía —y el espíritu en general— se concibe como un ser que dispone de una energía propia y de una ley específica de desenvolvimiento. Esta ley es en cierto modo independiente de la iniciativa intelectual del filósofo, y por otra parte revela unas conexiones necesarias entre el pensamiento y la situación. En Hegel entra en crisis el sentido tradicional de la verdad. La verdad *tiene que ser* una representación adecuada de lo real, y a la vez *es de hecho* una expresión fiel de la situación. ¿Cómo puede ser, al mismo tiempo, verdad y expresión?

El problema no se presenta todavía en estos términos tajantes en la fase hegeliana. Lo impide el hecho de que esa doctrina ofrezca una solución sistemática precisamente cuando el problema apuntaría su gravedad. Por lo demás, lo que entonces reclama la atención es el hecho nuevo de la historicidad, el cual representa una nueva forma de ese mismo cambio, de ese devenir que periódicamente ha venido quebrantando la base de la metafísica tradicional. Este hecho nuevo habrá de ser explorado aún con más detenimiento, antes de que llegue a inquietar su aparente incompatibilidad con la idea de la verdad que ha mantenido la filosofía desde antiguo. Y así, Marx prosigue la tarea iniciada por Hegel en una dirección concurrente con la suya. También, según Marx, la filosofía es expresión, es decir, un producto histórico condicionado por la situación. El condicionante es económico, y por tanto no coincide con el que había propuesto Hegel; pero lo esencial en ambos pensadores dialécticos es el carácter universal y necesario de la condición misma: las relaciones entre verdad y situación no son extrínsecas, sino inherentes al proceso de creación de todo pensamiento en general.

Es notable que las grandes ideas producen indefectiblemente grandes problemas. La idea historicista, basada en el hecho de la historicidad, ha sido una ganancia definitiva para la filosofía, pero ha deja-



do abierto el problema del conocimiento en términos que son de una gravedad inigualada. La gran aportación de Marx fue la idea de la historicidad de lo económico. Las actividades económicas se habían considerado tradicionalmente como algo que, siendo característico de la vida humana, sin embargo, no la afectaban en su esencia misma. El trabajo, la producción y la distribución de bienes, la organización de los servicios, todo esto parecía que podía permanecer al margen en un examen filosófico de la condición humana. Tuvo entonces carácter de verdadera revelación una doctrina que logró demostrar, primero, que el mundo de lo económico constituye propiamente un mundo, es decir, un todo orgánico, con una estructura propia; segundo, que esta estructura es histórica, de suerte que las situaciones económicas no dependen del capricho o de la decisión arbitraria de los hombres que se encuentran en ellas, sino que evolucionan de acuerdo con leyes fijas; y tercero, que estas situaciones, y su evolución, están conectadas existencialmente con todas las otras manifestaciones históricas de la actividad humana, inclusive las de orden espiritual.

Aparentemente, el problema que plantea esta doctrina es el de precisar la índole de aquella conexión entre lo económico y lo espiritual. Pero, si bien se examina, este problema es secundario, en la jerarquía filosófica, aunque sea tan importante. Podrá juzgarse, por ejemplo, que la conexión es causal, determinante, o sea que la economía es base de la historia; o podrá juzgarse que la economía es tan sólo uno de los factores condicionantes de la existencia; o incluso podrán presentarse variantes en la manera de concebir el propio determinismo económico de la historia. Sin embargo, filosóficamente, el problema decisivo es el de la verdad; porque este problema, mientras no se resuelva, deja en suspenso el valor científico de cualquier teoría posible, incluso, claro está, el valor del propio determinismo histórico. Si la verdad es expresión, si es un producto determinado por los caracteres de la situación histórica, ¿qué expresa la teoría del marxismo? ¿Cómo se mantiene su verdad, en tanto que representación adecuada de los fenómenos reales, al lado de su expresividad, como resultado de unas condiciones básicas de vida? Ante estas preguntas se advierte que no puede haber nada más contrario a los principios de



Marx, nada más opuesto a su idea capital, que es la de una dialéctica histórica, que mantener su doctrina dogmáticamente estacionaria. La natural prolongación histórica del marxismo conduce de modo inevitable a la resolución del problema que esta filosofía, como todas las filosofías importantes, deja abierto con la idea misma que constituye su aportación innovadora.

El obstáculo que suele oponerse al hallazgo de tal resolución es un cierto absolutismo que se infiltra en el cuerpo de la teoría. Este absolutismo lo justifican en parte las motivaciones existenciales de la propia teoría: el anhelo de justicia, el ideal, que se transforma en concepto, de una época futura en la que el hombre podrá alcanzar la plena libertad espiritual en la paz segura, en la definitiva supresión de la lucha económica. La historia tiene un fin, y la fuerza misma con que se anhela este fin promueve la idea de que las etapas históricas que conducen a él se suceden con la misma necesidad inexorable con que se producen los fenómenos dinámicos en el sistema del determinismo mecanicista de la física contemporánea de Marx. Se acusa entonces la tendencia a interpretar la doctrina de Marx como un sistema científico definitivo, como un esquema dialéctico cerrado, en el cual la situación equivale a la causa, y la expresión equivale al efecto: los fenómenos históricos quedan asimilados a los fenómenos físicos por el principio del determinismo absoluto.

Pero la filosofía del determinismo mecanicista concibe el fenómeno físico como reiterativo y uniforme. La historia, en cambio, es un proceso no reiterativo, según el marxismo y según los hechos. Si la historia apunta hacia un fin, es evidente que cada etapa introduce una novedad que no estaba presente en acto en la etapa anterior. ¿Cómo puede compaginarse teóricamente la innovación con la absoluta determinación? La novedad rompe la línea causal: el efecto contiene más que la causa, o sea que es un hecho original, algo cualitativamente irreductible a la suma de los factores antecedentes. ¿Cómo se explica, por ejemplo, una revolución? Pues las revoluciones no expresan las situaciones en que ellas se producen, sino que expresan justamente algo opuesto a la situación que ellas pretenden transformar. Ningún efecto logra jamás producir esta especie de trastorno retroac-



tivo en la causa de donde él mismo surge. Si el pensamiento de los hombres está unívoca y necesariamente determinado por la situación económica, el pensamiento revolucionario es imposible, tan imposible como la innovación filosófica y científica en general. Sería difícil imaginar cómo pueden surgir en la mente de algún hombre ciertas ideas que constituyan la negación de sus propios condicionantes o determinantes situacionales.

Ciertamente, la negación de la situación (posición revolucionaria) se interpreta como uno de los momentos del proceso dialéctico. Pero esto requiere que el sistema dialéctico se defina como sistema abierto, y no cerrado. Es decir, la dialéctica abierta incluye la innovación, pero, por ello mismo, excluye esa determinación necesaria, absoluta y unívoca que es una literal transposición al orden histórico de un cierto esquema de la física (esquema que, por otra parte, ella misma ha abandonado ya en nuestros días).

La innovación, la creación histórica, no pertenece al orden categorial de la necesidad causal, sino al orden de la libertad. Sin embargo, la determinación es un hecho. Hay hechos comprobados en la existencia humana y en la historia que corresponden a esa categoría de necesidad. Libertad y necesidad pueden parecer incompatibles en el sistema lógico de la contradicción (de ahí la vieja disputa sobre el libre albedrío), pero no en un sistema dialéctico. De lo cual se infiere que un auténtico sistema dialéctico no puede propugnar un determinismo unívoco. El juego dialéctico no consiste en una contraposición esquemática entre una época y la época anterior, en una determinación absoluta y necesaria del proceso. La dialéctica no permite predecir el futuro histórico, a la manera como en física clásica el conocimiento de los parámetros iniciales permite predecir cualquier estado futuro del sistema mecánico. El futuro trae siempre la novedad, y por tanto el juego dialéctico es interno, o sea que se presenta a la manera griega (heraclíteica), como una “armonía de los contrarios”: el devenir histórico, lo mismo que el ser del hombre, es libertad y necesidad a la vez.²

² Cf. E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 1941, segunda edición, 1962, cap. v.



Siendo esto así, la expresión no puede concebirse como el efecto de una causa unívocamente determinante. Dicho de otra manera: la verdad no puede ser pura expresión de la situación económica (o de la situación en general, aunque ella no se caracterizase como “situación económica”). Sin embargo, es manifiesta la crisis que sufre la filosofía con el marxismo. Si previamente se considera que la filosofía no ha sido en la historia otra cosa que mera especulación, entonces puede equipararse a otros productos del espíritu, como el arte o la ideología política, que son siempre literales “expresiones de la época”. Esas especulaciones, que antes parecían gratuitas, arbitrarias, subjetivas (por ejemplo, en el kantismo), ahora el determinismo histórico las interpreta como signos, síntomas o expresiones necesarias de unos condicionantes históricos perfectamente identificables. Dando un paso más, en el orden de la congruencia sistemática, esas especulaciones reciben denominación política, y de esta manera se pasa con entera inocencia, o sea sin previa intención deliberada de represión o intolerancia, del sistematismo al totalitarismo. De este paso hay varios antecedentes en la historia. Y surge así una verdadera técnica de hermenéutica histórica de la filosofía, en la cual no se toma para nada en cuenta la posible verdad de las doctrinas, su eventual relación con las cosas que ellas trataban de representar; se toma en cuenta nada más la relación del pensamiento con la situación que lo determina. Con esto se hace manifiesto otro aspecto del absolutismo: la negación *a priori* de toda verdad contenida en cualquier otro sistema filosófico que no sea el propio.

Y con una perfecta congruencia sistemática aparece, en fin, el último aspecto absolutista: el absolutismo pragmático. Una vez interpretadas todas las filosofías históricas como errores, aunque no gratuitos, sino como especulaciones expresivas de las situaciones, y una vez establecida la verdad absoluta que permite explicar el proceso integral de la historia, y en particular de la filosofía, ésta no puede prestar en lo sucesivo ningún servicio, vital o teórico. Con su verdad definitiva ha logrado anularse a sí misma, como la filosofía eleática, y lo único que le resta es la lógica formal y la hermenéutica histórica. El camino vital es el de la acción, en el cual han de encauzarse las ener-



gías que antes se empleaban en la especulación. Y la acción misma ha de ser absoluta, en la medida en que lo son los fines buenos que ella se propone y las verdades en que se apoya.

Pero es el supuesto el que falta probar. Falta ver si es efectivamente cierto que la filosofía no ha realizado o cumplido nunca la norma de la *episteme* que ella misma estableció. Como hemos indicado, la filosofía ya se había familiarizado con las críticas de su fundamento que periódicamente le hacía el subjetivismo. Pero esta crítica de ahora es más severa, porque ya no es un subjetivismo relativista, sino un objetivismo absolutista, es un auténtico sistema de leyes necesarias lo que pretende anular su validez (y algunas de las razones de hecho que aduce son, además, perfectamente válidas).

Marx no ha elaborado por su cuenta una teoría sistemática de la filosofía, sobre la base de un análisis histórico integral, en la que se distinga formalmente la ideología, que siempre es “producto de la época”, de la filosofía como *episteme*, como ciencia rigurosa. Su crítica circunstancial del idealismo alemán no abarca a la totalidad de la filosofía, y ésta ingresa en el conjunto de los productos históricos más por generalización que por análisis directo. Desde luego, a Marx le pasó inadvertida, como a Kant, la reforma interna de la metafísica iniciada por Leibniz con su teoría dinámica (en un trabajo titulado justamente *De primae philosophiae emendatione*). Esta reforma prosigue en Hegel, de quien procede bien claramente Marx. Hegel ha sido el primero que ha tenido la visión de una dinámica histórica, o sea el primero que ha aplicado al orden histórico el concepto de una dinámica en sentido leibniziano. Y Marx ha sido el segundo. Según Hegel, lo mismo que después según Marx, la historiografía no puede limitarse a una especie de cinemática de lo histórico, a una crónica de los sucesos externos de la existencia, que no la afectan a ella en su ser mismo. Según Hegel, el ser del hombre es histórico, y este ser se hace a sí mismo en la acción. Éstas no son ideas del siglo XX: *el ser es tiempo*, ya en la filosofía de Hegel, y lo es también en la de Marx, con expresiones diferentes.

De cualquier modo, parece que en el marxismo deba entenderse por ciencia solamente el conjunto de las ciencias positivas o particu-



lares, y especialmente las ciencias de la naturaleza. (Ellas, a través de la tecnología, dejan siempre abiertos los caminos de la acción pragmática.) Pero esta discriminación sugiere algunas dudas. Desde luego, la doctrina de Marx es, efectivamente, una filosofía. Su materialismo constituye una posición metafísica (diremos ontológica, si la palabra metafísica resulta demasiado inquietante). Como quiera que sea, no se percibe de qué manera y por qué razones pueda esta filosofía constituir una excepción a la ley determinista universal que ella misma propugna: por qué no ha de ser ella también una expresión situacional del estado en que se encontraba el proceso de evolución económica a mediados del siglo XIX. Y suponiendo que esta filosofía fuese en efecto una excepción, una novedad radical desprendida de la tradición histórica del pensamiento, tampoco se explica cómo pueda esa tradición cortarse de súbito; cómo pueda surgir en cierta situación particular un fenómeno tan absolutamente innovador que carece de antecedentes en el pasado y a la vez contraría los condicionantes del presente.

Pero esta perplejidad, aunque justificada, se asemeja demasiado a los argumentos *ad hominem* para que pueda conducirnos al punto decisivo. Hay otro hecho que preocupa más aún, y es el hecho de la historicidad de esas mismas ciencias particulares en las que tanta fe se deposita. Sobre este hecho, y sobre el problema que plantea, no han recaído los marxistas. Bien es cierto que también lo pasan por alto pensadores de otras filiaciones, como los existencialistas. Los físicos, en nuestros días, se han encontrado con él, aunque no saben, claro está, de qué manera resolverlo o plantearlo siquiera, pues no es incumbencia suya. Se afirma que la ciencia hace presa en la realidad. De esto no cabe duda: la verdad científica, para decirlo en términos tradicionales, es la efectuación de una auténtica *adaequatio intellectus ad rem*. Esto quiere decir que la verdad científica es independiente de la situación histórica en que opere ese *intellectus*. En suma: la ciencia no sería expresión, y por tanto constituye una excepción notabilísima en la pretendida universalidad del principio del determinismo histórico. Marx no hubiera negado nunca que las leyes de la hidrostática descubiertas por Arquímedes fuesen tan verdaderas en el siglo XIX



como en el siglo III a. C., cuando las condiciones sociales y económicas eran muy distintas. Sin embargo, la ciencia física es histórica.

Tenemos, pues, aquí el *factum* de la ciencia, en el cual aparecen en conjunción problemática estos tres factores: la ciencia es verdadera, la ciencia es histórica, y a la vez no está determinada por condiciones históricas externas (económicas u otras). Esto permite presumir que la evolución histórica de la ciencia obedece a leyes propias, que seguramente son de estructura dialéctica también, pero independientes de las leyes que regulan el proceso económico, o por lo menos no asimilables a ellas.

En todo caso, es manifiesto que el hecho de la historicidad de las ciencias positivas no puede, simplemente, consignarse al archivo. La verdad científica tiene que evaluarse primariamente por su relación con las cosas que ella trata de representar de manera adecuada. ¿Cómo puede ser la ciencia verdadera e histórica a la vez? También hace falta averiguar si la filosofía tiene que descender al nivel de la mera ideología. Pero está ya probado, en los términos mismos del marxismo, que el hecho solo de ser histórica no basta para invalidarla como ciencia primera. También es histórica la ciencia segunda. El problema de la dualidad entre verdad y expresión, entre *episteme* e historia, es común y afecta por igual a las ciencias particulares y a la filosofía: no puede resolverse desprendiendo a la filosofía del cuerpo integral del conocimiento.

No hay motivo aparente para desconfiar, por ejemplo, de una metafísica como la de Leibniz, la cual anticipa en dos siglos la física nuclear, y supera el sistema de la sustancia inerte cartesiana, que sirvió de fundamento ontológico a la física que organizó Galileo sobre el principio de inercia. Otro ejemplo inmediato sería el hecho de la historicidad del pensamiento, encuadrado por Hegel sistemáticamente en una concepción general del ser temporal o dinámico. Este hecho no es una pura fantasía especulativa, como le consta a Marx, cuando lo acepta y lo adopta como base de su propio sistema. Es un hecho tan verdadero como el hecho de que un cuerpo sólido, puesto sobre un líquido, disminuye su peso en una magnitud igual a la del peso del líquido que desaloja. El carácter *fáctico* de estas dos verdades es



equivalente, desde el punto de vista de la ciencia. ¿Por qué no se dice entonces que es expresiva la verdad de Arquímedes? ¿Por qué sería expresiva la verdad de Hegel? ¿Por qué no sería expresiva la verdad de Marx?

6

Estas preguntas no resuelven el problema, pero es indispensable formularlas para plantearlo con claridad. Cuando una doctrina se analiza con intenciones puramente polémicas, se abandona automáticamente la actitud científica que permite proseguir el trabajo de investigación, manteniendo la continuidad histórica y sistemática, a partir de la posición analizada. Ahora hemos establecido, pues, como pura cuestión de hecho, que el hombre es capaz de producir verdades que son, *en cuanto a su validez*, enteramente independientes de la situación histórica en que se formulan. Pero este hecho no desvirtúa el otro hecho de la historicidad del pensamiento y de la expresividad de toda forma del *logos*. La tarea del momento ha de consistir por consiguiente en una investigación por la cual lleguemos a comprender de qué manera efectiva procede la ciencia en todo tiempo y en todas sus ramas; una manera tal que le permite ser expresiva sin dejar por ello de ser verdadera.

Pero el esquema de la situación no sería completo sin una caracterización de otro aspecto de la crisis, complementario del anterior, el cual se presenta en la dirección subjetivista del historicismo, la que deriva de Dilthey. La verdad quedó comprometida por la tesis de un determinismo necesario; en este otro estilo de historicismo queda comprometida por una especie de determinismo contingente. Se afirma igualmente el hecho de los condicionantes situacionales del pensamiento; pero entre estos condicionantes predomina el subjetivo, el personal, el psicológico, y éste no puede reducirse a una ley universal uniforme y constante. Lo subjetivo es lo particular, lo determinado, pero indeterminable. La historia es novedad, renovación o creación, pero el análisis histórico, en vez de culminar en lo universal, desem-



boca en lo biográfico. Dilthey ocupa, respecto de Hegel, una posición análoga a la que ocupara Hume respecto de Descartes y Leibniz. El empirismo histórico de Dilthey facilita la comprensión de lo histórico, pero deja a la ciencia de lo histórico sin su necesario fundamento ontológico. Puede llegar entonces un momento en que la libertad resulte equivalente a la irracionalidad. La verdad, como expresión personal, no puede ser otra cosa que *mi* verdad, y con esto queda desintegrado el fundamento de la ciencia en general.

Los términos de esta posición extrema no se encuentran taxativamente formulados en la obra de Dilthey. Pero era inevitable que de él partieran algunas avenidas del historicismo que terminan en la sofística. El sujeto histórico aparece así como una reproducción, una variante de aquel hombre de Protágoras que se erigía en medida de todas las cosas ante el devenir universal. La desazón vital que produce la experiencia del devenir absoluto busca remedio en una actitud vital salvadora. Se confirma una vez más que la crisis teórica de la verdad ocasiona indefectiblemente efectos vitales o pragmáticos. El superhombre de Nietzsche encarna ahora una actitud salvadora frente al desorden completo del completo devenir. Otra actitud salvadora es la que asimila la filosofía a la poesía: filosofía no es ciencia, sino creación personal; pura concepción del mundo, pero sin conceptualización; visión subjetiva, expresión de una perspectiva limitada. El sujeto, en su posición única, representa el único absoluto, lo absolutamente irreductible. Por consiguiente, la expresión es el hecho principal; pero la expresión no es comunicación. Y cuando esta posición quiere justificarse teóricamente, la idea de la Nada sirve para marcar el aislamiento inabordable del individuo.

Para salir de todas estas aporías es necesario vencer una costumbre inveterada: la de considerar como cosa evidente de suyo que la relación constitutiva del conocimiento se establece entre dos términos y sólo dos, que son el sujeto y el objeto. Este esquema quedó consagrado en la filosofía griega. Ya vimos que esta filosofía mostró un decidido empeño en depurar y formalizar la relación de conocimiento, con el fin de darle la firmeza y objetividad requeridas por la *episteme*. Para conseguirlo, prescindió del carácter expresivo o dialógico del *logos*,



pues en él predominaba lo subjetivo, lo particular, lo contingente. A la vez, y por lo mismo, prescindió del carácter subjetivo del sujeto mismo, y trató de presentarlo como un sujeto puro, despersonalizado, como lo que después se habrá de llamar “el concepto de un sujeto en general”. Platón, quien contribuyó tan eficazmente a esta labor depuradora, mantuvo sin embargo algunos recelos. En más de una ocasión insiste en el carácter dialógico del *logos* y de la *diánoia*. Pero lo que ha de predominar es la tendencia opuesta. No se encuentra Platón en una situación histórica que le permita obtener todas las consecuencias de teoría que implica el convencimiento de que la ciencia es comunidad, y de que todo *logos* es una comunicación. Estas consecuencias resultan hoy tanto más revolucionarias cuanto más honda es la crisis que sufre aquella fundamentación tradicional de la ciencia, en la que se han basado por igual las doctrinas metafísicas y las doctrinas críticas.

El idealismo, en ambas direcciones (la crítica y la llamada dogmática), sirvió para probar definitivamente que la evidencia fundamental del conocimiento resulta precaria si se establece en el sujeto *solo*. Pero podemos advertir ahora que la relación constitutiva del conocimiento en modo alguno puede representarse adecuadamente como una relación dual. De hecho, el sujeto no está solo frente al objeto, y el *logos* que él emplea para simbolizarlo no se formula en el vacío, sin destinatario definido, ni tiene por destinatario al ente real que constituye su propio objeto. El *logos* es esencial y universalmente dialógico y expresivo. Por ello, *la relación del conocimiento se establece entre dos sujetos que dialogan respecto de una misma realidad mentada por ambos en común*. El conocimiento es un acto de comunidad y comunicación. La evidencia del ser no es solitaria. Esto permite reconocer que en el acto de la expresión verbal (y en la verdad científica, más particularmente) hay que considerar siempre dos aspectos, que son: el *contenido representativo* y la *intención comunicativa*. Nunca se da el uno sin el otro. No hay expresión verbal ninguna que no tenga un significado. Dicho de otra manera: todo lo que expresa significa, todo lo que significa expresa. El sujeto no puede expresarse a sí mismo sino manifestando algo que es inteligible o comprensible por el otro. Recíprocamente, el sujeto no puede nunca significar una realidad cualquiera sino empleando ese



sistema simbólico de representación que es el instrumento expresivo y comunicativo por excelencia: la palabra.³

Si tratamos entonces de elaborar una teoría de la verdad sin ideas preconcebidas, y sobre la base de un análisis fenomenológico de los hechos mismos, ya no resulta paradójico admitir que el pensamiento filosófico, y científico en general, sea verdadero y a la vez expresivo (históricamente y subjetivamente expresivo). Todo pensamiento es comunicativo, y no es en modo alguno indispensable eliminar el carácter expresivo del *logos* para que éste proceda con rigor metodológico.

No sólo es expresivo el pensamiento sin método. En otros términos: la cuestión no se presenta, o no debe presentarse, como una alternativa entre verdad y expresión, entre ciencia e historia, entre razón pura y razón vital o histórica. Si la contraposición se mantiene, de ahí resulta que cuantas veces la crítica repare en alguno de esos aspectos históricos, o vitales, o expresivos, que de hecho son inherentes al pensamiento científico, el valor de verdad de este pensamiento queda anulado.

Por el contrario, los condicionantes históricos y personales no deben negarse, ni aceptarse con reparo, como una concesión o una forma de compromiso con el adversario. Sólo cuando se admiten y hasta se ponen en primer plano queda, en efecto, revelada la clave de la verdad, como evidencia primaria dialógica, y la esencia misma del *logos*. Esta esencia es unitaria para todas las formas posibles de la *episteme*, y para todas las modalidades del pensamiento precientífico o extracientífico. El *logos* es siempre representación y comunicación, significación y expresión; y la diferencia entre el *logos* científico y el que no es científico es una diferencia puramente lógica, o metodológica. Pero el método no elimina la expresión. Sin la intención comunicativa no hay ciencia: todas las evidencias son comunes, en el sentido de que constituyen o parten de una identificación primaria del objeto efectuada simbólicamente, o sea dialógicamente, en común, por dos sujetos que captan ese *mismo* objeto y lo representan unívocamente para entenderse el uno con el otro.

³ Para una exposición más amplia de estos análisis, y de sus consecuencias teóricas, Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957, *passim*.



Se aceptan, pues, todos los condicionantes, en principio y por principio. Y aún es necesario añadir otro, que es la dialéctica interna del pensamiento en su desarrollo histórico. Éste es un tipo de condicionante específico, que quiere decir: se articula con los otros, pero es formalmente independiente de los factores personales y situacionales.

Lo expresivo es manifiesto, pues, desde el origen, en la esencial intención comunicativa; pero además en las particularidades del tono, del acento, del estilo; en la misma selección de los temas que efectúa cada pensador siguiendo propensiones temperamentales, y que delimitan el campo de su operación intelectual. Si decimos que la teoría de la relatividad es verdadera, significamos que es válida independientemente de los factores situacionales que contribuyeran a que un determinado físico la formulase; pero estos factores no quedan por ello suprimidos: dicha teoría es de todos modos expresiva del carácter personal de Einstein, y de su “momento histórico”. Es decir: había llegado el momento o la oportunidad histórica de reformar el esquema de teoría de la física clásica; pero fue precisamente Einstein, y no otro físico, quien captó y aprovechó esa oportunidad con su genio personal. Su teoría, sin embargo, no es mera expresión de ese genio, aunque sea personalísima.

Para acabar de aclararlo, es necesario además percatarse de que el trabajo científico, lo mismo en la filosofía que en las ciencias particulares, ofrece dos aspectos complementarios, pero bien definidos y diferenciados: es *representación* y *creación*. La ciencia es representativa de la realidad, pero no es pura representación, mera consignación de datos, registro de lo que ocurre, o catálogo de hechos. El acopio y el examen de los datos no es sino una tarea preliminar que estimula la investigación y que culmina en la teoría. El esquema provisional de un orden de los hechos, que es la teoría, tiene por ello función de hipótesis, aunque sea una conclusión, y conduce inevitablemente a nuevas teorías cuando los hechos obligan a efectuar un reacomodo de aquel orden provisional. Este proceso es lo que le da a la ciencia su carácter histórico. La teoría, por tanto, es creación; producto de una inventiva que no es menos libre por estar sometida a los hechos, y que no es arbitraria por el hecho de ser libremente innovadora.



Ahora bien: si la ciencia fuese mera consignación de datos, o pura representación, es evidente que no sería histórica. Las verdades de hecho son inmutables. Pueden ser errores, pero en este caso no son verdades. Una verdad de hecho no puede ser histórica y verdadera a la vez, como lo son las teorías. La simple indicación de un hecho es, por tanto, independiente de toda circunstancia personal o situacional, y hasta de toda regulación dialéctica interna. Estas verdades de “verificación” son también dialógicas, pero son inalterables, si la verificación es correcta: la historia no es la mera crónica de la verificación de los errores pasados. Es algo sustancial en el pensamiento mismo; pero catalogar los hechos no es pensar.

Por otro lado, si la ciencia fuese nada más creación libre y espontánea, pura expresión personal o situacional, es evidente que no sería verdadera: la realidad con la cual guardaría relación, y de la cual dependería de una manera u otra, no sería la realidad pensada, sino esa otra realidad que determinaría el pensamiento en su misma producción. Entonces sí fuera histórica; pero quedaría equiparada a la poesía, al arte, a la ideología política, y a todos los demás productos del espíritu que evolucionan sin compromiso de verdad, o sea sin el propósito, que la ciencia logra manifiestamente, de constituir un sistema de contenidos representativos, o de significaciones adecuadas.

La historicidad de la ciencia no afecta por tanto a la verdad. Tan sólo ha revelado que era inseguro el fundamento en que se había asentado tradicionalmente: el ideal, convertido en concepto, de una verdad absoluta y definitiva. Pero esta crisis ha de representar una ganancia, y la ganancia es patente cuando se advierte que la verdad no es pura representación ni pura expresión. Es representación precisamente *porque* es expresión, y toda expresión tiene un contenido significativo. Y recíprocamente, es expresión *porque* es representación, pues toda representación objetiva tiene una intención comunicativa, y sólo alcanza el nivel de una evidencia mediante la relación dialógica.

La expresión o comunicación es siempre una creación verbal humana, y de manera más eminente en la creación teórica. Esto es lo que le da a la verdad su fluidez histórica. La representación, en tan-



to que sea adecuada, o sea fielmente representativa de algo real, como las leyes de Arquímedes, es por su parte lo que le da a la verdad su permanencia suprahistórica, lo que la pone a salvo de los episodios que son las situaciones vitales subjetivas y las situaciones históricas comunes.

Para completar este esquema sería conveniente analizar todavía los distintos grados, niveles o formas de la verdad. Desde luego, el concepto de verdad no es unívoco, y no debemos imaginar que sólo puedan ser verdaderas las proposiciones científicas, ni siquiera que pertenecen a la misma categoría todas las verdades de la propia ciencia. Pero este análisis habría de ser prolijo, y en todo caso trasciende los propósitos del presente estudio. Baste de momento recalcar que la crisis del fundamento que ha sufrido la ciencia, y de cuya solución sólo puede hacerse responsable la ciencia primera o metafísica, habrá de ser fecunda para ésta si logra sacar todo el provecho de teoría que depara el descubrimiento de esa nueva forma de la expresividad que es la historia. Para ello es necesario integrar la representación y la expresión, la verdad y la historicidad, la necesidad determinada y la creación innovadora. Pero esto no podrá lograrse nunca si no se embiste el problema en sus raíces mismas, y si no se abarca en toda su integridad. La crisis es de principio, y la eventual solución tiene que ser principal.



Acerca de la teoría de la argumentación y el concepto de “pureza”

1

Toda lógica es lógica formal. Con esta proposición universal se afirma, en primer lugar, la pluralidad de los sistemas lógicos; en segundo lugar, se afirma que el carácter “formal” es común a todos los sistemas reales o posibles. La evidencia aparente de esta proposición esconde no obstante una dificultad filosófica. Tradicionalmente, se ha considerado que un solo sistema lógico era posible o legítimo: el que se funda en el principio de no contradicción. La diversidad de los sistemas lógicos anularía la validez de cada uno de ellos. Si el principio racional no fuera único, la racionalidad no tendría fundamento: no puede haber múltiples racionalidades. Toda modalidad del “logos” que se apartara de este fundamento sería, en consecuencia, una simple “informalidad” lógica.

La experiencia filosófica basta para probar que existe al menos otro sistema lógico: el sistema dialéctico. Sin embargo, la pluralidad de sistemas no es una cuestión de hecho, sino una cuestión de principio, y es el examen del carácter formal del logos el que debe permitirnos desembocar en una comprensión adecuada de esta cuestión de principio.

El logos es esencialmente formal. Las modalidades de la expresión verbal son múltiples, pero ninguna de ellas está desprovista de forma o de estructura. En verdad, el logos es lo que permite articular y coordinar la continuidad del pensamiento, cualquiera que sea su objeto. El logos es la coherencia misma del pensamiento. La experiencia inmediata, empírica, de los objetos constituye ya un principio de organización. Por razones que son a la vez psicológicas y ontológicas, la realidad no aparece nunca como un caos frente a la conciencia. Pero esta organización primaria no es suficiente. Antes que el pensamien-



to elabore una teoría para representar el orden real en un nivel superior al de la experiencia empírica, ha sido necesario acabar el proceso de objetivación. Este proceso no termina en la percepción, sino con la palabra. La palabra posee una función objetivadora: no es la simple designación que se aplica a la cosa previamente objetivada. Así se comprende que no haya pensamiento sin palabra. El pensamiento discurre sobre los objetos, es decir, sobre entidades reales, de cualquier tipo que sean, objetivadas verbalmente.

De suerte que el factor expresivo o comunicativo no está sobreañadido, sino que es intrínseco al acto de pensar y anterior al acto contingente de la comunicación efectiva. El contenido significativo y la intencionalidad comunicativa son inseparables en el *logos*. Como decía Platón, la *nósis* es una *diánoia*, y la *diánoia* no es más que un diálogo silencioso: *διάλογος ἄνευ φωνῆς*.

La gramática es por derecho anterior a la lógica, pero ella es, en sí misma, una lógica. Al constituirse históricamente como una disciplina del lenguaje, la gramática no crea las formas de la expresión verbal. Ésta comporta ya por naturaleza sus propias formas vivas. Lo que hace la gramática es codificarlas y convertirlas en normas formales. Por consiguiente, la formalización gramatical del lenguaje no introduce en él ningún elemento nuevo de carácter esencial y la estabilidad y la uniformidad que procuran las normas son relativas y tienen un carácter histórico.

Lo mismo se produce con la formalización del *logos* en que consiste la lógica. Ésta no crea las formas del sistema pensamiento-expresión. Ella las encuentra ya ahí, las analiza y las legaliza, es decir, instaura una legalidad normativa que permite discernir en cada caso las formas que serán eficaces para buscar una finalidad que no es lógica, sino epistemológica. La lógica no es un fin en sí, como tampoco lo es la gramática, sino un medio. La corrección gramatical es necesaria para la expresión, pero lo que importa es la creación literaria. La corrección lógica es necesaria, de manera similar, pero el fin que se persigue es la adecuación del pensamiento a la realidad. En un caso como en el otro, el elemento formal está presente antes que se *formalice* en una codificación sistemática.



En el nivel científico (o extra-científico), formalidad significa simplemente inteligibilidad. La expresión amorfa no cumpliría su función esencial apofántica: el ser no puede volverse verbalmente manifiesto más que por medio de la coherencia interna de la expresión. Un *logos* amorfo es un *logos* que no cumple su misión: es una anomalía, no es una modalidad particular que pudiera ponerse al lado de la modalidad lógica o científica. El *logos* es siempre lógico, a pesar de que de hecho puedan cometerse infracciones contra el orden formal esencial. Lo cual quiere decir que cada forma específica del *logos*, y cada sistema lógico, comporta igualmente un repertorio de faltas específicas, que corresponden a sus leyes particulares. Pero la legalidad es universal, o incluso, intrínseca a la expresión verbal en todas sus formas posibles.

Por ejemplo: la contradicción es una falta dentro de un formalismo lógico determinado; pero la lógica dialéctica plantea precisamente como base la contradicción, la congruencia de los contrarios. Antes de que se formalizara esta lógica dialéctica, la idea de la armonía o “congruencia” de los contrarios sólo podía ser juzgada como una falta lógica si se parte de la suposición, que es un simple prejuicio, según la cual la no contradicción es el único axioma de la racionalidad. Existe, por tanto, una forma de pensamiento lógico-dialéctico anterior a su formalización e independiente de la formalización axiomática de la no contradicción.

La formalización de este complejo pensamiento-expresión que nosotros designamos con el nombre de *logos* se efectúa en lógica por el procedimiento de la axiomatización. La legalidad del sistema se funda en un principio que se considera como una evidencia universal y primaria. Éste es el axioma de la no contradicción.

La evidencia es intuitiva, no es lógica o discursiva; pero, siendo axiomática, ella excluye de manera implícita la posibilidad de cualquier otro sistema lógico. Un sistema diferente no representaría una modalidad formal distinta, posible en principio, sino que implicaría una infracción contra el principio, una negación de la evidencia. A diferencia de los axiomas de la geometría euclidiana, parece que este principio no puede operar axiomáticamente si no se le plantea universalmente; o sea que es válido solamente si es exclusivo. Es por esto que, desde Parménides,



Platón y Aristóteles, la filosofía no ha reconocido la posibilidad de formas múltiples del *logos*, teniendo cada una su propio sistema formal. La lógica de la no contradicción era el sistema único del pensamiento científico, y el sistema se llamó y se llama aún “lógica formal”, con una expresión que indica dos cosas: en primer lugar, que el *logos* no posee por naturaleza una forma propia y que es necesario aplicarle una *ortología* para que funcione con rectitud, es decir, correctamente (ὀρθῶς); y en segundo lugar, que la ortología del sistema de la no contradicción es axiomática, de suerte que la legalidad de su formalismo se funda en el hecho de que su principio sería el único posible.

La consecuencia de eso es que todas las modalidades del *logos* que no tuvieran lugar dentro de este formalismo lógico serían amorfas, serían simples incorrecciones. Este formalismo lógico estaría reservado para el trabajo de la *episteme*. Las otras modalidades del *logos* requieren una modalidad específica de ortología, a saber, la gramática y la retórica. Éstas codifican y legalizan las formas rectas o correctas del *logos* expresivo, pero su formalización no es axiomática: no descansa en una evidencia originaria. Por lo tanto, la expresión ha debido ser eliminada del auténtico formalismo lógico. La simbolización matemática de este formalismo, efectuado por la lógica moderna, no hace más que reforzar la posición que tomó la lógica antigua.

Con esta dualidad de las ortologías se disociaron en Grecia los dos componentes del sistema pensamiento-expresión que son los constitutivos esenciales del *logos*. El *logos* lógico era el verdadero, era el órgano de la ciencia y, no obstante, era inexpressivo; el *logos* expresivo no tenía compromisos inmediatos y directos con la verdad, y es el *logos* retórico. Las formas expresivas son múltiples; la forma lógica no podría ser legítima si no fuera única.

Conviene observar que esta disociación de los componentes del *logos* no se produce por razones estrictamente lógicas, sino por razones ontológicas conectadas con aquéllas. El aspecto formal, que parece el principal, es en realidad secundario. Es que el axioma lógico de la no contradicción es originalmente una tesis relativa al ser; no es sino a causa de la interdependencia necesaria entre el ser y el pensamiento que podemos considerarlo también como una tesis lógica.



Los lógicos contemporáneos olvidan algunas veces esta filiación de su sistema formal, que lo conecta a un sistema ontológico que la metafísica actual trata con sobrada razón como algo ya superado. Cuando la ciencia lógica se vuelve autónoma, la filiación se olvida, pero no se desvanece. Esta lógica formal es válida para una forma de ser que se comporta de acuerdo con la evidencia ontológica que expresa originalmente el axioma de la no contradicción. La aparición de otros sistemas lógicos fue determinada a su vez por la convicción de que la realidad no concuerda en todos los casos con esta suposición. A partir de entonces es necesario otro formalismo, que corresponde a la otra forma del ser. Es decir, que no existe una forma única del pensamiento, válida para todas las formas posibles de realidad.

Desde entonces, la validez del sistema formal de la no contradicción no es intrínseca o universalmente *a priori*, sino que depende, por su origen, de ciertas condiciones ontológicas, de una correspondencia con la estructura del ser al cual se aplica este formalismo. En suma: no hay absoluto formal universal.

En Parménides, el ser es “no contradictorio” porque es intemporal. El pensamiento no puede pensar la contradicción; pero el cambio es contradictorio. Si el ser es constitutivamente racional, y la razón y el ser son una misma cosa ($\tau\acute{o}\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \nu\omicron\epsilon\iota\upsilon\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), de ahí se infiere que el ser excluye el tiempo, por la misma razón de que el pensamiento excluye la contradicción. El cambio, que es una evidencia primaria, se transforma en los eléatas en una imposibilidad literalmente onto-lógica, a la vez racional y real. Y para los filósofos posteriores que aspiran a “salvar las apariencias”, el cambio es un problema, y este problema, por consiguiente, es también a la vez lógico y ontológico. Las soluciones que se proponen no pueden cubrir los dos aspectos; no pueden ser integrales y definitivas, mientras subsista la idea, reafirmada por Platón y Aristóteles, de que el cambio conlleva una contradicción y, por tanto, una irracionalidad. Dicho de otro modo: el problema no puede resolverse mientras el hecho de la compatibilidad real de los contrarios no promueva la adopción de un nuevo sistema lógico que permita pensar la realidad de acuerdo con su dinamismo esencial.



Estas soluciones tradicionales son fórmulas de transacción. Por una parte, se reconoce la realidad del cambio y la necesidad de constituirlo en objeto de un pensamiento científico; pero se mantiene a la vez su irracionalidad radical, su contradicción intrínseca, ya que el cambio es algo que “al mismo tiempo es y no es” (εἶναι καὶ μὴ εἶναι). Pero la fórmula de solución es clara, y consiste en no identificar la racionalidad con la no contradicción. Esto, sin disputa, obliga también a tomar posiciones ontológicas, y no solamente lógico-formales.

La disociación entre pensamiento y expresión, debemos conectarla, entonces, con la otra disociación, que produce la filosofía, entre los diferentes niveles del ser: el nivel del ser en sí y el nivel de la apariencia. La racionalidad auténtica se encontraría en el ser intemporal o idéntico, en el ser que, siendo inmutable, tiene por ello la propiedad de la no contradicción. La racionalidad del ser móvil o cambiante, es decir, temporal, estaría reducida en la medida misma en que estuviera degradado el nivel ontológico de esta forma de ser aparente. Esta última disociación ontológica y lógica es la que permite a Platón, podría decirse que obliga a Platón, a introducir un nuevo concepto filosófico, que es el concepto de “pureza”.

2

El concepto de “pureza” tiene en Platón dos significados diferentes, para cada uno de los cuales el griego emplea un término particular. El primer significado es existencial (de vocación), el segundo es metafísico (ontológico y epistemológico). Lo puro según el sentido de vocación es καθαρός; es el estado al que *puede llegar* una cosa, después de haber sufrido una operación de limpieza (la κάθαρσις) que elimina todas las impurezas. Aquí, el estado original o natural es el de la impureza y, en consecuencia, el de la complejidad o composición. Es necesario que el ser del que se trata no sea simple, ya que de lo simple nada puede eliminarse. Lo puro según el sentido metafísico es precisamente esta simplicidad.

El término εἰλικρινής, con el cual se le designa, significa “sin mezcla”, pero el término es ya neutro o descualificado: lo contrario de



puro no es aquí lo impuro, sino lo compuesto, lo complejo, el *concretum*. La noción del ser “sin mezcla” no implica por tanto ninguna significación de valor. Esta pureza representa al absoluto que la filosofía moderna designa con el nombre de simplicidad. Así, Leibniz dice en la *Monadología* que la “mónada no es otra cosa que una sustancia simple, que entra en los compuestos: simple, es decir, sin partes”. De hecho, Platón emplea ya en la *República* (libro V) la forma adverbial $\epsilon\iota\lambda\iota\kappa\rho\iota\nu\omega\varsigma \acute{\omicron}\nu$, el ser que es *puramente* ser, como equivalente de la fórmula $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma \acute{\omicron}\nu$, que significa ser *absolutamente*. La simplicidad ontológica es un absoluto, y esta simplicidad se asocia a la intemporalidad (no contradicción), ya que lo que cambia es lo compuesto.

Los filósofos, cuando han examinado el concepto de pureza, se han atenido exclusivamente al significado teórico de la palabra, quizá bajo la influencia del formalismo kantiano; es decir, que no se han dado cuenta de que el aspecto existencial de la pureza tiene, él también, una importancia teórica. Esta importancia está muy señalada en la filosofía platónica, pero no únicamente en ella. En esta filosofía, la pureza o simplicidad del ser en sí, que es el objeto final del conocimiento, está indisolublemente ligada a la pureza de vocación del sujeto que tiende, con su conocimiento, hacia este objeto. Sin la purificación existencial, el ser puro no puede ser alcanzado. Evidentemente, no es indispensable atribuir al ser la propiedad ontológica de la pureza o simplicidad para que la disciplina de vocación del filósofo mantenga hoy su importancia teórica y sea algo más que un tema de metodología o de “moral profesional”. Pero lo que importa es señalar el hecho de esta interdependencia de las dos formas de pureza en la obra platónica, debido a la influencia que ha tenido en la constitución de un sistema axiomático de lógica formal. Éste ha sido, desde sus orígenes, el sistema de la “razón pura”, del *logos* puro. “Formal” significa en lógica lo mismo que “puro”, en el sentido de “lo que está purificado de componentes perturbadores”. La lógica formal sería la *kátharsis* del pensamiento, y lo que es eliminado por esta purificación sería precisamente lo expresivo.

La pureza ontológica es la simplicidad (identidad, intemporalidad, no contradicción); la pureza lógica es la “formalidad”. Para alcanzar la primera es necesario trascender la apariencia; para alcanzar la se-



gunda es necesario trascender la expresividad. Para estas dos trascendencias coordinadas el filósofo debe comprometer algo más que su inteligencia: debe comprometer su existencia entera. La purificación del *logos*, es decir la ortología, no puede ser una operación técnica, de simple metodología. El “discurso del método” implica, según Platón, algunas decisiones previas, en las que le va la vida al sujeto.

Pero, ¿cuál es precisamente la conexión sistemática entre la purificación formal del pensamiento y un ejercicio determinado de purificación existencial? Hay que reconocer que esta conexión no salta a los ojos a primera vista. Parecería más bien, por el contrario, que la constitución de la lógica formal se efectúa con la intención precisa de romper todas las conexiones que el pensamiento puede tener con la subjetividad en el nivel prelógico. Para ello se elimina todo lo expresivo, o todo lo que en el *logos* depende de la situación concreta y de una intención comunicativa particular. En lógica se consideran exclusivamente las significaciones puras, fuera del sujeto determinado que las piensa, y las relaciones formales puras. La universalidad y la necesidad de estas relaciones son garantías del axioma sobre el cual descansa el sistema entero; pero este sistema depende a su vez, implícitamente, de la posibilidad de una purificación formal del *logos*. Eso quiere decir que el *logos*, por su naturaleza, no procede siempre correctamente. Hay que rectificarlo mediante un sistema de ortología que es formal y normativo a la vez. La razón pura de la lógica no es la razón vital o “natural”. Ella ha sido liberada, metódicamente desvitalizada o neutralizada, con el fin de que las relaciones lógicas no dependan de la contingencia de las relaciones dialógicas, intersubjetivas.

Hemos mostrado en nuestra obra *Metafísica de la expresión* que la relación dialógica no era contingente, sino esencial al *logos*, y que todo contenido significativo implicaba una intención comunicativa. La tradición filosófica ha perdido poco a poco el sentido dialógico del *logos*. Este último persiste aun en Platón, quien, sin embargo, contribuyó tan decisivamente a la purificación formal. Es por eso que su posición con respecto a esta cuestión es ambigua, indecisa.

Por el contrario, en Aristóteles el formalismo está consagrado de una manera que parece definitiva. Hay que entender que, en este



contexto, el formalismo no equivale a lo que en el lenguaje científico contemporáneo se llama “simbolismo”: no depende de la autonomía lógica de las relaciones formales con respecto a las relaciones reales, sino de la autonomía de esas relaciones formales con respecto a las relaciones expresivas entre sujetos. Ésta es la causa por la cual la conexión entre lo lógico y lo ontológico, que aparece incluso en la formulación del principio de no contradicción (sobre todo en los términos del libro XI de la *Metafísica*), no cambia nada a lo que señalamos en este momento. Formalización significa aquí desvitalización o neutralización: la razón pura de la lógica es universal porque ya no es personal, sino anónima. Es el hombre mismo, en su realidad concreta, quien quedó eliminado por la purificación de su propio *logos*. La inexpressividad de la razón no se presenta más, desde entonces, como una idea de teoría, sino como una condición necesaria para el trabajo científico en general. En suma: la justificación fundamental de la lógica se encontraría, según los griegos, en esta oposición supuesta entre la objetividad, de una parte, y la subjetividad y la expresividad, de la otra. En todo caso, en Aristóteles, el *logos* ha dejado de ser dialógico. El silogismo reemplaza a la dialéctica, bajo cualquiera de sus formas posibles: ya sea la dialéctica cerrada de Heráclito, ya la platónica, o bien la dialéctica abierta que surgirá más tarde con Hegel y con Marx.

Sin embargo, en el pensamiento de Platón la constitución de un sistema axiomático como medio de acercamiento al ser puro no depende de esta única purificación formal. Hay aún otra condición necesaria de posibilidad. El sujeto que se propone purificar el *logos* debe, en primer lugar, purificarse a sí mismo: esta exigencia no es “moral”, no es una obligación establecida por la deontología, sino un requisito a la vez metodológico y existencial. La eliminación de su propia subjetividad, en los usos puros de la razón, no puede reducirse a una operación puramente intelectual. Si ella no fuera integral no se podría nunca evitar que la subjetividad se infiltre en el conocimiento científico. Esto significa que no cualquiera puede emplear el *logos* lógicamente. Este formalismo lógico es una técnica, pero requiere una vocación particular. De suerte que la verdad de las relaciones lógicas es universal por su valor intrínseco, pero no por su alcance humano.



Humanamente, la ciencia es más restringida o esotérica a medida que sus verdades son más sólidas y más depuradas. Pero el esoterismo no depende de una simple dificultad relativa a la comprensión de los términos; es previo y más radical: depende de una cierta actitud frente al ser y frente al *logos* que debe adoptar, por vocación, el filósofo, y que lo distingue de todos los otros hombres (cuyas vocaciones requieren, frente al ser, una disposición diferente).

Esta idea de la interdependencia entre la pureza vocacional y la pureza formal puede parecer extraña a una época como la nuestra, en la cual la acentuación del formalismo lógico va a la par con la disminución del sentido de vocación de la ciencia. Si tantas actividades intelectuales que en Grecia no hubieran merecido el título de científicas son hoy consideradas como tales, no es porque la ciencia en general se hubiera devaluado socialmente, sino porque la división, que Platón estableció, entre la vocación o forma de vida del φιλόσοφος y la forma de vida del que ambiciona la utilidad (el φιλοχρήματος), o el poder (el φίλαρχος), o la gloria (el φιλότιμος), se ha desvanecido. Se creía entonces, y con seguridad aún debería creerse, que para hacer ciencia lo que importa primordialmente no es lo que se hace, sino lo que se es. Pues los modos de hacer, que son los métodos y las técnicas, cambian con la evolución del pensamiento y con la adquisición de conocimientos positivos nuevos. Pero lo que no cambia, o no debería cambiar, es la finalidad de la ciencia, son los requisitos de vocación que ella impone a quienes regulan su existencia en la persecución de este fin. Y ésta es la paradoja aparente de la ciencia, porque su finalidad es *puramente teórica*, pero su ejercicio implica, por eso mismo, ciertas *condiciones prácticas*, una “pureza” de conducta y una posición vital en el mundo muy bien definida y distinta. Cuando se considera, por el contrario, como es común en nuestros días, que la ciencia se justifica pragmáticamente por la utilidad práctica que ella aporta, y no por su valor teórico, la perturbación de esta pureza originaria disminuye la pureza de vocación.

La situación se ha invertido: las exigencias vitales (es decir, éticas) de la vocación disminuyen en la medida en que las intenciones prácticas o utilitarias del trabajo científico aumentan. Quienquiera



que disponga de una habilidad intelectual para manejar un formalismo determinado puede ser llamado hombre de ciencia, incluso si para él la finalidad de la ciencia no fuera teórica y si su ejercicio no requiriera de una severa disciplina existencial o de vocación. Y esto es así porque el formalismo mismo es considerado como una simple técnica, y no como una purificación. Por consiguiente, la disciplina es únicamente intelectual, casi mecánica; hasta el punto en que la máquina calculadora viene a ser, no un auxiliar, sino un paradigma de ese género de pensamiento formalizado. Al cabo de una larga evolución histórica, la pureza primitiva del *logos* concebida por los griegos como una *kátharsis*, a la vez racional y existencial, termina en pura mecanización. El factor existencial de la vocación científica era, así, lo que mantenía todavía humanizado este *logos* que la lógica formal se proponía neutralizar. Hoy, el pragmatismo de la ciencia, que parecía conservar en la razón el sentido de una finalidad humana, aunque no fuera más que utilitaria, produce en ella, sin embargo, el efecto contrario: la deshumaniza definitivamente en la técnica de un formalismo que no requiere de ninguna *ἄσκησις* de vocación.

El ascetismo de la vocación del filósofo lo justificaba Platón con esta frase de Sócrates en el *Fedón*: “No ser puro y apoderarse de lo que es puro, he ahí lo que no está permitido”. No se trata de una prohibición, sino de un obstáculo real: lo impuro no debe asir lo puro, pero, además, no *puede* alcanzarlo, la profanación es imposible. Los que filosofan con rectitud (οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες) aspiran a la verdad; para guiar recta o correctamente su pensamiento, deben emplear una lógica, una *ortología*. Pero deben, en primer lugar, corregir o purificar su intención. Porque la verdad no es otra cosa que esta apropiación de lo puro por lo purificado, y la purificación del aspirante o del filósofo es un ascetismo vital. En su existencia mundana, el hombre no tiene pureza o simplicidad ontológica: es un compuesto de alma y cuerpo. La composición es perturbadora, lo mismo en el orden existencial que en el orden epistemológico (y para Platón estos dos órdenes no son independientes). El cuerpo conoce el ser aparente y cambiante, se apeg a él, y frena la aspiración del alma hacia el ser puro y verdadero. Para acercarse a este ser, el alma debe matar al cuerpo en vida, con

la esperanza de que la muerte desate la composición y restituya al alma su simplicidad. En este sentido, la vocación filosófica es la vocación de la muerte, y es por esto que la palabra ascetismo debe guardar en este contexto a la vez el significado platónico de un ejercicio, que es un medio o procedimiento, y el significado del fin que se aspira a alcanzar mediante el ejercicio, el cual es la pureza de una privación, de una abstención, de una negación vital.

Aquí se reúnen, por lo tanto, de manera congruente, los aspectos ontológico, epistemológico y existencial de la pureza. Cuando Platón dice que sólo el puro puede volverse amo de lo puro, lo que él afirma es un principio de conformidad o de adecuación: la frase equivale a decir que sólo lo simple es congruente con lo simple. Pero la congruencia no termina en una *kátharsis* del conocimiento; cuando ésta depende del cuerpo, no hay ninguna técnica que pueda corregirla o depurarla. Si el ejercicio debe trascender lo corporal es manifiesto que la operación no puede efectuarse en el nivel intelectual o noético. En ella está comprometida la existencia entera del cognoscente. Es por esto que aquello de lo que Platón se declara amante (*φάμεν ἐρασταὶ εἶναι*) recibe en su discurso el nombre de *φρόνησις*, con lo cual se designa un pensamiento puro que no es puro pensamiento, ya que implica una cualidad o dignidad de sabiduría vital.

La *República* confirma este esquema del *Fedón*, pero sin alusiones directas al aspecto existencial o de vocación. Lo que hace el libro V es destacar la dualidad del ser y la dualidad correspondiente del conocer. La ciencia tiene por objeto el ser y lo conoce tal como es. La opinión conoce la apariencia. Una misma cosa no puede ser objeto de ciencia y de opinión. Pero la diferencia entre la *episteme* y la *doxa* no es tampoco, aquí, únicamente metodológica. La ciencia, tal como la entiende Platón, no es un sistema de conocimientos bien regulados, sino la facultad o potencia de que dispone el hombre para adquirirlos, es una propiedad constitutiva. Es cierto, diríamos nosotros, que todos los hombres no ejercen efectivamente esta facultad, aunque sea una parte esencial de la vocación humana. Pero no es contrario al espíritu y a la letra del pensamiento platónico distinguir entre la ciencia como facultad, que es una vocación humana como lo es el



arte, y la actualización de esta facultad, la cual requiere de una vocación profesional. El que no posee esta última vocación, y no se somete a la disciplina ascética correspondiente, mantiene su poder en estado potencial.

De manera similar, la opinión no es para Platón una forma accidentalmente defectuosa del conocimiento. La *doxa* es también una facultad, y queda definida como tal en su naturaleza y su extensión, de suerte que es inalterable, como lo es su objeto propio, a saber, la apariencia. El aspecto vocacional de la ciencia o filosofía permanece implícito en este contexto, pero se encuentran en él expresados los factores ontológicos y existenciales. La potencia activa (*δύναμις*) es dada por naturaleza en todos los hombres, aunque no todos la ejercen. Eso significa que la ciencia no es un llamado (*vocatio*) que venga de fuera, porque ella no es un simple oficio, sino que surge del interior.

Al lado de la potencia de la *episteme* hay otra potencia que es la *doxa*. La superioridad de la primera, que es manifiesta, cualifica, por tanto, la elección que el hombre puede hacer entre la una y la otra. La cualificación, sin duda, no es puramente ontológica. Quien elige la ciencia no sólo tiene la ventaja de saber más, sino que adquiere una mayor plenitud de ser. La decisión vocacional establece así una aristocracia auténtica entre los hombres. Aquellos que no ejercen una capacidad que es suprema se encuentran rebajados en su propio ser, y ello les impide alcanzar el ser puro por medio del conocimiento puro.

Esto crea una grave dificultad para la filosofía, ya que el ser, en su autenticidad, es sólo accesible a los filósofos: los otros (οἱ πολλοί) existirían privados del ser, siempre encerrados en las simples apariencias, sin acceso posible a la verdad.

Esta dificultad reaparece particularmente en otros sistemas de filosofía que, como el platonismo, establecen en su discurso del método un itinerario particular hacia el ser que no es accesible a todos porque ellos niegan de entrada la autenticidad ontológica a los objetos de la experiencia común. Pero la ciencia no consiste en descubrir un ser que no está al alcance de todos, sino en conocer mejor el ser que todos conocen, el ser que está a la vista, a pesar incluso de que no todos lo observan, ni logran verlo bien. El método científico es una educación

de la vista. Éstas son dificultades que no corresponden al presente análisis. El ascetismo de la vocación filosófica puede ser mantenido sin que sea necesario admitir este desdoblamiento platónico del ser: ni el ser del cognoscente, ni el ser de lo cognoscible.

3

El pensamiento contemporáneo ha vuelto a encontrar el tema de las implicaciones existenciales de la vocación filosófica, y ha restaurado, entre otros aspectos, el carácter de “situación límite” que tiene el acto de pensar, el ser en tanto que ser. “La actitud frente al ser” que requiere la filosofía (y la ciencia en general, si ésta se mantiene “pura” de contaminaciones pragmáticas) es un atributo existencial distintivo de la vocación de *episteme*. Pero, después de Grecia, la tradición hizo abstracción durante muchos siglos del aspecto vocacional de la filosofía, o lo consideró como algo dado, sin ocuparse de él temáticamente. Así, el concepto de pureza, cuando reaparece después del Renacimiento, es empleado en su significación exclusivamente técnica. “Pura” es el término que Descartes emplea en las *Meditaciones* para cualificar la intelección y para distinguirla de la imaginación. De Descartes a Kant, inclusive, el término tiene una significación equivalente a la del *εἰλικρινής* platónico (aunque se reserva para el conocimiento; cuando se trata del ser, la palabra que se emplea es “simple”).

Tenemos, entonces, en la filosofía moderna, una pureza ontológica y una pureza epistemológica. Una y otra serían datos con los cuales hay que contar; es decir, la pureza de la simplicidad es un estado del ser, la otra es una facultad “natural” del ser cognoscente, o un carácter distintivo de su naturaleza esencial. Pero encontramos también en la filosofía moderna un concepto de la pureza entendida como un acto, como una operación purificadora que *puede* llevar a cabo el sujeto del conocimiento. La distinción clásica entre la facultad intelectual pura y la facultad de conocimiento sensorial, entre la razón y la imaginación, persiste. Pero la claridad de esta distinción esencial entre dos facultades no significa que operen separadamente. La razón es



esencialmente pura, pero de hecho está contaminada. Ella no puede operar por sí misma, espontáneamente, operar con una independencia total con respecto a la sensibilidad y la imaginación. Es necesario librarla de los errores y de las confusiones inherentes al conocimiento empírico.

Hay que purificarla con el fin de que, así desembarazada, produzca o revele verdades *a priori*, universales y necesarias, que posean esa evidencia apodíctica requerida para la ciencia. (La *Crítica de la razón pura* es una nueva depuración de lo ya depurado: ella es una crítica de la crítica iniciada por Descartes.)

Aunque sea común atenerse a los aspectos técnicos o metodológicos de la operación cartesiana, conviene destacar también sus aspectos existenciales. El acto, o mejor dicho, el proceso de la duda metódica es como un rito de la vocación. Descartes indica expresamente que esta operación suspensiva debe efectuarla aquél que se dedica a la búsqueda de la verdad, al menos, una vez en su vida. Este ascetismo no es un simple ejercicio de crítica intelectual de las “ideas recibidas”, sino una auténtica purificación existencial. La razón debe ser purificada porque los sentidos nos inducen a hacer juicios precipitados y nos impiden llegar a la verdad. Debemos, por lo tanto, rechazar, o mantener en suspenso, todo lo que puede parecernos incierto, aquello sobre lo que pueda recaer la menor duda. Sin embargo, Descartes dice también en los *Principios* que este ejercicio o disciplina no se recomienda universalmente, sino sólo a los que “se dedican a la contemplación de la verdad”. Esta dedicación no es un simple oficio profesional: es una modalidad existencial distintiva, inherente a la vocación teórica. Como en Platón, el ascetismo de purificación es a la vez intelectual y existencial; es lo que permite distinguir entre la vocación de *episteme* y las vocaciones prácticas, y lo que permite aprehender la verdad indudable a quien ejercita esta vocación. Es manifiesto, observa Descartes, que para la conducción de nuestras vidas estamos obligados a seguir con frecuencia opiniones que no son más que verosímiles. En este nivel de la existencia estamos sometidos a la influencia de la opinión del otro y de los datos parciales, confusos e inciertos de los sentidos. La purificación de la duda metódica, por el contrario, nos procura la libertad,



o restablece en el espíritu una libertad de la que no precisamente se goza en la acción práctica.

Así Descartes dice, al comienzo de sus *Meditaciones*: “Por tanto, ahora que mi espíritu está libre de todo pendiente y que me he procurado un descanso seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones”. La libertad hay que ganarla (y hay que ganarla en una situación vital de paz y soledad). No se encuentra en el espíritu como un dato. Libertad quiere decir liberación, y ésta se obtiene por la meditación de un ejercicio catártico que es esencial y distintivo de la vocación filosófica (científica en general). Hay que “liberarse de pendientes”, de preocupaciones pragmáticas, hay que trascender el nivel existencial del error y de la incertidumbre. El espíritu no es libre por sí, pero produce él mismo su libertad por su propio ejercicio; y una parte de este ejercicio consiste en purificar la razón.

La razón es pura en sí, pero permanece empañada por la imaginación mientras no se haya llevado a cabo la operación purificadora de una duda metódica. El plan de una *mathesis universalis*, de una ciencia pura universal, podrá, por tanto, desarrollarse como una estructura deductiva, lo que, en este caso, quiere decir pura (y es esta forma de pureza la que va a criticar Kant), ya que descansa en la pureza existencial y metodológica, a la vez que procura la primera evidencia apodíctica.

La filosofía contemporánea podrá aportar modificaciones a este plan de una ciencia pura universal, ya sea en su forma cartesiana o en su forma husserliana. Deberá incluso criticar la neutralización o deshumanización del *sujeto puro* del conocimiento que ella implica. Hay que destacar, en efecto, que la alternativa de este sujeto puro (que reaparece en Kant como “yo trascendental”) no es necesariamente el sujeto pragmático, el φιλοχρήματος. Es posible mantener el sentido de lo concreto vital o real del sujeto al mismo tiempo que el sentido de una depuración existencial en la vocación filosófica, sin caer en el relativismo empírico y en el vitalismo pragmatista. Pero lo que debemos retener en este momento es el hecho de que, en Descartes, se vuelve a poner en vigor ese concepto vocacional o existencial de la



pureza que hemos encontrado en Platón. No hay que asombrarse, por tanto, de que todos esos aspectos, ignorados en general por la filosofía moderna, reaparezcan particularmente en la de Husserl, ya que ésta reproduce de manera expresa el esquema de base de la filosofía cartesiana: tiene los mismos objetivos, y por ello impone los mismos requisitos. La *epoché* o el paréntesis fenomenológico tiene el mismo significado metodológico y existencial de un ejercicio de purificación que tenía la operación suspensiva cartesiana. En Husserl también, la duda previa es un requisito vocacional del filósofo; así como para Platón la purificación del yo es condición necesaria para la contemplación de las esencias puras, Husserl también exige, para la actitud filosófica, una superación de la actitud “natural”, y es en este nivel depurado de la existencia que el sujeto puede establecer los fundamentos de una ciencia universal o fenomenológica.

No corresponde tampoco a nuestra intención actual examinar los fundamentos de esta idea moderna de la razón pura, tanto en su forma ontológica como en su forma trascendental. Después de un siglo de historicismo, se ha vuelto difícil mantener una idea de la pureza del *logos* que excluye su expresividad. Precisamente fueron Descartes y Husserl quienes crearon el falso problema de la relación intersubjetiva. Su operación purificadora dejó al sujeto aislado, y convirtió en problema, paradójicamente, el hecho primario de la comunicación. Éste es un resultado congruente con la eliminación del factor dialógico del *logos*.

Hemos mostrado en otro sitio (*Metafísica de la expresión*, 1957) que el yo pierde contacto con el tú cuando el *logos* pierde su expresividad. Pero ésta es una situación artificial. El *logos* se ha purificado con el fin de que la ciencia fuera posible, con el fin de que se distinguiera de la simple expresión de opiniones subjetivas y relativas. Era una garantía formal de la objetividad y de la universalidad. Pero fue un error de hecho, verificable por el análisis positivo, creer que la depuración implicaba necesariamente la eliminación de lo expresivo. La ciencia no sería posible si el *logos* fuera puro en el sentido de no-dialógico: si la razón fuera no-comunicante. Las primeras evidencias se obtienen en una relación dialógica. En suma: purificación metodológica no significa in-comunicación existencial.



Pero también es necesario, en una corriente de trabajo paralelo, mostrar que la lógica llamada formal no es la única posible. Por ejemplo, se conocen ciertas formas *sui generis* del *logos*, que no son ni puras ni puramente expresivas como la literatura, y que sin embargo poseen, sin disputa, un formalismo definido del cual la ciencia lógica formal tradicionalmente ha hecho abstracción. En esta coyuntura se debe situar histórica y sistemáticamente el *Tratado de la argumentación* (1958) de Perelman-Olbrechts.

Esta obra es también una lógica formal. Históricamente coopera con el proceso que se podría denominar revitalización del *logos*, iniciado en el siglo XIX, con las filosofías de Marx y de Dilthey, para no citar más que dos pensadores eminentes. Temática o sistemáticamente, la obra de Perelman-Olbrechts lleva a cabo un trabajo que esos pensadores dejaron de manera implícita en estado de proyecto, a saber: la formalización de operaciones no axiomáticas, irreductibles al esquematismo de la no contradicción, y al esquematismo de la dialéctica de corte hegeliano. No es una ampliación de la retórica, ni una forma de este “análisis lógico del lenguaje” que está hoy en boga entre muchos lógicos. Está más bien en relación con la dialéctica, según una de las acepciones que esta palabra tiene en Platón, es decir: un método racional destinado no sólo a persuadir al interlocutor de la verdad de una tesis, sino destinado incluso a buscar esta verdad dialógicamente. Esta lógica de la argumentación viene así a llenar el espacio, que quedaba vacante, entre la retórica clásica, como la concebía Aristóteles, y la lógica formal pura. No se trata de un arte ni de preceptos literarios, sino de lógica; pero no es una lógica axiomática, es una lógica vital y, en consecuencia, una lógica de la comunicación, de la que no se ha eliminado el factor expresivo esencial del *logos*. Los usos no esquemáticos o matemáticos del *logos* no son por naturaleza “informales”. Tienen ciertas formas propias, particulares, y éstas constituyen un sistema. El *Tratado de la argumentación* es el análisis sistemático de formas *sui generis* del *logos*.

Desde el punto de vista lógico, la idea capital de esta obra, que es como un *novum organum* (sus autores la llaman “nueva retórica”), es la idea de que la argumentación, en todas sus modalidades, tiene



una estructura. Desde el punto de vista filosófico, la idea capital es la que pone de relieve el carácter dialógico del *logos*. Dado que se trata de un tratado de lógica especial, no correspondía a esta obra analizar la esencia y las funciones del *logos* en general, a nivel ontológico y epistemológico, y derivar de ahí una teoría de la ciencia, mostrando en dónde se encuentran o cómo se producen las primeras evidencias apodícticas comunes. En cambio, ha realizado lo que le correspondía: partir del hecho de la comunidad en el fenómeno humano y lógico de la argumentación. Porque ésta, en efecto, no es un fenómeno *puramente* lógico. Toda argumentación, dicen los autores, se propone la adhesión de los espíritus, y por eso mismo presupone la existencia de un contacto intelectual: es necesario que existan dos *interlocutores*.

En verdad, la presencia de los dos interlocutores se verifica en cualquier forma posible del *logos*, incluso en la forma científica; al punto en que la relación constitutiva del conocimiento ya no es reducible a los dos términos tradicionales, que eran el sujeto y el objeto. La relación del conocimiento es una relación triangular o dialógica y está formada por los dos sujetos que se relacionan uno y otro, mediante un sistema simbólico, con un objeto que es, para cada uno de ellos, auténticamente real, porque es una realidad común, compartida. El *logos* es siempre apofántico; lo cual significa que hace a un ser patente o manifiesto. Pero la relación no se reduce al sujeto que utiliza el *logos* y al objeto manifestado; contiene primordial y necesariamente al destinatario de esta manifestación. La omisión de este tercer término real ha sido un artificio de abstracción, que parecía consagrado por la tradición filosófica, y que ha oscurecido la comprensión adecuada de las operaciones del *logos*.

El *Tratado* de Perelman y de Olbrechts-Tyteca confirma el hecho de la relación dialógica en el caso particular de esta forma lógica que es la argumentación: “para que haya argumentación es necesario que, en un momento dado, se efectúe una comunidad de los espíritus”. Lo que requiere, a su vez, del empleo de un “lenguaje común”, es decir, una forma simbólica común sin la cual, para decirlo a nuestra manera, no puede producirse una *apófansis* efectiva; sin la cual la intención comunicativa no puede transmitir o manifestar un contenido signifi-



cativo. Agregaremos que la situación dialógica, con sus requisitos, no es contingente sino en tanto que es determinada particularmente, en un *hic et nunc*, por interlocutores concretos; pero que el carácter dialógico del *logos* es necesario de tal manera que en su esencia misma está implicado “un interlocutor en general”.

La obra está concebida y construida, no como una especulación doctrinal, sino como un análisis positivo de formas reales. Este método refuerza el valor filosófico de las consecuencias y de las implicaciones del análisis mismo. Una de las más decisivas es la eliminación de la “pureza” en el sujeto lógico. Por lo que concierne al menos a las relaciones lógicas de la argumentación, está probado que los sujetos que participan en ellas son sujetos reales, y que la concreción compleja de su existencia personal no impide la “formalidad” de su comunicación. El objetivo que se propone el argumento es la persuasión. Por consiguiente, el sujeto que argumenta, lo mismo que el otro a quien se trata de persuadir, están comprometidos en esta relación vital, creada por el argumento, de una manera íntegra y no puramente intelectual. Esta “impureza” del sujeto no tendría repercusiones filosóficas si la relación fuera mística, emocional o de otro tipo “alógico”. Pero es justamente una relación típicamente lógica, con sus estructuras propias, con diversas modalidades definidas y con una técnica específica.

Es la existencia de este formalismo lógico propio de la argumentación la que demuestra filosóficamente, en primer lugar, que el sujeto de una relación lógica no debe necesariamente ser concebido como “sujeto puro”; segundo, que el formalismo de la lógica axiomática no es el único posible, y, tercero, que el rigor formal inherente a una argumentación en general no disminuye por el hecho de que ésta se presente, en primera instancia, sin duda de ninguna especie, como una modalidad expresiva del *logos*. El *logos* posee una riqueza de formas que no se agota en el esquematismo de la lógica llamada formal.

Diánoia y diálogo. Veinte años después

1

Celebra *Diánoia* en este número sus primeros veinte años de vida. Esta cifra no incluye el tiempo de gestación, que era ya una forma de vida, y que fue prolongado y laborioso. De hecho, la tarea preliminar fue tan absorbente, que mi participación en ella me obligó a desatender otra no menos exigente: por causa de *Diánoia*, la *Metafísica de la expresión* apareció con dos años de retraso.

En mi recuerdo, esa obra personal y la obra común que había de ser nuestro Anuario vienen siempre asociadas. La vinculación se hace visible incluso en los respectivos lemas griegos con que decidí dotarlas, como viáticos generosos. El Anuario se llama *Diánoia*, no tanto porque éste sea un concepto noble en la filosofía platónica (lo cual hubiera justificado sin más la elección), sino porque su significado se avenía con nuestro propósito. La *διάνοια* es el diálogo del pensamiento consigo mismo. Pensar es dialogar en el interior, y este movimiento interior anuncia el diálogo exterior entre los interlocutores. En verdad, el interlocutor está ya presupuesto en el acto mismo de pensar. Se piensa para alguien, y no hay pensamiento sin palabra. O como dice Platón: *διάνοια καὶ λόγος ταῦτόν*.

Por esto, el lector verá todavía en la portada interior del Anuario la famosa frase del *Sofista*, *διάνοια... ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς*, la *diánoia* es un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma. El doctor García Máynez y yo estábamos ilusionados: pensamos que esta publicación habría de ser algo así como el lugar natural, propicio y permanente, de un diálogo filosófico, sin limitaciones de doctrina o de nacionalidad. Todos los participantes quedarían reunidos en una vinculación simbólica; la cual sería libre



en cuanto a la decisión de cada uno, y necesaria en cuanto a la naturaleza esencial de la propia filosofía.

Lo de la vinculación simbólica tenía en ese tiempo, y todavía tiene, muy ocupada mi mente. No está de más recordar que la palabra símbolo significa complemento. En el máximo rigor de la etimología, una cosa no es simbólica porque represente otra cosa distinta. El símbolo se simboliza a sí mismo, es decir, a una parte de sí mismo que ha sido desprendida, y con la cual puede reunirse de nuevo, reconstituyendo la unidad originaria. Por esto dice también Platón en el *Banquete*: ἄνθρωπος... ἀνθρώπου σύμβολον. Y éste es precisamente el lema que aparece en la portada de la *Metafísica de la expresión*: el hombre es el símbolo del hombre.

El hombre no es una unidad completa. El acto de ser, que es la existencia, requiere una continuidad de actos decisivos que mantienen y modelan la singularidad de cada uno. Pero la acción no es posible ni completa sin la coacción. La complementariedad ontológica del yo y el tú se hace patente en las innumerables modalidades de la co-existencia. No habría auténtica complementariedad si la coexistencia no fuese funcionalmente vinculatoria o cooperativa: si las dos unidades fuesen suficientes y estuviesen simplemente ahí, la una frente a la otra, sin afectarse mutuamente. La existencia es una correspondencia.

También aquí, la coexistencia, entendida como operación conjunta, es algo necesario: está determinada por la condición ontológica común. Sin embargo, algunas de sus formas son libres, que quiere decir innecesarias. Las creaciones de la poesía o de la filosofía no están determinadas por la constitución primaria del hombre, ni contribuyen al mantenimiento de la existencia y la coexistencia básica: no son necesarias porque no satisfacen “las necesidades”, en plural. Y tampoco son contingentes, porque se hicieron necesarias para la hombría completa. Pues bien, el pensar es simbólico siempre porque el *logos* es una participación activa *en* el ser y una participación *del* ser. Dialogar es comulgar con el comunicado y con el comunicante.

La poesía es más libre que la filosofía. Es más libremente creadora, porque forja su propia realidad, en vez de someterse a la realidad de



todos, y porque es más inequívocamente inútil. Es obra de puro amor, y como el amor no hay nada en el mundo tan inútil. También la filosofía es productiva e inútil; pero su servicio es más susceptible a las ambigüedades. Su libertad inequívoca le viene de la *φιλία*, que está en su fuente, y no depende sólo de sus resultados finales. Sin embargo, el *logos* poético no es tan vinculatorio como el diá-logo de la *diá-noia*. En la operación del *logos* filosófico se puede alcanzar la eminencia simbólica suprema, o sea la eminencia existencial. Ahí se hace efectiva la co-operación libremente co-ordinada en la empresa común de esos buscadores que hoy reciben la designación profesional de investigadores. No puede haber filosofía de uno solo: el primer filósofo fue el padre del segundo.

2

La conmemoración del vigésimo aniversario de *Diánoia* coincide también con otro suceso en la vida de aquella *Metafísica de la expresión*. En el momento de escribir estas líneas es inminente la publicación de una versión nueva de esta obra, la cual aspiraba a desbrozar el camino de una crítica de la razón simbólica. Pero si la coincidencia de estos hitos es un azar, la correspondencia paralela de las dos trayectorias es más significativa.

Retengamos la idea de continuidad, a la cual es tan poco afecta la sociedad contemporánea. Los escritores franceses, los críticos y todos los artistas promovieron, hace cosa de medio siglo, el uso habitual de esta frase: "*les années d'apprentissage*". Más que una demarcación cronológica, esto era una categoría especial en la biología de la producción. También la *poiesis* de los filósofos (quienes, a diferencia de los poetas, no suelen ser precoces) puede dividirse en dos etapas, la primera de las cuales correspondería a los años de aprendizaje, de titubeo en la búsqueda del camino, de formación incipiente de las ideas. Pero esa categoría presta aquí menor servicio. En rigor, todos los años y todos los días en la vida del filósofo son años y días de aprendizaje.

La filosofía, por tanto, es la obra de madurez de un hombre que ha de permanecer siempre joven. Se oye decir que es un desatinado



quien no aprende de sus propios errores y defectos. También se dice que el no saber atinar es una falla excusable en los jóvenes. Pero éstos no han tenido tiempo de cometer muchos errores. El desatino mayor es la impermeabilidad de quienes se creen maduros y seguros. Lo que no suele decirse, aunque sea tan obvio, es que todo aprendizaje es un diálogo; incluso cuando el maestro es uno mismo, incluso el solitario, interminable aprendizaje de pensar y de escribir.

Según la noción convencional, los años de aprendizaje habían quedado atrás, cuando se publicó la *Metafísica de la expresión*. Con el plan de sus ideas se había alcanzado una meta, después de muchos años de exploración. Sin embargo, en la continuidad del camino no hay metas finales. La paradoja del avance continuo es que obligue tantas veces a volver hacia atrás; porque la obra terminada es imperfecta, y la misma continuidad del trabajo sistemático fue la que, en este caso, impidió que me conformase con una simple reedición de la *Metafísica*. Se requería una redacción completamente nueva, la cual mantendría las mismas ideas, pero trataría de despejar su esquema y de reforzar las que parecían principales. Una de ellas era justamente la idea de que la verdad, como manifestación del ser, es una operación dialógica. Inevitablemente, la nueva versión habrá renovado también las deficiencias. Lo que cabe esperar es que éstas sean ahora más graves: que deban atribuirse a la insuficiencia humana, más que a la de un hombre en una situación particular. En todo caso, esas mismas imperfecciones, aunque fueran corregibles como las anteriores, prueban una vez más la necesidad de esa *diánoia* que es la autocrítica, y habrán servido para dar fe de vida de la idea y de su pensamiento progenitor.

Por su parte, este número de nuestra *Diánoia* también es testimonio de una continuidad en la obra dialógica. Pero esta fe de vida no acredita solamente el hecho, diríamos biológico, de una mera supervivencia. *Diánoia* se ha mantenido porque ha hecho escuela, sin patrocinar ninguna escuela. Su continuidad no es simplemente neutral, sino sistemática, en el sentido de que representa el cumplimiento efectivo de una misión, para la cual fue concebida, que no admite interrupciones: era la de promover y acreditar en nuestro mundo hispánico el cultivo de “la filosofía como ciencia rigurosa”. La creación del Anuario no



fue la de un mero instrumento; la decisión entrañaba un compromiso filosófico.

Cada pensamiento, o sea, cada operación dianoética, es un acto individual, radicado en la persona. En nuestro mundo hispánico, y particularmente en el México de hace unos veinte o treinta años, estaba muy difundida la convicción de que ese sello imborrable de la persona en el pensamiento impedía la objetividad y, por tanto, la cooperación de los pensadores. No me refiero a la asociación de los hombres en alguna empresa social, sino a la solidaridad radical de los propios pensamientos. Como pensador, cada uno era un castillo inexpugnable; representaba, no una opinión diferente, sino un punto de vista irreductible, porque su autenticidad dependía sólo de su singularidad.

La verdad venía a ser la víctima de la libertad, en una filosofía de la ocurrencia, que no aceptaba responsabilidades y compromisos, ni los reclamaba de los demás, por razones que (según se decía) no eran personales, sino supuestamente filosóficas. La personalidad del pensar se entendía como pensar personalista. En cambio, estábamos persuadidos de que era en la filosofía como ciencia rigurosa (la que marca el eje de la historia) donde se conciliaban la libertad y la verdad. Ciencia es comunidad. De hecho, no era necesario promover una conciliación entre verdad y libertad, porque nunca se opusieron la una a la otra. La oposición peligrosa era la de dos ideas de la filosofía. La verdad (se entiende, la vocación de buscarla) es una de las formas de libertad; pero ésta, a su vez, no es sino una forma de solidaridad existencial humana. Los hombres son interdependientes en el suelo común de las necesidades; se *hacen* interdependientes en el aire de las libertades. Así comprobamos que la filosofía no es responsable por deber, sino por naturaleza: pensar es responder a... y responder de... La irresponsabilidad, como incapacidad de corresponder, se llama solipsismo, que es el suicidio de la filosofía.

Cualquiera puede advertir que la libertad insolidaria, que quiere decir no-dialógica, infringe el orden del *logos*. Pensamos en la sofística. Pero una ventaja de la sofística es que, siendo insostenible, no puede tener continuidad, y sólo hace falta un poco de tiempo para que sea rebasada. Aparte de que el sofista suele tener gracia: la gra-



cia natural que tienen algunos otros que son escépticos como él, y que contrasta con la seguridad abrumadora de los muy profundamente convencidos. Acepta de buen grado la denominación de sofista, e incluso trata con cierta ironía su propia solemnidad. Éste es el buen sofista: cautiva a muchos, irrita a unos cuantos, y no engaña en definitiva a nadie, porque sólo juega con las verdades, sin empeñarse en ninguna.

En cambio, aquella convicción de que la verdad *nunca* puede ser más que lo que un yo dice y piensa aquí y ahora, era empeñosa, ceñuda y proselitista. La peculiaridad de esta sofística se descubre en un inesperado dogmatismo. Inesperado, porque los dogmatismos son, por lo común, tesis de grupo, y son dialógicos todavía, en tanto que polémicos; mientras que la filosofía como confesión personal era *existencialmente* solipsista. Solicitar la concordancia es, en su caso, una contradicción. Pensando incurrimos alguna vez, sin querer y sin provecho, en contradicciones; de otro modo, la lógica normativa sólo serviría para los hombres de mala fe, y se convertiría en una ética profesional. Pero la ambición produce *siempre* contradicciones, no sólo accidentalmente; y la más significativa no es la contradicción práctica entre unos actos y otros, sino entre los actos y las ideas.

Y claro está, aquella peculiar filosofía que es solipsista en teoría y dogmática en la práctica, no se podía rebatir con *otra* filosofía: obligó a demostrar que la filosofía era *otra cosa*. Tal obligación fue, a la postre, el único beneficio que promovió. *Diánoia* ha contribuido a asentar este beneficio.

3

En cierto modo, el nacimiento de *Diánoia* era como el augurio de una vida nueva. La Universidad Nacional acababa de posesionarse de su nuevo hogar en la Ciudad Universitaria. Íbamos a disponer de mejores y mayores medios de trabajo, y la vocación de investigar, en nuestra disciplina, ya no habría de imponer jamás a cada uno el esfuerzo tan sacrificado, la soledad de desamparo de la época anterior.



Sin embargo, la vida nueva no era completamente nueva: no hubiera sido posible sin los preparativos fructíferos de aquella época esforzada. *Diánoia* fue proyectada como portavoz del Instituto de Investigaciones Filosóficas, que entonces se llamaba todavía Centro de Estudios Filosóficos. El propio Centro se transformó, ampliando sus recursos de toda índole, humanos y materiales, al ocupar su nueva sede. Pero fueron los mismos gestores de este Anuario quienes (no por azar) habían procurado años antes dotar a nuestra Facultad de un órgano periódico donde se insertaran los trabajos de investigación de las disciplinas principales: letras, historia y filosofía. El órgano propició la función.

La revista *Filosofía y Letras* tuvo muy buena vida, y bastante prolongada, hasta que el doctor Eduardo García Máynez y yo, que la habíamos fundado, no pudimos impedir que fuese ejecutada. Nos resarcimos fundando *Diánoia*. Cada obra tiene su hora: la Facultad se quedó sin aquel portavoz común, pero ya entonces la productividad general no requería de un estímulo externo, y supo hallar o crear otros vehículos de difusión.

A pesar de este progreso, no está sobrado recordar ahora que sin aquella revista que murió, no hubiera podido nacer esta *Diánoia* que prolongaba su propósito. Ésta iba a ser, en México, la primera publicación dedicada exclusivamente a la filosofía, y con colaboración internacional. Ella ha formado escuela también en el sentido de haber sido inspiración directa de otras similares, en México y en Latinoamérica.

Hay que conformarse: las revistas mueren (si no las matan); o bien porque el motivo que agrupó a los iniciadores deja de tener para ellos fuerza cohesiva; o bien porque esta misma cohesión tenía sólo la efímera fuerza de una afirmación envuelta en negaciones; o, en fin, porque el gasto de energía y de otros recursos que exige la empresa se hace intolerablemente oneroso. Por esto, el simple hecho biológico de la pervivencia es tan digno de celebrarse, en el caso de *Diánoia*; pues, aunque la continuidad tiene apoyos institucionales, ni la Universidad ni el Fondo de Cultura Económica podían garantizar el acopio de un capital humano, ni la perdurable vitalidad de la idea originaria.



En efecto, desde que abandoné la dirección de este Anuario, ni un solo número ha defraudado mi esperanza de encontrar en él por lo menos un pensamiento del cual pudiera discrepar profundamente. Esa intención originaria habría de frustrarse, y *Diánoia* ya no sería *Diánoia*, aunque siguiera publicándose, si su diálogo se convirtiera en monólogo: si un mal día alguien pudiese estar de acuerdo con todos los colaboradores, o con ninguno. La cohesión de *Diánoia* se mantiene sólo por su diversidad. Ésta tiene que ser una solidaridad vocacional, no ideológica.

Lo que se ha mantenido, pues, es la apertura del cauce para aquella filosofía que se define como ciencia rigurosa. *Diánoia* venía a dar forma institucional y permanente a la promoción anterior de este género de filosofía entre nosotros. Se logró al fin probar con hechos, y no sólo con argumentos y admoniciones, que la mente hispánica no está privada de la capacidad de pensamiento riguroso y sistemático; que no está misteriosamente dotada nada más para las agudas improvisaciones y las meditaciones circunstanciales.

4

Pero así como han de quedar fuera de ese cauce las meras ocurrencias personales, que siempre disponen de otros órganos, tampoco puede ninguna filosofía particular posesionarse del cauce entero. Esto ha de ser así, no por meras razones de tolerancia, que ya son bastante poderosas, y hoy más que nunca, sino por razones propiamente filosóficas. Al punto de la historia a que hemos llegado, *la filosofía tiene que dar razón de las filosofías*. El pensar filosófico es crítico, o sea auto-crítico, esencialmente. La filosofía es la única actividad creadora del hombre consciente de sí misma. Todas las demás, cuando alguna vez llegan a esa autoconciencia, están en realidad haciendo filosofía de sí mismas.

La conciencia histórica, que para algunos ha representado la disolución de las formas, determina por el contrario una acentuación del rigor en la forma crítica del pensar. La reforma de la filosofía que se



hace necesaria en nuestro tiempo impone una reforma en el método crítico. Éste se hace más severo, con la nueva formalización, en la medida en que no rechaza nada, y se obliga a comprenderlo todo: en la historia no hay desperdicios, en la filosofía no hay enemigos. La comprensión histórica es una comprensión: la historia es un diálogo que se mantiene a través de los días.

El descubrimiento de que la historicidad no es un hecho contingente, sino una propiedad esencial del pensamiento filosófico, ha producido efectos vitales muy variados. Para algunos, esto fue como el diagnóstico de un mal congénito e incurable en la filosofía. Aunque no es cierto que la historicidad sea una dolencia del pensamiento (porque es más bien lo que permite explicar la normalidad de su producción), esta creencia refrenaba las ambiciones dogmáticas, y hubiese podido fomentar la humildad entre los pensadores. Pero el hombre siempre trata de compensar lo irreparable, y se excede en la sobrecompensación. Si la verdad era histórica, todo estaba permitido. De ahí la búsqueda de una liberación en la anarquía del “punto de vista”; o en la orientación pragmática: lo que decimos tal vez no sea verdad, pero veamos si puede producir algún resultado satisfactorio.

En el momento actual, aquella vía del perspectivismo parece que ya no está muy concurrida. Quizás esto se deba a la intrínseca endeblez de tal postura filosófica; quizás se deba más bien a un factor externo, que impide su prosperidad. Pues la violencia general del ambiente promueve las actitudes terminantes, perentorias, a la vez definitivas y efímeras; mientras que ese tipo de personalismo, si es consecuente, se caracterizaría por su relativa placidez, por un implícito respeto al punto de vista ajeno. ¿Cómo se puede polemizar contra lo incommunicable?

La violencia ambiental favorecía en cambio a los pragmatismos más o menos declarados, porque es inevitable que entren en competencia unos contra otros, con la diversidad de los fines que se proponen, o de los medios que emplean, y la consiguiente pugna por acaparar la clientela. Ya lo dimos a entender: la pugnacidad se advierte en toda índole de *praxis* que no sea constitutivamente desinteresada, como lo es la *poiesis* de la poesía y de la filosofía.



Por otra parte, algunas de las escuelas que más predominan ahora pretenden, en nombre de la filosofía como ciencia rigurosa, eliminar el morbo de la historicidad sólo con dejar de mencionarlo. Pero es imposible que el problema verdad-historicidad, que es el problema fundamental de la ciencia, llegue a resolverse si no se plantea. De hecho, buena parte de la solución se vislumbra ya en un planteamiento riguroso.

Lo más notable es que, entretanto, no se advierte que el pensamiento científico es tan histórico como el pensamiento filosófico (lo cual confirma otra vez la unidad total de la ciencia, y denuncia la arbitrariedad de una distinción entre ciencia y filosofía). De la capacidad de las ciencias para obtener verdades no ha dudado ningún filósofo historicista. Al mismo tiempo, ninguno se sentía estimulado a indagar metódicamente en qué se fundaba y cómo se efectuaba esa marcha del pensamiento por “el camino seguro de una ciencia”. O sea: permanecía desatendida esa que, también con palabras de Kant, puede llamarse “la tarea propia de la filosofía”, y que consistía precisamente en repetir hoy la misma operación kantiana, pero con el dato nuevo de la historicidad, que no tuvo actualidad en aquella situación kantiana.

La tarea metódica requería un nuevo discurso del método, o una crítica de la razón. Claro que ésta no es una tarea fácil, y la complejidad inusitada de los problemas seguramente exceda de la capacidad de un solo pensador para abarcarlos por completo. Pero hay que comenzarla, y una cosa es indudable desde el comienzo: si la historicidad se concibe (equivocadamente) como una dolencia del pensar, entonces las ciencias tienen que curarse todas juntas, o no se curará ninguna. No pueden salvarse “porque sí” las ciencias particulares, mientras la filosofía se pierde en la historia, o se evade en el personalismo, o pretende recuperar la fortaleza perdida en el orden de la acción utilitaria.

La ciencia, toda ciencia, es una manifestación del ser, con sistemática intención de verdad, y sin segundas intenciones. El hombre es el ser que manifiesta el ser. Cómo es posible, es decir, cómo se produce realmente el acto de la manifestación; porque se trata de un acto, de



un hecho real cotidiano, no de un supuesto o de una hipótesis. Ésta es la cuestión, y éste es el punto de partida.

5

Si se juzga que estas indicaciones son discutibles, la discusión realza el beneficio que trae el hacerlas. A condición, naturalmente, de que la discusión se produzca, de que se formule por escrito para una mayor iluminación del problema, y no quede todo en una mera declaración de que “eso es muy discutible”; lo cual no compromete a nada, porque no produce nada positivo, aunque realce a quien anuncia una discrepancia que no llega a articularse. Lo tácito sí es indiscutible.

Lo positivo es mantener el diálogo, y para esto disponemos de *Diánoia*, desde hace veinte años. Al habilitar este escenario de ideas, asegurado y permanentemente abierto, para los investigadores del Instituto y para los Seminarios de Investigación de la Facultad, se descontaba de antemano la diversidad de las tendencias. Añadiría que incluso la idea directriz, que era la de promover la filosofía como ciencia rigurosa, pudo haber sido discutida por quienes no compartieran este sentido de la filosofía en general, o de la hispánica en particular. *Diánoia* estaba dispuesta, más aún, esperaba dar acogida también a esta discrepancia respecto de sus propios móviles fundamentales.

Hemos de reconocer que semejante discusión no ha llegado a producirse, y esto es un poco desconcertante. No se puede saber a ciencia cierta si fue debido a alguna flaqueza de la propia enseñanza, o a la del discrepante, que se esfumó sin dejar huella, o a una ceguera suya respecto de lo que representaba nuestro Anuario, y de la oportunidad que le brindaba de mantenerse activo. Todavía ahora, al cabo de tanto tiempo, no logro decidirme respecto de la interpretación que deba darse a ese hecho negativo. Tal vez represente un triunfo de *Diánoia*, es decir, una definitiva aclimatación entre nosotros de aquella forma rigurosa de pensar en la que nos habíamos empeñado; pero tal vez represente un fracaso parcial, por no haber conseguido fomentar el



diálogo sobre cuestiones de fundamento, y con buenas maneras intelectuales.

La duda no acaba de disiparse, y es lo único que, en mi ánimo, pudiera empañar esta conmemoración. Porque nadie negaría el hecho patente de que, con la divisa de esa “filosofía como ciencia rigurosa”, que es precisamente la que levanta *Diánoia*, han salido a luz durante ese tiempo algunas ideas fundamentales, engendradas y paridas en México, y sobre las cuales también es innegable que, dadas las posiciones conocidas, no existe unanimidad de pareceres. Y, sin embargo, en los índices de *Diánoia* no se encuentran esas esperadas meditaciones dialógicas, esa co-operación de los discrepantes en la tarea común, que asegurarían el éxito, entero y sin mácula, de nuestro Anuario.

Por fortuna, esta conmemoración no es un balance terminal. Otros habrán de conmemorar el cuadragésimo aniversario de *Diánoia*, y podemos esperar de los veinte años venideros mejores resultados aún. Entretanto, anotemos que la esperanza es el componente más escondido, pero el más dinámico, en las relaciones del pensar. Sin esperanza no habría diálogo: hablamos siempre con vistas al futuro.

El filósofo, artífice de la palabra

Se supone que en esta serie de coloquios que ahora empezamos, los filósofos, como escritores, hablarán de sus respectivas obras. Me adelanto a tranquilizarlos, anunciando que no pienso referirme a mis trabajos escritos. Para iniciar el diálogo con mis colegas presentes, me limitaré a hacer algunas indicaciones sobre el oficio verbal de la filosofía; indicaciones e interrogaciones que sin duda sólo podrán resultar penetrantes por su concisión.

Parto de un hecho que no deja de ser asombroso por conocido de sobra: *el hombre es el único ser que habla del ser*. Podemos preguntarnos: ¿cómo hay que hablar del ser?

Del ser hay que hablar bien. Primero, porque el ser no es nada de lo que se pueda hablar a la ligera. El ser está ahí. Su presencia se impone, que quiere decir: impone respeto. Y segundo, por respeto propio: no podemos degradar la excelencia ontológica que nos distingue, de ser los únicos entes capaces de hablar del ser.

En rigor, no hablamos de otra cosa. El don de hablar lo poseemos con esta restricción: sólo podemos hablar del ser. Hemos inventado muchas maneras de hablar, pero ninguna que no abarque el ser. De suerte que nos asalta la duda de si en verdad se puede hablar mal del ser. ¿Qué quiere decir, en este caso, hablar bien? “En este caso” significa, específicamente, en el caso del filósofo.

El hablar es un hacer. Hay que hacer bien todo lo que se hace. Esto nadie lo pone en duda. Pero, ¿qué índole de forzosidad entraña la fórmula “hay que”? No parece que se trate de una obligación impuesta por contrato social, o por una orden superior. ¿Es necesario hacer bien las cosas porque de lo contrario nos va mal? ¿O será tal vez que *la forzosidad del bien* está inserta en el mismo hacer, de tal modo que el hacer mal no es un auténtico hacer? Lo mal hecho está des-hecho; es



algo contra-hecho, o sea contrario al hacer: es un acto que no se cumple, pues no alcanza su objetivo natural.

Esa contra-acción parece imposible en el habla. El lenguaje humano, que da nombres al ser, no falla nunca, siempre es certero. El ente llamado mesa es la mesa; el árbol es la realidad que llamamos árbol; el arco iris es el arco iris. Pero si la palabra es infalible, ¿qué sentido tiene declarar que del ser hay que hablar bien?

Tiene sentido porque el lenguaje es una exposición, y exponer el ser es algo expuesto. Hablando nos exponemos a nosotros mismos, aunque hablemos de otras cosas: y hablando de nosotros mismos y de otras cosas quedamos además expuestos al error (o a algo peor, como veremos).

En efecto: nombrar el ser es ex-poner lo nombrado, hacer patente una realidad cuya determinación visual se afina y fija con la palabra. Si convenimos en esto, hemos de reparar en que la filosofía no sólo nombra las cosas. Dice Platón que filosofar es *hablar de las cosas como son*. Este cómo de la cosa no queda enteramente ex-puesto o pro-puesto por la palabra que la nombre. El cómo hay que indagarlo, y para conseguirlo se inventó la ciencia: para que no quedásemos tan expuestos a pensar y decir que algo es de una manera distinta de como es en verdad. *Hablar con verdad es hablar bien del ser*.

Hablar mal es quedar mal. Quedar mal ante el ser es funesto. El ser mismo nos corrige, a veces severamente. Como pertenecientes al ser, no podemos ir por la vida extraviados, perdidos entre el ser. Hablar bien es la buena vía. (Recordemos eso de la vía, que reaparecerá más adelante.)

También estamos expuestos a quedar mal ante el prójimo, cuyas correcciones no siempre son benévolas. Los hombres de poco ser disfrutan corrigiéndonos; incluso se dijera que nos corrigen para disfrutar, pues imaginan que su ser menguado puede acrecentarse con el caudal de los errores ajenos.

Sin embargo, me inclino a pensar que la verdad, que es el bien de la palabra, no basta para que ese bien quede bien cumplido. Acaso haya otro bien, más allá de la corrección. Digo “más allá”, y esto mismo es incorrecto. La verdad envuelve una cualidad o virtud que no está definida por la simple adecuación de la palabra con la cosa. *La verdad es*



bella. Tiene la belleza de un misterio, y si no nos percatamos de esto, difícilmente acabamos de entender qué es filosofía.

Corrección, belleza, misterio. ¿Cómo se conjugan estos términos en el austero quehacer científico de la filosofía? Veamos primeramente la corrección. Ésta no tiene nada de misteriosa. Ni siquiera podemos estar seguros de que fuera bella, si estuviese sola. Evoquemos, por analogía, la figura de un caballero correcto. Éste es un hombre puntual y formal. Quiere decir que sigue al pie de la letra todas las prescripciones impuestas por la lógica formal de la convivencia. Lo cual no impide que pueda ser, al mismo tiempo, un hombre antipático, o anodino y aburrido, incluso un infeliz: incapaz de hacer nada que se aparte de las formas llamadas buenas maneras, incapaz de dar forma a su vida más allá de los formalismos y formulismos.

La corrección se requiere, pero no es suficiente. Así lo entendemos todos: espontáneamente, apreciamos mejor a quien renueva las formas que a quien sólo se acomoda en ellas. Lo cual se muestra en la punta de ironía que asoma en la caracterización de un hombre, cuando se dice que es un caballero muy correcto. Nos referimos a su corrección porque no se nos ocurre ninguna otra cualidad más saliente y valiosa. La devaluación está en la omisión.

¿Qué le falta entonces al lenguaje verdaderamente correcto, para que pueda considerarse un “hablar bien del ser”? No le falta nada. Nosotros estamos en falta cuando no reconocemos sino su corrección. Debiéramos preguntar más bien en qué consiste la misteriosa belleza de la palabra que es correcta de verdad. Ésta no es una índole de belleza estética, que si lo fuera, sería contingente, ocasional, sería un mérito del artífice, de suerte que la ausencia de tal belleza no implicaría un defecto de la verdad misma, y no representaría ninguna mengua en su eficacia vital.

Ustedes pueden pensar, naturalmente, en un filósofo que sea, además de buen pensador de verdades, un verdadero artista del lenguaje. Éste se distinguiría, al lado de otros pensadores que expusieran las verdades de manera tosca. No deseo pensar siquiera en ese contraste. Por principio de cuentas, no hay verdades feas, y el exponerlas feamente sólo puede producirse por una insólita degeneración de la filo-



sofía y una degeneración del lenguaje. Tampoco me detendré en estos hechos contemporáneos.

Lo que conviene precisar es que esa belleza de la verdad no es algo sobrepuesto, sino un bien intrínseco de la verdad, algo necesariamente inserto en el hablar bien del ser. Algo que, me atrevo a decir, aparece incluso en la palabra errónea que se pronuncia con intención de verdad. Pues el ser, no lo olvidemos, también está presente en el error; de otro modo, esa palabra no sería errónea, sino ininteligible. Sin la comunicación del ser, el error no podría denunciarse.

Pero sospecho que a ustedes puede quedarles todavía algún recelo. Yo mismo no me siento satisfecho con los anteriores apuntes sobre la verdad, la belleza y el misterio. Decimos: la verdad es bella porque consigue exponer el ser. ¿Por qué? Porque *la verdad se busca*, y se busca con palabras, sólo con palabras, sin artefactos, ni instrumentos, ni otra suerte de recursos. Se busca hablando y hablando siempre de la misma cosa que se desea exponer tal como es en realidad, o sea, tal como es en verdad. *La verdad es el ser bien manifestado*. Enseñar filosofía es educar este séptimo sentido que capta la estupenda belleza de tal manifestación.

Y aquí espero que hayamos llegado a tocar el meollo de la cuestión. El filósofo es artífice de la palabra porque es *buscador del ser*. Me doy cuenta de que esto contraviene las nociones admitidas, y me disculpo por ello. Pero les invito a que recapaciten sobre estas admisiones. Tradicionalmente, el itinerario de nuestro quehacer filosófico se presenta con el siguiente esquema. Primero se piensa el pensamiento: la búsqueda sería puramente intelectual. Luego se expresa el pensamiento pensado: la verdad encontrada previamente. Siendo esto así, la belleza sería cuestión de estilo, de arte lingüístico, y la verdad sería indiferente respecto del valor belleza.

Pero esto es un error: la búsqueda es verbal. No existe un pensamiento que sea puro pensamiento, en el sentido de no contaminado por la palabra. Los psicólogos nos lo aseguran, aunque hay una razón más profunda para creer que no existe verdad sin palabra, y es que la verdad es una posesión y es un don al mismo tiempo. Esta posesión no la conseguiría un pensamiento sin palabras. El ser sólo puede poseerse en el acto mismo de ofrecerlo. De hecho, el don del ser por la



palabra no termina nunca, porque empieza con la búsqueda. Quiero decir que la búsqueda es ya una posesión.

La apropiación del ser es la auténtica propiedad de la palabra: lo que se llama “hablar con propiedad” es hablar del ser con intención de verdad. Ésta es, dialécticamente, una intención a la vez posesiva y generosa. Y como el ser no se da ni se posee con las manos, sino sólo con el verbo, el buscador de verdades es modelador de palabras, artífice nato de la palabra. Su instrumento no es el arte retórico. Aunque su oficio requiere destreza profesional en la expresión, su vocación misma impide que el artífice sea artificioso, que lo buscado resulte rebuscado. Su recurso es el método. La belleza verbal reside en lo que Descartes llamó “*la recherche de la vérité*”. La búsqueda, entiéndase bien. Hablar del ser como es debido sería, literalmente, un discurso del método: una palabra metódicamente encauzada hacia el ser. Método significa camino: el curso de ese discurso es la vía que toma el filósofo buscando el ser con palabras.

¿Y qué tiene todo esto de misterioso? A ustedes, como a mí, podrá parecerles diáfano. Lo misterioso es que podamos buscar el ser desde el ser. No podemos situarnos fuera de él, para otearlo, y sin embargo necesitamos buscarlo. Si no me he descarriado por completo, esto significa que, en el quehacer de la filosofía, es *el ser el que busca el ser*.

El misterio no se resuelve, pero es explicable. A pesar de que la palabra envuelve en su raíz griega la noción de lo oculto, cerrado y secreto, lo misterioso no es siempre tenebroso y temible: puede radicar en lo más patente. Nos puede guiar ahora el misterio del arte. La obra creada por el artista es *physis*, en el sentido de que posee una materia definida por propiedades intrínsecas. La *physis* que se emplea es lo que es, ni bella ni fea. Es barro o mármol, es una combinación de pigmentos, es la madera y las cuerdas de un instrumento musical, o el movimiento de la danza, que es la música del cuerpo humano. Damos por convenido que la *poiesis* artística no se efectúa sin una *physis*. De la naturaleza no nos despegamos nunca. Muy bien. Pero la obra no es una entidad física. Sin perder sus propiedades naturales la materia ingresa en una categoría ontológica sobre-natural. Por esta metamorfosis, *la materia embellecida* es el misterio del arte.



Algo análogo sucede en el lenguaje, y permite aclarar este otro misterio sin desvanecerlo: *de la physis nace el logos*. Voy a leer ahora ciertos párrafos de un texto que escribí hace unos meses:

De la *physis* nace el *logos*. Pero no nace una primera vez, sino cada vez que se pronuncia una palabra. Esto es inexplicable: la materia es muda, y el hombre habla *por* la materia. El examen de las condiciones materiales del lenguaje (acústicas, fonéticas) no da razón de la razón. Más bien resalta en ellas el misterio. El *logos*, como palabra y razón, no sería misterioso si no fuese precisamente físico. El misterio, renovado cada día, es la presencia del verbo en un universo material indiferente... No es misterio que la *physis* esté presente en el ser humano, en su cuerpo, y que a pesar de ello el hombre pueda hablar de la *physis* como algo ajeno. Lo misterioso es que el habla no sea una verdadera enajenación de la *physis*, sino al contrario: por el verbo, la *physis* se *ex-pone* a sí misma, adquiere por fin su auténtica presencia. La definitiva sapiencia del *logos* se alcanza reconociendo que, cuando habla un hombre, la *physis se hace explícita*... Verdad es comunicación. Lo comunicado es el ser. La comunicación *del* ser significa la comunidad *con* el ser. La forma suprema de esta comunidad es la verdad. Verdad es apropiación, y en tanto que comunicada, es dádiva. Es en la transparencia de este acto donde aparece el misterio. ¿Cómo puede poseerse y ofrecerse aquello que nos posee, aquello a lo cual pertenecemos y estamos adheridos sin desprendimiento posible? El misterio de la palabra verdadera es que *el ser habla del ser*, por boca de la filosofía. El hecho es que el ser se incrementa a sí mismo por el habla humana.

Acaso ahora podamos entender mejor por qué no hay ningún verdadero filósofo que no posea la pericia de la palabra. No es casualidad que todos hayan sido buenos habladores: *eúlaloi*, como dicen nuestros hermanos los griegos. Son buenos habladores y buenos escritores por amor del ser, no por afán de lucimiento. Una vez más: la técnica del pensador artífice no es mero arte formal, ni mera formalidad lógica. Es algo inherente a una vocación en cuyo ejercicio se expresa una *fidelidad al ser*.

De unas posibles formas de infidelidad al ser no voy a ocuparme ahora; tal vez más adelante, si el tema reaparece en las intervenciones de mis colegas. Ellos *tienen* la palabra.



QUE LA VERDAD ES SAPIENCIA



Los principios de la ciencia

1

La situación de crisis de principios en la ciencia actual ha acentuado la división de los campos del conocimiento humano. Desde la fenomenología de Husserl, ninguna filosofía ha intentado presentar una “teoría del campo unificado” del conocimiento. Inclusive la misma fenomenología mantenía la tradicional separación entre el conocimiento precientífico y el conocimiento científico. Una teoría de los principios que logre establecer la *unidad* fundamental de la ciencia tiene que revelar al mismo tiempo la *continuidad* del conocimiento, desde las aprehensiones más primarias hasta las construcciones simbólicas más elaboradas. La ciencia en nuestros días progresa de hecho sin fundamento de derecho. Los propios científicos se han ocupado de este problema del fundamento; pero ninguna ciencia particular puede establecer los fundamentos de su legitimidad en su propio campo. Los principios de la ciencia son comunes a todas las ciencias. El problema tiene que plantearse por tanto en el campo de una ciencia primera o universal, o sea en el campo de una metafísica renovada.

Los métodos científicos son particulares y cambiantes. Los principios son universales, comunes, inalterables. Por esto es necesario distinguir también entre los verdaderos principios y aquellas otras proposiciones de alto rango, con las cuales culmina la construcción teórica de cada ciencia positiva, y a las cuales suele darse el nombre de principios. El hecho de que estos supuestos principios sean históricos ya permite reconocer que no son auténticos principios. Justamente, el descubrimiento de la historicidad en general de toda construcción teórica, de todo sistema categorial, es lo que ha producido la situación de crisis en la ciencia contemporánea: *el avance en los descubrimientos positivos*



de una ciencia pone en crisis el sistema categorial que sirvió de fundamento teórico para esos mismos descubrimientos. La disyuntiva que presenta la situación de crisis es la siguiente: o bien no existe un cuerpo de principios universales y permanentes, y entonces la ciencia se construye sobre la base de un sistema de convenciones transitorias y arbitrarias, vigentes mientras son útiles para el trabajo; o bien existe ese cuerpo de principios, pero es imposible descubrirlo con los métodos de trabajo específicos de ninguna ciencia particular.

Si el examen de los hechos nos obliga a aceptar esta segunda alternativa, entonces el renacimiento de la metafísica (como ciencia fenomenológica del ser y el conocer) no servirá para contraponerla a la “ciencia”, sino para resolver justamente la situación de crisis que se ha producido en el campo de la ciencia misma. La metafísica renovada sólo será posible y legítima en tanto que *ciencia*, y que *ciencia primera*, aunque su plan y su desarrollo no coincidan con el de Aristóteles, que fue quien le dio su auténtico nombre.

Los principios, para serlo rigurosa y auténticamente, han de cumplir algunos requisitos que pueden establecerse *a priori*; han de ser 1) primarios, y por tanto comunes; 2) objetivos y reales, no subjetivos ni teóricos; 3) apodícticos, y por ello necesarios en el orden del ser y en el orden del conocer; 4) fundamento de la existencia, y no sólo de la ciencia. Para comprender el sentido y el alcance de estos requisitos es oportuno examinar primeramente los hechos científicos, y después las proposiciones científicas que, de una manera u otra, han podido ser consideradas como principios: los axiomas, postulados, leyes e hipótesis teóricas.¹

2

Los principios son inmutables porque son verdades de hecho. No son teorías ni hipótesis, sino que expresan situaciones reales y objetivas

¹ Los principios mismos son cuatro: 1) unidad y comunidad de lo real; 2) unidad y comunidad de la razón; 3) racionalidad de lo real; 4) temporalidad de lo real. Estos principios aparecen ya formulados en la filosofía de Heráclito. Su examen no corresponde al objeto del presente trabajo.



de un orden fundamental y universal. Por ello constituyen las condiciones *sine qua non* del conocimiento en general, lo mismo el científico que el precientífico. A la ciencia no le corresponde por tanto instituirlos. Los principios no se inventan, o se forjan, o se crean, como se crea una teoría; no tienen patente de originalidad, asignable a un filósofo determinado. A la ciencia le corresponde solamente manifestarlos, tomar conciencia de ellos reflexivamente y expresarlos conceptualmente.

¿Cómo puede un hecho ser principio? Es fácil advertir que no todos los hechos tienen el mismo rango. Hay hechos que son privilegiados, por su propia y manifiesta eminencia principal. Desde luego, ninguno de ellos es lo que se ha llamado un *fait brut*, un fenómeno completamente aislado, sin relación objetiva con otros fenómenos reales. Los hechos se dan en conjuntos, podemos decir en *campos*. Ni siquiera los hechos históricos, cuya singularidad irreproducible parece distinguirlos de los hechos naturales, aparecen jamás desconectados unos de otros, sino que aparecen integrados en conexiones de sentido y en órdenes de sucesión. Cuáles son efectivamente las formas de esa interconexión, lo mismo en la naturaleza que en la historia, es cosa que corresponde a las respectivas ciencias averiguar. Pero, que la interconexión existe y que el campo tiene una realidad propia, independiente de los casos individuales, esto es un dato tan evidente como pueda serlo el hecho mismo singular. Toda ciencia se constituye justamente acotando para sí misma un campo especial. Sin la integración real del campo la ciencia no sería posible: la historia sería meramente una crónica de sucesos, y la ciencia natural sería meramente un archivo de datos.

La crónica y el archivo no son más positivos y concretos que la ciencia: el hecho narrado en la crónica queda desprovisto de su significación histórica, desprendido del proceso al cual pertenece realmente, y el hecho natural aislado aparece en el registro desprovisto de su significación funcional. El campo y la interconexión de los hechos son algo tan real y concreto como los hechos mismos; son datos objetivos y primarios. La compleja corriente del idealismo en filosofía ha sido posible por el olvido de este dato. Lo mismo el racionalismo



metafísico que el empirismo y que el criticismo trascendental han fingido que la realidad misma no ofrecía jamás dato ninguno en que pudiera apoyarse el entendimiento para pensar, lo mismo en el nivel precientífico que en el científico. Hume considera como evidencia crítica fundamental que “por la experiencia tenemos sólo noticia de la frecuente *conjunción* de objetos, sin que seamos nunca capaces de comprender nada sobre la *conexión* entre ellos”.² Para el racionalismo, sea metafísico o crítico, esta conexión está fundada *a priori*, es decir, tampoco es un dato empírico.

La noción de campo ha de considerarse anterior —y superior en validez— al uso que de ella ha hecho la física matemática desde el siglo pasado. La física newtoniana parecía individualizar su objeto, o sea el cuerpo en movimiento, representado por un punto en el espacio. No había solamente la abstracción *simbólica* por la cual un cuerpo real, una masa en movimiento, quedaba reducido en cada momento de su trayectoria a la pura intersección de dos coordenadas de espacio; había además la abstracción *física*, por la cual esa partícula quedaba desprendida de toda conexión real con otras partículas u otros fenómenos que no influyeran en su movimiento mecánicamente. El concepto mismo de “cuerpo en movimiento”, o en reposo, que aparece en la primera de las leyes mecánicas de Newton, constituye ya una abstracción. Esta abstracción era conveniente y legítima, en tanto que el propósito expreso de aquella teoría física era la pura representación matemática del fenómeno del movimiento y de sus leyes. Pero, a pesar de todas esas abstracciones, la misma fórmula de representación integraba los elementos aislados en un sistema. En las ecuaciones correspondientes, las coordenadas del espacio y la coordenada del tiempo constituyen efectivamente un campo. Aunque la partícula cuyo movimiento se considera sea individual, la consideración misma es ya global. Las fuerzas se miden por la aceleración que imprimen a la partícula. Estas aceleraciones son funciones de las distancias y las velocidades. De suerte que, mediante la precisión de unas pocas magnitudes, se puede determinar el estado presente y futuro del siste-

² David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, VII.



ma entero, que es lo que importa. La partícula aislada importa menos, aunque sea su estado dinámico y su localización espacio-temporal lo que se investigue; porque la partícula (un mero punto en el referencial de las coordenadas) es más abstracta que el sistema en que se integra. Y esto lo confirma la nueva física: con la relatividad se pone de manifiesto que el espacio y el tiempo tienen una significación física real, y no constituyen meramente un referencial abstracto sobre el cual se proyecta el fenómeno de una partícula en movimiento.

Las investigaciones sobre la electricidad, ya desde Coulomb en el siglo XVIII, y sobre todo desde Maxwell en el siglo XIX, llevaron progresivamente a la adopción del concepto de campo, con una significación física objetiva, y bien definida matemáticamente. El protagonista de la representación simbólica de la física no es ya la noción de “cuerpo en movimiento”, no es una partícula o un punto geométrico en un sistema de coordenadas, sino el campo mismo en que el movimiento se produce, y cuyo estado de energía adquiere una importancia física primordial. El hecho aislado ha perdido entonces su significación científica, si alguna vez la tuvo. Las determinaciones del “aquí y ahora” de la física clásica se complementan así con los valores que determinan el estado general del sistema, el cual se expresa como un “aquí y ahora y de este modo”. Dicho de otra manera: la física no puede reducirse a pura geometría, como Descartes pretendía.³

Sea cual sea la importancia estrictamente física de esta evolución que va del concepto de partícula al concepto de campo, la significación epistemológica que tiene es puramente sintomática. De hecho, ya los presocráticos habían advertido que la ciencia no puede atender al hecho aislado, sino como instancia de un conjunto, de un complejo real o de un proceso. La hipótesis teórica de Heráclito lo confirma con su esquema circular de representación dinámica del universo (cuyo antecedente se encuentra ya en Anaximandro). Las cosas concretas son y no son, en el sentido de que vienen a ser y dejan de ser, y cambian mientras son. Lo que mantiene al ser es la unidad del

³ Cf. Ernst Cassirer, *Determinism and Indeterminism in Modern Physics*, II, cap. III, p. 36 y Hermann Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, I, cap. III, § 14, p. 83.



proceso, y su estructura: el *hecho* de que el cambio se produzca según orden. Éste es un hecho primordial, tan objetivo como la existencia del ente aislado. Y de ahí parte la ciencia; porque la ciencia formula hipótesis para representar adecuadamente la forma específica de esa integración funcional, de esa interdependencia o de ese orden real; pero el orden mismo es ya un dato positivo. Por esto, ninguna ciencia ha sido nunca auténtica y efectivamente positivista, y el positivismo no es más que un síntoma, entre otros, de una reacción saludable contra las fórmulas apriorísticas del idealismo (pero desafortunada, en tanto que la sumisión al hecho concreto tiende a eliminar del campo los hechos principales que son las relaciones, las interconexiones, las formas, estructuras y funciones, y los campos mismos).

En un sentido estricto, es evidente que un hecho no se repite nunca, porque cambian en la repetición las condiciones espacio-temporales, o las temporales por lo menos, aparte de otras circunstancias que no sabemos, al principio, si pudieron concurrir en su determinación. Pero la misma distinción que haremos entre un hecho y el *otro* hecho, del cual decimos que no repite exactamente el primero, sólo es posible porque precisamente advertimos una analogía básica entre los dos. La diferencia la establecemos nosotros reflexivamente; la similitud salta a la vista. La lluvia es siempre lluvia, lo mismo la de hoy que la de ayer; y no hay arbitrariedad ninguna, para la mente precientífica, en afirmar que ambos fenómenos tienen la misma forma o razón. Cuál sea la razón, esto es ya cuestión de opiniones, entre las cuales unas serán infundadas o erróneas, y otras adecuadas, exactas, fundadas, o sea científicas. Pero, de que ha de haber una razón del fenómeno, y de que esta razón ha de ser común (en el sentido de que ha de ser válida *para todos los hombres* y válida *para todos los casos* aislados del fenómeno), de esto no cabe duda, y esto lo advierte el entendimiento antes de emprender el camino de una investigación científica. En verdad, este camino o método sólo es posible sobre la base de aquella certidumbre previa: es la condición de posibilidad de todo trabajo científico.

Por acentuada que sea su singularidad, el hecho sólo es comprensible en relación con otros hechos. Los hechos, en efecto, se repiten, y



ya en nuestra experiencia primaria o precientífica intuimos la forma común a varios sucesivos. Esta forma es un hecho también. Sobre el conocimiento de esta forma organizamos nuestra existencia cotidiana. El labriego sabe cuándo ha de sembrar la semilla, porque sabe que la primavera sucede al invierno, y el verano a la primavera. Aunque ignore a qué se debe esa regular sucesión de las estaciones, sabe muy bien que la regularidad misma es un hecho. La sucesión de las estaciones no es menos fáctica que las mutaciones de la naturaleza con que se caracteriza cada estación particular.

No se necesita, pues, que el conocimiento de los hechos mismos sea muy complejo y profundo para que pueda distinguirse entre el hecho particular y trivial, y el hecho privilegiado o principal. De las cosas, los filósofos presocráticos tenían un conocimiento muy limitado; pero, si sus teorías pueden llamarse científicas, no es por los puros datos de observación en que se fundaran, ni siquiera por la genial intuición de sus hipótesis, sino precisamente porque en esas teorías se desprendía el hecho privilegiado de la regularidad como tal.

La regularidad, o el orden inmanente a los fenómenos reales, es sólo un ejemplo, y corresponde a uno de los cuatro principios de la ciencia. Pero, para descubrir este principio, y los otros tres, no fue necesario esperar a que la filosofía planteara en términos técnicos el problema específico del conocimiento humano, como programa de una investigación sobre las facultades subjetivas del conocer. Mucho menos fue necesario esperar a que las ciencias particulares progresaran a fondo en sus dominios respectivos, y pudieran organizar detalladamente sus respectivas metodologías. De hecho, en nuestros días, cuando este progreso es ya tan notable y acelerado, parece que estamos más perplejos que nunca cuando reflexionamos sobre las condiciones que lo hacen posible y legítimo. Pero la filosofía nace históricamente como reflexión, consciente de sí misma y de las diferencias que ella instituye entre sí misma y otras formas del saber. Forzosamente, la *episteme* tenía que conocer desde el principio los principios del conocimiento. Esta hipótesis de trabajo se confirma con el estudio de los fragmentos de Heráclito, en los cuales aparecen formulados inequívocamente los cuatro principios de la ciencia.



Husserl advierte muy oportunamente que la evidencia apodíctica del *ego cogito* no permite confundirlo con un axioma o con una hipótesis. Se trataría, en efecto, de una intuición. Nuestro propósito es mostrar que hay evidencias apodícticas en el nivel precientífico, previas a la aplicación de un método reductivo, y en las cuales basamos efectivamente nuestra existencia y nuestra ciencia. Ya el propio Husserl había superado el estilo axiomático de fundamentación de la ciencia, el cual no es una novedad de nuestros días, sino que proviene de Aristóteles y aun de Parménides. No se trata, dice Husserl, de “suministrar el fundamento de una ciencia del mundo que *explique éste deductivamente, de una ciencia nomológica, de una ciencia *ordine geometrico**”, como en Descartes.⁴ Pero en tanto que ha vuelto a cobrar actualidad en la ciencia el llamado método de axiomatización (aunque ya no en sentido ontológico, sino formal), es pertinente distinguir entre los principios de evidencia apodíctica y los instrumentos de trabajo que puede emplear la ciencia, como son los axiomas, los postulados y las leyes generales.

Varían de un autor a otro, y hasta en un mismo autor, las acepciones con que se emplean estos términos con los cuales se designan las proposiciones de más alto rango en la ciencia. De antemano podemos eliminar los supuestos y los postulados. Los supuestos han de ser expresos. Si son tácitos o inconscientes, son simplemente fallas del método; y si aparecen integrados en el cuerpo de la teoría, entonces equivalen a un postulado.⁵ El postulado, en cambio, opera de hecho como un principio axiomático, en tanto que no requiere demostración, pero al mismo tiempo carece formalmente de la propiedad intrínseca de evidencia que se atribuye a los axiomas. Los postulados se utilizarían, pues, como un recurso técnico; los axiomas, en cambio, serían proposiciones fundamentadoras.

⁴ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, I, § 10.

⁵ Cf. Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 10, 76 b. Leibniz (en la *Monadología*, § 10) postula el cambio universal; pero el cambio universal es una evidencia primaria, y no un postulado, aunque no sea *lógicamente* ilegítimo pensar lo contrario. De ahí que la lógica no sea *f fuente* de evidencias.



Pero tampoco esta distinción es suficientemente precisa. Un postulado podría ser negado sin contradicción; pero, ¿no puede ser negado también un axioma —negado, o por lo menos eliminado y sustituido por otro— sin incurrir en contradicción? Tomemos como ejemplo el postulado V de los *Elementos* de Euclides. Éste es el famoso postulado de las paralelas. De una parte, tenemos la historia larga de los intentos que han llevado a cabo en vano los geómetras para demostrar esta proposición postulada, o sea para destruir precisamente su carácter de *áitema*, de postulación. Por el otro lado, tenemos la operación llevada a cabo por Hilbert sobre el conjunto de la geometría de Euclides, con el objeto de investigar los principios referentes a la posibilidad de las demostraciones, o sea, de dilucidar qué axiomas, presupuestos o medios auxiliares son necesarios para una verdad de geometría elemental. En suma, Hilbert intentó perfeccionar formalmente el sistema geométrico que Euclides había construido sin la suficiente cohesión lógica.⁶ Pero en esta geometría euclidiana reformada, el postulado de Euclides ha dejado también de ser un postulado: se convierte en un axioma y figura en el tercero de los cinco grupos de axiomas establecidos por Hilbert.

La formulación axiomática del antiguo postulado de Euclides no lo ha convertido por ello en un principio en sentido radical. Por el contrario, ha sido la posibilidad de alterar este postulado, o de prescindir de él, el hecho histórico que mejor ha contribuido a precisar el carácter propio de los axiomas en general. Las geometrías llamadas no euclidianas proceden justamente de aquella hipótesis de Lobachevski y de Bolyai que consistió en mantener todas las proposiciones básicas de Euclides, y sustituir el postulado de las paralelas por este otro: por un punto A, exterior a una recta a , se pueden trazar varias paralelas a esta recta. Como es bien sabido, la geometría que Klein pudo construir deductivamente, a partir de esa nueva base postulada, fue un sistema tan perfecto desde el punto de vista formal como el sistema euclidiano. Lo cual reveló que, cuando se trata de ciencias deductivas, el último prin-

⁶ Cf. David Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*. Traducción española parcial de J. D. García Bacca en su edición y traducción de Euclides, *Elementos de geometría*. Cf., asimismo, la Introducción de García Bacca a esta edición.



cipio regulador es de carácter lógico: es suficiente, para que un sistema de axiomas o un “modelo” tenga validez operativa, que dichos axiomas cumplan las condiciones de no contradicción y de independencia.⁷

A pesar de la evidencia lógica del principio de no contradicción, estas conclusiones de la axiomática han resultado perturbadoras para el fundamento de la ciencia. De la posibilidad, y hasta la facilidad, con que se pueden construir distintos modelos axiomáticos, igualmente válidos lógicamente, parecía desprenderse el carácter convencional y facticio de todos ellos. Por otra parte, la posibilidad de cambiar en las ciencias positivas de la naturaleza los esquemas simbólicos de representación, y hasta de emplear varios distintos para un mismo fenómeno, acusaba el carácter puramente instrumental de todos ellos, y acentuaba todavía más la interpretación convencionalista de la ciencia entera.⁸

Es un hecho que el logicismo, en su acepción más lata, ha contribuido al sentimiento de irrealidad, de pérdida del contacto con las cosas mismas que ha invadido en nuestro tiempo el campo de la ciencia natural, o mejor dicho, el ánimo de los científicos. El sentido de realidad dice Russell que “debiera mantenerse incluso en los estudios más abstractos”; “la lógica se ocupa del mundo” y “sólo hay un mundo, el mundo *real*”. Sin embargo, el propio Russell afirma como “un principio” que lo importante en las matemáticas, y en buena parte también en la ciencia física, no es la naturaleza intrínseca de los términos, sino la naturaleza lógica de sus interrelaciones.⁹ Pero no basta para la fundamentación y la construcción de una ciencia positiva refinar el sistema de sus relaciones lógicas; lo primario son precisamente las relaciones objetivas y reales. La axiomatización de una ciencia no garantiza la verdad de sus proposiciones sino en el caso de una ciencia

⁷ Cf., sobre este asunto, H. Weyl, *op. cit.*, I, cap. I, § 4. Weyl considera el requerimiento de independencia de los distintos axiomas dentro de un sistema como deseable, pero no indispensable.

⁸ Sobre este tema, cf. Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957, cap. III, especialmente § 11.

⁹ Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, caps. XV y VI, respectivamente. Ya Pascal había dicho: “Es evidente que no hay conexión necesaria entre la definición de una cosa y la seguridad de que exista; y que puede definirse lo mismo una cosa imposible que una verdadera” (Carta a Pailleur, 1648).



analítica-deductiva; y en este caso, la verdad de las proposiciones se entiende tan sólo en el sentido puramente formal de la posibilidad de referirlas últimamente a proposiciones tautológicas.

Ésta es precisamente la cuestión: las ciencias que se ocupan de lo real, ¿tienen en efecto una base axiomática? Reichenbach sostiene, entre otros, que “el contenido de una ciencia particular puede en principio quedar expuesto en la forma de un sistema axiomático”.¹⁰ Pero esta afirmación se basa en la creencia previa de que cada ciencia, además de reunir sistemáticamente una serie de proposiciones con significación real y objetiva, se propone “reducir la totalidad de estas proposiciones a un pequeño número de proposiciones iniciales llamadas axiomas”. Pero esto es una *petitio principii*, más que una solución del problema del principio. Los axiomas se encontrarían según esto en el término final de la tarea científica; ¿cómo pueden entonces operar efectivamente como principios, en el sentido originario y fundamentador? Por otra parte, como reconoce el mismo Reichenbach, “decidir sobre la verdad de un sistema determinado de axiomas no es tarea de la lógica”; ni siquiera es tarea de la lógica o de las matemáticas “la significación de los signos que figuran en los axiomas”. O sea que “las relaciones lógicas de un sistema axiomático pueden desarrollarse sin que la significación de los símbolos que figuran en este sistema sea conocida”. En esto concuerda Reichenbach expresamente con Russell.

Parece entonces que la definición del contenido significativo de los símbolos, y la verdad de los axiomas en que ellos figuren, dependerán del conocimiento empírico. No hay axiomas científicos que tengan validez *a priori*. Pero, si la verdad de esas proposiciones capitales es objetiva y empírica, y no formal y *a priori*, ¿cómo pueden llamarse axiomas? Cualquiera que sea la operación lógica que se efectúe con ellas, para reducirlas a fórmulas tautológicas, el valor *epistemológico* —o sea científico— del sistema no habrá de quedar en modo alguno ni reforzado ni comprometido por esta operación extrínseca del análisis formal: su valor dependerá en última instancia de la apelación a las cosas mismas.

¹⁰ Hans Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre*, cap. VIII.



Por otra parte, quienes proponen a la lógica formal como ciencia primera, fundamentadora de todas las demás ciencias, suelen tomar como modelo a la física matemática, y olvidar que no todas las ciencias se comportan según el régimen lógico de la no contradicción. Siendo evidente que la realidad no es homogénea, se desprende de ello que la lógica de la no contradicción, reguladora de las ciencias que emplean el método matemático, no puede ser instrumento útil en las ciencias hermenéuticas, y en general para la construcción de teorías que versen sobre las realidades que presentan una estructura dialéctica. ¿Cómo puede efectuarse una axiomatización de la filología? ¿Cómo pueden reducirse a fórmulas tautológicas los resultados hermenéuticos del psicoanálisis? El nuevo logicismo lleva implícito un monismo metafísico.

A veces se llaman axiomas ciertas leyes principales de una ciencia. Newton aplica este nombre a las leyes de la mecánica. Aunque figuren al principio de su filosofía natural, inmediatamente después de las definiciones, los axiomas de Newton son en realidad el resultado de muy complejas investigaciones previas. Ese lugar lo ocupan en la *exposición* sistemática, para la cual sirven de fundamento, pero no son fundamento originario. Que Newton los llame axiomas es una pura cuestión de nombre, que para nada perturba, si reconocemos su carácter propio de leyes. Lo perturbador sería considerar que toda ciencia positiva dispone, para serlo legítimamente, de un cuerpo de proposiciones especiales, realmente axiomáticas, con evidencia apodíctica, y distintas de las leyes; pues entonces habría que considerar como axiomática la ley de inercia, o sea el primer “axioma del movimiento” según Newton.¹¹ Que esta proposición no es axiomática, ni es una evidencia apodíctica primaria, lo ha probado implícitamente la investigación positiva en ciencia física, al descubrir que los términos mismos de la ley se basan, de una parte, en los conceptos abstractos de espacio y tiempo absolutos, y, de otra parte, en una percepción sensible equivocada: no hay en el universo ningún cuerpo que esté en reposo absoluto (o no lo conocemos, lo cual es lo mismo para

¹¹ Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, ad loc.



los efectos de la ciencia), y el estado de reposo puede ser físicamente considerado sólo con respecto a un determinado referencial. Pero el cambio de la ley primera del movimiento en la mecánica clásica no ha significado la destrucción del fundamento de la física, como tal ciencia de la naturaleza. Ésta tiene que estar fundada, por consiguiente, en alguna otra verdad, en alguna evidencia más primitiva que preste legitimidad a la vez al sistema teórico de Newton y al de Einstein. Esta evidencia, por definición y por confesión expresa de la lógica y de la teoría axiomática, no puede ser el principio de no contradicción: ha de ser una verdad con contenido (no una proposición tautológica), y no puede ser una verdad legal (pues todas las leyes científicas son históricas). Sólo puede ser entonces una verdad, o un cuerpo de verdades, de intuición apodíctica primaria y común, o sea precientífica.

Que podemos llamar axiomas a estas evidencias que son realmente de principio es otra vez una cuestión de nombre. De hecho, así debieran llamarse, porque si la palabra *axioma* significa en griego rango y valor, como en latín *dignitas*, ninguna clase de proposiciones elaboradas por el pensamiento, y como tales susceptibles de ser alteradas, puede usurpar ese rango y dignidad de lo fundamental, lo originario y común que ostentan los verdaderos principios. Las proposiciones que la ciencia ha considerado axiomáticas no son propiamente comunes, aunque así se hayan llamado tradicionalmente. En los *Analíticos*, Aristóteles señala expresamente este carácter de comunidad de los axiomas: los llama *koiná axiómata*,¹² y esta fórmula ha perdurado, traducida como *notiones communes*, en la filosofía medieval y hasta en Descartes.¹³ Euclides llama también *koínai énnoiái*, o sea exactamente nociones comunes, a los axiomas de su geometría.

El carácter de comunidad de la evidencia es en efecto esencial para que ella sea apodíctica y primaria. Incluso cabe decir que *toda verdad, de hecho o de razón, es común*; y no porque solicite el asentimiento común después de formularse, sino originaria y constitutivamente, por

¹² Aristóteles, *op. cit.*, I, 10, 76 b 14.

¹³ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, "Réponses aux secondes objections".



la forma de llegar a ella.¹⁴ Será tan evidente como se quiera que “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí” (primer axioma de Euclides), o que “el todo es mayor que la parte” (axioma octavo); pero estas evidencias no son primarias, porque no constituyen la condición de posibilidad de toda ciencia, sea geométrica o natural, o de otro tipo, sino que están insertadas en el cuerpo de una ciencia determinada (como pudieran no estar, y de hecho no están en la geometría euclidiana axiomatizada de Hilbert).

Cassirer es el filósofo de nuestro siglo que con mayor pulcritud ha intentado poner orden en esta cuestión confusa de las proposiciones científicas.¹⁵ Comienza por distinguir entre “proposiciones de primer nivel”, o sea las que conciernen a los hechos; proposiciones de “segundo nivel”, o sea las leyes; y proposiciones de principio. La clasificación es clara y está bien dispuesta. Pero, aún antes de entrar en el detalle de los análisis, esta clasificación sugiere algunas reservas. La jerarquía de los niveles señala una marcha progresiva de la construcción científica en tres etapas: de los hechos a los principios, pasando por las leyes. Esto sólo revela que, según Cassirer (y son muchedumbre los que coincidirían con él), en el nivel de los hechos no habría principios, y los principios serían las conclusiones, los pináculos de la ciencia, y no las bases originarias.

4

Cassirer señala con acierto la tendencia a la concentración, como un carácter inherente a la teoría científica en su primer nivel. Este “principio de organización”, como lo llama, penetra y conforma la variada multiplicidad de los hechos y de las observaciones particulares. Así se convierte en sistemas lo que fueran meros agregados de hechos. Pero también es cierto que la realidad no se ofrece nunca como esa desordenada multitud de hechos diversos e inconexos de que habla

¹⁴ Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957, cap. VII, especialmente §§ 28-30.

¹⁵ E. Cassirer, *op. cit.*, II, caps. III-V.



Cassirer, haciéndose eco del empirismo. El orden inmanente a lo real es también un dato fáctico. La presencia del orden es inmediatamente evidente, está presente en los hechos mismos. *La ciencia no es el intento de poner orden en lo que aparece como desorden, sino de representar sistemáticamente el orden intuido primariamente.* El equívoco por el cual transferimos al nivel de la ciencia la afirmación del orden se produce porque a la ciencia le corresponde, en efecto, construir hipótesis sobre la *fórmula* que represente simbólicamente de manera adecuada este orden cuya presencia era ya evidente. Percibir simplemente que hay orden en el ser no equivale a proponer una teoría sobre cuál sea, y cómo sea, este orden. Esto sí es tarea de la ciencia, tarea inacabable, y por esto las conclusiones de la ciencia —las que Cassirer llama formulaciones de principio— tienen en verdad carácter hipotético, puesto que son teorías. Pero las evidencias simples, como la de que hay ser, como la de que el ser es cambio, como la de que hay orden, éstas son primarias e inmutables, y se encuentran en el nivel de los hechos y de las experiencias comunes. En tanto que estas evidencias son efectivamente fundamentadoras, son objeto propio de la ciencia metafísica, como ciencia fenomenológica del ser y el conocer: *prima scientia scibilis primi.*

En cuanto a las leyes, o proposiciones de segundo nivel, Cassirer considera superada la concepción empirista, la de John Stuart Mill en particular. Según ésta, la ley científica no es más que un agregado de verdades particulares, o sea una expresión comprensiva, por la cual se afirma o se niega un cierto número de hechos individuales aislados. La legitimidad de la inferencia inductiva sería precaria, dado el margen que permanece siempre abierto entre la generalidad de la proposición legal y el número reducido de casos aislados de la misma clase que ha sido posible observar efectivamente. Pero esto presupone, naturalmente, que los hechos son aislados, y que cada uno mantiene su radical singularidad. Que este supuesto es infundado, lo hemos visto ya. Cassirer recuerda la teoría de los tipos de Russell, según la cual las clases no pueden considerarse como simples agregados de elementos, sino que tienen una naturaleza propia, independientemente de los elementos. A este dato de la lógica podemos añadir, como pura con-



firmación aislada en el campo de una ciencia positiva, que la biología establecía ya, desde Darwin, la “ley de la unidad del tipo”.¹⁶

Pero, además, la observación científica, y sobre todo la experimentación, sólo son posibles si el fenómeno que se observa revela algo más de lo que contienen los datos circunscritos. Si no fuera así, el resultado de la observación y la experimentación sería una simple reseña, una crónica de los incidentes del suceso, tal como ha ocurrido aquí y ahora. Dice Cassirer con razón que un experimento por el cual se buscara tan sólo describir el proceso que se efectúa en un laboratorio determinado, y sólo en el instante en que lo registran los instrumentos, carecería manifiestamente de todo valor metodológico. La finalidad del experimento es precisamente la de rebasar las condiciones del aquí y el ahora en que el fenómeno se produce, y transferir los resultados obtenidos, con plena validez científica, a otras situaciones de espacio y tiempo. Sin embargo, es preciso añadir que esa “transferencia” sólo es posible y es legítima si se considera fundada en la naturaleza misma de las cosas, y entonces ya no es propiamente una transferencia. La operación no puede tener un fundamento puramente metodológico; el fundamento tiene que ser ontológico. Si los fenómenos mismos de un campo determinado no se comportan con uniforme regularidad, la ley inductiva será siempre aventurada y precaria.

La finalidad que persigue la ciencia al reiterar las observaciones sobre un determinado campo fenoménico no es la de acumular simplemente el mayor número posible de casos, para reducir la brecha entre este número de casos observados y la totalidad de los casos reales y posibles que la ley abarca. *La ley no expresa la suma de los casos observados.* Este criterio cuantitativo es el que nos vemos forzados a adoptar cuando el problema de la legitimidad de la inducción se plantea en términos puramente metodológicos. En verdad, puede imaginarse el caso de una observación o experimento que, por ser tan exhaustivamente minuciosa, lograra captar íntegramente todos los aspectos del fenómeno. Además de las condiciones particulares, ¿qué habría revelado esta observación o experimentación? Habría revelado no sólo las con-

¹⁶ Charles Darwin, *On the Origin of Species*, cap. VI.



diciones locales del fenómeno, sino su *estructura*. No importa entonces que esta estructura se conciba en términos de causalidad, o de acuerdo con otro esquema categorial: en tanto que la estructura es constitutiva y no ocasional, ella tiene que reaparecer uniformemente cuantas veces el fenómeno se reproduzca, sea natural o experimentalmente. Más que resultado de una transferencia o de una generalización aventurada, la ley inductiva es entonces resultado directo de un análisis de la realidad misma. La ley abarca entonces con entera legitimidad todos los casos reales y posibles comprendidos en el campo de que se trata. La universalidad lógica de la proposición legal está fundada, pues, en una evidencia objetiva. En principio, bastaría un solo caso para establecerla. Sólo por deficiencia de la observación no descubrimos en el caso 1 la ley universal de la clase entera. Los casos 2, 3, 4, ..., n , no añaden en verdad nada nuevo al caso 1. Son evidentemente repeticiones del caso 1: si no lo fueran, no pertenecerían a la misma clase, y no sería posible en modo alguno formular sobre ellos una ley común.

Pudiera considerarse que el método estadístico en la física contemporánea invalida la tesis que se acaba de exponer y restaura la validez metodológica del criterio cuantitativo. El llamado principio de indeterminación de Heisenberg expresa la imposibilidad *natural* o real de determinar con equivalente exactitud dos factores constitutivos de un fenómeno: la posición de una partícula y su estado dinámico. Sería, pues, la naturaleza misma de las cosas la que impediría aquí que el fenómeno revelase su estructura en una sola instancia de observación experimental. Por ello es necesario apelar a los grandes números, y obtener así una precisión estadística sobre esta estructura. Pero, de que la estructura existe, de esto no cabe la menor duda. (Es dudoso por consiguiente que sea legítimo llamar principio de *indeterminación* a esta ley física de Heisenberg. La significación del término es ambigua, y conviene precisar si se entiende la indeterminación del fenómeno mismo o la indeterminabilidad de sus factores en una sola experiencia.) En el método estadístico no se acumulan cuantitativamente los casos aislados y equivalentes para justificar el tránsito inductivo de lo particular a lo general, sino que se acumulan para encerrar en fórmulas estadísticas las eventualidades *posibles*. Éstas no pueden quedar



determinadas en una sola experiencia. Pero, insistamos, las experiencias no se repiten porque exista la duda de si el fenómeno presentará la misma estructura en casos sucesivos. Por el contrario, la condición de posibilidad del método estadístico reside justamente en la evidencia básica de que el fenómeno tiene la misma estructura en todas las experiencias. De otro modo, éstas no podrían ser calculadas estadísticamente. *El fundamento de una ley inductiva, y en general de toda ley científica, es independiente del número de casos observados.*

Por esto no es fácil convenir con Cassirer cuando sostiene que el conocimiento da un salto para pasar del nivel de las comprobaciones de hecho al nivel de las leyes científicas. No se trata de una *metábasis eis állo génos*, de una transposición de un género a otro, sino de un proceso que no interrumpe su continuidad al subir de un nivel a otro. Por lo mismo, tampoco hay *metábasis eis állo génos* al remontarse de las leyes a las proposiciones que Cassirer llama principios. Las diferencias entre las leyes y esas otras proposiciones más altas no puede pasarse por alto. Hay ciertamente un tipo de proposiciones científicas que tienen un rango epistemológico superior al de las leyes. Pero, precisamente, *cuanto más alto es su rango más disminuye su carácter apodíctico*, en tanto que se alejan más de la realidad concreta en el proceso de progresiva abstracción simbólica. Estas proposiciones que coronan los sistemas científicos se obtienen por síntesis, por concentración, y sirven de guía durante una época a la investigación científica; son una aventura del pensamiento (el propio Cassirer habla a este respecto de “una especie de transición audaz”); son producto de la libertad creadora. En suma: son teoría, o sea hipótesis, y por ello tienen carácter histórico.

Los ejemplos pudieran multiplicarse. La física había establecido ciertas leyes del equilibrio para casos particulares, como la palanca, la polea y el plano inclinado. Pero estas leyes de Arquímedes, de Galileo y de Stevin sufren una transformación con el “principio” del desplazamiento virtual de D’Alembert y Lagrange. Con éste, no sólo se agrupan sistemáticamente todos los diferentes fenómenos estáticos, sino que a la vez se salva la brecha entre los fenómenos estáticos y los dinámicos. De suerte que la estática y la dinámica quedan unificadas por un principio que, en verdad, no es más que una hipótesis teórica.



De una manera análoga, la hipótesis de Maxwell consolidará en unidad las leyes anteriores que correspondían independientemente a los fenómenos de la luz y a los de la electricidad.

Pero acaso el ejemplo más notable nos lo ofrezca en nuestros días la teoría de la relatividad. El análisis del concepto de simultaneidad, y del fenómeno a que pueda corresponder, conduce a la siguiente comprobación de valor general: dos hechos que son simultáneos con respecto a un determinado sistema de referencia no lo son con respecto a un referencial distinto. O sea que cada referencial, o sistema espacio-temporal de coordenadas, tiene su tiempo particular. Si no conocemos el referencial respecto del cual se toma el tiempo de un fenómeno, la indicación de tiempo carece de sentido físico. La consecuencia positiva de esta comprobación negativa (anulación del concepto de tiempo absoluto) Einstein la llama principio de relatividad en sentido restringido, y lo formula en los siguientes términos: “Si un referencial K' , desprovisto de rotación, se mueve uniformemente respecto de otro sistema K , los fenómenos naturales siguen su curso con respecto a K' de acuerdo exactamente con las mismas leyes generales que con respecto a K ”.¹⁷

Pero es muy dudoso que esta formulación pueda ser considerada como un principio. Otra formulación que ofrece también Einstein (la cual tiene un carácter más epistemológico, o *heurístico*, como dice el autor) es la siguiente: “Las leyes generales de la naturaleza son co-variantes con respecto a las transformaciones de Lorentz”. Esta proposición ofrece más claramente las condiciones que establece Cassirer para los principios, es decir, la condensación científica de segundo grado: la que se obtiene con leyes, y ya no con simples hechos. Representa además muy claramente la institución de un criterio fundamental que permite en lo sucesivo pasar de una ley a otra, por análisis conceptual y matemático, y no por análisis positivo de los fenómenos. No cabe duda de que la característica más notable del trabajo científico en su nivel superior es precisamente esta capacidad de desenvolvimiento de un principio, de extracción de todas sus implicaciones, y de

¹⁷ Albert Einstein, *Relativity. The Special and General Theory*, I, cap. V.



ampliación sistemática del campo teórico, sin necesidad de recurrir a los datos empíricos. El llamado principio de relatividad demostró ya su fecundidad, como lo había demostrado el principio de inercia en la mecánica clásica. Pero ni el uno ni el otro tienen propiamente carácter primario y apodíctico.

Los principios que una ciencia particular establece dentro de su propio dominio se obtienen en efecto por una condensación de datos y de leyes previamente establecidos; o bien representan, como en los casos concretos de Newton y de Einstein, una reforma de los principios teóricos previamente vigentes. En fin, la función efectiva que ellos cumplen en el proceso de la ciencia es la de unas hipótesis teóricas directivas. Nunca son absolutos y definitivos; siempre presuponen las fases anteriores del análisis objetivo y de la formulación de leyes. Nunca pueden ser, por lo tanto, considerados como radicales fundamentos y condiciones de posibilidad de la ciencia *en general*. Son más bien la base teórica, relativamente estable, sobre la cual se organiza el trabajo en *una* ciencia particular, durante una determinada fase histórica de su desarrollo.

El valor heurístico de esos llamados principios no sólo permite distinguirlos de las leyes y situarlos en el nivel científico superior que es el de la teoría, sino que precisamente es lo que mejor revela su carácter provisional, y por tanto hipotético. Habiendo descubierto que “los principios pueden modificarse”, algunos científicos tienden actualmente a sostener que no hay principios en absoluto, y designan entonces con el nombre de “hipótesis de trabajo” las formulaciones de más alto nivel. Esta designación debiera reservarse exclusivamente para aquellas hipótesis particulares y limitadas que organizan provisionalmente el trabajo en un sector, y son directivas de la investigación *positiva* en este sector. La función de unos principios como el de relatividad es más bien directiva del desarrollo *teórico*; su material son las leyes, más que los hechos. Esta distinción no es accesoria o puramente nominal, sino fundamental para la metodología, y debe mantenerse para lograr que se entienda el papel auténticamente hipotético que tienen las proposiciones generales de teoría en el progreso de la ciencia. Pues no sólo son hipotéticas las proposiciones que así se han



llamado tradicionalmente, es decir, las *conjeturas*, cuya verdad posible requiere confirmación positiva inmediata; también son hipotéticas por naturaleza las proposiciones *culminantes* de una teoría: no sólo las que sirven para iniciar una investigación, sino también las que la concluyen.

Estas últimas, las conclusiones, habían sido consideradas desde antiguo por la ciencia como apodícticas, como los grandes pilares del saber. Hoy tiende a afirmarse que el saber no tiene pilares, y se reconoce el carácter procesal, dinámico, o sea histórico de la ciencia. El resultado de esa anulación del valor absoluto, apodíctico, de los llamados principios, y su degradación al nivel de meras “hipótesis de trabajo”, ha sido un marcado relativismo en el campo de la ciencia, especialmente de la física matemática. Éste es el fenómeno que llamamos *crisis de principios* en la ciencia. Es manifiesto que el progreso de la ciencia no se interrumpe cuando entran en crisis sus propios sistemas teóricos. Pero si unos sistemas teóricos sustituyen a otros en el proceso histórico de la ciencia, ¿cuáles son los principios que fundamentan la validez de unos y otros? Por haber llamado principios a las formulaciones de tercer nivel, incurrimos en el riesgo de considerar que ninguna ciencia particular tiene principios, puesto que son transitorios los que ella formula. Éste es el particular aspecto que presenta en el campo de la ciencia la crisis de la verdad que ha sufrido también la filosofía por causa del historicismo. Pero el hecho de la historicidad del pensamiento humano no anula el valor de la verdad, como lo prueba el *factum* de la ciencia, la cual no es hoy menos legítima que cuando se pensaba que sus grandes teorías tenían un valor absoluto, definitivo, inalterable. Sin embargo, aunque los científicos cobren conciencia de la situación de crisis, ninguna ciencia particular dispone de los instrumentos necesarios para plantear y resolver el problema de sus fundamentos. Las condiciones de posibilidad y legitimidad en general de la ciencia han de ser comunes a todas las ciencias, y corresponde establecerlas por tanto a una ciencia que, por su universalidad, pueda considerarse como ciencia de principios. Ésta es una tarea primordial que debe asignarse en nuestros días a una metafísica renovada.



Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica

1

El tema planteado para este Simposio es el de la verdad filosófica. Pero, ¿existe una verdad filosófica, distinta de las otras verdades científicas? La filosofía no ha investigado nunca las condiciones de posibilidad de una específica “verdad filosófica”, ha investigado la verdad en general. La verdad es tema exclusivo de la filosofía; por esto mismo, no hay una verdad exclusiva de la filosofía.

Esta preocupación por la verdad filosófica es un hecho nuevo. Podemos preguntar si las verdades filosóficas son trascendentes, cuando previamente reducimos la filosofía a ideología, a poesía, a expresión de una *Weltanschauung*. Esta filosofía tal vez sea una forma de *sapientia*, pero no es una *scientia*. Sus teorías son siempre personales, aunque hayan sido pensadas con rigor formal.

Reconozcamos, por el contrario, que la filosofía es auténtica *episteme*. Entonces, el problema general de la verdad se plantea agudamente en metafísica cuando la verdad misma está en crisis en las ciencias particulares, pues éstas carecen de los adecuados instrumentos conceptuales y metódicos para resolver el problema. O hay verdad o no hay verdad. Pero no podemos dudar de la verdad en ciencia metafísica, si al mismo tiempo creemos que hay verdad en ciencia física. La metafísica es la ciencia de la verdad.

¿Hay crisis de la verdad en ciencia física, o en alguna otra ciencia particular? Los ponentes no han formulado esta pregunta, influidos sin duda por el título del Simposio, y sobre todo por la autoridad de Heidegger, en cuyo pensamiento centran su atención las dos ponencias. Esta influencia nos aleja del terreno en que está situado el problema. Si las ciencias particulares (naturales o humanas) no fuesen



productoras de verdades, sería inútil que la filosofía intentase salvar aparte su propia verdad. Las ciencias no son más que filosofía especializada. Pero si las ciencias, como todos creemos, son verdaderas, entonces es un contrasentido que la filosofía dude de sí misma; pues a ella, y sólo a ella, corresponde establecer en qué condiciones son posibles *todas* las verdades. Y ésta ha de ser, precisamente, la gran verdad filosófica.

Ahora bien: es sabido que la llamada verdad científica está en crisis, y de manera notoria en la física. Podemos prescindir aquí de los detalles de esta crisis, pero no podemos permanecer indiferentes ante ella. El problema de la verdad en física no es un problema físico: es un problema metafísico. Decimos los filósofos que la crisis de la verdad ha sido producida por la historicidad. Al parecer, la verdad no podría ser trascendente e histórica al mismo tiempo. El profesor Fackenheim y el profesor Garceau han presentado con mucha precisión esta antinomia. Pero la historicidad, ¿afecta solamente a los pensamientos filosóficos? *También son históricas las ciencias naturales.*

Éste es el hecho que ha determinado en la física de nuestros días el estado de crisis que todos conocemos. ¿Qué valor tienen las proposiciones que en la física clásica se consideraban como principios inmutables, y los conceptos categoriales, como los del espacio, tiempo y causalidad? La física llegó a presentarse como ciencia paradigmática, por la seguridad y exactitud de sus conocimientos. Hoy los físicos tratan de averiguar cómo es posible que su ciencia siga operando con eficacia, a pesar del quebranto que ha sufrido su fe en la verdad. Pero la crisis de la teoría en física persiste debido a una crisis de la metafísica.

La metafísica no puede renovarse si evade este problema. La nueva ontología ha revelado que el hombre es histórico en su ser mismo; que la historicidad es una propiedad constitutiva de su ser. Desde luego, ésta es ya una verdad considerable. Sin embargo, también se dice que la historicidad del ser humano determina la historicidad de las verdades filosóficas. Pero no es menos humano el ser que produce la ciencia física. No logramos comprender por qué privilegio inexplicado lograría el físico sustraerse a la historicidad, mientras que este privilegio le estaría negado al metafísico.



Los principios de la ciencia son comunes a todas las ciencias. Y como la metafísica es ciencia primera, porque trata precisamente de los principios, no puede la historicidad representar para ella un peligro mayor que para cualquier ciencia particular. Ni mayor ni menor. Dicho de otro modo: la unidad de la ciencia es el primer dato que hemos de tomar en cuenta al examinar la cuestión de una crisis de la verdad.

2

Hablemos, pues, de la verdad en general. ¿Qué se entiende por trascendencia? El término no es unívoco, y tal vez sea conveniente emplear otro, como veremos. Trascendencia puede significar Dios, o unos niveles del ser que estarían más allá de la experiencia empírica. Pero la eliminación de estos objetos no produce ninguna crisis de la verdad como tal. Solamente restringe los alcances territoriales del conocimiento filosófico. Admitamos que el término trascendencia, en este contexto, no se refiere a la posibilidad de obtener verdades sobre ciertos objetos, de los cuales se ocupó la metafísica tradicional, sino a la posibilidad de que el conocimiento trascienda la historia.

De momento, la cuestión parece superflua. *Nada humano trasciende la historia*. El término correlativo de trascendencia es inmanencia. Pues bien: es de una evidencia simple que todo lo que se produce en la historia es histórico, es inmanente a la historia. Formular una proposición es un acto histórico. Si la proposición es verdadera, no deja de serlo por el hecho de haberse formulado en el único ámbito posible en que se producen los pensamientos humanos, que es la historia. La “trascendencia histórica de la verdad”, por consiguiente, es una fórmula sin sentido. El filósofo no puede trascender el orden ontológico al cual pertenece su propio ser. Pero observemos que tampoco el físico puede trascender el orden ontológico de la naturaleza que estudia la ciencia física. Esto origina ciertas limitaciones insuperables para el conocimiento físico, de las cuales la física ha tomado conciencia tardíamente, aunque de manera aguda, con la relación de indeterminación de Heisenberg. Pero estas limitaciones ya existían en tiempo de



Laplace; han existido siempre, y no son esencialmente distintas de las que encuentra el conocimiento psicológico, o el filosófico. Hemos de conocer el mundo desde dentro del mundo; hemos de conocer el hombre desde el hombre; hemos de examinar con el pensamiento la validez del pensamiento.

No se puede hablar, en rigor, de verdades intemporales. Se puede debatir si una proposición es válida independientemente de la situación vital e histórica en que se formula. El problema, por tanto, es el de la validez, no es el de la trascendencia. Toda verdad es temporal, o sea histórica. También es histórico el error. La historia no es sino la forma específica que toma la temporalidad universal del ser, en ese orden ontológico particular que constituyen el hombre y todo lo humano.

El hombre no *está* en la historia: *es* historia y *hace* historia. La naturaleza no tiene historia. Pero sí tiene historia la ciencia de la naturaleza, como todo lo que el hombre produce. Sin embargo, nadie niega que la ciencia natural es verdadera. Y si es posible una verdad científica, ¿dónde está entonces el problema?

Hemos de precisar cómo ha surgido el problema. Ha surgido porque el término historicidad no designa tan sólo la evidente inclusión de todos los pensamientos (verdaderos o erróneos) en el proceso histórico, sino que representa la relatividad de la verdad, el condicionamiento necesario que la situación vital e histórica impondría en el pensamiento filosófico. La historicidad sería, por tanto, el concepto clave de la nueva forma de escepticismo, más grave que las tradicionales formas de “desesperación de la verdad”, para decirlo con palabras de Cicerón. Más grave, y también más paradójica, porque éste es un escepticismo fundado en un determinismo. Es una negación de la verdad fundada en una verdad rotunda. La forma de ser del hombre, y los modos de su existencia, determinarían las formas y los modos de su pensamiento, y con este determinismo fracasaría la antigua ambición de una verdad absoluta.

Los dos ponentes de este Simposio han señalado el aspecto formal de esta paradoja. Han advertido, además, que la objeción formal no resuelve el problema. Preguntamos ahora por qué no lo resuelve. Porque *el condicionamiento histórico es un hecho*. Como este hecho invalida



las convicciones más acreditadas de la tradición científica desde Grecia, la recuperación de la verdad exige ahora una nueva concepción de la causalidad histórica, y una nueva ontología del conocimiento. Éstas son operaciones revolucionarias, que quiere decir, difíciles y prolongadas.

La gravedad del problema parece mayor porque la ontología que hoy parece más revolucionaria no ha prestado la debida atención al *factum* de la ciencia natural. Ha predominado en ella la atracción de las ciencias humanas. Ciertos pensadores historicistas han sostenido que estas ciencias humanas eran históricas, en grado eminente, puesto que su objeto propio es ya histórico. El conocimiento de este objeto no sólo requería un método especial (lo cual es indudable), sino que producía una forma *sui generis* de verdades, que no eran objetivas como las de la ciencia natural. Las ciencias humanas son hermenéuticas. Su objeto no es indiferente, sino que está dotado de sentido. Por esto permanece en un estado de ambigüedad que sólo se resuelve con el acto de la comprensión, que es como una decisión subjetiva. La comprensión es comunicable y compartible, pero no se impone con la fuerza de una evidencia objetiva. La objetividad requiere una cierta distancia mental. Por el contrario, la comprensión sería tanto más auténtica cuanto más lograra reducir la distancia, y producir una “verdadera” compenetración íntima con el objeto estudiado. Ésta sería, justamente, la forma especial de “verdad” de las ciencias humanas.

Sin entrar a fondo en la cuestión, es necesario indicar que la relación entre el conocimiento hermenéutico y la verdad *stricto sensu* no ha sido bien analizada. Los teóricos del historicismo piensan mucho más en la operación de reconstruir el pasado, que es propia de la ciencia historiográfica, que, por ejemplo, en la objetividad de las leyes de la lingüística. Por otra parte, cualquier operación hermenéutica y comprensiva tiene que fundarse, para no ser francamente arbitraria, en una base positiva, en una investigación rigurosa de los hechos. Una cosa es el nivel de los hechos, otra cosa es el nivel de la teoría. Más adelante comprobaremos que esta estructura de las ciencias humanas no difiere de la que presentan las ciencias naturales.



Heidegger reconoce que el conocimiento “histórico-filológico” es tan riguroso como el conocimiento matemático. Pero afirma que no tiene la exactitud de éste. La distinción no está bien fundada, porque el rigor cualifica los *procedimientos* de la investigación, mientras que la exactitud cualifica los *resultados*. Además, todas las ciencias aspiran a la exactitud. No debemos equiparar la exactitud con la cuantificación. Hay una exactitud que podemos llamar cualitativa, aparte de la exactitud cuantitativa. La investigación de los hechos históricos en general tiene que ser tan exacta, a su manera, como la representación matemática de los hechos físicos. Incluso más exacta: en la física, la exactitud aparece en las fórmulas simbólicas, pero la relación entre éstas y la realidad es meramente aproximativa.

En todo caso, parecía que el acto de la comprensión histórica es él mismo un acto histórico original: un acto que *hace* historia. No es como la formulación de un teorema geométrico, sino como una posición del sujeto ante el pasado, por la cual este sujeto queda existencialmente definido y comprometido. Las ciencias históricas serían, más que una representación del pasado, una expresión del presente.

Incluso la metafísica sería hermenéutica e histórica. Su misión básica sería elaborar una ontología de lo humano, que proporcionase a las ciencias del espíritu ese fundamento que no tenían en el sistema de Dilthey. La fundamentación de las ciencias naturales quedaría al margen de los propósitos de la metafísica. La unidad de la ciencia queda así escindida por la propia metafísica, que ha de ser ciencia unificadora. Entonces es cuando aparece el problema especial de la “verdad filosófica”.

En efecto: la metafísica sería otra ciencia humana, y más radicalmente histórica que las demás, porque aquí es el ser del hombre, y su histórica relación con el ser en general, lo que constituye objeto de meditación y comprensión. La finalidad última de esta ciencia, o meta-ciencia, sería la *autognosis*. (Incidentalmente, ésta era también la finalidad expresa de la filosofía según Dilthey.) En cada época histórica, el cambio de su ser se caracteriza en el hombre por una distinta interpretación del ser. La verdad específica de la filosofía no puede, por tanto, ni equipararse a la verdad de la ciencia, ni trascender la historia, porque ella misma es la historia del hombre, en su forma más sustantiva.



Pero, en cambio, ha de trascender la racionalidad. Heidegger es consecuente: la metafísica no es ciencia, es radical expresión. Éste es el punto preciso en que se tocan los dos extremos: en que Heidegger se aproxima a Marx. En términos marxistas, la filosofía de Heidegger es, en efecto, expresión: es una ideología enraizada en la situación histórica. Pero Heidegger afirma que esta raíz histórica es la auténtica raíz de la verdad de ser. Porque incluso el ser mismo es histórico.

La noción de la historicidad del ser en general, con que culmina esta teoría, no es una noción “clara y distinta”, como las que deben exigirse de la metafísica. Era casi inevitable que la conciencia de la historicidad (a la cual, por otra parte, ha contribuido Heidegger tan valiosamente) produjese en filosofía esas doctrinas típicas de la crisis, como son el relativismo, el subjetivismo, el perspectivismo, incluso la evasión hacia lo irracional y místico; y frente a ellas, la no menos típica reacción formalista. Se comprende tal vez ahora que la operación que requiere la situación histórica de la filosofía consiste en restituir a la metafísica su carácter de ciencia primera, ciencia universal del ser y el conocer. Mientras el *factum* de la ciencia en general sea objeto de nuestras meditaciones, seguiremos haciendo filosofía (filosofía científica), y más precisamente metafísica. Estaremos en el camino de la tradición. Pues la *philosophia perennis* no es una posición estática, no es un particular sistema cerrado. La revolución teórica ha de insertarse también en el proceso de la *philosophia perennis*.

3

¿Es posible la verdad en general? Ya vamos comprobando que esta pregunta no tiene sentido más que para los filósofos cuyas altas lucubraciones han perdido contacto con el suelo de la realidad y de la existencia concreta. No hemos de ir muy lejos en busca de la verdad: la tenemos al alcance de la mano. Estamos, por así decirlo, rodeados de verdades; no podemos existir sin verdades; somos *el ser de la verdad*.

La presunción filosófica nos ha hecho creer implícitamente que sólo son verdades seguras las de la ciencia. Pero el conocimiento pre-



científico no es mera *doxa*. La *doxa* es una opinión personal, una interpretación que elaboramos, sin método, sobre nuestros conocimientos positivos. Estos conocimientos pueden ser erróneos: pero también pueden ser verdaderos. Como los de la ciencia. Pues una proposición no es científica sólo cuando es verdadera, sino cuando ha sido pensada de acuerdo con las cuatro condiciones generales de todo conocimiento científico, que son: racionalidad, objetividad, método y sistema. Una proposición puede reunir estas cuatro condiciones y ser, sin embargo, errónea. Un conocimiento precientífico puede carecer de algunas de ellas y ser, sin embargo, verdadero.

La verdad no es una ambición, un ideal remoto. La verdad es un dato con el cual ya contamos al iniciar el camino de la ciencia. Hay verdades. ¿Cómo son posibles? Ésta es la pregunta correcta.

El problema de la verdad es unitario, pero la verdad no es uniforme. Se han acumulado muchas dificultades innecesarias, por no haber comprendido que la palabra verdad puede tener varias significaciones, porque hay varios niveles del conocimiento, a cada uno de los cuales corresponde una modalidad específica de la verdad. Cuando no se distinguen esos niveles, se corre el riesgo de atribuir y negar a la verdad, al mismo tiempo, ciertos caracteres que ella presenta efectivamente en algún nivel, pero no en otros.

En primer lugar, todas las posibles verdades se fundan en la evidencia del ser, como ha indicado justamente el profesor Garceau. La simple afirmación “hay ser” es indestructible, y de ella deriva cuanto podamos decir y pensar. (Esta evidencia es precientífica, pero no puede considerarse preontológica en cuanto al ser, pues la ontología no logrará jamás que el ser mismo se haga más patente que en nuestro primer contacto con él.) Digamos, entonces, que en esa evidencia simple, primaria y común, el *logos* manifiesta el ser. Pero esto es precisamente lo que hace toda verdad. *La verdad es la manifestación del ser*. La operación de manifestar es la que en griego se llama ἀπόδειξις. La verdad primaria es apodíctica. Vienen después los principios, de los cuales no debemos ocuparnos aquí. ¿En qué sentido son apodícticas también las demás verdades derivadas?



No son apodícticas en el sentido de universales, necesarias, intemporales o trascendentes. Son apodícticas porque presentan el ser, lo hacen patente o manifiesto. Así, pues, incluso el error puede ser apodíctico, en tanto que manifiesta aquel ser sobre el cual recae nuestro error. La proposición “esto es una silla” es errónea, porque la cosa indicada es una mesa; pero el error contiene por lo menos la indicación apodíctica del “esto”. La proposición “esta mesa es blanca” es errónea, porque la mesa es verde. Pero, en su propio error, el *logos* consigue hacer manifiesto el objeto real que es la mesa.

Esto significa que no es posible que el *logos* incurra en un error total. El *logos* es apodíctico siempre. El error total es la total negación del ser. La nada es el error absoluto: es la total irracionalidad. E incluso ella, como negación total del ser, se funda en la total afirmación del ser. El ser y la nada no pueden equipararse, como hicieron Parménides y Hegel. La totalidad negativa de la nada es puramente imaginaria. Toda negación es parcial, y se funda en una afirmación. Todo error se funda en una verdad. La verdad es arcaica, en el sentido de primitiva, primaria u originaria.

El carácter apodíctico no está, pues, reservado para las proposiciones de alto rango científico, para las que culminan la construcción teórica, o para las que han sido formalmente demostradas. Apodicticidad no es *demonstración*, sino *mostración*. No es ni la prueba lógica, ni la prueba empírica, sino exactamente lo que significa en latín *demonstratio*.

4

Cuando se restituye a la apodicticidad su auténtica y originaria significación, no se efectúa una simple operación terminológica. Esto es parte de una operación filosófica, de la cual hemos de indicar esquemáticamente tres aspectos. En primer lugar, estamos obligados a modificar los términos de la clásica distinción que estableció Leibniz entre verdades de hecho y verdades de razón. Las verdades de razón, si son principios formales, no pueden ser apodícticas *stricto sensu*, pues no hay en ellas ninguna revelación del ser. Llamaremos verdades de



razón a las teorías. Pero entonces comprobaremos que son más apodícticas las verdades de hecho que las de teoría, y éste es un punto crucial para la comprensión de la historicidad de la ciencia.

Desde Aristóteles hasta Husserl, los filósofos han considerado que el carácter apodíctico de una proposición consistía en su certeza absoluta; en la imposibilidad de dudar de ella; en la necesidad de que fuese errónea su contraria, o su contradictoria. Las verdades apodícticas eran, naturalmente, muy pocas, y debían tener rango de principales o axiomáticas. Más que verdades “probadas”, eran los fundamentos de toda prueba posible: fundamentos puramente lógicos, o lógicos y ontológicos, como en el caso de Descartes. Las verdades de hecho no se podían llamar apodícticas, porque eran susceptibles de corrección: se fundaban en la experiencia, y la experiencia misma de los hechos podía obligar a desecharlas.

Así pues, las leyes eran más apodícticas que las verdades de hecho; las síntesis teóricas eran más apodícticas que las leyes. La estructura de la ciencia se podía representar como una pirámide, desde cuya base empírica ascendía el pensamiento hasta la cúspide de la apodicticidad.

Según este esquema, la llamada verdad científica, que es obra de la razón, tenía un carácter total, era algo completo, uniforme e inmutable. La verdad quedaba delimitada en su integridad por el error, concebido igualmente como íntegro o total. Este totalitarismo lógico, que procede originariamente de Parménides, negaba de manera implícita la parcialidad de la verdad y la parcialidad del error. Por ello mismo, impedía reconocer la apodicticidad de ambos, de la verdad parcial y del error parcial. Sólo pueden ser totales las verdades de hecho. La negación total de una de estas verdades sería el error total: la irracional negación de un ser concreto en su evidencia. Se comprende entonces que el concepto de error, en sentido epistemológico, sólo es aplicable a las presuntas verdades de hecho.

Cuando negamos una verdad de hecho, no la negamos en su totalidad, sino que negamos sólo una parte. Pero esto no destruye su apodicticidad. Podemos equivocarnos en la manifestación o presentación de un ser, si le atribuimos unos caracteres que no posee. Este ser no deja por ello de manifestarse. La corrección del error no es más que



un intento de completar la verdad de hecho parcial. De esta manera logramos que sea más adecuada. Pero no es más apodíctica que antes. Por ejemplo: lo que sabíamos del uranio, antes de descubrir su radiactividad, era una verdad parcial (o sea un error parcial). Sin embargo, la definición más correcta o completa del uranio no consigue que éste sea, como simple presencia real, más patente que en la definición inadecuada.

¿Ocurre lo mismo con las teorías? Ni en filosofía ni en ciencia positiva, las teorías cambian solamente por causa de los errores de hecho. Una teoría no es una simple corrección de los errores materiales que podamos descubrir en las anteriores. Sobre la base de unos mismos hechos, surgen a veces en la historia teorías diferentes. E incluso en una misma situación: así ha surgido en física, por ejemplo, la teoría metodológica de la complementariedad, para justificar el empleo de dos teorías físicas diferentes (corpúscular y ondulatoria) para un mismo fenómeno (la transmisión de la luz). Tampoco parece que las variaciones históricas del pensamiento teórico sean invenciones arbitrarias de sus autores, como han llegado a afirmar algunos teóricos de la física. En fin, no nos sentimos inclinados a pensar que sea el simple transcurso del tiempo el que produzca el desgaste y la caducidad de las teorías, y el que imponga la necesidad de renovarlas. ¿Hay algún orden interno, alguna ley que regule la evolución de los sistemas?

Con esta pregunta abordamos el segundo aspecto de la operación filosófica antes indicada. Hasta el historicismo (hasta Hegel), no se había pensado en la posibilidad de esa ley histórica. La relación constitutiva del conocimiento la formaban sólo dos términos: el sujeto y el objeto. De esta relación dual surgía la verdad. El historicismo introdujo un nuevo término de la relación: el sujeto cognoscente y pensante está condicionado por la situación histórica. La estructura del conocimiento se hace más compleja. Pero esto no produce, de momento, una crisis de la verdad como tal, ni en Hegel ni en Marx. El peligro de relativismo lo salvan las primeras filosofías historicistas con los conceptos de orden y de ley. La crisis se ha producido más tarde. Tal vez las concepciones del orden histórico en Hegel y en Marx parecían insatisfactorias; pero no era motivo para pensar que el proceso



histórico es amorfo. En vez de trabajar científicamente en una nueva teoría del orden histórico, la filosofía ha derivado hacia una forma peculiar de individualismo historicista. La crisis de la verdad no la ha producido, por consiguiente, el descubrimiento de la historicidad. La ha producido el supuesto tácito de una discontinuidad irracional del proceso histórico, y la idea de que el existente es el autor soberano de sus verdades, con las cuales expresa su situación. Naturalmente, esta idea no se puede aplicar a la ciencia natural. Las leyes de la hidrostática, ¿están condicionadas en su validez por la situación histórica de Arquímedes?

Este Simposio confirma el grave trastorno que ha producido en teoría filosófica el hecho de la historicidad, y a la vez revela el estado de perplejidad que nos producen las teorías que han surgido de ese hecho. Excepto los nuevos formalismos, como el positivismo lógico, que no consiguen asimilar el hecho de la historicidad, todos los filósofos advierten que, una vez planteada la crisis, no se puede volver simplemente a la tradicional concepción de la verdad. Este estado de crisis es el que nos obliga a emprender un análisis que la filosofía no había efectuado nunca anteriormente: el análisis fenomenológico del *acto apodíctico*. Esto ha de completarse con una nueva investigación del proceso histórico del pensamiento.

De antemano, disponemos ya de una certidumbre segura: *las verdades de hecho no son históricas* (en el sentido de relativas). Pueden ser erróneas; pero, si son comprobadas, su contenido no está condicionado por la situación, ni su validez está sometida a los cambios históricos. (El agua hierve a 100 °C al nivel del mar; Sócrates muere en 399 a. C.) Nuestra existencia, nuestro *Sitz im Leben*, no determina estas verdades: sólo condiciona nuestra capacidad de encontrarlas.

Pero la ciencia es teoría, no es simple acumulación de datos empíricos. Es un hecho que las verdades de razón o de teoría son históricas. No sólo tienen una vinculación vertical con las demás creaciones culturales de su época, sino que además están vinculadas unas a otras en la línea horizontal de una evolución orgánica. Pero, a pesar de esta doble vinculación, la apodicticidad de las verdades de teoría es indudable, y podemos comprobarla cada día, por lo menos en la vida



práctica. La tecnología es una prueba pragmática de la apodicticidad. ¿Cómo puede la ciencia ser histórica y apodíctica a la vez? Porque la verdad científica no es simple, como la verdad de hecho. Su complejidad contiene estos dos elementos, que se llaman en griego ἀπόφανσις y ποιήσις. La ciencia es *presentación* y *creación* al mismo tiempo. Si la teoría científica fuese pura presentación o representación, no sería histórica; si fuese pura creación, sería poesía. Cuanto más alto es el nivel de la ciencia, mayor es el elemento de creación. Por consiguiente, la más alta teoría no es más apodíctica, como hemos creído siempre, sino menos apodíctica y más histórica: es menos indicación del ser, y es más obra del hombre. Es como una pintura de la realidad, que *re-presenta* las cosas fielmente, pero en la cual está *presente*, además, el autor, con todos sus condicionantes existenciales e históricos.

Esa ποιήσις, esa obra de construcción teórica, no es una ficción, no es una pura invención arbitraria. Por una parte, se funda en los hechos, y por ellos conserva su apodicticidad. Además de estar sometida a la realidad, la teoría está integrada en el orden del proceso histórico, y es esto, justamente, lo que impide su relatividad. Sin una relación dialéctica entre los diversos sistemas teóricos, éstos formarían una sucesión discontinua e irracional de “modas” intelectuales, cuyo estudio correspondería más a la sociología que a la metafísica.

No podemos ahora describir la estructura de ese proceso histórico del pensamiento. El tema es importante, pero no tiene una relación tan inmediata con nuestro problema de la verdad como la última cuestión que proyectamos presentar, a saber, la del fundamento de la apodicticidad.

Llamamos apodíctico al acto de presentación del ser. Este acto puede ser precientífico, e incluso prelógico. El gesto de indicar o señalar una cosa es ya una *apódeixis* primaria, aunque el órgano propio de estos actos es el *logos*, en general. Observemos ahora cuáles son las condiciones de posibilidad del acto apodíctico. Hemos visto que el historicismo ha introducido un nuevo elemento en la relación de conocimiento, y que este nuevo elemento compromete aparentemente la apodicticidad, porque perturba la pureza de la relación del sujeto con el objeto. Ésta ya no sería una relación *pura* de conocimiento objetivo, sino una



*perspectiva vital, subjetiva. Pero la perturbación es sólo aparente, y el problema que ella origina sólo nos parecerá insuperable si no advertimos que hay todavía otro factor en la relación de conocimiento, de cuya existencia ha prescindido siempre la filosofía. El ser no es apodíctico para el sujeto que lo aprehende en soledad. Este sujeto solitario, como el del *cogito* cartesiano, es desde luego una pura abstracción. Por el camino de esta “soledad” se llega al solipsismo. Si la *apódeixis* consiste en manifestar el ser, ¿no resulta elemental preguntar a quién se hace manifiesto? El sujeto manifiesta el ser a otro sujeto. La evidencia apodíctica es esa concordancia de los dos, esa coincidencia, esa común posesión de un *mismo ser*, mediante el *logos*. El nuevo elemento de la relación cognoscitiva es el interlocutor, el *alter ego*. El acto apodíctico es una relación dialógica.*

Entendida como una relación simbólica o dialógica, la evidencia apodíctica no es histórica, y se mantiene invulnerable ante toda duda metódica posible. Son históricas las formas de esa relación dialógica, lo mismo que sus instrumentos, que son los sistemas simbólicos. Pero el contenido apodíctico no es histórico: es el ser. Esto no significa que el contenido manifiesto sea completo y definitivo. Lo que se dice del ser no es absoluto: lo absoluto es su presencia. El conocimiento puede ampliarse o modificarse, sin que se altere la seguridad de esa base. Por esto, aunque más tarde pueda surgir una discrepancia entre los interlocutores, y aunque haya una evolución histórica de las opiniones, se mantienen la comunidad del *logos* y la comunidad del ser. El ser apodíctico es el ser común, es el objeto de esa referencia simbólica que hacen los sujetos dialogantes. La discrepancia se funda en la comunidad de la verdad. El auténtico principio de objetivación es la relación dialógica. Sin duda tenía razón el idealismo al afirmar que el objeto no adquiere en la percepción subjetiva el carácter de una evidencia apodíctica. Esta evidencia apodíctica se consigue en el acto de comunicación.

A partir de esta evidencia de principio, puede iniciar la metafísica su *crítica de la razón simbólica*.¹

¹ Cf. Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 1960; E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1957, y E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, 1965.



Conocimiento y reconocimiento

1

Dado que esta sesión sobre la memoria se inscribe dentro del tema general de la teoría del conocimiento, no nos proponemos hacer un estudio monográfico sobre la memoria. Trataremos más bien de examinar si la memoria participa necesariamente en las operaciones del conocimiento.

En un primer momento, se podría creer que la memoria no participa en ello, y los estudios psicológicos, incluso filosóficos, coincidirán en este punto en general. Como quiera que se conciba la función de la memoria, sus actos no serían los de un conocimiento actual.

Por supuesto, el ejercicio de la memoria presupone siempre un conocimiento actual; pero para llegar a ser objeto de la memoria, lo conocido debe perder justamente su actualidad: antes debe ser relegado al pasado. Hay también un conocimiento del pasado que no puede ser más que actual y que suministra la sustancia de la experiencia humana, de la tradición, de la ciencia histórica. Sin la memoria, esas modalidades específicas del conocimiento no serían posibles. Pero esto confirmaría más bien que la memoria opera solamente sobre lo ya conocido y que ella contribuye como auxiliar a un conocimiento de segundo grado.

El recuerdo no sería, entonces, más que un literal re-conocimiento, una reactualización: una operación que nos permite transportar a la actualidad aquello que, por la necesidad misma de ese transporte, sabemos perfectamente que no pertenece por derecho propio al presente. El verdadero conocimiento, por el contrario, el de primer grado, no versaría sino sobre el presente, sobre lo que está ahí: el dato inmediato.



Todo esto es sin duda verdadero, pero no del todo. Quizá no sería inútil explorar los componentes de este conocimiento actual, con el objeto de identificar en ellos una cooperación de la memoria. Podemos anticipar que, si el resultado de este análisis es positivo, las consecuencias de la verificación no carecerán de una importancia filosófica general.

2

Estudiando la memoria, nos inclinamos a considerarla como una función o facultad que produce actos aislados. Estos actos, que llamamos recuerdos, se producen algunas veces automáticamente, a causa de la asociación; otras veces es la voluntad la que dirige nuestra atención a lo ya vivido. En las dos situaciones hay algo que desencadena repentinamente el mecanismo del recuerdo, lo cual nos permite trasladar el tiempo pasado al presente. Una vez completada esta operación de mezcla de tiempos, por así llamarla, la conciencia regresaría a las actualidades. En ese asiento de nuestra existencia, que sería el presente puro, no se requiere, en apariencia, de la cooperación de la memoria.

¿Pero existe realmente este presente puro? Puro querría decir: sin mezcla del pasado.

Si la memoria es, en efecto, la facultad específica de la temporalidad humana, no es concebible que ella sea una facultad de acción intermitente. Pero no es solamente la retención la que es continua. El recuerdo debe ser siempre presente, para que podamos tener el sentido mismo del presente. Podemos afirmar, sin paradojas, que el presente no se distingue del pasado más que por la incorporación del pasado en el presente.

Todo mundo reconoce que la continuidad temporal no es una progresión en línea recta que marcaría un movimiento irreversible. Pero, sin reflexionar en esto, separamos el presente, como si el pasado y el futuro, el recuerdo y la anticipación, no tuvieran más que un lugar fortuito en un presente ya constituido. Éste queda entonces artificialmente privado de su temporalidad. En efecto, cuando le atribuimos



un límite preciso, el presente se paraliza, se convierte en algo estático. De este modo pretendemos, por tanto, asirlo como presente puro: como el dominio exclusivo del *hic et nunc*.

Nadie puede dudar de que el presente es, él mismo, una continuidad sin cortes y sin detención. Debemos prestar especial atención al pasado inmediato. Constaríamos que hay un enlace entre el supuesto presente puro y eso que acaba justamente de convertirse en pasado. Este pasado inmediato persiste en el presente y es la memoria siempre activa la que produce esta persistencia. Sin la continuidad del recuerdo (lo que significa: sin esta *actualidad constante del pasado*), el presente puro no es más que una absurda abstracción: se volvería, para cada uno, una suerte de novedad total, desarticulada de la corriente de la vida.

No podemos asignar al presente límites definidos. La distinción entre el presente y el pasado es necesaria para la conceptualización de la estructura de la temporalidad y está perfectamente fundada sobre la realidad de lo vivido. En lo concreto de la experiencia estos límites permanecen indeterminados. La retención no consiste en conservar lo ya vivido fuera del presente, como en un archivo. Se diría más bien que es el olvido el que, por una economía de la existencia, mueve lo ya vivido fuera del presente.

Primordialmente, la memoria retiene el pasado en el presente, para que éste pueda fluir sin interrupción. Lo cual quiere decir simplemente que el conocimiento *actual* es, él mismo, una corriente y que, por tanto, la memoria no debe ser concebida ni como una función intermitente, ni como una facultad de lo inactual.

3

Podemos preguntarnos, sin embargo, por qué lo que está ahí no sería suficiente para formar una conciencia plena del presente actual.

Se afirma cómodamente que el recuerdo es un re-conocimiento. Habría que añadir que todo conocimiento es un re-conocimiento; por tanto, que implica un recuerdo.



Limitémonos, para ser breves, al conocimiento perceptivo. Si pudiéramos imaginar que un objeto real se presenta por primera vez ante nosotros con las características de una novedad absoluta, la simple aprehensión de su presencia no constituiría propiamente un conocimiento. Podríamos incluso dudar de la realidad de ese objeto: de su *objetividad*. Dado que, por su novedad misma, esta cosa singular permanecería ontológica y epistemológicamente desprovista de toda conexión con alguna cosa distinta (precisamente porque ella sería a tal grado distinta), no entraría en relación con ninguna de nuestras experiencias anteriores; en fin, no podríamos decir absolutamente nada de ella. Ese mutismo es la clave de la situación. Porque, de todo lo que es, podemos decir siempre algo.

Ahora bien, la segunda vez que tal objeto se presentara, siendo igualmente desconocido, sería sin embargo reconocido: diríamos de esta cosa que es “la misma”. Nuestra re-presentación partiría de esta nueva presentación. El recuerdo habría provisto lo necesario para una objetivación preliminar.

El conocimiento de cualquier objeto requiere, como condición de su objetividad, la noción más o menos clara, pero eficaz, de su mismidad. El ser es presencia; pero no hay presencia sin persistencia. Por tanto, *no hay identificación sin memoria*. Percepción y memoria persiguen juntas al ser en el transcurso de su persistencia. Existir es *estar en proceso*.

La *ousía* de los griegos, que traducimos por sustancia, pretendía expresar esta persistencia o consistencia del ente. Sólo que la metafísica griega (y la metafísica tradicional derivada de ella) concebía la persistencia como inmovilidad. Para afirmar la consistencia del ente, le quitamos su duración. El verdadero conocimiento era, por tanto, un acto de la intuición, sin intervención de la memoria.

Sin caer en el juego de palabras, podemos decir que la consistencia es a la vez “aquello en que el ente consiste” (esencia, en el sentido platónico) y la persistencia del ente en su entidad propia en el transcurso del tiempo. El conocimiento del ente es, por tanto, un acto de la memoria. Más exactamente: un acto que no se acaba más que por la intervención de la memoria. Es como un testimonio de la conti-



nuidad inherente a todo lo que existe. Si nada persiste, dice Platón, no se puede conocer nada. Añadamos que no se puede conocer nada si la memoria no retiene en el presente los estados pasados de aquello que está ahí, *hic et nunc*.

Es evidente que las cosas que normalmente se nos presentan como nuevas no son absolutamente novedosas, en un sentido a la vez ontológico y epistemológico. Su entidad aislada, singular, puede ser nueva para nosotros: esta ciudad, esta persona, esta mesa; pero discernimos con mayor o menor destreza la clase de entidad a la cual ella pertenece. Esto es lo que nos permite reconocer aquello que no habíamos visto jamás. Conocer es justamente reconocer lo desconocido y esto no puede producirse sin el recuerdo.

4

Insistamos. Lo que se nos presenta por primera vez es identificado. ¿Cómo podemos identificar, es decir, reconocer, aquello que se nos acaba de presentar, aquello que carece para nosotros de antecedentes? En rigor, no hay nada que carezca de antecedentes. Se trata de dos reconocimientos que se producen juntos. Identificar significa, en este contexto, admitir a la vez que el objeto es “el mismo” (y este reconocimiento requiere la persistencia de la representación), y reconocerlo como perteneciendo a una cierta clase ya conocida, por tanto rememorada. Esta ubicación preliminar del objeto le da un contorno y fija para nosotros su identidad. *No hay identificación sin relación*. La primera vez que vemos el objeto se convierte, de esta forma, por la cooperación de la memoria, en una segunda vez. Hay un movimiento interior en el acto, en apariencia simple, de la aprehensión.

Debemos notar que la objetivación no está completa en este reconocimiento preliminar. El argumento idealista, llevado hasta sus últimas consecuencias, nos forzaría a admitir que este reconocimiento se produce, en suma, en el seno de la conciencia individual. La objetividad no sería más que una proyección de la subjetividad. Pero la objetividad cumplida no es una percepción meramente duplicada.



Ella se cumple dialógicamente, en el acto de participación verbal de dos sujetos, por los cuales el objeto deviene un *ser común*. En efecto, cada uno de los dos interlocutores presenta al otro este ser, como una cosa verificable objetivamente, verdaderamente existente fuera de cada una de las *dos conciencias* subjetivas. La conciencia individual no está aislada en el diálogo. Pero este aspecto de la cuestión, que tiene que ver con el fin del idealismo, pertenece más bien al tema de la evidencia. Aquí hay que indicar solamente que la presentación verbal (*apóphansis*) no puede cumplirse sin la intervención de la memoria, como tampoco puede darse el reconocimiento empírico o sensorial.

Addenda

Algunos comentarios sugeridos por la discusión que se entabló después de la lectura del texto anterior podrían, quizá, ayudar a aclarar algunos puntos.

a) Si concedemos por un instante (lo cual no es en modo alguno necesario) que la proposición “no hay identificación sin memoria” no expresa más que un hecho bien conocido, es decir, conocido por todo mundo, no habremos avanzado nada en el análisis de la objetivación; por el contrario, un nuevo problema reclamará nuestra atención: ¿qué puede significar “bien conocido”? ¿de qué tipo de conocimiento se trata? Ante todo, la cualificación de “bien conocido”, aplicada al contenido de la proposición, parece indicar su aceptación. Se trataría, por tanto, de una verdad adquirida. Adquirida, ¿cómo y por quién? Puesto que el “todo mundo” no tiene un sentido literal, debe ser el mundo restringido formado por aquellos que llamamos sabios. Tenemos, en consecuencia, una afirmación que no es especulativa, que no es errónea, que no es tampoco una verdad del sentido común, y cuyo único defecto sería estar demasiado acreditada.

Pero, justamente, constatamos que “los sabios” no estudian expresamente el papel de la memoria cuando examinan el acto de la objetivación y que no invocan ninguna razón válida para dejar sobreen-



tendida esta parte primordial de sus operaciones. ¿Deberíamos decir entonces que esta verdad está, más bien, desacreditada? Éste sería un ejemplo de esas verdades que retroactivamente se denominan bien conocidas, porque estaban bien olvidadas: las que permanecen en estado latente y que no son verdaderamente conocidas más que cuando se les reencuentra en un texto que las coloca en una perspectiva sistemática.

El pensamiento es un discurso integrado. Todas las partes tienen que responder por cada una de ellas y sería una mala lógica la que desmontara esta articulación, pretendiendo que cada fórmula responda sola, por sí misma, separada de la solidaridad discursiva. Si la proposición “no hay identificación sin memoria” no significa más que esto: que todo reconocimiento implica la memoria, no se trata entonces de una verdad adquirida, sino de la inútil banalidad de una repetición; es demasiado evidente que el término reconocimiento presupone un primer conocimiento, del cual el sujeto debe conservar un recuerdo más o menos confuso. Pero lo que habría que mostrar, por el contrario, es un hecho que le choca, de entrada, al sentido común, a saber, que *todo conocimiento es un reconocimiento* (en el sentido que el texto trata de precisar). Parece ahora que ese descenso hacia la banalidad era artificial y no podía cumplirse más que por medio de un juego del ingenio, bien conocido también, que consiste en reclamarle al texto después de haberlo citado fuera de contexto. Procedimiento que toma en nuestros días un nuevo cariz, cuando el juicio negativo precede al análisis y éste no se aplica más que a ciertas frases escogidas *pro forma*, con el único propósito de reforzar el juicio preliminar emitido sobre el conjunto.

La proposición en cuestión es parte de una conferencia que nos conduce a múltiples verificaciones entrelazadas: que la objetivación no es sólo conciencia de una presencia, sino que implica una identificación (provisional, si se quiere, o incluso errónea: eso no cambia nada en la operación, desde el punto de vista funcional); que no hay identificación sin relación (relación entre dos percepciones del mismo objeto, y sobre todo, relación con otros objetos de la misma clase, o de clases vecinas); que el objeto presente es literalmente reconocido *la primera vez* que lo vemos, lo cual no es posible sino gracias a



la memoria; en fin, que hay una complejidad de factores en el acto, simple en apariencia, de la aprehensión del objeto. Esta aprehensión no es puramente sensorial.

Regresemos al origen de la cuestión. ¿Por qué habríamos propuesto el tema de la memoria bajo el título general de *teoría del conocimiento*? Precisamente porque creemos, implícitamente, que la memoria participa en las operaciones gnoseológicas. Hacía falta mostrar cómo ocurre esto. No se trataba de llevar a cabo un estudio monográfico, con la esperanza de descubrir alguna capacidad desconocida de la memoria, sino sólo de resaltar una que es ignorada. Pero el hilo conductor era el conocimiento, no la memoria. El examen fenomenológico nos permite asir la relación necesaria entre esta facultad y la percepción en el conocimiento *actual* de los objetos. El alcance de esta relación rebasa a la psicología (al menos, la psicología concebida como una de las ciencias naturales). Para la filosofía, siempre es un problema establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento de un objeto que es cambiante y persistente a la vez. El aspecto ontológico y el aspecto epistemológico son interdependientes. Ahora bien, los términos habituales del problema no contienen este dato que es la participación de la memoria.

Uno de nuestros contemporáneos sostiene que lo que hay de grande y permanente en el pensamiento de los filósofos no es nada menos que el hecho de darle palabra expresa a aquello para lo cual, en todos los tiempos, sólo se hallaban vagas resonancias dispersas. Aun si no se acepta literalmente esta idea, o si ella se aplica con reducciones convenientes, no deja de ser cierto que el discurso filosófico no se articula jamás con piezas enteramente originales, cada una de las cuales representaría una novedad sin precedentes. La novedad (si tanto nos inquieta) puede aparecer en una presentación sistemática de ciertos hechos más o menos conocidos. Por otra parte, el punto de partida de una investigación es siempre un conocimiento ya adquirido. La historia de la ciencia muestra que ésta no avanza solamente cada vez que se descubren hechos nuevos; las más de las veces, ella avanza cuando se logra darle a los hechos conocidos una razón que permanecía desconocida.



Esta nueva razón nos permite constatar que los hechos supuestamente conocidos no eran tan conocidos como creíamos. A pesar de ello, llega a suceder que ciertas verdades filosóficas sean aceptadas con demasiada facilidad, porque expresan convicciones latentes y confusas, o realzan fenómenos familiares. Aquel que no está versado en los procedimientos de la investigación fenomenológica puede tomar así, con justificación aparente, la actitud del decepcionado. Al mismo tiempo, se mostraría inclinado a descartar esas verdades aceptadas con extrema facilidad (lo cual es un contrasentido muy humano). Incluso la evidencia parece una banalidad si no ofrece ese elemento de sorpresa, de dificultad, que uno espera encontrar en los pensamientos verdaderamente sustanciales de la ciencia.

Es Nicolai Hartmann, creo, en su *Metafísica del conocimiento*, quien ha puesto al día por primera vez la estructura compleja de esos actos de identificación y de objetivación. Una doble relación con el objeto sería necesaria para obtener eso que él llama “el criterio objetivo de verdad”. La objetivación sólo es posible porque cada una de las dos representaciones se relaciona con un *mismo* término trascendente, y porque hay un acuerdo interior entre ellas desde el punto de vista de su contenido. La verdad, de hecho, consiste esencialmente en esa relación trascendente de dos representaciones con el objeto.

Pero esta dualidad (o pluralidad) de representaciones implica evidentemente un uso específico de la memoria, porque hay un lapso temporal entre una y otra. La relación de las representaciones en la conciencia es condición de posibilidad de la relación de estas representaciones, ya ensambladas, en el objeto exterior. Sin embargo, Hartmann no hace mención ni una sola vez de la memoria; deja sobreentendida su cooperación en lo que él mismo juzga esencial en el acto de la objetivación.

Esto no es un dato despreciable; no se puede decir al respecto que “es obvio”. Es más bien un supuesto que debemos hacer volver a la superficie. Ante todo, porque el método fenomenológico prohíbe edificar sobre supuestos; y además, porque este supuesto particular no viene solo, sino que corresponde a otro aspecto del problema que queda también por debajo de la superficie, como si ya estuviera re-



suelto: el de la “consistencia” o persistencia del objeto en esta entidad que suponemos ser *la misma* a través del tiempo.

b) Otra manera, cuya moda se extiende cada vez más, de desprestigiar un pensamiento “ya conocido”, consiste, esta vez, en atribuirlo al pasado. Esto bastaría para demostrar que no es verdadero, pues el pasado sería el archivo de todos los errores. Naturalmente, no podemos hacer uso de ambos procedimientos conjuntamente, ni siquiera sucesivamente: en un caso, la proposición expresaba una verdad demasiado conocida, en el otro, no expresa más que un error demasiado antiguo. Por tanto, según la lógica antigua, habría que decidirse por una o por otra objeción.

Es sin duda posible advertir un cierto parecido entre proposiciones como “no hay identificación sin memoria”, “conocer es reconocer”, etcétera, y aquella que encontramos en el *Menón* platónico: “lo que llamamos saber no es más que una reminiscencia” (81 d). Pero la semejanza no es sino puramente verbal. Otra vez: ¿de qué se trata?

Ante todo, se trata en Platón de un tipo de investigación (ζήτησις) por completo diferente de la investigación fenomenológica. La razón de esta diferencia es fundamental. Justamente, el problema que Platón se plantea es el del conocimiento de un ser que no existe en este mundo, que no es por consiguiente visible (sería ἀειδέξ). El ser que vemos es cambiante. La ciencia no puede edificarse más que sobre aquello que persiste sin alteraciones. Por tanto, a ese ser, que no tiene presencia inmediata, lo debemos captar mediatamente. La reminiscencia es una especie de recuerdo trascendente, provocado por la visión de los objetos sensibles.

Sería molesto insistir en la diferencia entre la memoria que participa en la aprehensión de los objetos sensibles, y la reminiscencia de un ser que por definición está colocado fuera del alcance de los sentidos. Lo que ahora se vuelve necesario es obtener una comprensión adecuada del pensamiento platónico. Debido a la naturaleza del problema que él examina, o bien, debido a una cierta indecisión provisional de su pensamiento, Platón apela con frecuencia al mito, a la alegoría, es decir, a formas de exposición que nosotros juzgamos in-



admisibles en nuestro lenguaje científico. El mito es “favor divino”, una inspiración que nos permite superar nuestra condición y “dar razón” (λόγον δίδοναι) de aquello que se encuentra más allá de nuestros recursos mortales. La reminiscencia es mito y teoría conceptual a partes iguales.

A pesar de todo, Platón logra hacerse comprender por cualquiera que se muestre dispuesto a la comprensión. Lo que él quiere decir (y lo dice muy bien) es que hace falta establecer en el concepto de ser puro el fundamento *a priori* del conocimiento científico. Esta tesis es la misma que, con términos diferentes, encontramos en la teoría de las ideas innatas de Descartes y que se encuentra todavía en Husserl. Aunque podamos estar en desacuerdo con el apriorismo platónico, no podemos poner en duda su carácter científico. Pues este desacuerdo debe estar fundado también sobre las razones que atañen al núcleo del problema, sobre un análisis diferente del *factum* de la ciencia. El simple análisis del lenguaje empleado por Platón no podría ser jamás decisivo. En suma, si se trata de saber cómo se forman las principales categorías y cuál es su valor, el problema queda en pie después de los análisis lingüísticos.

El régimen de la verdad y la razón pragmática

1

El hombre que empieza a hablar en Grecia con palabras de razón es un hombre nuevo; pero también es hombre nuevo el que las escucha. Las innovaciones que trae la filosofía no son nada más que las del conocimiento, sino las de la existencia, y éstas no están representadas sólo por filósofos. Pero, ¿cómo pudo afectar a todos la especial forma de vida de unos pocos? Los afectó porque la filosofía no era una especialidad. Era universal en el sentido de omnímodamente comunicativa. Las proposiciones de la ciencia son “universales y necesarias” como establece Aristóteles. Desde entonces, al pensar en esta universalidad de la forma lógica, y en esta necesidad respecto del contenido, olvidamos la universalidad del alcance humano que tuvo la filosofía en su inicio.

La filosofía descubre la verdad. Su fuerza de penetración original proviene de ahí: no de las verdades que propone el filósofo, sino del hecho de la verdad. Cada hombre ha de atenerse desde entonces a este hecho: *hay verdad*. Pero la verdad es palabra de razón, palabra que interroga por el ser y que da razón del ser. Antes de la verdad, hay la palabra sincera de la veracidad, la cual expresa actitudes o intenciones subjetivas. La veracidad cualifica una disposición del que habla frente a su interlocutor. La relación pura con el ser no se cualifica subjetivamente. Por eso se llama pura. La veracidad es contingente. Puede ser base de comunicación dialógica, pero no contiene la necesidad inherente a una base universal de comunidad. Su contrario es la mendacidad. La verdad de razón no tiene contrario; pues el error, que parecería su contrario, lleva la misma intención: implica la misma posición de base en la racionalidad común.



Esta posición es lo distintivo. Antes de la filosofía, la base común en que se sitúa el hombre para hacer frente a la realidad es la creencia, la tradición aceptada sin escrutinio, sin conciencia siquiera de su carácter básico. El mito trata de explicar, pero no da razón. En el mito se cree o no se cree; es asunto de creencia y no de evidencia: es un testimonio que representa mejor la comunidad que lo forja que la realidad explicada. Sin duda, la convivencia establecida en esta base habría de recurrir a todas las pequeñas verdades de hecho que permiten la identificación de los entes. No es posible entenderse sin conferir a cada cosa su “esto” definido. Estas verdades no daban entonces, ni dan hoy, sustento cabal. Son base vital, pero de una vida más primaria, y para un hombre que no era cabal en su ser. Algo le faltaba, y era la posesión de este ser. Conformaba su expresión y su comportamiento ateniéndose a lo dicho y a lo hecho, a la tradición que marca el cauce de lo que *se hace y se dice*, con una orientación y una responsabilidad difusas.

Y cuando el pensamiento se individualiza, la δόξα personal inicia la crisis de esa responsabilidad básica del habla común, pero no la reemplaza. La opinión no es base: ésta es una de las advertencias primeras de la filosofía, patente modélicamente en Heráclito y Parménides. A la δόξα anterior a la filosofía hemos de darle el valor de un síntoma: es una presunción de la verdad, un titubeo hacia algo que sea como una manera original y autóctona de ver las cosas. Lo que le falta es la comunidad. La verdad racional restaura la comunidad que tenía la creencia y supera la relatividad de la δόξα. Es el remate de un largo proceso de individuación. Para que la individualidad no fuera disolvente, había de crearse una nueva forma de responsabilidad del verbo. La razón es responsable. Dar razón significa aportar justificantes admisibles en común. Sólo así podía reemplazarse la base de comunidad de la palabra heredada con la base de comunidad de la palabra libre.

Racionalidad es libertad. La δόξα personal, como se vio en la sofística, ha representado siempre en filosofía un desdén por la verdad responsable; en la vida, representa un peligro para la libertad que procura en la base la razón común. La opinión no es libre. Cuando



creo liberarse de disciplinas, revela la sumisión del pensamiento a unos intereses limitados por la subjetividad. La estrechez de su base tiende a ampliarse pragmáticamente, por vía de proselitismo o de imposición; lo cual confirma que no es base común por naturaleza. El *logos* de verdad es comunitario porque es objetivo. Ahora la responsabilidad del verbo se cifra en la objetividad. El apoyo vital se transporta desde la opinión variable y carente de firmeza (ἀβέβαιος), que sólo es base para un sujeto, o para quienes lo acompañen, hasta la realidad del objeto mismo, que es común y base invariable. Pero la objetividad altera la subjetividad. Adoptar como base la realidad presentada racionalmente significa convertirla en el medio más efectivo de comunicación y entendimiento. Este entendimiento cambia la forma de ser de los comunicantes.

Por esto, si preguntamos cómo consigue reformar la comunidad, veremos que el filósofo no emplea ningún artificio didáctico. Al principio, la filosofía no se enseña. Enseñar es abrir el propio recinto, y todavía no hay recinto: la filosofía original es pública, no es reclusa. Sus palabras atraen la atención porque son comunes, a la vez que innovadoras. Invitan al entendimiento simplemente porque están ahí: no pueden ser desoídas.

2

Para imaginar el efecto que produciría en los griegos el verbo nuevo de la filosofía, es preciso de algún modo rehacer la experiencia de la primera aparición de la verdad en la vida, y recuperar por ahí el sentido original de la razón, que hoy se encuentra soterrado bajo capas sucesivas de especializaciones. Antes de poder explicarnos con detalle el funcionamiento de la razón, en unas teorías del conocimiento muy elaboradas, como las de Platón y Aristóteles, la filosofía presocrática realiza la comunidad de la razón, y afirma el carácter principal de esta nota. La razón es κοινός (ξυνός; Heráclito, B 2). Es común en tanto que expresión estricta, y por esto accesible a todos. Éste es el *logos* como verbo: forma y contenido de una comunicación inteligible. Es común en tanto que pensamiento: *logos* como razón objetiva, que suprime las



barreras del punto de vista y de la opinión singular. Es común en tanto que la realidad que este pensamiento y esta palabra ofrecen, en un acto de comunicación que es un literal ofrecimiento o presentación (*ἀπόφανσις*), es una realidad común: la misma para todos (Heráclito, B 30). Finalmente, es común porque es base o fundamento universal: la razón instaura *en la vida* el régimen de la verdad.

En el origen no hay profanos. Todo lo que dice la filosofía concierne a todo el mundo. Nunca en la historia se ha vuelto a repetir, ni podría repetirse en igual grado, esa atención que recayó sobre las primeras palabras de la filosofía. Atención que no se explica sólo por la voraz curiosidad del griego, ni por su vocación verbal. Si la lengua no se ha diversificado en múltiples lenguajes de especialidad estanca, todo lo que se dice tiene que ser oído y entendido por todos. Más todavía, cuando esta misma palabra se propone dar razón, y la ofrece de algo que es común, no de algo recóndito que pueda desecharse, si el interés personal no se siente atraído por lo misterioso o peculiar. Al contrario, el verbo nuevo arroja una luz que es más insospechada porque recae sobre lo ya conocido, y esto aumenta la fascinación. No devela o revela algo oculto. Habla del ser y el ser está a la vista. Lo oculto son las razones, que la razón ha de investigar. Las cosas son las mismas, pero parecen distintas, si logramos considerarlas sólo en tanto que son: puramente en su ser y no habitualmente como servibles. Comunidad y pureza son las dos notas primarias de la razón.

Hay extrañeza en la medida en que hay sorpresa. Por esto Platón reconoce que el filosofar procede del *θαῦμα*, que es la sorpresa. Y no sólo procede de él, sino que lo fomenta. El filósofo es ingenuo, primero por dejarse sorprender y, luego, por divulgar su sorpresa. El sofista ya es taimado: sorprende a los demás, haciendo del verbo un espectáculo, pero quedando él mismo a salvo de cualquier sorpresa. Lo sabe todo, nunca duda. Pero no ha llegado el día en que saber lo que el otro no sabe sirva para tenerlo dominado. Para el filósofo primitivo, la comunicación del saber es un contagio de la sorpresa. No quiere ser él quien sorprenda. La sorpresa de la verdad es anterior a la que produce el hallazgo teórico. Lo que sorprende al griego es que la nue-



va razón sirva para comprobar que las cosas tienen sus razones. “Tener razón” ya no es una ventaja personal; es hablar de la razón que tienen las cosas, o sea decir la verdad. En esto, que no había sucedido antes, consiste la revelación de la verdad. Ver las cosas racionalmente, verlas como racionales ellas mismas, no cambia las cosas, pero cambia a quien aprende esta manera de ver y de hablar.

Insistamos en la cuestión: ¿por qué fueron todos los afectados? Se comprendería que esta peculiar relación con el ser, que es la relación de verdad, influyera hondamente en el sujeto de la relación; porque ésta es desusada, no es la natural y cotidiana. Cotidianamente, no vemos al ser en su ser; es más natural verlo en su valer, dándole un precio. Pero otra cosa es escuchar las palabras del filósofo; aunque hable del ser inapreciable, no parece que esto haya de causar sin más ningún cambio en el oyente, menos aún en los nexos de comunidad. Los cambios se producen, sin embargo. La palabra siempre produce efectos. Los produce más hondos, si es una palabra nueva. Entonces alcanza a la propia forma del ser humano. La mente receptora no se limita a registrar la novedad. Menos aún cuando la palabra nueva no trae sólo un mensaje, sino un nuevo régimen. *La verdad es un régimen.*

Éste es el punto principal, y hemos de fijarlo para comprender nuestra propia situación, pues ésta se caracteriza por la crisis de aquel régimen de la verdad.

3

La verdad de este régimen no es *una* verdad, esta o aquella, ni un tesoro de muchas verdades reunidas. No es un dato positivo, ni se encuentra en la frase de un solo filósofo, o de unos cuantos. No es un consenso deliberado, ni es la simple congruencia abstracta entre dos pensamientos. Es, inclusive, algo más que una teoría verdadera, adoptada por una mayoría. La base no está, pues, en las verdades conocidas, en un saber logrado y acaudalado. El régimen de la verdad se encuentra sólo en la disposición a basar la vida en la verdad, y no en otra cosa.



El gran hallazgo consistió en descubrir que la vida humana está basada: hay que basarse o fortificarse en lo común (Heráclito, B 114). Este hallazgo coincidió con el de la razón, que es buscadora de verdades. De suerte que los griegos, y quienes hemos venido después, no habíamos de sospechar siquiera que, dada la necesidad de una base, pudiera proponerse otra que no fuese la verdad. ¿Cuál podía ser? No podía ser nada contrario a la verdad: *lo que se opone a la verdad la presupone*. Tendría que ser algo indiferente. Pero, ¿es posible imaginar algo que sea indiferente a la verdad, algo que escape a la universalidad de su régimen?

La razón, la base y la verdad quedaron asociadas; vinieron de este modo a formar una unidad vital que ha regulado perdurablemente la existencia humana, y que ha sido tanto más indestructible, cuanto que no se afiliaba a ninguna doctrina particular, por verdadera que ésta pudiera ser. La unidad del régimen no era asunto de doctrina, y esto explica que el régimen mismo fuese universal y efectivo: que se formasen en él incluso aquellos que no tienen acceso a las verdades de teoría. También explica que el escéptico sea un extravagante, precisamente en una comunidad donde predomina la duda; porque sin dudas no se accede a las verdades, y antes de la verdad no hay escépticos. La duda es el afán de verdad; el escéptico es un dogmático desengañado.

La instauración del régimen de la verdad no hubiera sido posible, si la relación racional con el ser no fuese, a pesar de su pureza, o tal vez por esto mismo, una relación dialógica. Lo que debemos fijar aquí, sin necesidad de entrar en más hondos análisis, es que la verdad, lo que hoy llamamos verdad científica, no sólo forma una base para los filósofos, los especialmente vocados. Tenía que ser una base común, porque el *logos* verdadero es un *logos* común. No lo es por difusión, ni porque todos los hombres se hayan definido como constitutivamente dotados de facultad racional. Antes de la filosofía, no podían definirse de este modo. Es ella, la razón misma, la que es constitutivamente comunitaria o comunicante.

Supongamos que el conocimiento científico se redujese sólo a dos términos, el conocedor y lo conocido. La relación no afectaría mani-



fiestamente más que al protagonista solitario. Los demás sólo podrían ser testigos mediatos de su experiencia, cuando él la manifestase. El acto de comunicación sería entonces eventual y derivado. Pero no lo es. La expresión es originaria o gestora de la objetivación. No hay evidencia que no sea común; y en tanto que común, vinculatoria. El ser conocido es ser comunicado. Se piensa con palabras, y sólo con palabras. El acto primero de la ciencia consiste en dar nombres. Esta función verbal no caduca después de los inicios. La operación nominativa tiene que repetirse en cada acto original de pensamiento. Si disminuyen su frecuencia y su resonancia, es porque existe ya un vocabulario de nombres reconocidos y acreditados como vías de comunicación. Las cosas tienen su título propio; quiere decirse que los entes están definidos, identificados en su ser de verdad, y no sólo en su presencia. La esencia dialógica del *logos* queda entonces encubierta por la abundancia del lenguaje especializado.

No fue así en el principio. ¿Por qué se llamó *logos* a la nueva razón? Pudo llamarse *voûç*. Pero el concepto de pensamiento racional no incluye declaradamente la comunicación. En cambio, el *logos* es verbo, no sólo raciocinio; es una manera de hablar, y no sólo de ver, de meditar o de asociar pensamientos. Por esto la filosofía, aunque sea reflexiva, no es una vocación silenciosa, como puede serlo la contemplación mística. Ella da razón; no por compromiso profesional, sino por esencia. La relación racional con el ser es una relación verbal, es una forma nueva de elocuencia. Las razones son palabras. Las palabras de razón presentan o representan las cosas; por esto no se dirigen a ellas, sino a los hombres.

Pero esa relación verbal no se restringe a los interlocutores filosóficos, ni siquiera al monólogo de éstos frente a los callados oyentes. Los oyentes son partícipes. Aunque no se sientan atraídos por alguna doctrina de los filósofos, los oyentes comulgan en la revelación del ser por la verdad. Es la intención de comunidad del verbo lo que se difunde, y esto altera la relación de unos hombres con otros. Ahora hay que referirse al ser, saber lo que es verdad y basarse en ésta, para referirse al otro. La verdad es base común para que cada uno sepa, en cada caso, *a qué atenerse*. Las verdades que se invoquen podrán ser



verdades de hecho o de teoría, principales o triviales. La mutación no la produce ninguna de ellas, de manera precisa. La mutación consiste en adoptar la palabra de verdad como forma de relación; la cual puede invocarse cuando alguien no la adopta y “falta a la verdad”.

Faltar a la verdad es querer salir de la base común, sin lograrlo. Y todo esto es posible porque la relación de verdad, siendo una relación verbal, es por ello esencialmente verificable. Porque, desde luego, no toda palabra es en sí verificable, que quiere decir: lo abarca todo e incorpora a todos. Hay formas verbales que no proponen verdades. Éste es el reverso del gran hallazgo. La poesía, por ejemplo, no es verdadera ni falsa; es una palabra metaverdadera: está más allá de la verdad, aunque sea vecina del *logos* filosófico, porque también constituye una relación pura con el ser.

La filosofía es introspectiva y por esto son introspectivos todos los hombres, desde que viven en régimen de verdad. Cuando preguntamos: ¿es esto verdad?, miramos hacia afuera y hacia adentro a la vez. Lo mismo los profanos, que quienes hacen de la duda metódica una profesión, crean una forma de humanidad distinta; esto es, capaz de mirar al exterior de una manera distinta, habilitada por la capacidad de mirar al interior.

Yo me investigué a mí mismo, dice Heráclito: ἔδιζήσάμην ἑμωυτόν (B 101). El verbo que emplea Heráclito para designar esa peculiar introspección (que no es el simple pensar en uno mismo, sino búsqueda de la mismidad interior) tiene igual raíz que el verbo ζητέω, que desde Platón quedará consagrado para representar la investigación científica. La ciencia no sólo investiga para dar razones de lo externo. Mejor aún: sólo puede dar razón de lo externo si está internamente conformada por la autoconciencia y la reflexión. La razón pura es pura por introspectiva. Parece que no podría concebirse una razón que no diese razón de sí misma. Por esto, toda ciencia ha de fundarse en una crítica de la razón, que es obra de ciencia primera. De hecho, nunca ha existido una razón sin razón, sino hasta ahora. Ahora ha aparecido; sin concepción, ciertamente, pero con fuerza de predominio.



La coyuntura de la razón en nuestros días es para ella, y por consiguiente para el hombre, un suceso singular, tan decisivo como su propio inicio. La razón, como órgano de la relación pura con el ser, sigue siendo la misma que formaron los griegos: la relación de verdad con el ser es inalterable, la relación de verdad entre los hombres es inalterable. ¿Qué ha sucedido entonces? Porque ninguna de las críticas de la razón que surgen en la historia de la filosofía, antes y después de Kant, ha alterado su constitución fundamental, ni se ha propuesto hacerlo. En todas esas variantes de teoría se encontraban, siquiera implícitos, los caracteres de la pureza y la comunidad. La verdad de razón ha podido ser fundamental o fundante en la vida humana, porque ella misma ha tenido, como fundamento constitucional, esa *κοινωνία* y esa *εὐκρίνεια*. Nada ni nadie puede cambiar esto. El cambio que se produce empieza a distinguirse en una disminución de la frecuencia con que los hombres recurren a esta base, o se apoyan en ella para vivir. Es el régimen de la verdad lo que ha entrado en crisis, y en una crisis que puede ser final.

El recurso a la verdad se inició históricamente en Grecia, pero se ha naturalizado en nuestro ser. La crisis de ahora trae una nueva revelación: es la posibilidad manifiesta de quedar desnaturalizados. Es preciso que la filosofía avive el recuerdo de aquellos orígenes del régimen de la verdad, pues de otro modo nadie estaría en condiciones de identificar el riesgo. Esta desnaturalización sólo podrá sobrevenir si aparece y se consolida una alternativa vital de la verdad: si la verdad es sustituida en la base por algo que destrone su régimen. ¿Es esto posible?

Hemos de examinar qué pueda ser este “algo” nuevo, y si en efecto se está implantando un nuevo régimen. Hemos de recapacitar y de pasar balance de lo que fuimos. Nada puede importarnos más que un cambio en nuestro ser. Si este cambio es inevitable, podemos evitar por lo menos que se produzca enteramente a pesar nuestro, sin que tengamos conciencia del cambio mismo que estamos sufriendo. Los síntomas han de reconocerse por contraste, y éste no resalta si pri-



mero no comprobamos hasta qué punto transformó la condición humana el advenimiento de la filosofía, y qué firmeza tuvo el régimen de la verdad que ella instauró.

La crisis de la filosofía no es, pues, la crisis de una particular profesión intelectual. Hemos vivido todos creyendo implícitamente que la verdad no tiene alternativas. Cualquier alternativa sería inconcebible, esto es, algo que desborda lo extraño y lo absurdo, algo que literalmente no podría conceptuarse. Pues el error y todas las formas del engaño son conceptuables; contradicen a la verdad, pero pertenecen a su régimen. *Nada contrario a la verdad puede constituirse en régimen.* Más allá de la verdad, ¿significaría más allá de la razón? Imaginarlo siquiera es ya un escándalo para la razón; o algo peor todavía, algo que no cabe siquiera imaginar. En esta zona, como quiera que se delimite, no aparece nada que pueda ser base común. La mística es base para el místico; no puede ser *para todos*, y más claramente aún, no puede ser *para todo*. La base no es sustento para algún orden especial de vida, sino para todo orden de actividades. La bondad y la belleza no son alternativas de la verdad, cualesquiera que sean sus relaciones con el *logos*. Forman con la verdad precisamente una tri-*logía*, una unidad armónica sin disputa interna posible.

Examinando las condiciones de posibilidad de una tal alternativa, como si fuera *a priori*, se percibe de antemano que *el nuevo régimen de base tiene que ser indiferente respecto de la verdad.* Pero, segundo, que *no puede ser indiferente respecto de la razón.* Es necesario que conserve alguno de los caracteres que encontramos en la base tradicional, porque el nuevo nace del anterior, aunque lo reemplaza. Mejor dicho, no podría reemplazarlo si no tuviese un rasgo común que sirviera de viaducto para la transición. La continuidad la asegura la razón. La nueva base tenía que ser, y ha sido, *una nueva forma de la razón.*

Hemos de anotar inicialmente estos dos hechos: la razón que no sabe dar razón de sí misma ya no tiene nada que ver, por esto mismo, con la razón de las ciencias y de la filosofía. La distinción es radical, y tiene que prevalecer, pese a los parecidos externos y los equívocos que produzca una manera laxa de hablar. Lo que presenciamos ahora no es una apoteosis de la ciencia, sino su ocaso. Y segundo, la época



que se inicia con esta razón ciega no es, en ningún sentido vital, una época de las luces. Iluminar es entender y entenderse. Las cosas se entienden con entendimiento racional. Los hombres pueden avenirse de varias maneras, pero sigue siendo cierto que entenderse, estrictamente, no pueden lograrlo sino con la razón. Sólo que ahora de lo que se trata no es de entender y entenderse. Las palabras *decisivas* ya no buscan esto; buscan una pronta *decisión*. Para ello deben despojarse de sus autoctonías, de sus buenos modales populares, de sus refinamientos y formalidades literarias y de su iluminación de entendimiento, para convertirse en una divisa de circulación internacional que abrevie los trámites de la acción.

Saber a qué atenerse ya no es un saber, ya no se logra con recurso a la verdad. Saber a qué atenerse es disponerse a seguir el camino más corto entre el propósito y su meta práctica. Lo cual, hay que advertirlo, no es cinismo personal, ni pragmatismo ideológico. El fin no justifica los medios: los impone. El dispositivo de los medios ha de ser tan calculado como el de los fines, con una exactitud que no deje lugar a dudas. Saber a qué atenerse es no poder dudar. El error, siempre posible, será un error de cálculo, cuantificable, y no el error cualitativo de la decisión humana. Saber a qué atenerse es reducir a una todas las opciones posibles, o sea, suprimirlas. Lo decisivo no ha de tener alternativas: es como el movimiento físico. Sin base en la verdad, saber a qué atenerse es renunciar a ser libre.

La vida humana oscilaba entre la reflexión y el instinto. La primera es incierta y morosa; el segundo es certero, pero ciego. El cálculo de la nueva razón es como un nuevo instinto, certero y ciego, que hace lo necesario, pero sin justificarse. Trata *con* el ser y muy eficazmente, pero no trata *del* ser. Por esto es anónima la nueva razón: no importa quién efectúe el cálculo; sólo importa su exactitud, pues de ella depende nada menos que la subsistencia humana, y la exactitud es más precisa cuanto más impersonal. Ahí se percibe muy bien el contraste: la verdad es común, pero, en su descubrimiento, el descubridor es personal e insustituible; mientras que, en la razón calculadora, hasta la máquina puede sustituir al calculador.



La seguridad que procura este anonimato aumenta por la uniformidad a que nos somete. Aunque calcular sea todavía usar de la razón, descubrimos ahora que es posible razonar sin entender, pensar sin expresarse. El cálculo era un auxiliar del saber, en las zonas de la realidad que admiten la cuantificación; ahora ha venido a ser, más que un medio de vida, que presupone otros medios distintos, la base misma de la vida. La existencia calculada sólo es viable a condición de que la razón calculadora sea inconsciente de sí misma, como lo es el instinto, y de que forme sistema, cosa que el instinto no logra. Los instintos son comunes, pero su actividad diversifica. La acción calculada ha de ser homogénea. Vista desde el nivel de la libertad racional, la razón que sabe contar, pero que no puede dar “cuenta y razón” de sí misma, podrá parecer una paradoja, pero no es una sinrazón. Justamente, la vida no había sido nunca tan “racionalizada”. Hay que ir reduciendo al mínimo la animalidad, que el humanismo ha considerado siempre esencial a la humanidad: la reflexión no tiene juego sin la pasión y el instinto. Hay que suprimir lo inesperado: el nuevo régimen supera la animalidad, porque es sistema de razón, y suprime la personalidad de la razón reflexiva, porque es razón decisiva, forzosa y anónima.

5

El hombre nuevo que se va formando no quiere (en realidad, no puede) basar su vida en la verdad. No la desecha por disgusto irracional, ni la repudia por cinismo, lo cual sería todavía una elección. Abandona la verdad como base sencillamente porque no es eficaz para la subsistencia. La noción misma de existencia incluía la variedad real de *las existencias*; ahora esta variedad se ha de contraer a la uniformidad de *la subsistencia*. La universalidad de la nueva base se cifra en esto: todos somos iguales ante la subsistencia. Esto ocurre así por “razón de fuerza mayor”. La verdad ya no es la base; pero la razón está en la base. Ésta ya no es la razón pura, sino la razón forzosa. *La vida nueva ha asociado la razón con la fuerza.*



Esta fuerza no es la que ejerce sobre el hombre la necesidad natural, ni la que ejerce el hombre sobre el hombre, y a la cual llamamos poder. El poder es objeto de ambición, y por esto objeto de disputa. Quiere decirse que el poder real es sólo un posible, que él mismo entraña la posibilidad de otro poder que lo desbanque. Su fuerza no es una *razón* forzosa. Y es que esta frase tan usual, “razón de fuerza mayor”, no quiere decir lo que dice: con ella designamos justamente una sinrazón, algo que no admite ni sustitutos ni discusiones. Ahora es la propia razón la que no admite discusiones, porque posee ella misma una fuerza mayor. Esto no había ocurrido nunca. La razón era “mayor” porque era libre. El principio de razón pudo llamarse *principium magnum* porque no rige por el poder de nadie, y a la vez porque ningún régimen de poder llega a imponérsele.

La razón de fuerza mayor es una necesidad racionalizada. Su novedad estriba en que no da razones; de ahí su fuerza inapelable. Ninguna necesidad es responsable. A la nueva razón le basta con hacerse útil. La utilidad entra en la base. Por fuerza propia, no por iniciativa de unos interesados responsables. Pero este sitio, que es el de la verdad, no podía ocuparlo el interés utilitario si no se ajuntaba de algún modo con la razón. La utilidad ha existido siempre, pero no en la base; existe como algo primario y con fuerza mayor sin una *razón* de fuerza mayor. La razón sola, o sea pura, no podía dar más que verdades. Para que rindiera utilidades había de transmutarse, habilitándose para regir como puro cálculo utilitario, excluyente de la verdad. Las verdades sólo peligran cuando *no* tienen enemigo declarado.

Que la vida práctica tuviera que racionalizarse, además de inevitable, no era en sí pernicioso, sino más bien benéfico. No hay maleficio intrínseco en la tecnología moderna. Y esto es precisamente lo más grave: su completa inocencia, que es otra manera de decir su “fuerza mayor”. El fenómeno de gravedad profunda no es la racionalización de la *praxis*, sino la pragmatización de la razón; porque esto sólo se logra por exclusión de la razón de verdad, que es pura por esencialmente desinteresada. Con esto se suprime la dualidad entre teoría y práctica: todo tiene que ser práctico.



No fallan unas ciertas verdades por su contenido, porque resulten inadecuadas a lo real. En este caso podrían ser sustituidas por otras y se mantendría el régimen. Es el régimen el que está fallando, y falla por inoperante. La racionalidad desinteresada resulta ahora un factor de desorden. La libertad es un lastre. (Se entiende, la libertad de ser.) Puede traer sorpresas, y la vida exige que todo esté previsto, pues la catástrofe total es inminente. La razón forzosa del interés común mantiene el orden en el nivel de la subsistencia. Esto impone renunciaciones: la razón forzosa no infringe, sino que suplanta, el régimen de la verdad.

La razón sigue siendo la base, pero la base se ha restringido. La razón sigue siendo “la mayor”, porque se ha asociado a una fuerza que es “fuerza mayor”. Por razón de esa fuerza, que impone la mecanización y cuantificación de la vida, resulta baldía la pretensión del mecánico. La pericia que posee le hace creer que él es protagonista del proceso. La figura que adopta, de rector del mundo moderno, es un resabio del antiguo régimen libre, en el cual todo predominio representaba el triunfo de una posibilidad entre otras, que eran las desechadas. Incorporarse a lo inevitable no es ningún triunfo. Pero ha de entenderse que esa fuerza mayor es todavía una fuerza histórica: es fuerza de razón. La razón es histórica incluso cuando cambia de manera tan radical, que ya no da razón del ser, ni de sí misma, sino que actúa como razón forzosa.

La nueva razón es tema obligado de una nueva crítica de la razón. Es el porvenir de la razón humana el que debe investigarse, a la vista del proceso de erosión y desplazamiento que sufre la razón tradicional. La forma distinta de razón que está dominando progresivamente reclama su propia crítica. Pero esta incorporación de la razón nueva en el temario de la filosofía primera ha de alterar, por su sola presencia, la idea que nos habíamos formado de la razón: no habíamos previsto que, al lado de la razón pura, reguladora del régimen de la verdad, pudiera aparecer otra distinta.

Dar razón de la nueva razón (la cual es incapaz de dar razón de sí misma) implica reafirmar, diríamos rescatar, la razón pura. Es de urgencia vital, y no sólo teórica, que no se confundan la una con la otra.



Por ello, el horizonte de la crítica de la razón que ha de llevar a cabo la filosofía en nuestros días es más dilatado que el de ninguna otra crítica anterior. Ahora la razón pura debe recapacitar sobre su propio ser, tomando nota de que, a su lado, y pujando por eliminarla, actúa en la vida una nueva razón que no comprendemos bien, de la cual apenas somos conscientes, pues la confundimos con la antigua, pero de la que usamos sin saber cómo está configurada, cuál es su textura, cuáles sean sus fines y qué resultados vaya a causar su predominio en la comunidad humana. Ni siquiera tiene nombre.

Para entendernos, podríamos llamarla *razón pragmática*, antes de proceder a una caracterización que nos diga, sobre todo, lo que ella *no es*.

6

¿Qué se entiende por “dar razón”? ¿En qué sentido la razón que “se da” es pura?

La *ratio reddenda* no es una innovación de la filosofía moderna, ni en la concepción, ni siquiera en los términos. Estas palabras aparecen en la designación que hace Leibniz del principio supremo, como *principium reddendae rationis sufficientis*; pero no hacen sino traducir literalmente la fórmula griega λόγον διδόναι. El habla de razón es la que se justifica, con base en la realidad, sin otra apelación posible, ni otra intención que no sea la verdad. En esto consiste su pureza. Como dice Platón: hablar de las cosas, tal como ellas son, en sí mismas. Es esencial a la razón de la filosofía, y de la ciencia en general, el dar y el darse. La razón pragmática no representa una evolución interna de la razón que produjo la *episteme* y que asentó el régimen de la verdad. Ésta no pretende dar razón, ni del ser, ni de sí misma. Lo que retiene es el saber positivo, que se obtiene con un fin de utilidad, o sea sin pureza. Lo que abandona es la intención vocacional de darse. En el darse quedaba cumplida y se renovaba la vocación del desinterés, que está en la esencia de la verdad. La razón pragmática podrá ser exacta, pero no es “verdadera”: es “posesiva”.



La revolución kantiana

1

Podemos felicitarnos a nosotros mismos por la programación de estas Jornadas kantianas que ahora inauguramos. En los actos académicos de esta índole, el honrado es desde luego quien recibe el homenaje, no quien lo rinde. ¿Por qué motivo somos ahora también nosotros los honrados? Porque la conmemoración revela que no hemos perdido la memoria colectivamente; porque nos declaramos discípulos en un mundo sin maestros; porque podemos pagar la deuda que tenemos con el maestro sin necesidad de compartir su doctrina. Esto es meritorio en sí.

Kant es un revolucionario. Hoy se habla incansablemente de revoluciones, pero la revolución se ha tecnificado, y raramente ofrece sorpresa y originalidad. En filosofía, cada revolución es única. ¿Existe en nuestros días el indicio de una operación filosófica equiparable a la de Kant? Y sin embargo, la situación es más agudamente revolucionaria que hace dos siglos.

La lírica alemana produjo, un siglo después de Kant, una obra titulada *El ocaso de los dioses*. Un poco más tarde, el wagneriano Nietzsche declaró que los dioses habían muerto. Pero no habían muerto todavía esas divinidades de tercer grado que, según los griegos, eran los héroes. Para nosotros, los héroes humanos y profanos son los grandes: los grandes maestros que iluminan los caminos vocacionales del arte, la ciencia, la filosofía. La vida de los dioses realmente divinos depende de los creyentes; su muerte es la muerte de una fe. La vida de los maestros depende de los discípulos; su muerte es la muerte de la disciplina. Nuestra rememoración de Kant demuestra que no somos por completo indisciplinados. Pero si esto nos honra es porque la disciplina en nuestro mundo ya es excepcional.



Las revoluciones políticas del pasado pueden olvidarse sin indisciplina. Fueron concebidas para un lugar y un momento, y están destinadas a caducidad. En filosofía las revoluciones no caducan. Fueron concebidas en un tiempo y un lugar, pero valen para siempre y para todos. Perder el recuerdo de ese pasado es perder el sentido del presente. Pues lo que perdura no es una doctrina revolucionaria, sino la ejemplaridad de una sapiencia: su enseñanza, que es lo que significa en latín *disciplina*.

Los viejos podemos decir que es muy breve el tiempo transcurrido desde que se inició en filosofía *el ocaso de los maestros*. El cual se ha producido por el repudio de los pasados y la inexistencia de los presentes. Es, pues, un crepúsculo muy especial. Porque, a diferencia de la noche, que cuando llega contiene en sí misma el anuncio de la luz matutina, el crepúsculo vespertino del magisterio proyecta sombras sobre las tres dimensiones del tiempo: el pasado y el porvenir, además del presente.

Todo es sombra sin una originalidad revolucionaria; o sin la facultad de percibirla, cuando asoma alguna vez, pues no hay mundo más sombrío que el de quien no quiere ver. Sin luz magisterial no hay jerarquía, y cualquiera puede tratar con cualquiera al tú por tú. Cualquiera es un cualquiera. Trabajamos juntos pero separados. Y a pesar de una colectivización que no tiene precedentes en la historia, nadie aprende de nadie, como si la contigüidad impidiera la comunidad.

Lo cual, a pesar de las instituciones y las reglamentaciones, crea un estado de anarquía que, como sabemos todos, significa falta de principios. Los maestros son figuras principales. Kant es un príncipe de la filosofía. Su presencia actual impone orden, en el sentido de que promueve la disciplina. Si nada perdura, estamos perdidos. La filosofía no vive si no somos todos discípulos.

Ser discípulo es ser iluminado. Pero él no ilumina si es meramente receptor. Cuando él mismo irradia la luz que recibe, se convierte a su vez en radiante. Enseña quien aprende. Quien no produce no lega, y no lega sino quien incrementa el gratuito legado de los predecesores. O sea que el buen discípulo es el maestro en ciernes, y en esto se revela la fecundidad perenne del pasado. Somos desheredados cuando



renegamos de nuestra filiación. Y sin filiación, que es *philia*, no hay *philo-sophía*. Requiere valor en nuestros días reafirmar el pasado. Valor en tanto que mérito, por el discernimiento intelectual; y valor en tanto que denuedo, para no sumirse en las menudencias efímeras de la actualidad.

Resurge la luz con esta conmemoración kantiana. Siquiera alguna vez, siquiera algunos pocos, podemos olvidar las discrepancias, los celos y recelos y las disensiones, y reconstituir esta familia de discípulos que se requiere para mantener la tradición histórica de la filosofía.

2

Kant es un modelo excepcional de disciplina, en los dos sentidos que conserva esta palabra: es maestro en la disciplina metafísica, y disciplinado por el rigor del oficio. Nada brinda más enseñanza que una revolución. Captamos en ella el mensaje de una operación capital, y además aprendemos el modo de llevar a cabo una revolución. Hasta hace muy poco no habíamos advertido que este modo es regular. En filosofía no hay amotinados. La revolución se calibra por el nuevo orden que introduce en el acto mismo de efectuarse, más que por sus resultados inmediatos. Sin embargo, la filosofía kantiana es una filosofía crítica. Resalta en la *Crítica de la razón pura* el propósito de desechar algo que venía aceptándose por falta de crítica. Pero esta obra renueva la actualidad de lo criticado, mucho mejor que la anodina repetición de fórmulas ya consagradas. El repudio es positivo: lo lleva a cabo un partidario de la ley y el orden. Esta fórmula de “la ley y el orden” suele emplearse en nuestros días como divisa de los conservadores. Pero Kant es un revolucionario. ¿Qué significa revolucionar en filosofía?

La pregunta misma es revolucionaria. La filosofía no se había interrogado nunca a sí misma en tales términos, y es oportuno que atendamos ahora brevemente a este asunto, cuando evocamos una revolución tan radical, y por consiguiente tan educativa, como la kantiana. Otros colegas habrán de examinar, con detalle y con autoridad,



el contenido de la *Crítica*. Puede ser provechoso discurrir ahora sobre la revolución en sí.

Por una parte, se trata de una revolución metafísica. ¿Cómo puede revolucionarse una disciplina que, según la opinión vulgar, es más bien reaccionaria? Así se dice, aunque es sorprendente que la metafísica sea la disciplina filosófica que ha sufrido mayor número de revoluciones; más que la lógica, por supuesto.

Por otra parte, la metafísica kantiana revoluciona la filosofía de la ciencia. Este título se aplica actualmente a una disciplina monográfica muy difundida que parece recién inventada, y en la que no se ha producido ninguna revolución. ¿Por qué? Porque no se ocupa siquiera, como Kant, de los principios de la ciencia: de las condiciones que hacen posible una ciencia, en general. Toda revolución es una faena que se lleva a cabo en el dominio de los principios. Y como la cuestión de los principios es cosa olvidada, el magno ejemplo de Kant sirve mejor que nuestras palabras para que se perciban los desvíos y omisiones de la filosofía actual.

Además, como he indicado, se habla tanto de revoluciones que la palabra empieza a desgastarse, y existe el peligro (del que debemos huir como del diablo) de que se confundan los caracteres y misiones de una revolución filosófica con los de otra suerte de revoluciones. La revolución política, por ejemplo, es excluyente; la filosófica es incluyente. La política requiere partidarios; el revolucionario filosófico es un solitario.

Pero este solitario está más acompañado que el revolucionario político. Porque en filosofía no hay adversarios: los maestros de antaño no son derrotados por las ideas nuevas. La revolución es eficaz porque es literalmente conservadora: porque retiene el pasado a la vez que lo supera críticamente. A pesar de este mecanismo dialéctico, que se repite en todos los casos, es natural que sobresalga en cada caso la figura personal del autor. Si todos somos iguales, la revolución es imposible. Iguales son los conformes. El acto revolucionario es una excepción: es como una eminencia que resalta por encima del terreno llano.

Sin embargo, la revolución no surge de un estado de ánimo de quien la proyecta y ejecuta; no es el producto arbitrario de un tempe-



ramento díscolo; no es un impulso pretencioso de hacer algo distinto de lo que hacen los demás. Es una tarea reflexiva, estudiada, serena y sin encono; y si decimos que es responsable, es porque responde a la situación. Es una tarea impuesta. Pero esto sí: una vez que cobra cuerpo y figura, la revolución es el “fiel contraste”. Como el que se usa para evaluar los quilates de un metal precioso, sirve para aquilatar los pensamientos y discriminar los grandes de los chicos. La revolución es obra excepcional porque es magistral: *es obra maestra*, como quiera que la juzguen los chicos y, si los hay, los grandes.

A propósito de lo cual, recordemos lo que se lee en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica*. Primero, la palabra revolución es la que emplea sin ningún rebozo el mismo Kant. Nos dice que “en este intento de cambiar el método que ha seguido la metafísica, y de producir en ella una completa revolución, es en lo que consiste esta *Crítica de la razón pura*”. Y segundo, pensando en la reacción de los demás, busca una manera de afirmar la seguridad en sí mismo que no pueda parecer inmodesta. El político declara con orgullo los beneficios que traerá su programa. El filósofo procede con cautela para no escandalizar; unas veces, como en nuestros días, porque la época es terriblemente suspicaz, y en una época de buenos modales como la kantiana, porque la cortesía debe prevalecer incluso cuando es evidente que los demás no entienden. Por esto dice lo siguiente: “He observado con placer y gratitud, en varias obras publicadas, que el espíritu de profundidad no se ha extinguido en Alemania, sino que se ha opacado sólo temporalmente”. Como ven ustedes, no se puede decir más finamente que la profundidad del pensamiento alemán depende de su capacidad de comprender la obra kantiana. Y añade: “Hay muchos hombres meritorios que tienen la dicha de combinar la profundidad de su visión con una capacidad de expresión luminosa, que yo no poseo. A ellos confío la tarea de perfeccionar mi obra en lo que pueda tener, aquí y allá, de defectuosa. Pues el peligro no es el de ser refutado, sino el de ser incomprendido”.

Estas últimas palabras expresan el desamparo del pensador que acomete en soledad una tarea revolucionaria. Kant sabía en qué nivel estaba situada su *Crítica*, y qué se requería para percibir su alcance. El



hombre con semejantes dotes no existió. Kant fue un incomprendido. Lo cual es terrible: terrible *para nosotros*, pues contiene una enseñanza negativa. Comprobamos que la confianza en sí mismo del pensador revolucionario se debilita con esas aprensiones y temores. No basta ser fecundo si no existe el fecundable.

Recordemos también lo que decía, años más tarde, otro revolucionario alemán, convencido igualmente de que su método era el único viable, el verdadero, el definitivo. Junto a estas afirmaciones tajantes de seguridad, Hegel expresaba su incertidumbre en sí mismo y en los demás. Leemos este pasaje en el final del Prólogo a la segunda edición de su *Lógica*: “Cualquiera que se dedica a construir de nuevo una estructura independiente para la ciencia filosófica en nuestros días, puede recordar aquel relato de Platón, según el cual tuvo que revisar siete veces la *República*”. Una obra que corresponde al mundo moderno, y que tiene un tema más difícil, hubiera sido necesario revisarla setenta y siete veces. “Sin embargo, el autor que se enfrenta a la grandeza de su tarea, debe contentarse con lo que ha sido posible llevar a cabo bajo la presión de la necesidad exterior, de las inevitables distracciones debidas a la magnitud y variedad de los intereses de la época, y con la duda de si el clamor de los asuntos cotidianos, junto con la desconcertante variación de la fantasía indisciplinada, dejan todavía algún lugar para la serenidad del pensamiento puramente especulativo”. Esto se dice en un texto fechado en Berlín, en 1831.

Si existiera un revolucionario entre nosotros, quiero decir, en el mundo de hoy... No voy a terminar la frase, porque la expresión hipotética revela nuestro convencimiento de que no existe, en efecto, ningún revolucionario. Pero la fantasía sirve para crear en la mente realidades ficticias. Preguntemos, por tanto, cómo se enfrentaría al medio ambiente ese imaginario filósofo. El ambiente es tan reacio y turbulento, la cortesía de antaño tan insólita, y la suspicacia en cambio es tan espontánea y general, que ni siquiera el revolucionario se atrevería a denunciar su época con sus propias palabras, ni hablaría en público de la penosa tarea de revisar una vez y otras muchas sus trabajos. Tal vez invocaría el testimonio de Kant y de Hegel, a quienes otorgamos licencia para decir lo que quieran, puesto que ya están



muertos. Triste soledad la de quien espera que llegue la muerte para que los demás lleguen a comprenderlo. Pero no nos inquietemos: esto es fantasía.

3

Ya hemos avistado algo de las revoluciones, desde el lado humano. Es insólito que la filosofía recaiga en este aspecto. Pero también es insólita la pregunta: ¿en qué consiste una revolución? Una vez que se formula, esta pregunta remite a otra no menos sorprendente: ¿cómo fue posible que no la plantearan los revolucionarios del pasado?

Todos los grandes pensadores de la época moderna, desde Descartes hasta Husserl, han empleado el término revolución, o algún sinónimo, para designar sus operaciones filosóficas. Pero ninguno se detuvo a examinar la implicación de su obra: no se preguntó de qué manera pueda ser compatible la sucesión de esos aparentes trastornos con la estabilidad de una disciplina científica, de un pensamiento racional y universal cuyo único fin es la verdad. El hecho de que la pregunta surja ahora es síntoma de una situación revolucionaria. Ya no es posible una revisión a fondo de los problemas filosóficos sin integrar en ellos sistemáticamente el problema de las revoluciones en general. Está empeñado en el asunto el pasado de la filosofía, y por ende su porvenir.

La revolución tiene que revolucionarse. Una revolución es la respuesta a una duda. Sería en verdad una situación inaudita si empezásemos a dudar de la duda misma, es decir, de su poder generador de respuestas. La revolución es un acto de fe. Se puede dudar del sistema vigente, cuando parece que se agotó su capacidad de renovación. Pero jamás se ha dudado del porvenir. El acto de fe es un acto de esperanza. ¿Qué ocurriría si no tuviese una base segura esta esperanza en el porvenir de la filosofía?

Nuestra situación es revolucionaria. Reclama un nuevo sistema de respuestas. Pero no hemos visto nunca una revolución que dudara de sí misma. Ya no basta una revolución en la arquitectura teórica de



la filosofía. Los primeros pasos de cualquier revolución siempre son críticos; pero nunca se ha comenzado con una crítica de la revolución. Cualquiera que sea su camino, la revolución debe interrogarse a sí misma, en tanto que acto filosófico, y adquirir auto-conciencia por primera vez. Pues si el porvenir no está asegurado para nadie, ninguna innovación tiene sentido.

El sentido de una revolución, su legitimidad, la condición que la hace posible, se halla en una correspondencia con la situación. Las revoluciones filosóficas no se inventan ni se producen sin razón. Esa correspondencia indica que lo que está en juego en cada caso no es la originalidad de un pensador, sino la continuidad de la filosofía. El revolucionario es responsable ante la historia. A la filosofía nadie puede pedirle cuentas. Ella desdeña la opinión de Monsieur Homais, o de cualquier otro boticario, cuando sostiene que la filosofía no sirve para nada. Ella siempre responde de sí misma ante sí misma. La *Crítica de la razón pura* es un modelo clásico de esta auto-crítica de la filosofía, del permanente diálogo con su pasado y su propia actualidad. No hay una filosofía perenne. La filosofía es perenne porque su historia no es un cúmulo de desperdicios. Pero el pasado se salva si el porvenir es seguro.

Cuando Kant confiesa en los *Prolegómenos* que, gracias a Hume, despertó de su sueño dogmático, está dialogando con el maestro empirista: podrá rechazar su doctrina porque la ha absorbido. Lo mismo cuando asegura sin titubeos que “la metafísica como ciencia no ha existido nunca”, y que sólo comienza con su obra: lo que dice presupone la asunción entera de la filosofía tradicional. Sin esta incorporación, ninguna operación revolucionaria es posible. Ya lo había demostrado antes esa otra crítica de la razón que fue el método cartesiano. Nos dice Descartes en el comienzo de sus *Meditaciones de prima philosophia* que es necesario desprenderse *semel in vita*, siquiera una vez en la vida, de todas las opiniones recibidas. ¿Cómo es posible desprenderse de ellas, si previamente no fueron asimiladas? Pero si fueron asimiladas, el desprendimiento no es posible. Sin el referencial de Platón y la escolástica, Descartes no ocuparía su lugar propio. Sin la presencia del pasado no es posible una revolución.



La naturaleza no da saltos, dicen los físicos. Tampoco los da la historia. Tampoco la filosofía. Su trayecto histórico no queda señalado por una sucesión de rupturas. La revolución filosófica es más bien una sutura. La ruptura es la crisis. Revolución es continuidad. Esto es difícil que lo admitan quienes se conforman con la herencia recibida: los reacios a la innovación; los que se muestran dispuestos, diría predispuestos, a desacreditar una revolución o a silenciarla. En suma, éstos son los malos conservadores, los que viven de renta sin incrementar el capital que otros acumularon con su trabajo.

Los enemigos de la ley y el orden no advierten que la revolución, si se produce, es porque era necesaria. El pensador revolucionario no es responsable de ningún desafuero. Es responsable desde antes de producir su obra, cuando nadie puede hacer todavía reclamaciones. La revolución comienza con el diagnóstico de la situación. Ésta es el dato objetivo, patente para todos, aunque no todos sean capaces de advertirlo. En tales momentos de la historia, si no sobreviniera una revolución, se extinguiría la filosofía. Nadie ha dicho nunca la última palabra. La repetición es la muerte.

De lo cual se infiere que las revoluciones son la normalidad de la filosofía. Por ellas mantiene su continuidad, haciendo siempre lo mismo, y siempre de manera diferente. A ellas se debe la vigencia de su posición en el mundo. ¿Qué ocurriría si el mundo rechaza la filosofía? En esta situación, trágica por su ambigüedad, nos encontramos ahora. El estado teórico demanda una revolución; el estado del mundo permite prever el fin de las revoluciones.

Ya es sabido lo que nos dice Heidegger respecto del fin de la filosofía. La revolución es imposible porque repetiría el pasado. Lo que terminó es la misión de la filosofía; ésta declara su propio fin cuando reconoce que su misión era irrealizable. Su lugar en el mundo empieza a ocuparlo eso que Heidegger llama “ciencia tecnológica”; o bien lo ocupará una especie nueva, indefinida aún, de pensamiento meta-racional. Entre la mística y la cibernética, la obra de razón queda prensada.

Pero la filosofía no se agotó. Se agotó esa manera de hacer filosofía que predominó en la historia. Terminó una tradición a la que perte-



nece el propio Heidegger. La conciencia de este término es una conciencia revolucionaria. Mientras hay revolución hay vida.

Sin embargo, la filosofía puede morir, no por agotamiento de sus recursos, sino por asfixia; por presiones externas; porque el mundo se vea obligado a prescindir de la obra pura de razón, impelido por una necesidad biológica que reclama técnicas prácticas de vida. La misión de la filosofía, que es la formación del hombre, no puede tecnificarse. Al mismo tiempo, la humanidad ya no puede subsistir sin el avance acelerado de la tecnología. La existencia deshumanizada es el precio que pagamos por asegurar la subsistencia.

Entretanto, y mientras perviva la filosofía, ella será lo que siempre fue, aunque su modo de operar cambie radicalmente. Una revolución es posible porque es necesario interrogar sobre la esencia y forma de las revoluciones. El hecho es que Heidegger marca un final y un comienzo. Si éste ha de ser el comienzo del fin, es cosa que ya no depende de la filosofía, sino del curso de una humanidad que, por razón de fuerza mayor, va perdiendo la libertad y el señorío sobre sí misma.

4

No cabe ahora decir más sobre este asunto, que de todas maneras nos alejaría de Kant. Pero no es inoportuno insistir en que todas las revoluciones, y no sólo aquella que ahora es posible, presentan esta configuración dialéctica: con ellas la filosofía parece que interrumpe su curso normal cuando más bien lo prolonga; exhibe su normalidad en su misma excepcionalidad.

La revolución kantiana no es distinta. Podemos presentar brevemente el esquema de su operación. La idea medular de una revolución siempre es muy simple; las complejidades sobrevienen con su desenvolvimiento sistemático. Lo que lleva a cabo Kant él mismo lo equipara a la revolución copernicana. El sol no gira alrededor de la tierra; la tierra gira alrededor del sol. Cuando no se trata de cuerpos celestes, sino de la ciencia, la inversión se produce en el nivel del fundamento. Este fundamento se había buscado en el contenido, en lo



que se llama la materia del conocimiento. Kant produce la inversión copernicana cuando asegura que la universalidad del conocimiento no se basa en la materia, sino en su propia forma. Es siempre particular, relativo y contingente lo que podemos percibir aquí y ahora. Pero el aquí y el ahora, considerados en abstracto, o sea el espacio y el tiempo formalizados, son el componente absoluto, invariable, universal, o sea *a priori*, de toda experiencia posible.

Elegante solución, como dirían los físicos: simple, lúcida y plausible. Pero alguien pudiera considerar inquietante que la vaciedad sea principio de la plenitud. Pues el espacio y el tiempo de Kant son vacíos por definición, como los de Newton; y como el Ser de Hegel, que no teniendo atributos es idéntico a la Nada, y ambos fundan el devenir real. Quizás se podría pensar que el espacio y el tiempo no son materia ni forma del conocimiento, sino forma de ser de lo conocido. Y esta incorporación de ambos en la realidad sería como una revolución copernicana, o si ustedes quieren, einsteiniana.

Por otra parte, también es inquietante que no exista una ciencia del ser. ¿De qué otra cosa puede ocuparse una ciencia? Se ocuparía de los fenómenos. El fenómeno, que en griego significa lo que sale a la luz, sólo mostraría la apariencia, no la cosa en sí. Desde Platón, la filosofía ha exhibido una tenaz desconfianza de las apariencias. Éstas eran como la envoltura del ser, un ser de menor cuantía. La misión de la filosofía (para decirlo con las palabras de Heidegger) era responder a la pregunta que interroga por el ser. El ser era un interrogante, una incógnita. Había que llegar a él a través de su apariencia fenoménica. El ser era lo buscado. Quizá se podría pensar que el ser no es lo buscado, sino lo dado: lo que está ahí, y siempre ahí, pues no puede estar en ningún otro lado. Este pensamiento produciría también una inversión copernicana. Con una ventaja sobre las anteriores revoluciones, a saber: que no sería una concepción elaborada, sino un hecho de experiencia.

El ser es fenómeno. El ser está a la vista. Esto es un hecho. La filosofía, por fin, puede constituirse como ciencia auténticamente fenomenológica, cuando restablece en su principio la evidencia universal y común. El hombre común nunca ha dudado del ser de lo que ve, y



con razón. No existe como el cavernícola de Platón, envuelto en meras sombras, y esperando que los filósofos resuelvan algún día dónde se encuentra el ser.

Resulta, pues, por la fuerza de los hechos, que una revolución es posible. No hay que arredrarse si ella tiene que superar, no sólo a Kant, sino a la tradición casi entera de la metafísica, desde Parménides hasta Heidegger. Felices aquellos que atisben por lo menos su necesidad: quienes reconozcan que ya no es posible seguir como hasta ahora. Feliz la filosofía cuando, a pesar de los negros vaticinios, sigue dando señales de vida y demuestra que no se agotó su capacidad de renovarse. La felicidad es una esperanza. El desesperado no trabaja. Ante las dudas sobre su porvenir, la filosofía podría formular con palabras nuevas el compromiso vocacional: trabajo, luego existo.

Por nuestra parte, es decir, como afiliados a la filosofía, somos felices si todavía podemos con-versar como con-discípulos con los viejos maestros sobre sus revoluciones, y compartir el júbilo de sus promesas, sin las cuales no sería posible ninguna promesa nueva. Y si logramos de ese modo que el trabajo sea jubiloso, repetiremos aquella exclamación con que empieza el antiguo y olvidado himno de los universitarios: *Gaudeamus igitur*, alegrémonos, pues, en nombre de Kant.



Discurso sobre el método

Todos somos fenomenólogos. En nuestro lenguaje filosófico actual, la palabra fenomenología designa especialmente el método y sistema de Edmundo Husserl. Antes de ésta, tenemos una fenomenología kantiana y una fenomenología hegeliana. Y después tenemos la fenomenología de Heidegger, que no concuerda con la de su maestro, y todavía otras más. Así hemos llegado al punto en que no sabemos bien qué es fenomenología, y esto confunde nuestras ideas sobre el método.

Podemos extraviarnos en las ramificaciones de la fenomenología si no regresamos a la raíz. Pero no a la raíz entendida como la esencia común a todas esas variadas doctrinas que ostentan título de fenomenología, sino a la raíz de la palabra, que por ahí es posible que descubramos lo radical del asunto. ¿Qué significa fenomenología?

Esta palabra, relativamente reciente en el vocabulario de la filosofía, no la emplearon los pensadores en Grecia, pero se compone de dos términos griegos: *phainómenon* y *logos*. *Phainómenon* designa lo que aparece, y contiene la raíz de *phaos*, la luz, lo mismo que el verbo *phaíno*, que quiere decir poner a la luz, mostrar, manifestar, exponer, etcétera. Las cosas se muestran a la luz: las cosas *son* fenómenos. Naturalmente, esta visibilidad no es propiedad intrínseca de su ser, pues implica otro ser capaz de verlas. Pero la visión no basta, porque es intransferible. El acto de poner a la luz es el que ejecuta el hombre con las cosas cuando *habla* de ellas. En esto consiste literalmente la fenomenología: ver y decir. Decir o nombrar, simplemente, porque *logos* no significa aquí todavía razón y ciencia: ciencia del fenómeno. *Logos* es palabra, verbo, lenguaje humano. Todos hablamos de lo que vemos. Todos hacemos fenomenología. Lo que esto denota es la originaria, permanente reunión del *logos* con la luz. La palabra es irradiante.



Cuando algo está muy claro, el griego dice *phanerós*, o sea e-vidente. Lo que ahora se nos presenta a nosotros con el carácter distintivo de lo *phanerós* es que el menester de la filosofía consiste en elevar al rango de método lo que ya es espontáneamente operante y efectivo en la existencia humana: hablar del fenómeno. Podemos decir que el hombre accede a la auténtica humanidad cuando empieza a ser fenomenólogo. Es cierto que el hombre común no siempre ve bien lo que está a la vista, ni habla bien de lo visible; pero si el lenguaje conceptual y metódico no siempre es comprensible de inmediato, en cambio, el filósofo no acota una realidad especial o privada cuando empieza a hablar, su base o punto de partida es el mismo que el del hombre común.

Esta verdad elemental produce, sin embargo, cuando se examina seriamente, consecuencias graves, pues significa que la filosofía misma no es, por necesidad, sino *logos* sobre el fenómeno. Por no haber reconocido este hecho, puede asegurarse que la filosofía como ciencia rigurosa no ha logrado constituirse durante su historia en auténtica, consciente fenomenología. Los pensadores que se llaman fenomenólogos se consideran a sí mismos como casos de excepción; consideran que el suyo es un método especial, en vez de declarar que la fenomenología no es el mejor método, sino el único posible.

A esta conclusión preliminar se llega por la vía rápida del análisis lingüístico. Pueden mostrarse con claridad las razones por las cuales debemos descartar las fenomenologías del siglo xx. Pero no siempre lo claro y sencillo es lo previsible. El rechazo parecería polémico, y no, justamente, fenomenológico. No hay nada más previsible que la polémica en el quehacer actual de la filosofía. Lo imprevisto es que también son fenomenólogos los filósofos anteriores a la fenomenología, o quienes discrepan de ella; sólo que no lo reconocen e inventan métodos distintos. Tampoco lo reconocen aquellos pensadores modernos que consideran que la fenomenología es una doctrina especial, que se opone a otras doctrinas. La verdadera fenomenología no tiene adversarios.

En lo que deseo insistir es en que la fenomenología no es una doctrina. Fenomenólogo es el hombre de ciencia. Fenomenólogo es el hombre de la calle. El proceder fenomenológico es inevitable, dada



la conformación de nuestro sistema natural de conocimiento y de expresión, y la forma constitutiva de la realidad. Lo que se requiere es dar constancia teórica al hecho de esa universalidad del proceder fenomenológico.

El filósofo es fenomenólogo por una razón semejante, pero más forzosa aún que la razón por la cual todos los físicos son matemáticos. En los inicios de la época moderna, quienes cultivan la disciplina que todavía Newton llama “filosofía natural”, descubren que la naturaleza inorgánica es esencialmente cuantificable. El método matemático no fue la ocurrencia de unos determinados científicos. La originalidad (si esto importara) consistió en reconocer que no hay otro método posible de representar los fenómenos físicos. El método matemático no se aplica desde fuera a la realidad como una forma que pudiera, corriendo el tiempo, ser sustituida por otra. Lo cierto es que la naturaleza lleva el número en su esencia, por así decirlo, en tono pitagórico. O sea que funciona de acuerdo con un sistema de medidas cuantitativas constantes. La representación de esta realidad sólo puede hacerse, como afirma Galileo, en lenguaje matemático. Pero no olvidemos que también el físico es fenomenólogo.

Pues bien: es hora ya de que la filosofía reconozca de manera formal y definitiva lo que sólo ha venido atisbando alguna vez, con permiso del racionalismo, a saber: que ella es de modo eminente ciencia de los fenómenos; que siempre ha operado *de hecho* fenomenológicamente, incluso en las más agudas formas del apriorismo. Si esto implica una revolución profunda en la metafísica, que a su vez es ciencia del método, pues lo siento mucho. Habrán de resignarse tanto los amigos de la metafísica, aferrados a su tradición, cuanto sus enemigos, quienes le niegan la capacidad de renovarse. Digamos de paso que es grotesca la existencia de tales bandos. Pues se puede ser adversario de una doctrina; nadie puede ser adversario de una ciencia, tomada en bloque. Y la fenomenología, siendo de hecho inevitable y común, no da lugar a discusiones. Ésta no es cuestión de opiniones, sino cuestión de hecho. La metafísica se constituye, por tanto, como rigurosa ciencia positiva, en el sentido literal de partidaria encarnizada de lo positivo, de lo dado, de los fenómenos.



Todos los pensadores revolucionarios, desde Platón, declaran la necesidad de que la filosofía tenga un solo método. La unidad de una ciencia no depende de la unidad doctrinal, pero sí impone la unidad del método. Siendo así, no se explica que ésta sea una *materia disputata*, como decían los clásicos. El método único no puede ser inventado por nadie. Tiene que ser dado para todos y para siempre. La ciencia del método es positiva porque su propio método es un dato, y no una creación de teoría.

Cada gran pensador declara que el único método es el suyo; lo cual significa que sería el único válido. La declaración envuelve la crítica de los demás métodos, es decir, su pluralidad. Husserl, por ejemplo, afirma que su fenomenología constituye el verdadero y definitivo método de una filosofía como ciencia rigurosa. Con palabras igualmente nobles y contundentes, análogas declaraciones hicieron Descartes y Kant y Hegel. Todos compartían la íntima convicción de que no puede tener vigencia sino un solo método. Sin embargo, para todos esos maestros el método era lo buscado y lo encontrado. La diversidad de los hallazgos revela que ninguno de esos métodos era fenomenológico. En verdad, cada uno era una hipótesis del método. Éste sólo puede ser único si es dado. Pero entonces, inevitablemente, es anterior a la búsqueda; o sea que la búsqueda es superflua. Reconocemos que es difícil admitir que la base metodológica de la filosofía es anterior a la filosofía: no es algo que ella debe elaborar.

Pero me estoy adelantando. Imaginemos que todavía estamos en la fase de las perplejidades. ¿Por qué la filosofía no ha sido auténtica y conscientemente fenomenológica? ¿A qué se debe la pluralidad de métodos? Hemos caído en la cuenta de que no sólo Descartes, sino todos los maestros de la historia escriben sus respectivos discursos del método. La consiguiente disputa del método es un escándalo para la razón, y planteaba a la filosofía actual un problema mayúsculo. Hubiera sido un problema minúsculo para el estudioso, ante el muestrario de los discursos clásicos, elegir aquel que pareciera más adecuado. Pero el aprendizaje de la filosofía no se guía por preferencias subjetivas; las cuales, además, no eran posibles en este caso, pues el problema mayúsculo era justamente aquel muestrario, aquella diversi-



dad de métodos equivalentes en autoridad, que impedía una elección razonable. Así como el físico que empieza sus investigaciones no debe detenerse a averiguar previamente qué método deberá emplear para llevarlas a cabo, me pareció que esta averiguación previa era todavía menos indicada en filosofía.

Por otra parte, en nuestra disciplina, la cuestión del método tiene mayor alcurnia que las reglas y procedimientos de trabajo y que los preceptos de la lógica. La unidad de método y sistema tiene carácter estructural, como veremos más adelante al hablar de la dialéctica. La razón del método es una razón de fondo. Así, la ausencia de un método universalmente aceptado suscitaba dudas sobre nuestra capacidad. ¿Es que la filosofía contemporánea, menos diestra que las anteriores, se vería privada del honor de presentar un discurso del método original, indicativo de nuestro nivel histórico? Pero la osadía de inventar un nuevo método, equiparable al de los grandes maestros, fracasaría si tuviera éxito; pues, en el mejor de los casos, no resolvería el problema de la unidad: aumentar el número de los discursos es agravar las perplejidades. Pensé entonces que lo indicado era superar la disputa del método con un discurso sobre el método, es decir, con un análisis de la metodología tradicional que nos diera la razón de fondo de la embarazosa pluralidad de métodos.

Esta reflexión sobre el método desemboca en el tema de la fenomenología. Decir que los métodos son variados porque ninguno es fenomenológico es acertado, pero no es explicativo. La coincidencia decisiva en los métodos tradicionales de la metafísica es la devaluación del fenómeno. Se supone que hay algo más allá de lo que aparece. Pero como esto es invisible, por definición, las vías que permitirían alcanzar esa *terra ignota* son conjeturas variables. Voy a explicarme.

Decimos que la fenomenología consiste en hablar de lo que se ve. ¿Cómo designaríamos a los filósofos que nos hablan de lo que no se ve? Pues los ha habido, y son casi todos los metafísicos. Es cierto que hay algo en lo real que no se ve, literalmente, con los ojos de la cara. Pero se ve de otro modo, o se ve en lo que aparece. Por ejemplo, las emociones que siento en mi interior, los pensamientos que pienso; y en el plano exterior, las partículas atómicas y los ácidos nucleicos son



reales y no los veo. En general, lo que llamamos la esencia, o sea aquello en que consiste la cosa y la define, muchas veces no es aparente a primera vista. Se requiere un análisis especial para discernir entre el cobre y el oro como minerales en bruto. Y yo sé muy bien lo que es un pensamiento, puesto que soy ser pensante por naturaleza; pero, en qué consiste el acto en sí de pensar, esto no lo sé, desde luego, por la sola experiencia.

De suerte que alguna razón debe concederse de antemano a los filósofos que nos hablan de lo que no se ve. Pero ellos deben reconocer por su parte que siempre han de partir de algo que sí se ve. La presencia visible es testimonio del ser. Oculta puede estar la esencia; pero el ser y la esencia no se identifican. El ser de la naranja está en su piel, en la que se ve y se toca, lo cual me permite distinguirla de otra fruta con piel diferente, como la manzana. Veo los frutos y veo las diferencias y, sin embargo, no veo las respectivas esencias. Dar razón de tales diferencias esenciales (no superficiales) es tarea de la ciencia segunda; tarea, por tanto, posterior a la aprehensión del ser como fenómeno.

Lo que ocurre es que los sabios de lo invisible juzgan que lo visible es menos ser que lo esencial, porque esto no cambia ni perece. Aunque ya no hubiera manzanas en la tierra, la idea de lo que es la manzana en sí sería inmutable y eterna. Ésta es la clave de la llamada teoría de las ideas de Platón, cuya influencia pervive en toda la historia de la metafísica. El fenómeno no puede albergar el ser. Los métodos de la metafísica son caminos hacia el ser. Pero en el fondo radical, no le importa al metafísico el ser de esto o de lo otro, sino el ser en sí, en cuanto ser. La cuestión sería: ¿en qué consiste ser? Ésta ya es una cuestión distinta. Pero esa pregunta nadie la contesta; nadie puede definir lo que es el fundamento de todas las definiciones. El ser es simplemente la realidad; es la propiedad que exhibe inicialmente todo aquello que decimos *que es*, cuando todavía ignoramos *qué es*.

Método es camino. No hay camino que nos lleve hacia el ser. En el ser estamos ya, sin movernos, rodeados de fenómenos. El ser no es problema. En griego problema significa obstáculo: aquello que se opone o se antepone en nuestra marcha. Nada se interpone entre nosotros y el ser. Pero tampoco el método es problema: ver y hablar no



requiere de ninguna técnica especial. Sólo requiere método ver bien y hablar bien. Sin embargo, el método se convierte en problema, en vez de ser la vía libre, cuando el filósofo se cree obligado a inventarlo, es decir, cuando lo concibe como el camino que nos aleja de lo que está a la mano; en suma, cuando renuncia a la primaria fenomeno-logía.

El meollo del asunto se encontraría en la proverbial desconfianza de las apariencias: en la contraposición entre apariencia y realidad. Es inherente a la condición humana la curiosidad sobre el qué de cada cosa. Tengo ante mí algo de cuya realidad no dudo, puesto que es visible, aparente, fenoménica. Pero dudo de su forma de ser. Me pregunto: ¿qué es? Una suspicacia espontánea e insidiosa, mezclada con los desengaños de la experiencia, me lleva a responder: las cosas que aparecen no son como parecen. No es oro todo lo que brilla. El aparecer, que es evidencia, queda empañado por el parecer, que es pura incertidumbre. De ahí la presunción de que el ser de veras queda oculto: estaría escondido detrás de su misma apariencia. El fenómeno ya no sería la base de la certidumbre, sino la fuente de los recelos.

Del sentido común, que es desconfiado, hace mucho caso el filósofo en este punto. Viene de antiguo que el término *phainómenon*, que significa la apariencia, adquiere el significado peyorativo de la *mera* apariencia: la envoltura visible que encubre el ser invisible. Pero el ser mismo de la cosa no es invisible ni incierto. Lo que puede ser desconocido es el qué, el cómo, el porqué. El saber de esto es un saber esencial. Pero la esencia no está separada de la apariencia. El ser de la cosa no tiene dos capas. De cualquier modo, la apariencia también es ser, como reconocen incluso Platón y Aristóteles.

Es inadmisibles la idea de dos grados en el ser. El ser es siempre igual: no es más en un lado que en otro. Aquellos maestros emplean la palabra *choristón* para indicar que el ser de veras está separado, que trasciende lo aparente. Pero en el universo nada está separado de nada, ni dentro ni fuera de la contextura del ente. El ser no hay que traerlo a la luz, como pretende Heidegger: no hay que convertir en fenoménico lo que por sí mismo no aparecería. Vale la pena tomar en cuenta que el método de Heidegger es más platónico de lo que suele pensarse.



La ocultación del ser, iniciada en Grecia, y la consiguiente devaluación del fenómeno, ha sido la decisión teórica más funesta de la filosofía en su historia. Esto determina que la revolución necesaria en nuestros días no deba enfrentarse a los antecedentes inmediatos: ha de abarcar un periodo que empieza con Parménides. Cuando Platón nos dice en el *Fedón* que el ser en sí es *aeidés*, que significa literalmente in-visible, emplea la misma fórmula que veinticuatro siglos más tarde leemos en *El ser y el tiempo* de Heidegger. Platón investigaba las formas, o sea la constitución del ser de cada cosa; pero esta investigación ponía al descubierto la comunidad del ser. La idea del Ser no se desprendía de las notas comunes a todas las formas de los distintos seres. La cuestión del Ser, con mayúscula, y la cuestión de los seres estaban involucradas. Lo erróneo era buscar ese Ser mayúsculo fuera del ser concreto.

La pregunta: ¿qué es ser?, ya la consideraba Aristóteles la eterna cuestión de la filosofía, siempre reiterada, nunca resuelta. Pero si esta pregunta se la hacemos al hombre de la calle, contestará con un pronombre demostrativo. Sí: realmente demostrativo. Nos dirá, un poco sorprendido de la pregunta: el ser es esto que está ahí. La profunda sabiduría de dar al ser por descontado. El filósofo procede como si él no fuera también un hombre de la calle. Cuesta trabajo penetrar en los motivos recónditos por los cuales un pensador nos asegura que el ser-ahí, el *Dasein*, es nota exclusiva de un ser especial; no la propiedad de cualquier ser, y, por tanto, la del Ser como tal Ser. El Ser es presencia: está presente en todo lo que está ahí.

El Ser está a la vista. Esta fórmula, que empecé a emplear hace más de treinta años, indica que es buena la buena fe del hombre de la calle. Claro está que el filósofo es hombre importante: piensa racionalmente y con método, y esto lo distingue del vulgo. Justamente, para resolver el presunto problema del método, desdeña y confía en la opinión de los mortales (como decía Parménides), la cual no proporciona una fe verdadera. Los simples mortales creen que el ser se ve y se toca. Pero el filósofo no es consecuente. No desconfía siempre de la vulgar desconfianza del hombre común. Más bien adopta como precepto metodológico fundamental la mera opinión que devaluó la



apariencia; que divorció la apariencia y la realidad; o como dice Kant, el fenómeno y la cosa en sí.

Pero veamos: ¿de qué desconfía efectivamente el hombre vulgar? Desconfía de la cosa; no de su ser, sino de su esencia y su causa. Esta desconfianza es ignorancia. Nadie pone en duda el hecho de que hay Ser. Esta fe implícita es invulnerable, porque el Ser no tiene, como la cosa, ni causa ni razón ni esencia. Es la base inmensamente cierta de todas las dudas posibles. Es la e-videncia primaria: aquello que se ve, y ya.

Y ahora viene la segunda parte, complementaria de la primera. Dijimos que todos somos fenomenólogos. Digamos ahora que todos somos dialécticos. Pero éstas no son dos maneras de pensar que puedan estudiarse separadamente. La filosofía es dialéctica porque es fenomenológica. Lo cual indica que la dialéctica tampoco designa una doctrina: es un fenómeno. Se trata nuevamente de una cuestión de hecho, no de opinión.

¿Dónde se sitúa este hecho? Se sitúa en el orden del ser. Existe algo que es dialéctico; hay en la realidad algo que funciona dialécticamente; algo cuyo ser y funcionar son fenoménicos. Toda filosofía debe reconocer el fenómeno de la realidad dialéctica. Pero, ¿cuál es esa realidad, y por qué se denomina precisamente dialéctica?

Hay filósofos racionalistas, empiristas, formalistas, etcétera. También los hay dialécticos, aunque éstos forman una minoría en la historia del pensamiento. Se diría que no podemos circular por el ancho mundo de las ideas sino exhibiendo el emblema de alguna de esas cofradías que son las escuelas. Pero la diversidad de las escuelas llamadas dialécticas me produce la misma impresión que la pluralidad de fenomenologías. Así como no puede haber en filosofía otro método que el fenomenológico, por la misma razón ese método tiene que ser dialéctico. Ésta es una razón forzosa: es la misma fenomenología la que descubre el hecho dialéctico. Si la dialéctica parece una especialidad es por contraste: porque en verdad el método que ha empleado la filosofía en su línea histórica central ha sido antidialéctico. De suerte que la dialéctica resalta entonces como una excepción de doctrina, es decir, la tesis sustentada por unos pocos filósofos que se contraponen a las predominantes. Lo cual es falso.



La excepción la constituye esa tradición antidialéctica mayoritaria, pues la filosofía nació dialécticamente, con Anaximandro y Heráclito. La verdadera línea tradicional quedó torcida desde muy pronto, en la misma presocrática. Habremos de reconocer que el pensamiento de los filósofos antidialécticos también funciona dialécticamente, como el de todos nosotros. El análisis fenomenológico del pensamiento produce este reconocimiento. Pues el pensamiento, la razón, el *logos*, el verbo es, en efecto, aquella realidad cuya función natural se cualifica con el término dialéctica. Con una filosofía que concuerda con este dato, la razón concuerda finalmente consigo misma.

Pero, ¿por qué empleamos la palabra dialéctica y no otra, para representar la estructura y función del *logos* humano? Lo mismo que en el caso de la fenomenología, también aquí el análisis lingüístico puede llevarnos a la raíz de la cuestión. En el vocablo dialéctica se conjuntan la idea de *logos* y la idea de transición o transmisión que contiene el prefijo griego *diá*. Esta preposición significa *a través de*. El *logos* atraviesa el espacio vital que media entre los inter-locutores. La función dialéctica es una función intermediaria. El verbo *légein* significa hablar. El habla es un acto transitivo: la operación es dialógica.

Hablar es conversar: dos sujetos diferentes versan con sus palabras sobre lo mismo. El prefijo *con* desempeña un papel análogo al que desempeña en griego la preposición *diá*: señala una dualidad, marca una distancia y establece una mediación. Estos componentes de la operación quedan implícitos en el verbo *légein*. Tal vez por esto, por no prestar atención a las palabras matrices, pudo la filosofía olvidar que la razón es esencialmente dialógica y, por tanto, dialéctica. Pero la sagacidad del griego común le sugirió que la presencia implícita del inter-locutor y que el carácter transitivo del habla podrían manifestarse añadiendo el prefijo *diá* a los vocablos formados con la raíz de *logos*.

Lo que de esto se desprende para la filosofía es que no existe una lógica especial que pudiera llamarse dialéctica. El *logos* es dialéctico por naturaleza. En suma: puesto que todos con-versamos, todos somos dialécticos.

Esta palabra era en Grecia de uso común. Sólo adquirió significado filosófico en los diálogos platónicos. Pero en el *Sofista*, que es la pri-



mera obra dedicada formalmente a la dialéctica en la historia de la filosofía, la palabra no representa una doctrina original del autor. Platón dice que la “ciencia magna”, la que Aristóteles llamará “ciencia primera”, es la “ciencia dialéctica”: *dialektiké episteme*. La que luego se conocerá con el ambiguo nombre de metafísica es la mayor, porque es la ciencia del ser y del no-ser.

El significado del término ha dado un salto brusco. La *dialektiké* designaba el arte, técnica o pericia en la conversación o en el debate. ¿Qué tiene que ver esto con el ser? Y más aún: ¿qué tiene que ver con el no-ser? Porque el no-ser y el ser son contradictorios y, por tanto, incompatibles; como el ser es, y no hay nada más que ser, el no-ser no tiene sentido, dialéctico o no. ¿Por qué la conjunción de este par de términos recibió el nombre de dialéctica? El hecho sorprendente es que ninguno de los dialécticos modernos se ha planteado esta cuestión del título de la ciencia dialéctica. ¿Existe realmente una especie de diálogo entre el ser y el no-ser?

El ser y el no-ser pueden y deben emparejarse, no a pesar de que sean contradictorios, sino justamente porque no lo son. La dialéctica es la ciencia y método de la no-contradicción. La cual, como veremos, significa que el no-ser es: que es positivo como el ser, pues de la nada, que es el verdadero contrario del ser, nada puede decirse, ni en términos dialécticos.

El ser del no-ser (ya lo reconocía Platón) es difícil admitirlo. El *no* expresaría la pura negación. Pero lo cierto es que este adverbio negativo es multívoco. En este caso, nos encontramos con algo que es real, positivo, afirmativo, y que, sin embargo, se expresa con una fórmula gramaticalmente negativa. Lo que el *no* indica es una restricción o limitación del ser real. Toda afirmación contiene una negación, y viceversa: toda negación se refiere a algo positivo. El caballo es. Sobre esta afirmación se montan múltiples negaciones: el caballo no es el asno, no es inmortal, no es carnívoro. Cada cosa es lo que es, y no es lo otro. Platón nos dice que el no-ser no es la negación del ser, sino la afirmación de *lo otro*. De suerte que toda posible definición de algo incluye por necesidad esa índole de contraposiciones que son las distinciones, en las cuales se conjugan el *sí* y el *no*. Y he dicho contraposiciones, no con-



tradiciones. En la realidad no existe la contradicción. Todo es positivo; nada niega nada. En otras palabras: el ser es literalmente in-negable.

En el caso de que la relación dialógica sea un debate, una discrepancia de opiniones, la contraposición es más acusada aún, pues entonces ya no tenemos el fenómeno del dinamismo verbal, del intercambio de palabras entre dos sujetos que están situados el uno frente al otro. Lo que hay es una literal contraposición entre sus respectivas tesis manifiestas.

La contradicción pertenece al orden lógico o verbal. Acabamos de decir que, para el griego, la *dialektiké* era la pericia en la conversación y en el debate. Cuando dos sujetos dialogan, se produce una contraposición personal y verbal, aunque no haya desacuerdo. Cada interlocutor ocupa su posición. Posición se dice en griego *thesis*. O sea que incluso en el caso de una avenencia completa, la posición del interlocutor es incluso topográficamente antitética. La antítesis es esencial a la dialéctica, y ésta implica una relación de oposición.

Es posible entonces que no haya posibilidad de una avenencia o conciliación entre las dos tesis, y que la una excluya necesariamente a la otra. La forma esquemática de esa antítesis es la siguiente: A es B, A no es B. Pero entendamos, previniéndonos de lo que sostiene la dialéctica moderna, que la antítesis no es *una* de las dos tesis, sino la relación entre ambas. En el esquema, las dos tesis no son compatibles. Tenemos, pues, la clásica contradicción lógica, referida al ser de A, el cual es imposible que sea y no sea B al mismo tiempo.

Sugiero que esta verdad que entraña el principio de no-contradicción debe permanecer vigente en una dialéctica reformada, es decir, una dialéctica que supere la tradición hegeliana. Pues la razón no es dialéctica porque logre superar o conciliar las contradicciones, sino porque, según dijimos, funciona dialécticamente. El *sí* y el *no*, lo positivo y lo negativo, se relacionan dialécticamente en tanto que el *no* también es positivo.

Con esta revolucionaria reivindicación de la positividad del *no* se inicia en el *Sofista* platónico la ciencia metafísica como ciencia dialéctica de la razón y del ser. Después de ese momento, la dialéctica entra en un receso milenario, hasta que Hegel la restaura. Pero mucho



cuidado con esto, porque la revolución hegeliana se separa tanto de la dialéctica platónica como de la tradición antidialéctica. Hegel, lo mismo que Parménides en Grecia, y que Heidegger en nuestros días, insiste en la negatividad ontológica del *no*, lo cual conduce a unas aporías insuperables. Pues los contrarios son incompatibles, y esta condición no puede remediarla ningún artificio de la razón. Por esto la misión histórica de esa dialéctica de estirpe hegeliana ha caducado.

Cierto es que algunas veces empleamos el *no* en un sentido ontológicamente negativo. El no-ser es entonces literal eliminación del ser. Pero se trata siempre de un ser y un no-ser determinados: de lo que clásicamente se llama un ente. El hipogrifo *no* existe. Pero esto no da lugar a ninguna relación dialéctica. Afirmar que existe en el reino animal un mamífero llamado hipogrifo es un simple disparate. No hay posibilidad de un tercer término que supere la antítesis entre el ser y el no-ser del hipogrifo.

Por otra parte, no incurrimos en contradicción al afirmar que el cambio implica el ser del no-ser. Cambiar es adquirir un ser nuevo, distinto del ser que era antes. Pero todos debiéramos admitir, incluso los filósofos, que no puede hablarse de un cambio sino donde hay una permanencia. Decimos que el cambio dura. Lo que dura en verdad es el ser que cambia, o sea el que es y no es. El *ya* no es significa que *todavía* es. Cualquiera de nosotros no es el mismo que era en su infancia y, sin embargo, es el mismo.

La cuestión del ser y el no-ser involucra la cuestión del tiempo. Hay que tener el denuedo de oponerse al consenso de la tradición, lo mismo la antidialéctica que la dialéctica moderna, y afirmar que la temporalidad no es contradictoria. Los términos opuestos, el *sí* y el *no*, el ser mismo y no ser mismo, no se excluyen el uno al otro; son interdependientes y complementarios. Una vez más: la negación verbal no implica negación real. Sobre esta base se constituye lo que podemos llamar una dialéctica positiva.

Por tanto, el antecedente directo de tal dialéctica no es Hegel, sino Platón. Es explicable en cierto modo que los maestros de la tradición parmenídea, los que siguen al Platón de la primera época y a su discípulo Aristóteles, no hubieran captado el importe revolucionario



del *Sofista*. Pero es asombroso que no lo hicieran los maestros modernos de la dialéctica restaurada. Todos heredan de Parménides la noción de la absoluta negatividad del *no*.

Es vano entonces el empeño de Hegel y sus seguidores de buscar, en la realidad natural o en la histórica, ejemplos de contradicciones que confirmaran el esquema de una dialéctica preconcebida como módulo formal de la razón, y no como fenomenología de la propia función racional. Los antecedentes se encuentran en los orígenes: en Anaximandro y Heráclito. El primero observa que las contraposiciones físicas se resuelven “en el orden del tiempo”. Orden es razón; temporalidad es racionalidad. Heráclito, por su parte, declara que todo lo que deviene sucede según razón. El propio Hegel insistirá en que el juego de esas contraposiciones es lo que constituye el devenir; pero él las concibe como contradicciones. El devenir no entraña negación de ser. Los opuestos no se aniquilan. Ningún principio racional entra en juego cuando el agua apaga el fuego, cuando el fuego produce la evaporación del agua. El electrón y el protón tienen signos opuestos, y sin embargo, son físicamente compatibles. El electrón no es positivo; el protón no es negativo. En términos de ser, ambos son positivos.

La desviación del curso dialéctico originario de la filosofía se produjo en un momento culminante. Se dice que en Parménides se pronuncia por primera vez el *principium magnum*, que nosotros conocemos como principio de no-contradicción. En rigor, se trataba de dos principios: el del pensar y el del ser. Razón tiene Parménides al sostener que la contradicción es imposible en ambos dominios: o mejor dicho, ilegítima en el primero, imposible en el segundo. No tiene razón Hegel al sostener que el ser real es contradictorio y que el pensar es dialéctico porque acepta esa negatividad en el ser. La dialéctica negativa es la característica del hegelianismo y sus sucesores.

El *Sofista* platónico es una crítica de la razón. Platón no ha dicho nunca que el ser y el no-ser fuesen contrarios. La contradicción es irracional. La reforma platónica de la razón consiste en demostrar la realidad del no-ser. Todo lo real es racional. La relación del no-ser con el ser no infringe esa racionalidad. En cambio, dos términos definidos



de antemano como contradictorios son indefectiblemente irreconciliables. Pero la dialéctica moderna no es fenomenológica. La consecuencia es que una dialéctica verdaderamente fenomenológica implica, por necesidad, una crítica de todas las críticas de la razón.

La razón es dinámica; el ser es dinámico. Ambos dinamismos entrañan el no-ser y excluyen la negatividad ontológica. Como reconocía el propio Hegel, la negación es la auto-destrucción del ser. Y así dice que “lo finito, siendo radicalmente contradictorio, envuelve su propia auto-supresión”. Sólo que es falso que lo finito sea contradictorio, y es imposible que en el cambio se produzca la supresión de lo cambiante.

El problema de la razón, que es el problema del ser y el tiempo, se desvanece en la fenomenología. La sapiencia popular no infringe el principio de razón cuando declara que el hombre no es bueno ni malo: es bueno y malo a la vez. A la vez quiere decir: por una ambigüedad moral, o bien en tiempos sucesivos. Pero la maldad presente no suprime la bondad pasada. El cambio es afirmación de ser en todo ser. El pasado es intocable. En la historia, el presente no niega el pasado: es “otra cosa”, como decía Platón.

El ser del *logos* que es el hombre lleva la dialéctica en su seno. La dialéctica mienta originariamente el acto dialógico, en el cual se efectúa una oposición. La realidad es un panorama de infinitas oposiciones, lo mismo exteriores que interiores. La razón capta la afinidad de los opuestos. Por esto se dice que el ser es dialéctico, aunque no sea dialógico. Esta auto-conciencia de la razón, este saber de su formal *convenientia* con todo lo real, es el punto culminante de una crítica de la razón dialéctica.

Comprobamos así que no somos fenomenólogos ni somos dialécticos por decisión teórica, sino por necesidad, por nuestro modo de ser invariable. Si las consecuencias que esto produce en la historia de la filosofía les parecen escandalosas, recuerden a George Bernard Shaw, quien dijo una vez que todas las grandes verdades comienzan como blasfemias.



QUE VIVIR ES COSA DIFÍCIL



Vocación y libertad

1

Puesto que ya Aristóteles dijo que la ciencia es de lo universal, parece que una cierta sombra de ignorancia debiera cubrir siempre a lo individual; y que lo individual, desde el punto de vista de la ciencia, no tuviera valor en sí mismo. Sin duda, el inicio del conocimiento científico se daría en el nivel de las realidades particulares; pero éstas contarían, precisamente, sólo como punto de partida; el servicio que ellas prestarían a la ciencia sería el de ser aquello que ha de ser rebasado, y lo más pronto posible, para llegar a través de ellas al nivel del concepto general. Esto significa: al nivel donde se piensa aquello que pertenece a todos los individuos (o sus relaciones constantes), cualesquiera que entre ellos sean las diferencias que constituyen precisamente sus individualidades, aquéllas de las que nos negamos a ocuparnos.

Es quizá por eso que se puede decir que la ciencia es prosaica; pues la poesía nace de las diferencias, se nutre de lo individual, de lo concreto. Que la modalidad científica ha penetrado y modelado las maneras humanas de pensar puede constatarse en la sorpresa que produce la sola mención de la poesía en un contexto científico serio. Lo que, por otra parte, prueba una vez más hasta qué punto esas maneras de pensar, de hoy en día, también se han vuelto prosaicas.

Y, sin embargo, no se puede descuidar lo concreto, lo individual. Si el conocimiento que todos tenemos de las realidades particulares no es científico, debe ser, al menos, bastante sólido, bien fundado y bien guiado, porque nuestra vida depende de él —y esa vida no está menos sujeta a error cuando creemos guiarla científicamente.



Pero, sobre todo, hay un sector de la realidad, en lo concreto, donde lo individual no puede descuidarse, incluso para las necesidades de la ciencia. Ese sector somos nosotros mismos, los hombres —tomados justamente en este plural cualitativamente diversificado en medio del cual se desarrolla la existencia de cada uno. ¿Qué quiere decir: “el hombre, ese desconocido”? ¿Se trata del hombre como concepto general? En ese caso, no habría ciencia del hombre —y se ve qué responsabilidad recaería sobre la ciencia si se rehusara a sí misma el acceso a ese sector de seres que son, puede decirse sin exceso de vanidad, los más importantes del mundo. Por otra parte, si en la fórmula mencionada —el hombre, ese desconocido— se piensa más bien que el desconocido es siempre el tú mismo y el yo mismo, se expresaría entonces una cierta nostalgia de lo individual: la impotencia del conocimiento científico sería tan fundamental como la de la alternativa anterior. Pues, hay que insistir, se trata aquí de una realidad, de una categoría de seres, para los cuales el concepto general no tendría otro fin que el de ayudar al conocimiento individual. Nadie se inquieta por la “humanidad”: son los humanos de los que hay que ocuparse. Pero no hay una ciencia de lo individual; Aristóteles ya lo dijo. ¿Qué se puede hacer en esta situación aporética?

2

En una situación aporética, que quiere decir una situación atascada, sin salida, las verdades más claras, esas que muestran una salida fácil y despejada, son siempre las que producen la mayor sorpresa, tal vez por su simplicidad. Pues cuando llegamos al final, en el camino crítico, hemos perdido ya el sentido de la simplicidad. Todo está nublado en el pensamiento y nos quedamos fascinados por la neblina; olvidamos que la realidad se encuentra siempre más allá de la niebla de nuestro entendimiento.

He aquí, pues, que podría comenzarse por decir que el hombre jamás es “ese desconocido”. De inmediato podría decirse también que la ciencia conoce al hombre; sólo que esa ciencia no es la de los cientí-



ficos —esta ciencia o aquella—, sino la ciencia de las ciencias, la ciencia primera o metafísica.

Si hemos hecho alusión a la poesía, al asunto de la ciencia, podemos también tener la osadía de hablar de la metafísica, la ciencia desacreditada. No es el ánimo del reaccionario el que nos permite introducir aquí a la metafísica en el curso de nuestros pensamientos. No se trata aquí de una metafísica cualquiera del pasado, a la cual se quisiera devolver la vitalidad. Eso sería un literal contrasentido: no se lucha por el pasado, se lucha por el porvenir. Esto no es, en modo alguno, un prejuicio: no se dijo al comienzo que debería buscarse una solución metafísica al problema planteado; no se hace sino anticipar el resultado de una investigación que ya se debe haber llevado a cabo y que terminó por desembocar en la metafísica. Resultado, por lo demás, desafortunado, pues se verá caer sobre él las críticas y, peor aún, los prejuicios y algunos metafísicos, pues no continúa la línea de la tradición y de los hombres de ciencia, puesto que se trata de una metafísica —¡qué más da si es nueva!

Sin embargo, no es tan complicado. ¿Qué es lo que, para nosotros, para cada uno de nosotros, permanece desconocido cuando decimos que el hombre es un desconocido? Pues se dice correctamente que alguien es un desconocido, que no se conoce a fulano. Incluso, en rigor, no se puede hacer uso de esas expresiones más que en el caso del sujeto hombre. Él cambia siempre, y siempre permanece él mismo. Cada uno lo sabe: a todos nos gusta ser uno mismo, a nadie le gusta ser tomado por otro. Se pueden descuidar las diferencias entre un pedazo de mineral de fierro y otro pedazo del mismo mineral; pero no se pueden descuidar, sin ofender, las diferencias entre dos hombres. La cortesía obliga a reconocerle a cada uno su individualidad. Esto no es un hábito social: es más bien nuestra modalidad de existencia. Y es justamente a causa de esto que la uniformidad nos conforta, y gozamos, los hombres, al ponernos un traje militar y hacer ejercicios en grupo; es decir, permanecer siempre como individuos, mientras olvidamos la responsabilidad de ser únicos. Pues es difícil, y a veces arduo, mantenerse siempre sí mismo. No se acaba nunca; se puede perder en un instante lo que llevó muchos años para conquistarse. Y



entonces, ¿qué clase de yo mismo he de ser? Pues podemos escoger —he ahí la vocación—, podemos cambiar, corregirnos, desviarnos y extraviarnos, etcétera.

Así pues, si todos los hombres son diferentes por la condición misma de su ser, ¿serían todos desconocidos, los unos para los otros? Si cambian siempre, ¿no hay modo de hallar en ellos alguna cosa que sea común a todos?

Pero eso que es común, eso que pertenece a todos, ¿no sería justamente la diferencia que los distingue? Miremos la cuestión de cerca, y preguntemos, para empezar, cómo nos damos cuenta de la diferencia entre dos individuos. Esto es de una evidencia absolutamente elemental: nos damos cuenta de la diferencia entre ellos mirándolos de frente. Esto es todo. No es siquiera necesario que ellos comiencen a expresarse. La sola presencia, uno frente al otro, o al lado, es suficiente. Se trata de dos unidades; pero de dos unidades que no se pueden intercambiar. Cada uno es él mismo. Y afirmamos que no es necesario que comiencen a expresarse para advertirlo; pero, en rigor, ellos expresan ya, sin hablar, expresan siempre: la sola presencia es ya expresiva y todo lo que se puede conocer del hombre en general, y del ser *sí mismo* de cada individuo, debe encontrarse en la expresión, es decir, en eso que es para cada uno la diferencia real. El hombre existe en la forma de ser de la presencia expresiva. En suma: *el hombre es el ser de la expresión*.

Resulta así que hemos logrado hallar el concepto general sin necesidad alguna de rodeos, sin salir de lo concreto, en el seno de las realidades individuales mismas. Cuando se trata del hombre no es necesario que la ciencia provea recursos técnicos de investigación, métodos más o menos complicados, como la inducción, que nos permita partir de lo particular y, rebasándolo, remontarnos hasta el concepto general, en el cual se procurará concentrar las propiedades, digamos, esenciales. Por el contrario, la propiedad esencial —el carácter ontológico fundamental y diferencial— se da aquí primero, en la experiencia más elemental y directa. El hombre, lejos de ser un desconocido, es conocido metafísicamente por su sola presencia. Se trata de una intuición verdaderamente apodíctica, que nos permite reconocerlo



inmediatamente, y también establecer, con una validez inquebrantable, la diferencia ontológica entre lo que es humano y aquello que no lo es. Lo que es humano es lo que es expresivo.

3

Quienes conocen la historia de la filosofía pueden sospechar ya el trastorno que se puede producir con eso que acabamos de constatar. La sola idea de una intuición *apodíctica* en el dominio del conocimiento pre-científico es opuesta a todas las nociones admitidas tradicionalmente. La ciencia es muy celosa de estas prerrogativas, ya se trate de ciencia física o de ciencia metafísica. No podemos desarrollar aquí el tema. Es suficiente para nuestro fin aceptar algunas proposiciones, sin el análisis del cual son resultado. Por ejemplo: 1° en la expresión, y sólo en la expresión, se manifiestan a la vez la forma ontológica común a los hombres —la condición humana, si ustedes quieren— y las modalidades ópticas individuales de sus existencias; 2° la identificación metafísica del ser humano como ser expresivo es condición de posibilidad de nuestro conocimiento de él como individuo, y de la interpretación de sus expresiones particulares; 3° la forma común del ser es manifiesta en cualquier expresión; 4° la forma común del ser (se trata siempre del ser humano) jamás está desnuda de las modalidades ópticas, históricas, concretas, de la existencia. Eso quiere decir, en suma, que, en el ser humano, lo que se llama lo universal no puede estar *desnudo* de lo particular. Si debe hablarse de precedencia, debería decirse también que lo universal tiene aquí la precedencia sobre lo individual: si un hombre cualquiera está delante de mí, yo estoy bastante convencido, en primer lugar, de que se trata de un hombre, inclusive cuando no tengo la menor idea de *quién* es ese hombre, es decir, de su individualidad.

Pero he ahí una paradoja: ese hombre que se encuentra delante de mí me es conocido como hombre por lo que expresa; las expresiones que yo percibo son siempre sus expresiones, expresiones individuales; y, sin embargo, lo que puede quedar como algo desconocido es jus-



tamente su individualidad. ¿Por qué? ¿Es que el otro conserva siempre, para mí, para los otros que quieren conocerlo, el velo celoso de su secreta individualidad? ¡En absoluto! Hay muchos secretos en la vida y hay ciertamente reservas; caracteres tímidos, ariscos, desconfiados. Pero esos son elementos situacionales y no constitutivos. La individualidad del otro no es un misterio para nosotros, sencillamente porque no es un misterio para él mismo. No hay ningún secreto que guardar. Todos los secretos pertenecen al pasado. Aquí de lo que se trata es del porvenir.

Pues al hombre no le es dada la individualidad ya modelada, inalterable, desde el principio. Él la debe edificar en el curso de su existencia. La existencia misma no es, en suma, sino la empresa de formarse a sí mismo —y, así, hacerse diferente. Desde luego, cada uno es diferente desde el principio. Pero las cualidades o modalidades de esa individualidad son cambiantes, y ellas son justamente las que constituyen la diferencia entre uno y otro, la individualidad de cada uno. La diferencia original, hereditaria, si se quiere, no es más que una parte. El otro no puede conocerme totalmente porque yo mismo no puedo conocerme totalmente, pues yo no soy jamás un producto terminado, sino un productor que existe produciéndose a sí mismo.

Y, más aún, hay cambio en *el grado* de individualidad y no solamente en *la cualidad*. Se encuentra aquí la estructura dialéctica de la existencia. El individuo está siempre ligado a lo que no es él mismo. Él jamás llega a estar absolutamente desvinculado y solitario. Eso que nosotros llamamos soledad no es sino una manera diferente de estar ligado a los demás y a las cosas. El grado de la vinculación cambia siempre; pero no se la puede cortar. Por el contrario: la afirmación más tenaz y la más sostenida de su individualidad que un hombre pudiera hacer, no puede hacerla sino por medio de expresiones. Ahora bien, toda expresión es dialógica, incluso el rechazo y la evasión, y, por tanto, es siempre vinculante.

Sí, se es individuo desde el principio; pero también desde el principio se está vinculado. Eso en que cada uno de nosotros puede convertirse no es jamás sino, digamos, el sistema propio de sus vinculaciones, el conjunto de cualidades y de grados particulares que ha



logrado dar a los lazos que mantiene con todo aquello que no es *él mismo*.

Así pues, no hay individualismo a nivel ontológico. No se debería definir el individualismo mirando al sujeto solo: eso que se llama individualismo no es sino una modalidad existencial de la relación con el otro. No es, en suma, sino un modo particular de constituir la comunidad. Pero la comunidad como tal existe necesariamente: el hombre es el ser de la comunidad porque es el ser de la expresión. Lo cual quiere decir que el hecho fundamental de la comunidad pertenece al nivel ontológico. Sin duda, las comunidades concretas son múltiples y variables: esto le incumbe a la historia y a la sociología, incluso a la psicología.

4

La posibilidad en general de asir el sentido de una expresión particular cualquiera debe estar dada *a priori* en la constitución misma del ser que expresa.

He aquí lo que quiero decir: ¿les parecería un buen método el definir el ser del hombre, y plantear después la cuestión de la comunicación, como si se tratara de un problema secundario, derivado? Y, sin embargo, eso es lo que se ha hecho habitualmente en filosofía. El fenómeno de la expresión, digamos mejor, la expresividad como facultad humana, es bastante manifiesto, en primer plano; pero rehusamos concederle su lugar preeminente, aunque el problema de la comunicación sea de una actualidad notoria. Pero justamente el problema es actual porque no se toma el fenómeno como punto de partida. Por un prejuicio milenario, se comienza por definir al sujeto como un individuo radical; después, se pregunta cómo se puede explicar el hecho de la comunicación, es decir, el hecho de que el sujeto A pueda comunicarse con el sujeto B, dado que se trata de dos individualidades diferentes hasta el punto de que cada una es *única*. El problema no se soluciona porque la premisa es falsa. Si los sujetos son de tal modo diferentes, la comunicación es imposible: lo veremos más adelante.



Para que ella sea posible es preciso que haya una parte de mí mismo en los demás y una parte de los demás en mí. La mediación debe ser de orden ontológico: no es la lingüística, ni la sociología, o la psicología, la ciencia que nos proporcionará las razones íntimas del hecho de la expresión. Estas razones son originarias. La expresión se organiza siempre como un sistema simbólico, como un orden de significaciones comunes. Ahora bien, el hombre puede usar sistemas simbólicos porque él es, constitucionalmente, el símbolo de sí mismo. ¿Qué es lo que esto quiere decir? Quiere decir que, siendo el ser de la expresión, el hombre es también, por su constitución, por necesidad ontológica, *el ser de la vocación y de la libertad*.

La fórmula “el hombre es el símbolo del hombre” (ἄνθρωπος... ἄνθρώπου σύμβολον) es platónica. Se encuentra en el *Banquete*, en donde Platón, como lo hace habitualmente, expresa una idea fundamental por medio de un mito. Éste es bien conocido. En los buenos viejos tiempos, el hombre no era como nosotros lo vemos hoy. Era más completo y más poderoso. Tenía dos cabezas y dos sexos, y de su cuerpo partían, no cuatro, sino ocho extremidades: cuatro brazos y cuatro piernas; lo que le permitía, frente a asuntos apremiantes, rodar sobre sus extremidades con una rapidez extraordinaria, lo cual le daba un poder aterrador. A tal grado aterrador, en efecto, que los dioses se lo envidiaron. No podían eliminarlo, simple y sencillamente destruirlo, pues parece que los dioses tienen necesidad de aquellos quienes los adoran, incluso cuando éstos se vuelven peligrosos; pero hacía falta, a pesar de todo, eliminar el peligro de ese poder extremo. Entonces decidieron cortar a los hombres en dos, de suerte que cada mitad quedaría mínimamente completa y suficiente, pero no completamente suficiente como lo era antes. Con una sola cabeza y un sexo, dos brazos y dos piernas, los hombres no podrían amenazar más el poder superior de los dioses; estarían demasiado ocupados en buscar cada uno su mitad originaria. Deberían en adelante tener esa forma de existencia que la filosofía cristiana ha llamado —y con razón!— contingencia (lo que no es contrario de la necesidad, sino de la suficiencia: *el hombre es contingente o insuficiente por necesidad*). Es la existencia de lo que no tiene un ser completo, de lo que está domina-



do enteramente por la necesidad de reencontrar *fuera de sí mismo* la unidad perdida, y la felicidad metafísica, digamos, del ser completo.

Esa mitad perdida y complementaria se llama en griego *símbolo*. Originalmente, el símbolo expresa “otra cosa” porque es su complemento. La expresión humana sería así una relación de complementariedad, por la cual cada uno de los dos sujetos expresa, no algo que le sea extraño: en primer lugar, y siempre, *cada uno expresa al otro*, con una fidelidad constante, radical, absoluta; sean cuales fueren los malentendidos y las discordancias que puedan sucederles. Pues cada uno de los dos es ya el otro, el prójimo, no es más que la mitad de una unidad que nosotros dos, él y yo, constituimos al unirnos por el diálogo; y, repitamos, sea cual fuere el tenor del diálogo. La expresión no es entonces sino un movimiento de retorno a la unidad, una búsqueda de la suficiencia ontológica; y *el otro no es más que el yo mismo reencontrado* (mal que bien). Es por eso que lo reconozco siempre inmediatamente, como hombre, incluso cuando me es desconocido como individuo: simplemente, *yo me reconozco en él*.

Nadie es suficiente, por consiguiente, en el orden metafísico. Nadie debería creerse suficiente, entonces, en el orden de la existencia concreta. El orgullo es sólo vanidad; lo que quiere decir que la humildad no es originariamente una virtud moral, sino un carácter esencial de nuestro ser. Nadie, tampoco, puede entonces existir como un solitario radical. Cada cual debe expresarse, comunicar, vivir en comunión con otros y constituir esas comunidades siempre cambiantes que expresan históricamente la necesidad constitutiva, jamás satisfecha, de reencontrar, digamos, más bien, encontrar, la suficiencia ontológica: ser sí mismo *en sí*, sin necesidad de nada más. Lamentablemente, la suficiencia hay que buscarla justamente fuera de sí mismo. En suma: no se puede suprimir la necesidad de expresar, no se puede existir sin temor y sin combate, sin esfuerzo, sin amor y tampoco sin odio.

Ahora se puede comprender, espero, de una manera más fácil, una afirmación filosófica que no es obvia: que *el hombre es libre por necesidad*. Por la misma naturaleza o condición de su ser, está originariamente obligado a existir libremente. Libertad y humanidad son la misma cosa. Esto no quiere decir que el hombre posea la libertad



como posee ojos, emociones, una inteligencia; como una capacidad o facultad o un poder cualquiera. Más bien, es libre porque es impotente. No puede simplemente existir en paz, sin ocuparse de sí mismo, con esta suerte de beatitud ontológica de la piedra, del árbol y del pájaro. Es un hombre porque tiene que *volverse* un hombre. Y el fin de ese camino no está fijado de antemano, así para todos. No se puede siquiera conocer el fin de su itinerario privado, como el fin de un camino que se estudia en un mapa. No, tenemos que fijar nosotros mismos, sobre el vacío de futuro, el término del camino que nos proponemos recorrer, y no sabemos siquiera si llegaremos a su término. En todo caso, cada uno sigue su camino. *La necesidad de escoger es la vocación humana.*

5

La vocación es un llamado, *vocatio*. Por lo general, hablamos de una vocación para indicar la actividad profesional, y la modalidad de la existencia correspondiente, por medio de las cuales se puede seguir el curso de una vida cualquiera. Pero, ¿cuál es *la* vocación humana, si los caminos son tan diversos? Pues no es sólo uno el camino que nos llama: esto es justamente lo que hace posible nuestra elección.

Parece en efecto que las cosas nos llaman, que hubiera en las cosas alguna cualidad que solicita nuestra atención vital. Desplegadas frente a nosotros, se diría que podemos escoger entre ellas señorialmente. Nuestra libre elección sería como la respuesta de nuestro ser, nuestra manera particular de ponernos de acuerdo con las cosas, para existir entre ellas.

Pero las cosas, evidentemente, no nos hacen ningún llamado. Ellas son indiferentes, no tienen voz, y no pueden solicitarnos. Ellas no son atractivas en sí, no tienen valor en sí, porque no tienen sentido. El sentido les es dado justamente por nuestra preferencia y nuestra elección. Yo no puedo escuchar un llamado que nunca ha sido profenido. Pero, si la vocación es, por nuestra parte, la respuesta a un llamado, ¿quién es, pues, quien nos llama?



Se debe considerar la vocación como *élan* y como *diálogo*. Sin duda, la vocación está determinada objetivamente por la preferencia consumada. Pero el carácter vocacional del ser es anterior a toda decisión posible; no es que le atribuyamos ese carácter retroactivamente: debe ciertamente encontrarse en él como receptividad al supuesto llamado. Él es la condición de posibilidad de toda preferencia. La vocación es *mi* vocación porque, a decir verdad, es mi ser el que llama. Ese ser tiene una capacidad de llamado simplemente porque no se entrega con la limitación *final* de lo que está completo, sino con la limitación *inicial* de lo que está dispuesto a ser, de lo que no es todavía eso en que tendrá que convertirse. Su crecimiento, su maduración, no están predeterminados por lo que recibe como herencia biológica, ni tampoco por su situación original en el espacio y el tiempo cultural. De lo que dispone, al comienzo, es de una capacidad de originalidad. Esa *disponibilidad*, si pudiera decirse, esa *readiness* como se dice en inglés, no es, en suma, sino el dispositivo en tensión de sus capacidades individuales. El ímpetu de ser es revelador de esa impotencia inicial que las diferentes potencias o facultades tratan de sobrepasar en el transcurso de la existencia. Dialécticamente, toda potencia es una limitación; y esta limitación originaria es justamente la que da propulsión a la existencia y permite caracterizarla como vocacional. El ser es limitado de origen y permanece limitado siempre; pero no puede existir más que como una fuerza que tiende, por así decirlo, a rebasar los límites, a desplegarse como acción. La acción, que siempre es una expresión fundamental del ser, es el despliegue hacia el futuro de este ser vocacional.

Las cosas, pues, no tienen voz; el prójimo, él sí, tiene una voz, y es el diálogo con él, más aún que el dispositivo exterior de las cosas, lo que ayuda a nuestra elección o decisión vocacional. En cada situación vocacional, y sobre todo durante la adolescencia, se percibe la diversidad de caminos de vida abiertos ya por otros hombres entre la variedad de cosas del mundo. La realidad no se ofrece ante nosotros como esa variedad de cosas, siempre extrañas, aunque ordenadas, sino precisamente como un *mundo*, como *realidad habitada*, como un tejido complejo de rutas vitales ya recorridas. Cada forma de vida consagra-



da por una existencia anterior es para nosotros como una voz que nos llama, a la cual apelamos.

Pues uno no escucha solamente la voz del consejo; lo que sobre todo llama la atención vital es la expresión ejemplar de una vocación cumplida. La eminencia vital se ofrece encarnada en la personalidad del héroe, de aquél que ha logrado, por el ímpetu de su ser, revelar las posibilidades de la humana condición. La situación vocacional es precisamente una situación de perplejidad, de indecisión: debemos escoger, queremos imitar al héroe, pero, al mismo tiempo, no queremos repetir lo ya vivido; debemos hallar el camino de lo posible, y ciertamente hay que conocerse a sí mismo para adivinarlo; pero, ¿acaso podemos conocernos si todavía no *somos*, si precisamente buscamos ser? Es bastante embarazoso. Se ve por qué, en la vida de los hombres —incluso de los pueblos—, la invocación a los héroes sirve para caracterizar las fases de crisis vital, de indecisión, y no de voluntad decisiva.

Ahora bien, la crisis en la existencia humana es permanente. Toda situación vital es más o menos vocacional: no importa cual decisión pueda desviar el viejo camino o iniciar un camino nuevo. Siempre hay que escoger, decidirse. El curso ya elegido y preformado puede encontrar obstáculos imprevistos; incluso el prójimo puede convertirse en un obstáculo, ya que, una vez iniciado el camino, no puede sino cruzar el de otro, y en el cruce se encontrarán múltiples oposiciones, al lado de cooperaciones. A uno le gustaría en verdad quedarse tranquilo, gozar en paz de una decisión tomada de una vez por todas, pues el trabajo en la línea escogida es ciertamente un goce. Pero no: siempre estamos en la inseguridad, en la perplejidad, en la necesidad de aceptar las responsabilidades de nuestras decisiones; es decir, en la necesidad de permanecer siempre libres.

Es el hombre, entonces, *quien llama al hombre*, en la situación vocacional. Pues *la responsabilidad no es, en suma, más que una forma de diálogo*. Se debe concebir la vocación como una tendencia, como un ímpetu, como una *ὄρμη*, determinada en cada uno por la modalidad de su propio ser, por su particular conformación. Ese carácter *hormonal* —si se me permite expresarme así— ese carácter *hormonal* de



nuestra condición, nos ofrece la capacidad inicial de escuchar los llamados y de responder a ellos a través de nuestras decisiones. Pero el carácter dialógico de la vocación aparece, sobre todo, no en la necesidad de responder por medio de acciones, sino de responder *de* nuestras acciones.

Ese diálogo no termina jamás. Ni siquiera acaba, para cada uno, al final de su vida individual; pues el curso de esa vida ya vivida queda todavía, después de la muerte, como un llamado a los otros, como una posibilidad de existencia que fue realizada por alguien, y que puede ser escogida como modelo por algún otro. ¿Y si el modelo era malo? Nuestras responsabilidades nos persiguen más allá de la muerte: continuamos dialogando cuando no estamos más ahí: *nuestro pasado responde por nosotros*.

6

No se debiera descuidar ese lado dialógico de la vocación. Así se hace habitualmente. Se piensa siempre en el sujeto, eso resulta obvio. ¿En qué más se podría pensar? El sujeto es *un* sujeto, una unidad para cada individuo. Se trataría naturalmente de examinar qué pasa en él. Entonces se descubriría esta clase de ímpetu de que hemos hablado, que lo impulsa siempre a compensar por medio de la acción, por el ejercicio de sus potencias, su impotencia original. Y eso es todo.

Es decir: siempre se puede continuar el análisis —lo cual no tenemos tiempo de hacer aquí— y descubrir la disposición interna de estas potencias o capacidades vitales, y la forma de sus operaciones, y las diferencias que muestran sus organizaciones individuales, etcétera. No importa cómo, siempre se permanece en el terreno del sujeto solo. Se negaría implícitamente que se deba buscar por fuera del sujeto alguna cosa que precisamente concierna al sujeto mismo.

El buen método nos aconseja, por el contrario, hacer referencia a todo lo que encontramos ahí, en los fenómenos. Y, a fe mía, el carácter dialógico de la vocación se encuentra ciertamente ahí, no tiene nada de especulativo. Hay que sintonizar solamente un poco la aten-



ción —lo que quiere decir, liberarse de prejuicios filosóficos— para ver con claridad las instituciones que resultan del diálogo vocacional. Yo no pienso en técnicas psicológicas de orientación profesional, lo cual sería ya algo de peso. Nada tan complicado. Pienso más bien en el hecho, pues lo es, de que el diálogo vocacional tiende, de por sí, a institucionalizarse, como, de hecho, cualquier expresión. En primer lugar, en toda situación vocacional hay un diálogo interior, una forma de *διάvoια*: ese diálogo silencioso del alma consigo misma, del que hablaba Platón. Imaginémos que en esta interioridad una de las dos voces es la del yo, en la cual el discurso desplegaría ese conjunto de mis capacidades, originales o adquiridas, reales o supuestas, que constituye mi *hormé*, el ímpetu de mi ser, mi disposición a actuar, en una situación dada, en el mundo entre los otros hombres. La segunda voz, la del *otro yo*, hace un discurso paralelo, por el cual se me presentan, y de una manera, por otro lado, seductora, los itinerarios de muchas vidas ya vividas, que se ofrecen como posibilidades. Hay que escoger entre ellas, o bien orientarse por ellas. Pero la decisión no es la del yo frente al otro yo; la decisión es tomada conjuntamente, pues las dos voces son concertantes, y el yo y el otro yo no son, en suma, más que *el yo mismo desdoblado*.

Lo que es perturbador es encontrar dos voces *en mi interior*. Ese descubrimiento de la *re-flexión*, de la voz interior, por los griegos y los hebreos, desarrollado más tarde por el cristianismo, nos parece ciertamente maravilloso, cuando pensamos en él; pero lo aceptamos todos como cosa obvia; no reflexionamos en la reflexión. Y, sin embargo, habría ciertamente que examinar cuál es la condición de posibilidad de este desdoblamiento del yo, y perseguir la filiación de este personaje, a veces inquietante, que yo encuentro en mí y que es el otro yo. Inquietante, como saben, pues se le llama también, cuando se vuelve regañón, *la conciencia*.

Ahora bien, voy a confesarles que no creo en el desdoblamiento del yo. El desdoblamiento es una enfermedad, y debe ser tratada clínicamente: no es un asunto filosófico. Yo creo que el *otro yo* es efectivamente alguien otro, literalmente. Pero se exclamará: ¡la solución es más inaudita que el problema! ¿Cómo se puede explicar esta pre-



sencia del otro en mí, esa asombrosa hospitalidad del alma, la cual parece desdoblarse ella misma cuando hace graciosa acogida al otro, y le presta incluso una voz para dialogar conmigo mismo, y constituir así esa famosa *diánoia*? Pues toda *diánoia* es un diálogo, dijo también Platón; sólo que no se percató de que, para que el diálogo sea posible, incluso el interior, hace falta que haya literalmente *dos sujetos diferentes*: el desdoblamiento no es más que una metáfora.

Si eso se encuentra difícil o arbitrario, se puede presentar el problema por otro lado. ¿Cómo es posible la comunicación, es decir, el diálogo entre dos sujetos diferentes? Eso nos parece muy claro, pues es un hecho de la experiencia más ordinaria. Sin embargo, ¡reflexionen en eso! ¿Cuál es el medio de comunicación, el vínculo, o el punto de contacto entre dos individuos que se conciben, en primer lugar, como dos sujetos separados, diferentes e independientes?

Digamos, en primer lugar, que esa presencia del otro en mí es la condición metafísica de posibilidad de todo diálogo, y no solamente del diálogo interior que se llama, o se llamaba, *diánoia*. Si el prójimo es para mí un extraño, un desconocido, no hay en absoluto ningún medio para establecer contacto con él: los cuerpos se tocarían, pero no habría comunicación, comprensión. Ahora bien, el otro es un extraño y un desconocido si el yo se concibe, para empezar, como un individuo absoluto, solitario, suficiente. Pues el otro debe ser, también él, solitario, suficiente e inaccesiblemente individual. Pero, felizmente, la comunicación es un hecho de experiencia universal: no es una hipótesis que deba someterse a análisis y a prueba. Así pues, es el prejuicio doctrinal y metodológico de la individualidad absoluta el que debe ser erróneo. Entonces, la comunicación *debe* producirse en el interior de cada uno, y no de una interioridad cerrada a otra interioridad cerrada. Pues el aire no es buen conductor de significaciones: no transmite más que ondas.

No hay que dejarse engañar por las palabras, pues siempre usamos metáforas; ellas son útiles, incluso inevitables, pero pueden dar lugar a engaño. Por ejemplo, cuando se habla de la “presencia” del otro en mí, no hay que imaginar una suerte de presencia física. El cuerpo es ciertamente exterior. Pero, justamente, dada la exterioridad de los



cuerpos, se vuelve más difícil entender cómo sería posible la comunicación entre dos sujetos *a través* de los cuerpos, que comprender la presencia del uno en el otro. Pues esta presencia es simbólica. Eso no quiere decir, desde luego, que empleemos el símbolo metafórico de la presencia para expresar la idea de la comunicación; quiere decir que *el ser* de un sujeto es simbólico en relación con el otro, que es su complemento ontológico. Esto explica que el reconocimiento del uno por el otro sea inmediato, y que cada uno de los dos capte un mensaje en la simple presencia del otro. El yo *en sí* no puede ser concebido sin el otro, del cual es complemento. Es por eso que lo comprende.

Esto quiere decir, además, que yo no existo *con* los otros. El *ser-con* (*Mit-Sein*) no es, viéndolo bien, una categoría ontológica de la existencia, como quería Heidegger. Más bien es, solamente, una categoría sociológica, psicológica. Naturalmente, visto desde fuera, yo estoy *al lado* de los otros, y los otros están al lado mío. Estamos, todos, al lado unos de otros, los unos *con* los otros. Pero el vínculo que me une a los otros no es la coexistencia, la forma de existencia al lado. Esta existencia al lado es, más bien, la de las cosas.

Todo depende naturalmente de la significación que se dé al término *con*. Pero, ¿para qué forzar la significación de los términos? Yo no existo *con* los otros; yo existo *en* los otros. Debe haber alguna cosa del otro en mí, y algo mío en él, para que la comprensión sea posible. De otra manera, las significaciones serían absolutamente inaprensibles. El vínculo que nos une debe ser más íntimo y estrecho que el vínculo puramente exterior del *ser-con*, para que el diálogo sea posible; debe ser un vínculo ontológico, he ahí lo que queremos decir, y no vemos cómo el simple *ser-con* pueda en absoluto ser concebido como *vinculación* ontológica. El *ser-con* es puramente fortuito; los vínculos que de ello puedan resultar se limitan a vínculos sociológicos, y el fenómeno real de la comunicación queda inexplicado.

Por consiguiente, la comprensión implica la compenetración ontológica. No es una hipótesis que se fabrique para explicar el fenómeno: es, por el contrario, una condición *sine qua non*. Pues el diálogo no es un intercambio exterior de significaciones convencionales. Las significaciones son *institucionales*. Pero, ¿cómo se volverían tales? La



convención no se establece de una manera plebiscitaria. Se establece dialógicamente, lo que nos pone nuevamente al comienzo. Pues haría falta que poseyéramos ya un instrumento de entendimiento para deliberar sobre la adopción convencional de otro instrumento. ¿Ven? Es necesario que la comprensión sea inmediata. Es preciso que yo reconozca en el otro, en aquel que está frente a mí, un ser que es literalmente un otro yo, una réplica de mí mismo, un portador de mensajes inteligibles. En cuanto al mensaje concreto que él me envía, es preciso que yo me las arregle para comprenderlo; pero ese es un asunto lingüístico. Lo que ya está claro es que, para ser portador de mensajes, creador de símbolos, es preciso que el ser del otro sea *simbólico del mí*, en el sentido fuerte, en el sentido ontológico.

Pero se dirá: ese ser que es parte de mí mismo, que se encuentra en mí, ¿quién es? Pues debe tratarse ciertamente de alguien determinado: no se puede decir que *todo el mundo* está en mí, o bien que el otro *en general* constituye una parte de mí mismo. No; pero es legítimo decir que el otro, en general, es, en primer lugar, *el vacío del otro*, esta privación de algo que verdaderamente me es adecuado, que me pertenece, y cuya ausencia, vagamente sentida por todo el mundo, se vuelve agobiante para mí si caigo en cuenta del hecho de mi insuficiencia ontológica. El vacío es colmado por sujetos determinados, aquellos que encuentro en el curso de mi existencia. La vocación humana es la de colmar de ese modo nuestras existencias.

7

Deliberadamente hemos dejado de lado la responsabilidad, el otro aspecto institucional de la vocación entendida como relación dialógica. Aquí tenemos una metáfora más. Responsabilidad significa simplemente nuestra capacidad de responder. ¿De responder *a quién*, responder *sobre qué*? En primer lugar, hay alguien que se dirige a nosotros —es el prójimo—, y hay alguien que le responde —y somos nosotros mismos. El concepto capital de la ética muestra así su significación dialógica. Y puesto que el diálogo no es un accidente de la



existencia, sino por el contrario, como hemos visto, un carácter constitutivo de nuestro ser, tenemos de nuevo que la raíz de la ética aparece necesariamente en el transcurso de un análisis bien conducido del ser humano. *La ética es diálogo institucionalizado.*

Tal vez se dirá: ¿por qué he de responder a las demandas de los otros? Pero, ¡es inevitable! Ello comienza en la situación vocacional, en la libertad inherente a la elección personal de una forma de vida. La elección implica una valoración. En esa valoración, el hecho particular de la decisión personal no tiene que ver con una suerte de norma general. La valoración es inmediata, directa y espontánea: ella es la esencia misma de la elección. ¿Por qué escogemos esto y rechazamos aquello? Hay una razón vital que guía la preferencia, y esa razón no es, de entrada, la sumisión a criterios preestablecidos. Toda decisión tiene un sentido para el sujeto que la toma y para los otros que son los destinatarios.

La vida de los otros no se me ofrece a mí como un espectáculo indiferente. Antigua sabiduría: nada de los demás me es indiferente. Todo, en la vida de los otros, produce en mí un efecto cualificado. ¿Por qué? Porque eso que el otro hace es precisamente lo que yo mismo, en principio, puedo hacer; eso que él ha sido, es lo que yo mismo puedo llegar a ser. Cualquier forma de existencia es comprendida siempre como una posibilidad que yo mismo, en principio, podría realizar. Como sujeto individual, no puedo, evidentemente, llegar a ser lo que sea; pero todo lo que los demás llegan a ser permanecería completamente incomprensible para mí si yo no pudiera entenderlo como una posibilidad (malograda) de mí mismo. Es, como ven, siempre la misma historia de la presencia del otro en mí, vista desde otro lado. Las posibilidades existenciales del otro son mis posibilidades, en tanto que yo soy un hombre; de otro modo, no serían humanas, serían ontológicamente extrañas a mí: he ahí lo que significa *nihil humanum a me alienum*.

Entre paréntesis: es inútil negar en filosofía el sentido de la existencia, pues el sentido es justamente *el* carácter constitutivo y diferencial de esta existencia, por oposición a toda otra forma existencial del universo. Cada uno puede, en una situación de desasosiego, negar



el sentido de su existencia; por ejemplo, cuando nos damos cuenta de que el camino vocacional que hemos escogido no nos conduce al fin deseado, y nos lamentamos: no sé qué hacer, no sirvo para nada. Pero todo eso es relativo, es situacional. El desasosiego tiene un sentido, la crisis del sentido vital tiene un sentido, el contrasentido tiene un sentido. En fin, la negación filosófica del sentido, aunque ilegítima en el orden de la filosofía, tiene aún un sentido en el orden de la existencia: expresa justamente el desasosiego del filósofo. Hagamos esto a un lado: la filosofía es la salud, no el diagnóstico de la enfermedad.

Les pido, pues, concederme que los actos del otro producen siempre en mí un efecto vital porque los veo como *mis* posibilidades, realizadas por él. El otro, entonces, es siempre ese *otro yo*, un yo que sigue en la vida un camino diferente al mío, pero que yo mismo, en principio, habría podido seguir. Más grande es la divergencia entre esos dos caminos, y más fuerte se hace la atracción de la vida del otro; pues la vida de quienes se nos asemejan nos parece siempre como una copia de la nuestra —una mala copia, naturalmente—, mientras que las vidas divergentes promueven en nosotros la ambición, mezclada con la nostalgia y el pesar de eso que no hemos logrado ser. Si no se es envidioso, el contraste es catártico. Pero, ya ven ustedes, incluso aquel que es roído por la envidia debe poder admirar y comprender, y con esto, permanece ligado a las grandes cualidades que le niega el destino.

No existiría el teatro, ni la novela, si uno no pudiera identificarse con los personajes y vivir sus vidas durante la representación o la lectura. Pero, ¿sería posible esa identificación, si no hubiera un vínculo entre esas vidas, incluso imaginarias, y la nuestra? Es decir, ¿si esas vidas no fueran en acto lo que yo soy en potencia? O incluso, ¿si todo hombre no poseyera en potencia el ser de todos los hombres? He ahí, una vez más, lo que significa que el hombre sea el símbolo del hombre.

La relación del yo con el otro no puede ser suspendida o descuidada; el vínculo no puede cortarse. Se puede ciertamente decir que el señor A ha roto toda relación con el señor B: esas aventuras se desarrollan en el nivel sociológico. Uno no puede vaciarse del otro,



pues el vacío del otro es justamente la circunstancia original, y todas nuestras acciones, sin excepción, se dirigen a llenarlo, como ya hemos visto. Entonces se produce inevitablemente una cualificación o valoración de la actividad del otro. Comenzamos por calificar nuestras propias acciones, pues ellas derivan de un examen previo de las posibilidades, y de una elección, por la cual se expresa una preferencia. Y sabemos bien, además, sin que el filósofo nos lo enseñe, que lo que vamos a hacer va a producir en los otros un cierto efecto cualificado. No es necesario que hayamos establecido el terreno común de una moralidad positiva. La valoración no es solamente anterior a la norma moral, ella es incluso su origen. Comprender, en esa relación, es lo mismo que juzgar.

Se podría conceder, para el argumento, la posibilidad de un sujeto perfectamente amoral. ¿Permanecería este sujeto indiferente? En modo alguno: siempre estaría afectado por las acciones del otro, íntimamente afectado, incluso cuando se rehusara a juzgarlas en relación con las normas objetivas de conducta. Una moral no es, en suma, sino la institución, la formalización más o menos sistematizada, del conjunto de valoraciones primitivas, radicales, vitales, que no podemos evitar hacer. Expresa, en suma, esa necesidad constitucional del ser de *responder por sus actos*. Eso comienza en el interior: no olvidemos la *diánoia*, el diálogo del yo con su otro yo, en donde uno de los dos plantea siempre al otro cuestiones inquietantes. Y eso continúa en el exterior: la acción y la respuesta o la responsabilidad de la acción —que no es sino la respuesta a la reacción del otro— son una unidad existencial inseparable. Actuar es dialogar. Lo cual quiere decir que el hombre, porque es el símbolo del hombre, *es un animal ético*.

Se ha dicho varias veces que la responsabilidad es la contrapartida de la libertad. Eso puede comprenderse fácilmente. Otra cosa es mostrar que esa correspondencia no es sino una de las formas de la dialéctica existencial: eso no es de ningún modo un juego formal de conceptos. Hay siempre responsabilidad a nivel existencial. Pero, a nivel psicológico y sobre todo moral, hay evidentemente grados de responsabilidad, que van desde la enfermedad de la culpabilidad hasta lo que se llama irresponsabilidad. Esto quiere decir que, habitual-



mente, por carácter, hay gentes más indolentes, gentes que se avienen menos que otros con las demandas del otro: en suma, gente que no concuerda muy bien consigo misma. ¿Qué es lo que se dice de esa gente? Justamente, que les falta carácter. He ahí de nuevo una palabra que contiene a la vez una significación existencial y una significación ética. Los clásicos ya lo habían notado: recuérdese a La Bruyère. Cada uno tiene su propio carácter; pero decimos que un hombre tiene *un* carácter cuando permanece fiel a sí mismo, es decir, cuando podemos esperar de él, en cada circunstancia, una respuesta coherente con sus acciones pasadas. Adviértase que esa fidelidad a sí mismo ninguna persona la encuentra en la soledad. La integridad no es más que la continuidad de las *respuestas*: se es íntegro en relación con los otros. El carácter, por consiguiente, es precisamente una propiedad dialógica del ser humano; cada uno espera encontrarla en el otro. La falta de integridad es, pues, como una mala respuesta que se recibe; es como un desfallecimiento de la condición humana.

8

Todo eso también está conectado con la vocación y la libertad. Ya que es en el ejercicio vocacional, en la actividad profesional más concreta, que el carácter en sentido ético se muestra habitualmente. La vocación humana es, para todos y para cada uno, la de volverse hombres, la de completar en sí la humanidad, de una manera libre, creadora. Y, ¿quién consigue lo mejor en esta empresa vocacional? ¿Hay vocaciones privilegiadas, cuyo ejercicio conduciría, mejor que otras, a la cumbre de la existencia? Yo no lo creo, a pesar de la opinión —¿diríamos la vanidad?— de los filósofos. Pues es evidente que hay vocaciones, como la de la filosofía, que exigen una suerte de devoción completa del ser, y que no dejan, como la mayoría de las otras vocaciones, un sector marginal de la existencia desocupado, un vestigio de energía vital sin aplicación. Pero el perfeccionamiento de la condición humana depende más bien de la manera en que los hombres ejercen cada uno su vocación, que del camino vocacional que han elegido. Si lo



prefieren, concedo que hay una suerte de aristocracia existencial: que hay hombres que llevan una existencia anónima, mientras que otros tienen una existencia que puede llamarse auténtica. Pero, ¿cuál es el criterio de clasificación? ¿No es la vocación de la muerte (*Sein zum Tode*) y de la Nada! Me molesta ver aparecer en el contexto del Ser y de la existencia este concepto de la Nada. Vocacionalmente, buscamos ser, permanecemos en el ser, para acrecentar el ser. Dejemos a la Nada de lado: no es tan difícil.

La aristocracia existencial no dependería tampoco de la diversidad original de los hombres, de la desigual dotación de capacidades vitales que, para los individuos, es la circunstancia de sus existencias. Esto es el destino, la modalidad particular que toma en cada uno de nosotros esa limitación necesaria del ser que nos es común. Entonces, ¿estaríamos destinados de antemano a ser los unos más eminentes que los otros en el orden de la existencia? ¿Deberíamos aceptar la idea de Nietzsche (o la de Heidegger, que en este punto es un Nietzsche a contrapelo)? ¿No es preciso creer más bien que el orden de la condición humana es más justo, y que cada cual puede encontrar, por su propio camino, esa promoción del ser, esa plenitud que algunos, tal vez los más puros, encuentran sin siquiera imaginárselo?

En efecto, la plenitud del ser no depende de lo que yo llamo el destino —las circunstancias originarias—, sino de la libertad: no de lo que recibimos, sino, más bien, de lo que logramos hacer con lo que recibimos. Recibimos la capacidad vocacional de volvernos, digamos, maestro carpintero, maestro filósofo. ¿Quién logrará del mejor modo hacerse hombre, un ser más auténtico? ¿Quién mostrará mejor las posibilidades de la humana condición? Eso depende. Se puede ser mediocre, siendo filósofo, y se puede ser un hombre íntegro, viviendo como carpintero. O incluso —no caigamos en la demagogia— se puede ser buen hombre y filósofo, y mal hombre y carpintero. La bondad de la que hablamos aquí no es, por supuesto, la bondad de las virtudes morales; es más bien la bondad en el sentido de la antigua *areté* griega, la que permite decir que un caballo es un *buen* caballo, una coraza una *buena* coraza, cuando dan un buen servicio. Ahora bien, los hombres son *juzgados existencialmente* por el servicio que prestan



como hombres, cada uno en el lugar en que se encuentra (y si cambia de lugar, el criterio es siempre el mismo). Pues cada vocación tiene su *ethos* particular; y es la traición a su *ethos* lo que permite decir que un carpintero no es un hombre íntegro, o que un estadista no es más que un político, o que un filósofo no es sino un sofista. Por otro lado, todos ellos pueden mantenerse como gente decente y tener un corazón excelente; pero habrán fallado en la intención de sus vocaciones, habrán olvidado las exigencias existenciales, es decir, éticas, inherentes a sus decisiones vocacionales. Entre un filósofo y un sofista la diferencia no se encuentra en las ideas. La profesión es la misma; las ideas no importan, pues ellas son todas buenas. La diferencia es ética.

Tal vez se diga que introducimos conceptos valorativos en el análisis puramente fenomenológico de la existencia. Por supuesto. ¿Y por qué no? No se deben mezclar los juicios con las descripciones; pero es un prejuicio nefasto el de que hay que eliminar sistemáticamente de la descripción todo dato cuyo carácter no nos parezca neutro e indiferente. ¿Adivinan ustedes las consecuencias de ese proceder? En el orden filosófico, la consecuencia es que no podemos dar a la ética un fundamento ontológico; las morales positivas aparecen como puramente convencionales, ya no están enraizadas en el ser y la existencia de los hombres. De esa posición teórica a las actitudes negativas en el orden vital no hay más que un pequeño paso a dar: creemos descubrir que la existencia humana no tiene sentido —y con razón, dado que hemos descuidado en primer lugar prestar atención a los fenómenos del sentido— y eso conduce a la desesperación, real o artificial, literal o literaria, y a gesticulaciones más o menos melodramáticas, para lograr existir y comprometerse en la vida, a pesar de la desesperación.

Para el análisis fenomenológico de la existencia, la conformación ética de la condición humana es un dato cuyo examen no podemos descuidar. Si se llega a hablar, por ejemplo, de la plenitud o de la dignidad del ser, no caemos en la tentación de utilizar palabras mayores; no nos volvemos moralistas o predicadores; no podemos ser acusados del gran pecado filosófico que es la *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*; saltar a un género diferente de aquél en el que nos encontramos. Repitamos que no hacemos juicios morales; no hacemos más que constatar la



presencia en los hombres, en la estructura de su ser y las formas permanentes y constitutivas de su actividad existencial, de ese elemento ético radical que es la responsabilidad. La cual, a su vez, es inherente a la libertad vocacional, condición propia del ser de la expresión que es el hombre.



El hombre y la duda

1

Se me pidió que discurriera sobre “el hombre y la duda”. Confío en que podamos entendernos. Todos dudamos: ricos y pobres, ignorantes y sabios, arrogantes y sumisos. Pero una cosa es dudar, otra es saber qué es la duda, y por qué dudamos todos. El poeta hace poesía; preguntar qué es poesía no es una cuestión poética, sino prosaica: es una pregunta filosófica. Dudar es de humanos; interrogarse a sí mismo sobre la duda es también de humanos, pero de esta forma peculiar de ser hombre que consiste en filosofar. La filosofía, pues, está al alcance de todos. Sólo es necesario preguntar.

Preguntemos, pues: ¿en qué consiste dudar?, ¿por qué dudamos? La perplejidad en que nos deja la pregunta, ¿no es ya una pariente próxima de la duda misma? ¡Dudamos de tantas cosas, y en tal variedad de ocasiones! Lo que advertimos pronto es que la duda es una situación en la que no deseamos permanecer. Todos queremos “salir de dudas”. Pues bien: tengo que decir que si lográsemos salir de dudas, definitiva y completamente, estaríamos perdidos, paralizados. Habríamos perdido la muerte, que es la única razón por la cual nos movemos, la única estrella fija de nuestra ruta vital. Quienes pretenden hoy privarnos de la duda, no diré que estén perdidos del todo, pues no suprimen la muerte, pero sí que han perdido el camino. Veámoslo.

2

Gozamos de muy pocas certidumbres en nuestra existencia, y de algunas quisiéramos desprendernos. La más firme de ellas, a la que nadie



escapa, es la certidumbre de la muerte. Ella es la progenitora de todas las incertidumbres. Porque hemos de morir, dudamos de nosotros mismos; porque dudamos, actuamos.

Esta certidumbre de la incertidumbre, esa seguridad que tenemos de no estar nunca seguros, ha sido algunas veces materia de sabiduría; otras veces nos arroja a la desesperación. La sabiduría (quiero decir la sapiencia, no la ciencia) siempre contiene un ápice de desengaño y de resignación, porque consiste en reconocer los imposibles. La desesperación es la incompatibilidad del hombre consigo mismo: expresa su incapacidad de aceptarse a sí mismo, por no renunciar a los imposibles.

La conciencia de los imposibles nos da una cierta seguridad; es una certidumbre negativa, pero sedante, temperada. Templanza y fortaleza van juntas: todos los sabios lo han reconocido. Y hay que ser fuerte para existir, porque el descuido de los imposibles no elimina el cuidado. Hay que andarse con cuidado, y esto es lo que no sabe hacer el desesperado. *Beatus ille* —exclamaba Horacio— *qui procul negotiis...* Pero, ¿quién puede alejarse del cuidado, sin alejarse de sí mismo? El desesperado es un evadido: se aleja de sí mismo porque no encuentra tibieza en su interior.

La buena temperatura interior, o sea, la templanza, nos la muestra también Horacio en la *Oda* a su amigo Delio: *moriture Delli*, has de morir, Delio. Por tanto, recuerda, cuando el camino es arduo, que debes *servare mentem*, que no has de perder la cabeza. Y si las cosas marchan bien, muestra una alegría temperada: *temperatam laetitiam*. Porque *moriture Delli*.

Esto es lo mismo que invitar a los hombres a que contemplen las estrellas, consejo bueno que nos da Pascal. Porque las estrellas forman el horizonte superior de nuestra existencia, con un más allá al que no se puede dar vuelta, para encontrarse de nuevo, como en la tierra, en el punto de partida. El hombre siempre quiere ir más allá porque se propone metas definidas; pero el infinito del ámbito estelar le marchita las ambiciones y le recuerda la muerte. Las estrellas estaban ahí, las indudables, antes de que nacióésemos, y ahí estarán todavía, cuando nos marchemos: lejanas, indiferentes, inafectadas por



nuestro ir y venir. Si tienes desengaños, mira las estrellas. Teniéndolas bien presentes, es imposible dar excesiva importancia a los afanes humanos. El sentido de la desproporción es lo que nos hace proporcionados; que quiere decir, medidos o templados.

En las capas altas de la atmósfera, y más allá, parece que las estrellas no parpadean. Si el astronauta fuera un sabio, un sabio a la manera antigua, después de esta visión no querría volver a subir. Porque es manifiesto que a las estrellas no ha de agradarles esa osadía del hombre que quiere dejar la tierra atrás. Y la lección de humildad que nos dan ellas no está desprovista de humor. Sí, sí: eres muy poquita cosa, nos dicen, pero no te desalientes. Aférrate a la tierra, que es tuya porque irás a dar en ella. *Moriture Delli*. El sabio no quiere tocar las estrellas con la mano: le basta con que le guñen el ojo. El sabio es desinteresado. Por esto quedan pocos.

Dicen que la templanza es triste, es virtud de desengañados: virtud paralítica. Depende. ¿Hay cosa más triste que la uniforme brutalidad, que la rapacidad desahorada? ¿Llegaremos a la audacia de afirmar que es triste la paz? Porque la templanza es pacífica. En la Guerra (la que yo, a pesar de las sucesoras que tuvo, sigo llamando *la guerra*: la de 1914), los soldados no se batían con ánimo guerrero. No es que ansiaran la paz por exceso de sufrimiento, ni porque vieran al trasluz los motivos ruines de la propaganda bélica, ni por fatiga de la inútil crueldad. La idea les venía de arriba; porque esos soldados tenían que hacer la guerra sumidos en unas trincheras, y privados por ellas de otro horizonte que no fuera el de arriba. Tenían que levantar la cabeza, si querían ver algo que no fuera esa imagen de sí mismos, que era la tierra atormentada por el fuego. Mirando las estrellas, en las noches de calma, encontraban en ellas una liberación. Ser libre es “levantar cabeza”. Pero, si el hombre es libre, es consciente de su propia insignificancia. La libertad es costosa: hay que entregarle la vanidad.

La poesía, más que la filosofía, ha sabido asociar el humor con la muerte. Y con el vino, cuya sapiencia, entre los filósofos, sólo cultivó (verbalmente) Platón. La poesía trató de rescatar las pequeñas cosas buenas que dan aliente y sabor a las pequeñas existencias humanas. Decía Ronsard:



*Ne vois-tu que le jour se passe?
Je ne vy point au lendemain.
Page, reverse dans ma tasse,
Maudit soit qui languit en vain.*

De suerte que esa pizca de tristeza que pudiera haber en el guiño de las estrellas, y en toda forma de salir de engaños, se desvanece o se mitiga con la fragancia de los buenos caldos. Porque el vino no da la sapiencia, pero la sazona. El culto del antihéroe no se inventó el año pasado, ni hace dos siglos, o tres.

Como los ambiciosos, los codiciosos y los arrogantes, los sedientos de poder y todos los patrioterros, asimilan el heroísmo al mérito belicoso, es inevitable que los poetas, que tienen buena voz, y hasta los filósofos, más quedamente, hablen alguna vez en defensa del antihéroe, del hombre de la calle o del campo, que vive, trabaja y muere sin querer abrir surcos en la historia. También él es héroe, si logra llevar a cuestras sus dudas sin belicosidad. Merece el tributo de que lo dejemos morir en paz, y respetemos su descanso, sin monumentos nacionales.

La cosa viene de lejos. La exaltación del antihéroe empezó hace veintisiete siglos, bajo el signo de la duda. Fue un suceso memorable. Me refiero al nacimiento de la poesía lírica. Nos dicen los manuales que la lírica viene después de la épica. ¿Por qué viene *después*? Sólo puede venir después porque es una reacción contra el tono mayor, contra la escenografía y la trompetería de la épica.

Arquíloco es nuestro modelo. Que yo recuerde, es el primero, en una larga lista de poetas (y filósofos) que han tenido que empuñar armas, y lo hicieron a contragusto. Pero las armas verbales de Arquíloco contra la épica son, típicamente, las antiheroicas: el estilo o género elegíaco, que favorece la evocación nostálgica de la bondad tranquila; la apología del vino; y, en fin, el humor irónico, que es descubrimiento de la poesía lírica: arma tremenda, de buen temple, que deshacía los bronces. Miren si no: “Nadie obtiene” —decía Arquíloco— “honor y gloria de sus contemporáneos cuando está muerto”. Y es cierto que los honores póstumos se los dedican siempre los vivos a sí mismos: los



muertos son pretexto. “Los muertos”, sigue diciendo el poeta, “siempre llevan la peor parte”.

(Pero he de hacer notar que Arquíloco murió en combate. Los dioses de la guerra castigaron su ironía, dándole una muerte heroica, o sea, antilírica.)

En todo caso, nació la lírica como expresión de una duda existencial. ¿Era, el ideal de la vida heroica, el indicado para modelar al hombre? Esta misma duda reveló una nueva dimensión en el hombre: eso que llamamos la interioridad. Cambio de escena. De suerte que la duda produjo un beneficio: el hombre se conoció mejor a sí mismo cuando empezó a dudar. Y notémoslo bien: empezó a dudar, dudando de su existencia, con la sonrisa en los labios, sin melodrama existencialista.

3

Entonces, ¿qué es, en rigor, la duda: algo bueno o algo malo? Ésta es la paradoja, que dudamos incluso respecto de la duda misma. ¿Quién nos sacará de dudas? Escuchemos a Calderón, el gran Segismundo de la poesía:

¿A dónde estará segura
mi vida por donde voy
si cada paso que doy
es sobre mi sepultura?

La muerte, causante de todas las dudas, es la que nos saca de dudas. Pero esto no tiene gracia; porque la muerte nos saca de la vida, no la resuelve. Queremos salir de dudas aquí, ahora. Tal vez debiéramos interrogar a un filósofo dubitativo. Pero todos lo son, aunque a veces recatan sus dudas en lo categórico de sus pronunciamientos. Desde luego no acudiremos, como ustedes anticipan, a Descartes. Porque su duda es metódica, que quiere decir facticia. Cuando Descartes inicia el proceso de la duda metódica, en el fondo está muy seguro de encontrar, al final, el residuo de una verdad absoluta: dudo, luego existo. O sea, que entre la duda y la certidumbre no hay más que una coma.



Si volvemos a Calderón, éste nos dice que “el delito mayor del hombre es haber nacido”. Estamos en lo mismo: este delito se paga con pena de muerte, con la muerte que es:

mesonera del llanto,
huésped de los reinos del espanto,
reloj de los momentos,
precisa acotación de los alientos.

Pero, ¿no basta ella para castigarnos? ¿Tenemos todavía que sufrir, entre el pecado de nacer y la pena de morir, de ese morbo inquietante, que nos obliga a *existir sin saber cómo hacerlo*? Esto ya es demasiado:

...pues para sola
una vida que tenemos,
cuanto en ella está de más
está en el juicio de menos.

Juzgamos que lo que está “de más” es la duda. Pero no basta, para librarnos de ella, que nos congradecemos con el destino, arrojándole pedazos de nuestra vida, como a una fiera que nos persiguiese. Esto es lo que hace el estoico. No basta decir a conciencia, como Calderón dice, en una especie de “poema de las renunciaciones”:

...majestades, pompas,
cargos, oficios, trofeos,
dignidades, señoríos,
honras, estados, aumentos,
no son más que una ilusión,
un engaño, un devaneo,
vanidad de vanidades,
que el momento de un momento
nos los convierte en cenizas,
humo, polvo, sombra y viento.

Lo cual es cierto, aunque la manera de decirlo desmienta un poco su austeridad, por la opulencia barroca. Pero no nos saca de dudas, y cuesta mucho sacrificio; pues, si algo hay de indudable en las vanidades, es que son gratas. El agobio de la duda puede ser revulsivo. Ya que no podemos salir de dudas, ¿no será más saludable considerarlas engorrosas y nocivas?

Pero yo tengo una duda, de la cual espero contagiaros. Todos procuramos siempre resolver las dudas, una por una; pero no solemos plantearnos la cuestión de qué hacer con la duda, en general, y esto significa qué hacer *de* la existencia, no *en* la existencia. Se existe de diversas maneras; acaso preguntar sobre la duda sea una de ellas, y no del todo mala.

La duda es conciencia. Pero no conciencia primaria, sino conciencia reversa, introspectiva, de segundo grado. Es manifiesto que sin conciencia no podemos encontrarnos en estado de sospecha, indecisión, incredulidad, vacilación, incertidumbre, perplejidad, escrúpulo, incompreensión o reparo. Pero nuestra conciencia tiene por objeto, en estos casos, aquello de que dudamos, no la duda misma, ni nosotros mismos, como dubitativos. De un lado tenemos la necesidad, que nos es constitutiva, de decidir, de resolver a cada paso nuestras indecisiones. Por el otro lado, podemos descubrir que ninguna resolución dejará nuestra existencia resuelta.

El que duda de esto o de aquello, pero no reflexiona sobre la duda, es ignorante de sí mismo: es inconsciente de que la duda no depende de esto o aquello, sino que la lleva dentro, entrañada en su propio ser, y que ninguna decisión que tome logrará desarraigarla. Esta potenciación de la duda es un saber, o sea, lo contrario de la duda. Está más seguro quien conoce su propia inseguridad.

Esta paradoja sigue siendo tan chocante hoy como en tiempo de Sócrates. ¿Significa esto que el conocimiento mismo afirma la inseguridad? Entonces nos han estado engañando, en todos los centros de enseñanza. Tal vez sí: depende de quien nos haya enseñado. Si nos hicieron creer que las universidades son como una especie de “centros de seguridad existencial”, nos engañaron. No han de ser esto, y fracasan cuando se lo proponen, como puede verse. ¿De qué servirá



aprender qué es esto, o qué es aquello, si a la vez no aprendemos “que nada se sabe”, como decía nuestro Francisco Sánchez?

Ese Sánchez era muy extremoso. Algo se puede saber, pero hay que empezar, y acabar, por uno mismo: todo lo demás es intermedio, mediano, mediocre. Desconfiemos de quienes andan muy seguros de sí mismos. Son peligrosos: tienen poder, y no se conocen a sí mismos. *Moriture Delli*.

Es la inseguridad interior la que cuenta: la que no resuelve las dudas de afuera, una por una, pero las deja a todas en su lugar. La certidumbre de que he de morir, y la pregunta que nace de ella: ¿para qué vivo, con qué *fin* hago lo que hago? La duda auténtica es cuestión de fines, no es mediocre cuestión de medios.

Ya los griegos establecieron sobre esto una verdadera caracterología. Los seguros son los prácticos, los pragmáticos, los que van al grano, los que plantean problemas de fácil resolución. Platón nos dice que son de tres clases: los *philochrématoi*, o amantes de la riqueza; los *phílarchoi*, o amantes del poder, y los *philótimo*i, o amantes de los honores. Los otros, ¿quiénes serán? Son los *philósophoi*, los amantes de la sapiencia. Pero Platón no piensa aquí en el gremio profesional de los filósofos, ni en los sabihondos. Amantes de la sabiduría son quienes no la poseen. O si quieren ustedes: son sabios quienes conocen su duda, su ignorancia. Filósofo es el que busca, el que no tiene. Filosofar es preguntar. El filósofo es vocacionalmente dubitativo: no es dogmático ni proselitista. No dice: aprende lo que yo sé, dice: aprende el arte de dudar, que es la primera ciencia.

Claro que esto da también una cierta seguridad. Desde luego, apacigua el arrebato de las ambiciones; pero además disminuye el peligro del error. Porque el que duda no yerra, sólo busca. Yerran, sobre todo, los afirmativos. Por esto la filosofía está reñida con la arrogancia, que es ceguera y desamor. El arrogante no sólo yerra sobre las cosas de afuera, diga lo que diga; yerra sobre sí mismo, y ni siquiera lo sabe.

Lo veréis hoy en día, por todas partes, al pobre infeliz. Firme en sí mismo; desdeñoso del pasado y seguro del futuro; acomodado en su deshumanizada superioridad; ostentoso de sus medios, de su máquina, de su ciencia, de su dinero, de sus números y símbolos esotéricos,



de su poder de acción. Todo lo tiene dominado; o lo va a dominar ahora mismo, esperen un momento. Todo, menos a sí mismo. Éste es el nuevo hombre. Nuevo sin originalidad, pues ya fue reconocido y clasificado. Lo nuevo es que haya adquirido señorío sobre el futuro. Éste es el ser que ha de suprimir las alternativas, que son la sustancia de la duda; el antidialéctico, para quien todo ha de estar decidido de antemano unívocamente, con certidumbre inexorable, mecánicamente, con uniformidad y sin poesía.

¿Qué destino le aguarda al hombre seguro? Quiero confiar en que sea el destino de Fausto. Porque Fausto es el hombre, y si el seguro gana la partida, es el hombre el que saldrá derrotado: se acabará *realmente* eso que hemos llamado hombre desde que hay poesía y filosofía.

4

Ya sabéis lo que le pasó a Fausto. Era un hombre al que sólo le faltaba, para ser sabio, dudar de su propia sabiduría. Y esto fue lo que ocurrió. Se encontró hacia el fin de la vida con las manos vacías, cuando había pretendido tener el mundo en las manos. Descubrió que la ciencia es pretensión, cuando va sola. Entonces fue sabio de verdad. Pero era tarde.

Cuando Fausto se puso lírico, es decir, elegiaco, sintió la privación de todas aquellas bondades de la existencia a las que había renunciado por su ambición de saber (y también, por qué no decirlo, por su ambición de poder). Lo que no requiere ciencia: la juventud, el amor, la poesía. No nos importa ahora iniciar averiguaciones sobre los manejos que le permitieron recuperar lo perdido, y completar su ser con lo que no había sido. Observemos nada más que, después de haberse engañado a sí mismo, fue engañado por el tentador. Pues tampoco logró entonces, al transformarse en un hermoso mancebo, completar su ser menguado, ni cobrar una seguridad mayor. Al recuperar la juventud, tuvo que renunciar a la ciencia. De lo cual parece inferirse que, ni con turbios manejos, logra nadie ser completo, y la parte que



no somos nos hace dudar de lo que fuimos. Si eres esto, no eres lo otro. O esto o lo otro. Cada decisión implica una renuncia.

Por esto la seguridad es ficticia y la arrogancia dislate. Diría que ésta es una forma de demencia correspondiente a lo que, en el polo opuesto, llaman los psiquiatras italianos *folia del dubbio*: un síndrome que se revela en la dificultad, o imposibilidad, de salir nunca de dudas, de decidirse a formular proposiciones categóricas, a actuar, a elegir, a resolver los escrúpulos. El que sufre esta neurosis permanece paralizado ante las alternativas. “O esto o aquello” se convierte para él en “ni esto ni aquello”.

En cambio, el enfermo de seguridad, llamado a veces fanático, es quien se oculta a sí mismo las alternativas. Su camino no tiene pausas ni desviaciones: es el único posible, que es como decir que no es posible, porque la posibilidad implica la dualidad. Él siempre es categórico y unívoco. Hasta que cae en la duda. Pero es una caída honda. Sin embargo, la dura contusión existencial que sufre es su verdadera salvación. Aprende que no puede recuperar lo que pudo ser y no fue, y esto lo hace más humano: sabe por fin que no es todo lo que pudo ser. Lo imposible quedó descartado; lo importante es reconocer que sólo somos una parte de nuestra *propia* posibilidad. ¿Que esto da tristeza? En modo alguno. Sin la duda no hay libertad.

Por esto también, incidentalmente, es más difícil curar al enfermo de la duda; porque su enfermedad no es más que la agravación de un estado natural. Los motivos de dudar están ahí, para él como para todo el que está sano. Quiero decir: ahí fuera, lo mismo que ahí dentro, en el ser de cada cual. El síndrome de la seguridad, en cambio, es contrario a la naturaleza: a la naturaleza de las cosas, y a la condición humana. Por su misma enormidad, la naturaleza misma se encarga de disolverlo.

¿De qué se trata en la vida? De salir de dudas. Pues no. No podemos salir de dudas sin salir de nosotros mismos, y esto es la enajenación. Hay que *entrar* en la duda, que hacer frente a la duda, que enfrentarse a sí mismo. El acto de heroísmo superior en la existencia consiste en mirarse al espejo. La sabiduría es valerosa: no vayan a creer lo contrario, mirando el desparpajo autoritario de los seguros. Y esto vale



tanto como decir que la libertad se paga cara. La vida se paga con la vida. Lo que somos lo pagamos con lo que no podemos ser.

Concedamos, pues, que una cierta nostalgia, aunque sin tristeza, con lirismo elegiaco, y hasta con ironía, es inherente a la sabiduría de la libertad. Es necesaria, incluso, pues sin ella damos en la envidia. ¿Qué es la envidia, sino la amargura de ver en el otro lo que pudimos ser y no fuimos? La envidia es la corrupción de la libertad. El hombre libre no sólo decide ser lo que es, sino que acepta no ser lo que no es. Tiene la sabiduría de la renuncia. La clave existencial es la renuncia.

Insistamos en esto, porque no es cosa liviana. Si no hay alternativas, no hay dudas. Esto está claro. Y, si no hay dudas, no hay libertad. Pues, ¿cómo vamos a decidir libremente, si no hay más que un camino, el indudable? Ahora: como sólo podemos tomar *un* camino, el *otro* queda al margen, como la posibilidad desdeñada: como la renuncia impuesta por la misma decisión libre. Esto es lo fáustico.

Actuamos para completarnos. En la duda, tomamos una decisión porque sentimos que, con ella, nos hacemos más cabales. Así decimos que el hombre decidido, el que sabe lo que hace, “está en sus cabales”. Pero esto no es tan simple. La acción que desarrollamos nos completa y nos mengua a la vez; quedamos privados por ella de todos los caminos de acción, de todas las formas de ser que hubiésemos podido elegir, porque eran posibles antes de la decisión. Tomar una decisión es aceptar un compromiso, y despedirse de unos posibles.

Yo soy esto: soy lo que he hecho, lo que me he hecho. El reverso de esta imagen de nosotros mismos que presentamos al mundo lleva inscrito todo lo que no hemos hecho: yo soy lo que no he sido. Y claro, por muy bien acuñada que esté la imagen de nuestro carácter, su reverso no deja de inquietarnos, que al fin somos Faustos: lo que hice, lo que soy, ¿era lo mejor que podía hacer y ser?

Hay, por tanto, la duda previa, la que es condición de toda decisión que podamos tomar: ¿haré esto, o haré lo otro? Luego viene la duda segunda, posterior a la decisión tomada. Porque las decisiones no suprimen las alternativas; sólo las echan al mundo imposible que es el pasado. Por esto, cualquiera de nosotros, y no sólo Fausto (que nos representa a todos), quisiera arrebatarse al pasado las posibilidades desde-



ñadas que desde ahí nos inquietan, y llenar con ellas el futuro. ¿Quién no ha querido revivir el pasado? ¡Si pudiera vivir de nuevo! Quien esto exclama está tentado a Mefistófeles. Esto de tentar al diablo es cambiar los papeles, y tiene que acabar mal. Porque el pasado no se puede revivir. Ni lo deseamos, en verdad. Revivirlo sería repetirlo, y lo que anhelamos es tener otro futuro, uno que no esté encauzado por lo ya vivido. En suma: lo que queremos es otro ser distinto del que nos hicimos nosotros mismos. Lo cual puede parecer insensato, y lo es, para quien no entiende que la *hybris* también es humana. El antídoto se da en la poesía, o en la filosofía, que son formas de entender hasta lo que es “demasiado humano”.

Importa, pues, darse cuenta de que la insatisfacción, la nostalgia de lo que no fuimos, acompañan siempre al éxito: no son nada más que experiencias de fracasados. Y digo que importa porque, si no lo conseguimos, no comprenderemos nunca en qué consiste ser libre. Podríamos pensar que esto depende de la longitud del *curriculum vitae*, o de la acumulación de esos enemigos de la vocación filosófica, que eran para Spinoza “hombres, riquezas y placeres”. No es libre todo el que quiere; mejor dicho, hay que *querer*, conscientemente. Aquí no se puede decir que estorben los filósofos, aunque parece y es cierto, que no sirven para nada. No prestan utilidad ninguna; pero son, o han de ser, maestros de libertad.

La libertad de hacer una cosa u otra no nos hace completos. Es el saber esto lo que nos completa: saber que somos menguados, hagamos lo que hagamos, nos hace menos menguados. De suerte que la libertad de hombres cabales entraña un saber del ser, y esto es filosofía. La filosofía es una de las vocaciones del ser libre. Por supuesto, la aceptación de la alternativa y la renuncia la promueve un saber que no tiene ningún valor práctico; pues, justamente, supera el nivel de las necesidades. ¿Qué se gana con ser libre, mediante el saber de sí mismo? No pocos han dicho que esto es arriesgado, además de difícil, y que es mejor pactar, renunciando de una vez a todas las renunciaciones, a cambio de la tranquilidad. Pero aquí lo que está en juego no es el valor de las cosas, ni los episodios de cada existencia. No los medios de vida, sino los fines.



Por esto muchos se preguntan ahora si llegará un día en que los maquinistas, los poseedores de medios, logren anular a los humanistas, los procuradores de fines.

Pero aclárese bien que los maquinistas no son los que inventan y los que manejan máquinas, que éstas son útiles y necesarias. Son quienes creen que las máquinas nos sacarán de dudas. Tampoco puede plantearse la cuestión como una pugna gremial entre dos bandos, o dos ideologías: entre quienes pretenden sacarnos de dudas, y quienes, por mor de la libertad, quieren que entremos en duda. Esta pugna no es más que el aspecto trivial y externo del problema. De antemano, podemos estar seguros de esto: que cuando se puede pugnar por algo, este algo no es problema, en un sentido radical. Pues la sola posibilidad del triunfo salva a la persona que lucha, aunque haya de perder. Se puede ser héroe en la derrota, cuando el vencedor es persona.

¿Qué ocurre cuando el adversario es impersonal? Es problema para la existencia aquella amenaza contra la cual es inútil luchar. Lo trágico, en nuestra situación histórica, es que la libertad de hacerse cada uno a sí mismo, y la de deshacerse, se van perdiendo, sin que podamos culpar a nadie de esta privación. Los maquinistas no saben que lo peor que puede ocurrirles a ellos, como hombres, es que las cosas resulten como prevén y desean. Ni siquiera atendiendo al aviso pudieran detener el proceso de la uniformidad y la mecanización de la existencia. Está acercándose el momento en que esto dejará de ser objeto de un juicio de valor. Estos juicios no operan ante las necesidades, y el aumento creciente de las poblaciones va convirtiendo la mecanización en una necesidad “biológica”: algo indispensable para subsistir. En todo caso, éste es el tema de nuestro tiempo: el porvenir de la libertad de ser, de ser cada uno sí mismo, y por tanto distinto, por elección y obra propia. Ser o no ser: éste es el problema de los fines.

Pero no como nos lo presenta Hamlet. Este dubitativo se enfrenta, en su soliloquio, a unas alternativas cuyos términos son hacer esto o lo otro, vivir o morir. Estas alternativas pudieron parecerle entonces



al poeta suficientemente radicales o finales; para nosotros no lo son, en tanto que justamente se abren a una decisión libre.

*Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The slings and arrows of outrageous fortune,
Or to take arms against a sea of troubles,
And by opposing end them...*

Por trágico que esto sea, aquí se trata sólo de decidir qué es lo más noble. La nobleza, pues, es todavía una posibilidad. Esto, por un lado; por el otro, la muerte:

*...To die: to sleep;
No more; and by a sleep to say we end
The heart-ache and the thousand natural shocks
That flesh is heir to, 'tis a consummation
Devoutly to be wish'd...*

Nunca fue propuesta con mayor relieve dramático la alternativa de la muerte; la cual se acerca a la libertad, si es por lo menos una liberación. Pero ni siquiera ella resuelve para Hamlet la alternativa final, pues queda todavía una duda, para después de la muerte:

*...the dread of something after death,
The undiscover'd country from whose bourn
No traveller returns, puzzles the will
And makes us rather bear those ills we have
Than fly to others that we know not of?
Thus conscience does make cowards of us all...*

La conciencia nos hace cobardes porque está perpleja: ¿vivir o morir? Pero yo os digo que el problema no es éste.

El problema es, realmente, el de ser o no ser: *to be or not to be*; lo cual no significa existir o dejar de existir. Pues, mi querido, atormentado, ingenuo príncipe Hamlet: la muerte no es una alternativa. To-



dos hemos de morir. La alternativa es ser o dejar de ser *en vida*. Por esto es falso que la conciencia nos haga cobardes. La conciencia nos libera y fortalece; mientras tengamos presente la posibilidad de quedar deshumanizados, esta posibilidad se aleja para nosotros.

Ahora, si es cierto que “*we are arrant knaves, all*”, que somos todos unos bribones redomados, entonces no digo nada.

6

La verdad es que somos bribones y no somos, que vamos de un extremo a otro, como un péndulo. Lo malo es que los extremos se disocian; pero esto ya sabéis cómo se llama. La ciencia del péndulo es la sabiduría existencial. No os extrañe: en nuestra santa inocencia, creemos los mortales que la firmeza del ser consiste en la dureza y en la inflexibilidad. Es cierto que la autenticidad humana no se nos da al nacer, como un regalo o una carga. Lo que hemos de llamar autenticidad (ser uno mismo, ser fiel a sí mismo), tiene que hacérsela cada cual, a trancas y a barrancas. Es en el seno de la interioridad donde se ha de resolver la radical cuestión de ser o no ser. Cuestión renovada a cada paso, y para la cual no sirve la “línea dura”.

Supongo (yo no entiendo de esas cosas) que se trata de una línea recta, que divide el vacío en dos partes. Pero la línea de la existencia, incluso de la buena existencia, parece errática porque aparece llena de ramificaciones por ambos lados: los aciertos y los errores, las posibilidades aceptadas y las desdeñadas. Esto es lo divertido; porque si algún poder humano, o la fuerza ciega de las cosas, nos deja sin otro camino que el de la línea recta, esta rectitud forzada nos aburre: nos deja sin la alternativa del error, que también es prerrogativa de la libertad. ¿Cómo podremos ser buenos, si no podemos ser malos? Lo divertido es que no esté todo resuelto.

Voy a invocar otra vez la ayuda de Calderón. Éste nos dice que:

Si no ardes, mueres, pues tu lumbre cesa;
Si ardes, también, pues fuerza es te consumas.



Ésta es una manera elegante de aludir a lo que los filósofos llaman dialéctica existencial. Los contrarios son compatibles. Arder o *no arder*: ésta no es la sapiencia; pues, como quiera que sea, ardemos y no ardemos (si no somos tibios; pero de éstos nadie ha querido ocuparse nunca). No: la sapiencia consiste en reconocer que el hombre, sin dejar de ser lo que es, cada uno en sí mismo, alberga la contradicción, si quiera en potencia y que ésta es su verdadera potencia, y no la rigidez unívoca. Por esto duda.

El verbo castellano dudar proviene del latín *dubitare*, en el cual está expresa la noción de dualidad. *Dubitare* es *duhibitare*, o sea *duohibitare*: un tener o mantener dual. Situación de ambigüedad. Por esto el adjetivo *dubiosus*, o dudoso, se aplica al que se mueve en dos direcciones alternativamente. Cada uno de nosotros es *homo dubiosus*. Si queda inmóvil en el centro, paralizado por la fuerza equivalente de los dos extremos, que se cancelan mutuamente, entonces es que se le paró la máquina de la propia iniciativa: es la *folia del dubbio*. Por el contrario, si no está paralizado, entonces es ambiguo; la ambigüedad es la condición pendular de la existencia.

Ambigere en latín es discurrir (sin correr): es deambular de un lado a otro. El que corre en línea recta, inflexiblemente, éste no discurre, no es ambiguo: carece de dualidad, y sin dualidad no hay auténtica humanidad. La literalidad rectilínea y tajante, como el filo de una guillotina, degüella todas las sutilezas. Hay que convencerse: el hombre ha de ser recto, pero no puede ser rectilíneo. Pues, ¿qué es el hombre? No acabamos nunca de contestar esta pregunta, y a veces la alegoría sirve mejor que la definición. En una que es famosa, Calderón sitúa al Mundo mundano frente a la Discreción, que es comedida virtud de sapiencia. Y Él le dice a Ella:

No te puedo quitar las buenas obras.

De suerte que la sapiencia, según entrevemos, no sería tan sólo aquella conciencia reflexiva de la duda, que pudiera ser inerte, sino además las buenas obras discretas, las buenas palabras, y alguna vez los buenos silencios.



“Defíname lo que es una obra buena”, nos dirá imperativamente el unívoco, con su *esprit de géométrie*. Y Calderón, con su *esprit de finesse*, podría darle una respuesta parabólica:

...entre el ver
padecer y el padecer
ninguna distancia había.

Y si el otro no lo entiende, tanto peor para él. Son muchos quienes no lo entienden. Corneille, que es un poeta geométrico, dice en una de sus *Estancias a la Marquesa*:

*Le même cours des planètes
règle nos jours et nos nuits.*

Como no se trate de astrología, esto significaría que existe una única ley para lo humano y para lo no humano. Spinoza creía lo mismo; lo cual no es de extrañar, porque Corneille es Spinoza en verso. Pero sin duda, la Marquesa no estaría convencida de que la mecánica celeste se entrometa en lo que hacemos de día, y en lo que hacemos de noche; pues ella apreciaría el sentido que tiene esa aberración lógica que consiste en decir sí y no al mismo tiempo, lo cual forma parte también de la dialéctica humana.

7

Pero he dicho antes que, si estas cosas no las entienden los unívocos, tanto peor para ellos. Tanto peor para nosotros, también. Pues, ¿adónde vamos a dar?, ¿qué mundo nos preparan los rectilíneos inflexibles, los dogmáticos e intolerantes, los seguros, los maquinistas? Pero no ellos, porque esto es un decir, sino las fuerzas mayores que a ellos mismos los habrán de avasallar. ¿Qué podemos hacer, después de atisbar el peligro, para detener la uniformidad?

Francamente, no lo sé. Yo no soy más que un filósofo. No hago vaticinios. No produzco fórmulas *ad hoc*, como la industria o la política.



Este oficio no requiere vocación ni temple de apóstol. La tarea es pensar, y enseñar a pensar; el deber es hacerse libre, y ayudar a ser libres a quienes se dignen escuchar. No debo, ni puedo, ni quiero emprender una especie de cruzada humanística, que me diera relumbrón a mí, y a los demás escaso provecho. Hay un camino para cuantos han meditado seria y desinteresadamente sobre lo que representó la filosofía en el curso de la historia, y sobre la forma de ser hombre que ella ha ido modelando en ese curso. Éste es el camino de lo razonable. La vocación filosófica nos sitúa, cuando es fiel, en la posición del mediador, del pacificador. Pero no por una elección deliberada, por una inclinación personal hacia ese término medio que se antoja temperado, entre los dos extremos virulentos que debieran llegar a componenda, sino naturalmente, casi sin advertirlo. Esta posición resalta más cuando es más ineficaz: en épocas desaforadas, como la nuestra, cuando la violencia ambiente nos hace a todos iguales. Si es la fuerza la que define el derecho, hay escasa diferencia entre quien impone la violencia y quien la sufre.

Así fue la época de Erasmo, hombre razonable entre desatinados, a quien recuerdo porque nació hace precisamente medio milenio. Es cierto que Erasmo evadía los riesgos demasiado pronunciados; tal vez porque no tenía dudas, como nosotros, respecto del porvenir de la filosofía y las humanidades, y el refugiarse en ellas no le parecía una evasión. Pero no es por esto que podemos decir que fracasó: fue por pacífico. Una muestra de su fracaso se encuentra en las palabras de Erasmo que muchos renovadores repiten hoy, sin recordar quién las había dicho, en aquella otra época de reforma. ¿Cabe mayor fracaso?

No nos queda siquiera el consuelo de retirarnos a trabajar en paz, porque el estrépito del mundo persigue a los refugiados; y además, la suspicacia ajena. Y es que, en el fondo, el pacífico razonable es peligroso. Recordad: Sócrates era un fracasado. Pensando en él, me diera por satisfecho si cada vez que hablo logro infundir alguna pequeña duda en mis oyentes. Aunque los reflexivos sean pocos, por ellos estamos seguros de que el espíritu de Sócrates no está muerto todavía, no del todo. Que viva, pues, el fracaso.



El porvenir de la filosofía

1

La filosofía no tiene asegurado su porvenir. Éste no es un vaticinio inspirado por un temor subjetivo, ni es una idea rebuscada en el afán de originalidad. Lo que vaya a suceder no podemos anticiparlo con exactitud; pero los indicios de peligro se acentúan y empiezan a marcar una dirección hacia el fin. Esos indicios han producido otro hecho nuevo, que ya no puede ocultarse, y es la pérdida de aquella seguridad implícita en la continuidad de la filosofía, por la cual nos sentíamos dispensados de vaticinar sobre su porvenir. Ocurra lo que ocurra, *ahora* este porvenir es dudoso, por primera vez en la historia.

Hemos de filosofar sobre el peligro que se cierne sobre las condiciones del propio filosofar. Primeramente, ¿se trata en verdad de un peligro? Si es un peligro, es externo; si es externo, es anónimo. Pero cabría pensar que el fin de la filosofía fuera un término, y llegase como el cumplimiento de su misión histórica. La filosofía habría obtenido cuanto podría esperarse de ella, dada su misma constitución original y el orden de su desenvolvimiento. El fin sería congruente con esa esencia y ese proceso, como la muerte es congruente con la vida.

La aceptación de esa conjetura nos obligaría a reformar la filosofía, cuando la reforma no tendría mayor empleo. Habría que alterar por completo la idea que nos habíamos formado de la filosofía, y del ejercicio de la razón, para que pudiera *pasar* a la historia, y dejara de *ser* historia. ¿Qué se propuso la filosofía? ¿En qué consiste dar razón? Ha habido cambios en las teorías, pero la filosofía misma no ha cambiado. Y aunque la situación impone ahora la tarea de plantear de nuevo la cuestión de su fundamento y de sus fines, es indudable que la otra



tarea, la de dar razón de las cosas “tal como ellas son en sí mismas” (según la fórmula platónica), no ha concluido y puede proseguir sin disturbio interno. No se percibe en ese interior nada que anuncie su extinción, o sea el término natural de su cometido.

Tal vez la conjetura de un fin natural de la filosofía crea apoyarse en la progresiva racionalización de la vida. La razón habría desbordado el cauce demasiado estrecho de la filosofía. Ésta hubiera instaurado la razón, y la hubiera ejercitado dentro de las posibilidades de unas situaciones históricas, pero ahora la dejaría libre. Habría de morir la filosofía para que la razón pudiera operar con nuevos designios y para otras formas vitales.

Es notoria la presencia actual de “una nueva razón”. Para comprenderla hay que insistir en su novedad. La filosofía no decae, pero sería decadente aquella particular filosofía que concibiese a la nueva razón como un producto de la antigua, como una derivación y a la vez una superación histórica de aquélla que era “la razón que se da” (*ratio reddenda*). La nueva es diferente porque no da razones; es incompatible con la antigua y acabará eliminándola; no es una razón libre, sino forzosa: es “razón de fuerza mayor”.

¿Para qué se emplea la vieja razón, y para qué la nueva? ¿Pudo el hombre elegir sin coacción el cultivo de la razón nueva, o ha sido la anónima necesidad la que impide propiamente un cultivo, y más bien fuerza a recurrir a ella para subsistir? Las razones no se dan para subsistir, sino para existir como seres libres. Acaso la clave aparezca tras una rigurosa distinción entre existencia y subsistencia, entre necesidad y libertad.

2

No es difícil que el filósofo, al examinar nuestra situación teórica, descubra que sus componentes la caracterizan como una situación de crisis. Si su pensamiento posee además suficiente alcance y penetración, no dejará de advertir que, como se dice, “así no se puede seguir”, y esto impone una reforma global. Dotado de sentido histórico, tomará modelo, entonces, de sus antepasados, para plantear formalmente



la cuestión de la reforma. Pero esto ya no basta. Cuando el filósofo no está encerrado en la filosofía, permaneciendo en ella como en un ambiente enrarecido, sustraído a la gravitación universal de la cultura; cuando, inversamente, la agitación exterior no le ha impedido preservar su capacidad de concentrarse, se percata de que el programa de una reforma ya no puede partir de aquella fórmula reveladora, que incitaba a grandes empresas: “así no se puede seguir”.

Esta declaración tuvo siempre un doble significado. Por una parte, se condensaba en ella una crítica del pasado; por otra parte, era positiva y revelaba una seguridad en el futuro. Ahora la pregunta es ésta: ¿se podrá seguir, de alguna manera? Hemos sostenido que la razón no es menos vital cuando es más pura; que lo vital en ella es precisamente la pureza de la vocación. Pero, si es la vida misma la que rechaza la dádiva de la razón, la que impide el acto de *dar* razón, ¿qué apoyo va a obtener el intento de reformarla, de elaborar una nueva crítica de la razón?

El rigor inherente al pensamiento filosófico ya no exige tan sólo un esmero en el trabajo técnico. Aquella otra forma del rigor, la cual no es sino la valentía intelectual que permite inclinarse ante los hechos, sin compromisos ni evasivas, tiene que extremarse ahora: *no se puede filosofar en nuestros días sin someter a examen las condiciones de posibilidad de la filosofía*. Pero no con el designio metódico de precisar cuáles sean, como se ha hecho tradicionalmente (dando por descontado que existían, y que se encontraban en unas ciertas capacidades de la mente humana), sino considerando esas condiciones en su significado vocacional o vital, y con la duda mordiente de si la vida misma, en lo externo, permitirá que subsistan de veras para siempre, o determinará su desaparición.

Para esto se necesita valor denodado. Pues, si la vocación filosófica implicaba una entrega total, nadie puede a la ligera jugarse la vida en una pregunta. Pero la pregunta es insoslayable: ¿podrá ser filósofo ese hombre nuevo del futuro, cuyos rasgos asoman ya en el semblante del hombre actual?

¿Cuáles son esos rasgos? En una típica situación de reforma, Descartes decía que “al mirar con ojos de filósofo las diversas acciones



y empresas de los hombres, no hay casi ninguna que no me parezca vana e inútil”. Los tiempos eran malos cuando Descartes escribía estas líneas, y justificaban la manifestación expresa, en un texto de filosofía, del escaso aprecio que los desvaríos de los hombres merecen, en verdad, en cualquier tiempo. Pero esta cura de todas las ilusiones no le infundía desaliento. Añade Descartes que, a pesar de todo, “no dejo de recibir una satisfacción extrema del progreso que creo haber logrado ya en la búsqueda de la verdad, y de concebir tales esperanzas para el porvenir que, si entre las ocupaciones de los hombres, puramente hombres, hay alguna que sea sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que ésta es la que yo he escogido” (*Discurso*, 1).

La guerra, la opresión, la ambición, la violencia, la injusticia, la codicia, la crueldad, la envidia: la vocación filosófica habría de ser refugio y liberación de todo esto. Pero es más. Pues el trabajo que desempeña el filósofo cumpliendo su vocación es, por su intención y contenido, una de esas pocas empresas humanas que se sustraen a las vanidades de la vida. Es ocupación “buena e importante”, propia de los hombres que son verdaderamente “hombres”. Y esto tiene “porvenir”.

Tal ocupación impone el aislamiento. Descartes recuerda la ocasión en que trataba “de reformar mis propios pensamientos”. No teniendo, por fortuna, “cuidados ni pasiones” que le perturbaran, nos dice que gozó de la holgura necesaria para dedicarse en soledad a sus meditaciones. La soledad es necesaria, pero no es una evasiva, puesto que es productiva; no es siquiera indiferencia por los asuntos humanos, insensatos o no: Descartes venía entonces de las guerras. *La filosofía nada sustrae a la vida; sólo cambia su centro*. Pero, ¿cómo se habría sentido Descartes sin una seguridad en la eficacia humana de su vocación? ¿Hubiera podido emprender, lastrado por esta duda interior, la otra duda metódica, con la cual reformó la filosofía?

No sabemos cómo hubiese procurado sustraerse al desconcierto de nuestra época. Porque en la suya había agitación, pero también había distancias, en el tiempo y en el espacio: alguna pausa, algún lugar de reposo como el que Descartes encontró a pocas leguas de los campos de batalla. Hoy no lo encontraría tan cercano. El campo de batalla parece ser el semblante de los hombres: la violencia es su rasgo más



saliente. Desde la Grecia del siglo V a. C., la palabra de razón adquirió poder: fue convertida en instrumento del poder político. Esto no representó necesariamente una degeneración de la palabra (aunque causó trastornos en el seno de la filosofía, como es inevitable cada vez que pueden contraponerse las razones de poder y las razones de verdad). No hay ocasión de recordar con nostalgia unos “tiempos de oro”, en que los hombres hubieran usado de la palabra para diversos fines, unos útiles y otros nobles, pero todos ellos inmunes al poder. Lo cierto es que la palabra racionalizó a la política: se descubrió la manera de hacer política razonable, o sea verbal.

Aunque, en rigor, y a pesar de los antecedentes que vienen de Solón, es la propia política la que se inicia con esa forma nueva del verbo. Antes de ser verbal, el régimen de la “cosa pública” no era una política: esa “cosa” era común pero no era realmente “pública”. La publicidad inherente a un auténtico régimen político es cosa de palabras. Son ellas las que introducen la racionalidad en la existencia comunitaria. De ahí procede también la democracia, la cual ha de ser una forma de participación verbal en los asuntos públicos, una cohesión de todos por el juego de las buenas razones. La ley consentida también es una razón.

Digamos, pues, que la palabra sirvió primeramente para atemperar el poder, haciéndolo argumentativo, o sea político; para regir las voluntades, haciéndolas explícitas, obligándolas a que tomaran forma de opiniones contrastables. La política nació con discursos. La pura fuerza física quedó así, en principio, subordinada; pues incluso en su empleo como recurso final, era la palabra la rectora de la fuerza. En suma: la política se constituyó como uno de los dominios de lo razonable, nació como derecho político. Mientras pudiera hablarse, la acción política permanecía en este dominio circunscrito. La violencia llevaba la acción a otro dominio. Pero la transgresión del límite revelaba en cada caso la anomalía inherente a todo acto que saliera del dominio verbal.

El cambio que se está produciendo ahora, en un mundo en que cualquiera proclama el principio democrático, o sea el principio del verbo como instrumento de gobierno, representa una disminución



progresiva de la participación verbal, una ineficacia de la palabra como vínculo de comunidad. El proceso se observa por igual en los más diversos regímenes políticos. La política se hace irracional (lo cual es un contrasentido), no porque algunos impongan por la fuerza sus propias razones políticas, sino porque se impone a todos, por sí sola, una razón de fuerza mayor; la cual, por ser fuerza, ya no es razón pensada y argumentable.

Esta mutación no se puede evaluar con un cálculo estadístico, como un ascenso cuantitativo en los casos de excepción que se produzcan dentro del régimen razonable de la vida política. El cambio es cualitativo, e indica el fin de este régimen. Desaparece la misma conciencia de aquella excepcionalidad. La palabra pierde su poder *propio*, que es el político, al convertirse en auxiliar del poder físico; y la política se hace física ella misma, o se deshumaniza, simplemente por fuerza. Entonces es bélica en todo punto, y no sólo en el punto final. La violencia normalizada no proviene de una exacerbación en la belicosidad subjetiva, sino al revés; esta belicosidad de los hombres es su inevitable adaptación a un régimen de vida en que la violencia sería forzosa: sería un procedimiento, más que un recurso final.

Ya no va quedando, así, más que un solo dominio: cuando la política bélica emplea la palabra como arma de guerra en tiempo de paz, la palabra queda materializada, y la política queda excluida del orden razonable. Y lo que todavía quiere contribuir a este orden ha de someterse, o se elimina. Por razón de fuerza mayor, lo que se busca no es lo razonable, sino lo necesario. Lo necesario puede tomar la apariencia de una victoria, porque hubo contienda. Pero la apariencia es falsa, porque no hubo alternativa. La alternativa de la victoria no es la derrota, sino la paz. Los protagonistas no son los contendientes; la necesidad es protagonista; la guerra es sujeto, y no episodio, de la historia. Por esto la victoria ha de lograrse a toda costa; inclusive, claro está, a costa de la verdad, que es lo más razonable de todo. Y como la palabra verdad todavía es impresionante, se evita contraponerla al interés, y se llama verdad a la fórmula triunfante. Pero ella no triunfa, ni triunfa el error. Triunfa la fuerza, por razón de fuerza mayor. Parece que se haya frustrado para siempre el intento, que nunca fue sino



precario, de conjugar el poder con la verdad. Ese intento, sólo como intento, había trazado la línea noble en la historia de la vida política.

Entre naciones, la guerra en tiempo de paz se mantiene con palabras bélicas. Cuando reposan las otras armas, la palabra sirve para asegurar la necesaria continuidad de las hostilidades; porque la paz no podría interrumpir la continuidad de las necesidades. Éste es el contraste de los tiempos. Antes la violencia era explosiva y discontinua; la palabra pertenecía al orden de la paz; su agresividad eventual, en estado de guerra, era deformación y anomalía pasajera. Ahora la violencia es universal y continua; abarca lo público y lo privado, y la palabra violenta no sólo se deja oír en plena guerra, sino que es arma de guerra en plena paz. Lo que desaparece, por tanto, es esta plenitud auténtica de la paz.

La paz es la normalidad de lo razonable. Por esto tiene que ser un fin. No es un preludeo, ni un intermedio, ni una convalecencia: vale en sí misma y por sí misma. La paz es cosa de palabras finales. La violencia es un medio, y como tal requiere una justificación de su fin. Pero esta justificación también es cosa de palabras. El orden razonable se mantiene cuando todavía hay que dar razón de la violencia. Todos sabemos que la violencia no contiene su propia legitimidad, ni la adquiere cuando se acentúa. Sin embargo, este criterio implica la excepcionalidad esencial de la violencia. Cuando se difunde y se hace costumbre, no investigamos su causa, sino que la aceptamos implícitamente como algo necesario. Sólo si recapitamos, si logramos interrumpir con la mente la continuidad habitual de la violencia, recordamos que no está de más justificarla en cada caso, y una y otra vez. Ante la razón necesaria, la razón de fuerza mayor, resultan superfluas las razones justificantes. Ellas son la última reserva que opone la razón a la normalidad de la violencia. Los hombres exclaman que esta normalidad es irracional, que sume a la existencia en el absurdo. Pero no hay nada más racional que la necesidad. Lo que ocurre es que ésta no es la razón verbal; es como la razón física, y su imperio en política representa la eliminación de las alternativas: el fin de la libertad.

La relación oculta de la filosofía con la política y el derecho queda al descubierto en una situación de peligro común. No hay peligro en la



influencia de una filosofía sobre una política; porque una filosofía política nunca llega sola: su misma presencia invita a otras alternativas, y ésta es la regla del juego político. Esos tres dominios han existido históricamente como constitutivos del régimen de lo razonable. Los llamamos dominios con deliberación, porque han marcado el predominio de la palabra en la vida humana, y por su solidaridad interna. La filosofía, el derecho y la política no han ocurrido simplemente en la historia: han sido integrantes de su base. Aunque, en lo externo, el lenguaje del filósofo sea distinto, porque sus objetivos, como hombre de ciencia, son inconfundibles con los de la vida práctica, la voz de la filosofía nunca se deja oír sola. Ha de escucharse en concierto, junto con la voz de todas las ciencias; y con la del derecho, que también da razones; y hasta con la poética, que tiene sus propias razones. Si el verbo no es múltiple, no hay razón ninguna, en ningún lado ni para nadie. Si el verbo se corrompe, se corrompe en todos los dominios.

3

Entre los indicios del fin aparece una nueva manera de hablar. Esta manera nueva, ¿representa una forma de comunicación original, que vendría a sustituir el habla de razón, o sería el indicio de una degeneración creciente del verbo expresivo y comunicativo?

El lenguaje de la filosofía, y especialmente el de las ciencias particulares, es considerado como una forma de representación, que atiende sólo al objeto, más que una forma de comunicación. Sin embargo, el *logos* racional no es menos dialógico que las demás formas verbales. El propio pensar (*noein*) es ya una *dia-noia*, un diálogo interior que se hace con palabras silenciosas, como dice Platón. La razón no se ha llamado pura sólo porque establezca una relación pura con el ser, sino porque establece de esta manera una forma purificada de relación interhumana. Se afirma que la filosofía, y en realidad toda ciencia, tiene la misión de hacer patente el ser, de manifestar su presencia. Pero el ser ya está presente ante el hombre, antes o aparte de la filosofía. Lo que ésta puede hacer es iluminar la presencia. Esta “luz” es



la metáfora tradicional con que se designa la operación peculiar de manifestación propia del verbo racional. Para llevarse a cabo, la operación requiere una disposición vital, un cambio en la actitud con que el hombre hace frente a las cosas. Si algo se ve claro en la iluminación, es que el trato habitual con las cosas no las ilumina. También queda aclarado que esa disposición diferente altera por necesidad la relación entre los hombres. El prójimo no queda excluido del dispositivo científico. De hecho, es un componente funcional de la evidencia, de la visión iluminada. La evidencia de “uno solo” podría ser sospechosa, y en definitiva es nula si no es comunicable. En la evidencia compartida, el prójimo se hace próximo, ya no es simplemente “el otro”, el ente extraño y ajeno. Lo que se comparte es el ser común; pero no el externo nada más: el ser del otro es lo primariamente comunicado. Esta comunicación, que ya es efectiva en el nivel precientífico del conocimiento, se afirma y se hace más nítida en la ciencia.

La ciencia sirve para hablar mejor; el entendimiento ilumina el ser para que los interlocutores puedan entenderse mejor. Hacer frente a las cosas con el *logos* racional es usar de un medio de comunicación que se formaliza como un método (metodo-lógico) y se instaure como un paradigma en la comunidad. La verdad es vinculatoria. Lo es en sí, como operación, aparte del consenso. El acuerdo o la discrepancia sólo pueden promoverse cuando la verdad, para circular, toma forma de opinión. Éste es su aspecto sociológico. Pero incluso la discrepancia implica la comunidad de la evidencia primaria: aquello de que se habla se hace igualmente patente en ambas opiniones contrapuestas. En la verdad se elimina la subjetividad (lo relativo, lo azaroso, lo arbitrario: todo lo disolvente), y es sustituida por un recurso firme y final, al que todos pueden apelar. Las cosas como son, la realidad común objetivamente presentada, es lo que nos une.

Entender es entenderse con palabras. Por consiguiente, lo que hemos de temer, y de lo cual existen ya síntomas patentes, no es el paso de un cierto régimen dialógico a otro distinto, que resultara superior al régimen de la razón, sino la sustitución del régimen dialógico de vida por otro que no sea literalmente dia-lógico, y que no requiera entendimiento.



No se oculta que este suceso, configurado así en términos abstractos, parece un contrasentido inconcebible, algo que estaría fuera del alcance de toda concepción o comprensión. ¿Cómo podrían los hombres existir sin dialogar? Lo detonante de esta situación imaginaria revela hasta qué punto damos por descontado sin examen que nuestra existencia está basada en el *logos*. Rechazamos casi por instinto, con energía, la eventualidad de que el *logos* desaparezca de la base. ¿Qué podría en ella ocupar su sitio? No podría ser el enmudecimiento total. Persistiría, pues, alguna forma de *logos*. Y en efecto, de esto se trata: de que venga una forma no-dialógica del *logos*, un sistema de transmisiones sin auténtica comunicación, un orden de coexistencia sin esa íntima participación que ensambla con palabras una comunidad.

El régimen dialógico de la existencia se ha consolidado en la historia con la participación de varias formas verbales diferentes. Esta participación es solidaria. El hombre, sujeto de la historia, no es tan sólo aquel ente que tiene la peculiaridad de pronunciar palabras, sino el que forma con ellas la base de su existencia. Por esto debemos todos reconocer que, si se acabara la filosofía, se acabaría todo diálogo con importe histórico; y no por coincidencia, sino porque la índole misma del *logos* impone a todas sus formas un destino común. La obra histórica de la cultura no es sino un complejo organismo de expresiones, el cual abarca desde la mística hasta la política, pasando por la literatura y la ciencia. Las mismas causas que operan sobre, o contra, el *logos* racional, pondrían en peligro a las demás formas comunicativas. Sirva como recordatorio la creciente ineficacia de la comunicación dialógica en política; y no sólo cuando hay intereses en pugna, que desembocan en la violencia, sino inclusive (y esto es lo significativo) en la organización y en el trámite normal de los asuntos.

En verdad, son estas otras formas de expresión las que acusan más inmediatamente el peligro, mientras que la filosofía, a los ojos del profano, parece que pueda desenvolverse como si nada la afectase esencialmente. Pero sí queda afectada, cuando se disocia la razón y la expresión. Este artificio de disociación es un problema viejo, y grave, en el que habrá de insistirse. El hecho es que la crisis dialógica, conocida popularmente como “el problema de la comunicación”, ha



impresionado a la propia filosofía. Para mejorar el entendimiento de las cosas, se ha tratado de depurar lógicamente el lenguaje de la filosofía, como si alguna vez hubiera sido impuro, y como si los medios expresivos que ella emplea, en su intención comunicativa, fueran extrínsecos y hasta perturbadores: mera cuestión de lucimiento en el estilo literario personal. Pero el entendimiento *entre personas* es el fin que buscamos en el entendimiento de las cosas.

El *logos* no sale reforzado cuando se olvida su esencial carácter dialógico. Los formalismos siempre han dado la impresión de un rigor acentuado. Sin embargo, el rigor formal no es un fin, sino un medio requerido para aquel doble fin de entendimiento. Lo significativo ahora es una sustitución de fines o intenciones entre los cultivadores de las ciencias naturales. Lo que importa no es afinar el rigor para entender las cosas, sino saber de ellas para usarlas; lo cual exige el rigor de una manera más perentoria aún que cuando se busca la simple verdad. A esta exigencia, que ya no es puramente científica, sino pragmática, atiende de manera insensible la filosofía logicista. Más que olvidarse, aquel aspecto dialógico y expresivo del *logos* se desdeña por inoperante. ¿Puede ser inoperante lo que es esencial? El entendimiento entre personas ha quedado más atrás que el entendimiento de las cosas. En realidad, los dos van juntos. ¿Qué es la razón sin el entendimiento? El nuevo logicismo no ha ofrecido una idea crítica de la razón. Sin cumplir con este compromiso, está contribuyendo de hecho a las manifestaciones iniciales de una razón nueva. Esta razón, que ya no *da* razones (pues las razones siempre se dan a alguien), sería uno de los síntomas del peligro para la filosofía, oculto en su propio seno.

Incluso para el profano, es manifiesto que no existe una decadencia de lo racional. Ahí está el trabajo de las ciencias positivas. Ahí también ese incremento de los estudios lógicos y de las filosofías logicistas. Y lo que es más perceptible: la racionalización de la vida se acentúa, y abarca cada día nuevos sectores. A pesar de esto, no podemos pensar que tales fenómenos representen una expansión de aquel *logos* que se incorporó desde antiguo al régimen de la vida. Tan manifiesto como la racionalización es el decaimiento en la intención y la efectividad dialógica de la razón: en el uso de razón como iluminación



comprensiva del ser. Comprensiva, porque literalmente abarca el ser, y porque sólo puede comprenderlo abarcando a los sujetos en esa evidencia compartida que es iluminación verbal.

La posibilidad de que se implante en el régimen de la vida una forma no-dialógica del *logos*, una razón que no sea comunicativa y expresiva es una posibilidad que no se presenta como simple conjetura, como arbitraria composición de variables. Debe ser explorada en los hechos que anuncian su presencia. Pero la exploración, ¿cómo puede hacerse, sino con la misma razón dialógica, compitiendo con la nueva razón, al tratar precisamente de comprenderla? Aunque el peligro para la razón sea efectivo, nada podrá impedir que ella sea protagonista incluso de su propio fin. Los datos de donde ha de partir la razón, para dar razón de los sucesos, son éstos: el mundo no puede *funcionar* sin la razón; por otra parte, decaen las modalidades racionales o dialógicas de la relación interhumana. En esta situación, ¿cuál es la dirección *concebible* que haya de tomar la humanidad? Es decir, ¿cómo ha de concebir la razón ese nuevo régimen de una razón que no procura entendimiento?

Pensemos bien en lo que significa radicalmente comunicación. Lo comunicado no es un cierto contenido que se transmite de una inteligencia a otra, sino alguna realidad, siempre una realidad, en cuya aprehensión participan dos seres humanos completos, y no sólo dos inteligencias registradoras. El contenido significativo no es más que el nexo para conseguir esa comunidad en la posesión del ser; tampoco es más que un medio la depuración, necesaria siempre, de las significaciones. Diríamos que la comunidad *se expresa*, mejor aún que en las emociones, tantas veces turbulentas, en aquella pureza de los significados, porque la puede hacer más efectiva. La pureza no elimina la expresividad.

En cambio, no cabe duda ninguna de que va estableciéndose un sistema de transmisión e intercambio de mensajes que ya no es dialógico en sentido propio. Se le puede llamar todavía comunicación, pues ha de haber alguna base común para que los símbolos del mensaje sean inteligibles y operantes; pero el sistema prescinde de todo propósito vinculatorio, y la persona engrana como una pieza intermedia en el mecanismo de las transmisiones. El hecho nuevo es el de la comunicación sin expresión.



En las formulaciones de la razón más depuradas por el rigor, más aparentemente neutralizadas por la abstracción científica, la razón ha sido siempre expresiva, aunque no dieran cuenta de esto las críticas de la razón. No expresaba una subjetividad individual: la verdad era la verdad, no era nunca *mi* verdad. Lo que la verdad de razón expresa es la condición del ser que la busca, del que propone a la verdad como base común de entendimiento. Ahora este lenguaje de razón está siendo reemplazado por algo así como una razón sin lenguaje. Seguimos llamando razón y lenguaje a un sistema cifrado y mecanizado de signos cada vez más esotéricos. Y no son esotéricos por recónditos e inaccesibles, porque no sean traducibles siquiera a los términos del habla común, sino porque su destinatario no es el hombre: el nuevo lenguaje es un álgebra que permite organizar la acción. Estos símbolos no son expresivos ni dialógicos, porque declaradamente no se forman, mantienen, ni transmiten con fines de verdad, sino con otros fines.

El *logos* será expresivo mientras sea proveedor de verdades, es decir, mientras dé razones. Podrá ser inexpressivo cuando provea otras cosas, por ejemplo, bienes y servicios. La razón abastecedora no necesita dar razón de los abastecimientos. Habrá que indagar aquellos fines. Lo que ahora urge es señalar que esta nueva razón es un problema, y no sólo un tema nuevo de especulación, porque es distinta de la antigua razón y está sustituyéndola en la base vital. Si es ella la que rige, la existencia humana, que es libertad, quedará rebajada al nivel de la subsistencia, que pertenece al orden de la necesidad.

4

No hay ciencia mayor que saber de qué se habla. La ciencia culta no hizo otra cosa en la historia que montar, sobre la base firme del habla popular, otras formas simbólicas y estructuras verbales que representaban otras dimensiones descubiertas en las cosas. La filosofía y las demás ciencias parece que hayan tronchado la rama que les llevaba jugos vivos desde las raíces del lenguaje común y desde la literatura.



Así predomina en ellas la afectación de un tecnicismo, de un artificio verbal que finge el rigor y lo suplanta.

También ha degenerado el habla popular, por diversos influjos. Uno de ellos, muy efectivo y pertinaz, es la incultura lingüística de muchos que usan la palabra como instrumento del trabajo profesional. Ésos disponen de los medios de difusión que tienen mayor alcance. Por esta amplitud, y por su reiteración cotidiana, sus voces forman una mala escuela, y avasallan la ejemplaridad moderadora y depuradora de los buenos escritores y oradores.

También contribuyen la expansión de la media cultura, la popularización de la ciencia, las improvisaciones del lenguaje tecnológico y comercial. El vocabulario común se llena de términos mal entendidos, entre los que abundan los barbarismos. Pues, quien hace un descubrimiento, en ciencia o en tecnología industrial, le asigna, con mayor o menor fortuna lingüística, un nombre que pertenece a su lengua, o que en ella se adopta, pero que luego se traspone a las demás, sin verdadera traducción, expeditivamente, sin atender al objeto representado y buscar para él una denominación autóctona. Y como *la capacidad inventiva de la tecnología y de la propaganda procede con mayor celeridad que la capacidad digestiva de las lenguas*, resulta de ello que estas lenguas quedan agobiadas por la densidad de la intrusión. El habla de las gentes medio cultas va perdiendo, no sólo corrección formal y agudeza semántica, sino el carácter de una expresión genuina: el término extraño se interpone en la relación directa del sujeto con el objeto. Viene aflorando así, por encima de las fronteras, una especie de *lingua franca* espuria, que azolva las fuentes de la espontaneidad en cada región lingüística.

Esta pérdida de la gracia y de la propiedad no sólo es dolorosa para las lenguas que la sufren. Si las lenguas no son entidades abstractas, ni tienen vida aparte de las comunidades que las hablan, es manifiesto que el detrimento verbal ha de afectar a la existencia humana. Éste no es un problema de buen gusto y corrección, que incumba sólo al arte literario y a la ciencia lingüística. Incumbe ya a la filosofía. *Es un hecho que no tiene ser propio quien no tiene manera propia de hablar*. La llamada propiedad o autenticidad existencial no depende de unas ciertas



actitudes insólitas ante la vida, o ante la muerte, ideadas con sutileza intelectual por los filósofos. En lo más radical y sustantivo, que es lo común a todos, *la autenticidad de la existencia depende de la autenticidad de la expresión.*

La autenticidad implica la diversidad. Diríamos mejor que la produce. Cada lengua y cada lenguaje representan modalidades diferentes de ser auténtico. Una *lingua franca* sobrepuesta, uniforme para todos, no es vía de autenticidad para ninguno. Por esto la libertad de la lengua es la primera libertad del ser. Esta libertad es la que está comprometida, incluso donde la uniformidad lingüística no se impone gubernativamente. Tampoco la libertad es un don abstracto: sólo se encuentra donde se ejercita. El hombre queda mermado *en su ser* cuando no logra remontarse, con la palabra liberal y autóctona, por encima de las formulaciones que han de permanecer sumisas a la necesidad utilitaria. La necesidad es uniforme; la corrupción del lenguaje utilitario es útil ella misma. De ahí su gravedad, pues la brecha que separa cada vez más el lenguaje culto del lenguaje útil no es signo de un mayor refinamiento en el primero, sino de una esterilidad vital en ambos. La cultura vital de la palabra es literalmente innecesaria; siempre lo fue, pero ahora lo innecesario es dañino.

Hablar es nombrar; nombrar las cosas es poseerlas. Poseerlas y ofrecerlas: la palabra es dádiva de realidades. La forma suprema de dar el ser es dar razón del ser. Pero incluso en otras formas verbales, las más comunes, la palabra consigue lo que no puede conseguir la mano. La mano es poseedora, pero es excluyente, es retentiva, y cuando se abre para dar queda privada de lo que ofrece. La palabra, en cambio, retiene cuando da, posee mejor cuando ofrece. El ser está presente en la palabra como objeto de participación abierta. En esta apertura consiste lo dialógico de todo *logos*. La apertura se cierra cuando el lenguaje no sirve para entender, sino sólo para usar.

La atrofia progresiva de la facultad original de nombramiento, ¿no equivale a una incapacidad de poseer efectivamente lo nombrado? ¿Y puede poseerse a sí mismo, que es de lo que se trata, quien no posea, con título verbal acreditado, las realidades de su mundo? Es dudoso que logre saber de los objetos reales, saber de veras, quien los



nombra con vocablos deformes, advenedizos, que no pueden aclimarse en la propia lengua. Porque la lengua no es propia por uso habitual. La propiedad de una lengua es un “carácter propio”, que ella posee y puede perder, como la autenticidad que ella confiere a las personas, la cual también puede decaer. La autenticidad no se toma de prestado. Siendo esto así, el mal nombramiento de las cosas, en que consiste la inautenticidad verbal, entraña una verdadera enajenación de estas cosas. Los malos nombres servirán provisionalmente para señalarlas, y para que puedan pasar de mano en mano. Pero es la mano la que rige entonces el negocio con ellas, y ha de pasar mucho tiempo para que la palabra ajena llegue a ser propia y pueda apropiárselas. La posesión del ser es verbal, y ha de ser genuina para ser efectiva.

¿Y los objetos que no son cosas, como las experiencias de la vida interior? También la expresión de este mundo interior está sufriendo invasiones, las cuales no enriquecen, sino que reducen y uniforman el vocabulario. El hombre no es capaz de sentir con propiedad sino aquello que es capaz de decir con palabras propias. Pero, como la palabra siempre es operante, las palabras ajenas inducen a actuar con fingimiento, como si cada persona fuese un personaje y representara un papel en una obra escrita para otros actores. Las palabras de moda imponen un sistema restringido y automático de reacciones, de actitudes y de cualificaciones, como los uniformes reflejos condicionados por la propaganda. Las otras vivencias posibles quedan eliminadas con el desuso de las palabras autóctonas con que se comunicaban. La uniformidad de la vida emocional se establece en el nivel de la mínima denominación común.

El lenguaje de las ciencias naturales, que son las que más impresionan al vulgo, ha decaído también hasta el extremo de que puede reducirse hoy, aparte de los vocablos técnicos, a unos pocos centenares de palabras, si a tanto llega. Pero no hay, en la expresión científica (cuando no se ha de formular matemáticamente), nada que imponga por necesidad esta penuria. Donde más resalta, y donde más deprime la penuria, es en las formas didácticas o expositivas de la comunicación científica y tecnológica, las que exigen orden gramatical en el



discurso. Va siendo rara esta capacidad de discurrir, porque la sustituye, en vez de completarla, la simple capacidad de calcular.

Ésta, a su vez, se transfiere a los aparatos mecánicos, los cuales son infaliblemente lógicos, pues no dan nunca más de lo que reciben (como las conclusiones del silogismo). La buena lógica, por supuesto, quiere ser reguladora y analítica de un *logos* productivo. La cooperación del cálculo y el discurso es el arte de expresión científica que ha venido decayendo. La proporción desnivelada de estos dos componentes contrae el horizonte intelectual. ¿O será acaso la consecuencia de una previa contracción? Todo depende de lo que el intelecto le pida a la realidad. Si le pide que se dé entera, es necesario discurrir; si se le pide un servicio, entonces basta calcularla. Con el cálculo, la razón que hemos de dar de la realidad, inclusive de la cuantificable, no es más que una razón a medias.

¿Ha cambiado solamente la forma de expresarse? Era inevitable que cambiase el lenguaje de las ciencias, especialmente el de las naturales. Este cambio de forma corresponde al de las teorías y al de los métodos. La “presentación de la realidad” que se confía a la expresión científica (en física sobre todo, pero también en biología) no ha de llevarse a cabo a la manera tradicional, cuando se trata de unas realidades microscópicas, cuya presentación simbólica adecuada no puede despertar imágenes sensoriales, ni apenas recurrir a modelos gráficos. Por otra parte, la diversificación interior de estas ciencias impone la especialización. Ya es imposible cultivar a la vez varios de los campos en que se subdivide cada ciencia. Todo lo cual fija límites estrictos a las formas de comunicación científica.

Pero la cuestión no queda resuelta al admitir estas limitaciones. Si ella incumbe a la filosofía es porque la especialización del lenguaje no es causa determinante de la incultura verbal. No han cambiado sólo las formas específicas de expresión del hombre de ciencia; ha cambiado el científico como hombre. Pues no es un supuesto, sino un hecho, que el hombre que habla de manera diferente es un hombre diferente; y si la diferencia no marca un nuevo estilo, sino que es una deficiencia, ¿no será deficiente el hombre, en general, que se expresa de manera deficiente, sea físico, artesano o filósofo?



Vale la pena retener estas preguntas. Se afirma con frecuencia que la especialización deforma: que la concentración de la mente en un solo sector la deja inapta para enfrentarse a otros sectores de la realidad. Esto no es enteramente cierto: la concentración profesional sólo limita a quienes ya eran limitados por naturaleza. Lo que debemos reconocer es que la especialización científica, independientemente de sus limitaciones eventuales, no es *en sí misma* formadora del pensamiento auténtico, y por tanto no puede deformar. Ninguna especialidad, en ciencia natural, contiene los estímulos indicados para la capacidad de discurrir, que es la de guiar con orden conjunto el discurso del pensar y de la expresión. Esto es arte y ciencia verbal. A la especialidad hay que llegar ya provisto de tales capacidades, o hay que proveerse al margen de ella. La deformación consiste en permanecer desprovisto. La especialización no es culpable, primero porque es inevitable y provechosa, y sobre todo porque está probado que *se puede hacer ciencia valiosa sin discurrir*. Las fallas en el discurso tienen otro origen. A pesar de ellas, la ciencia misma no parece haber sufrido deterioro. Hace falta indagar esa causa del deterioro que haya sufrido el científico; porque es presumible que acabará afectando también a su ciencia imperceptiblemente: no en su quehacer, sino en su sentido.

El cambio, en apariencia trivial, en el uso de la palabra va conduciendo a un cambio en el concepto de la ciencia, en el proyecto de sus fines. Ahí radica la clave de la cuestión. Las especialidades no determinan la deshumanización, por ninguna ley de economía intelectual, ni por una forzosa distribución del tiempo. Las formas incultas de la especialización son señal inequívoca de una desviación en la actitud que asume el especialista, *no frente a las realidades ajenas a su ciencia, sino frente a la ciencia misma*. Lo relevante en el contraste entre la ciencia de antaño y la de hoy aparece como un progresivo abandono de la disposición teórica, en una suplantación de la sapiencia contemplativa por las utilidades pragmáticas. De acuerdo con este nuevo plan, las ciencias (en verdad, sólo algunas ciencias naturales) habrían de prescindir de los rigores propios de la palabra expresiva, comunicativa, explicativa, porque su finalidad no sería pro-poner, ex-poner, o dar razón del ser, sino utilizarlo.



La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia

1

Este título no revela, sino que vela nuestro tema, que es la aporía de la verdad y la historia. Desde el inicio del historicismo filosófico, la verdad está en peligro. Pero el peligro no viene de unas doctrinas, sino de la conciencia histórica que ellas crearon. Existe una aporía porque nos encontramos ante dos hechos, ambos comprobados, que parecen incompatibles el uno con el otro. El hecho de la verdad y el hecho de la historia son universalmente reconocidos. El conflicto no se percibe cuando se consideran por separado; surge cuando se aproximan. Se suponía que a la verdad no puede afectarla la historia. Pero cuando descubrimos su historicidad, la crisis que esto produce es fundamental. La verdad no es un concepto cualquiera. Ella es condición de posibilidad de la ciencia.

Decimos que es un hecho que hay verdad. La ciencia es un sistema de verdades y el hecho de la ciencia también es indudable. Nos sirve la clásica definición platónica de la ciencia, de su misión: hablar de las cosas como son en sí mismas. Se trata de una manera de hablar, de un uso especial del *logos*, que es verbo y razón. A su vez, la clásica definición de la verdad como *adaequatio intellectus ad rem* pudiera decir también: adecuación del verbo con la cosa. La adecuación es en todo caso una relación. Sea el *logos* o el *nous*, la verdad es la verdad, independientemente de quien la piensa y la expresa, del tiempo y el lugar. Si se consigue decir lo que la cosa es, la verdad tiene un valor incondicionado.

El historicismo pone de manifiesto un componente de la verdad que se había considerado extrínseco. Además de la relación con el objeto, el pensamiento que pretende ser verdadero guarda una re-



lación con la situación mundana. Esta relación es intrínseca al acto de verdad; no es un dato externo, que permite simplemente colocar una verdad en cierto lugar del tiempo y de la geografía, sino un factor condicionante. Si es condicionante o determinante, no importa de momento. La intromisión del factor histórico en el pensamiento produce la aporía.

El ensamble de aquellas dos relaciones es conflictivo. Una verdad que no sólo se produce en la historia, sino que es histórica ella misma, no sería verdadera porque sería transitoria. La verdad es definitiva, o no es verdad. Hace presa en la realidad, o bien ésta se le escapa, y entonces es un error. En estas convicciones tradicionales se establece el primado de la relación con lo real. Pero la dependencia del pensamiento con la situación es innegable.

2

La aporía de la verdad y la historia la creó la filosofía, pero no la resolvió. Ni siquiera la planteó en los términos extremos que exige el asunto. El recurso de negar la verdad estaba desacreditado de antemano. Un nuevo relativismo no resolvería el problema eliminando uno de sus componentes. En general, la ciencia no se inmutó, aunque la historicidad comprometía su fundamento. Pero si este descuido era justificado, por cuanto el tema de los fundamentos es incumbencia de la filosofía primera, en cambio no se explica que no reparasen en el problema siquiera las doctrinas no historicistas. Pues la historicidad no es mera teoría. Por su parte, los historicismos debieron advertir que su propia doctrina era inestable por razón de ese hecho que ellas habían revelado. ¿Puede tener permanencia la verdad que revela la historicidad de la verdad?

Esta inconciencia de la aporía es asombrosa. La filosofía tenía que estar prevenida, porque la verdad ya había quedado comprometida anteriormente, cuando algunos pensadores dieron especial realce a otra relación entrañada en la verdad: la que guarda con el sujeto que la piensa y la expresa. También ésta es innegable, y la dificultad



que crea no acabó de resolverse. Pues del hecho de la relatividad no se desprende el relativismo; pero la verdad no se salva afirmando que la relación subjetiva es extrínseca.

En rigor, la aporía de la verdad ya estaba planteada en otros términos. No se recayó en ella porque, llevado a su extremo de congruencia, el relativismo subjetivo negaba la verdad y, por tanto, se negaba a sí mismo. Menos justificada es la evasiva cuando se conjugan en la unidad de la verdad la relación con la cosa, la relación con el sujeto que la piensa y la relación histórica.

Ha habido también un historicismo declaradamente relativista, del cual podemos hacer caso omiso. Las doctrinas más serias mantenían implícitamente la misma confianza en la verdad que había mostrado la tradición filosófica. Pero llevaban el conflicto en su propia textura. Entretanto, las críticas del historicismo recaían sobre sus verdades (las de Hegel, Marx, Dilthey, Croce, etcétera), no sobre aquella tensión interna.

El problema de la verdad es universal. No basta combatir con argumentos el relativismo, como tesis expresa o como consecuencia inconsciente. El peligro de relativismo acecha a toda filosofía historicista; pero, por causa del historicismo, también acecha a todas las demás.

Hay que aceptar los hechos en que se han basado las dos formas de relativismo. Hay que eliminar el supuesto de que relatividad equivale a relativismo. Hay que salvar a la verdad en la historia, en vez de considerarla inmune a la historicidad, que es inherente a todas las creaciones humanas. Hay que mostrar, en fin, que la verdad es histórica, y no sólo esa clase especial de verdades que son las de la filosofía, mientras las verdades de la ciencia natural permanecen inafectadas.

El problema de la verdad es universal porque la relatividad es universal. En cualquier relación del pensamiento con la realidad están involucradas las otras dos relaciones. Lo que se requiere entonces es una fenomenología completa de la verdad: de su efectiva gestación. Tal vez resulta que las dificultades se resuelven cuando se acentúan, es decir, cuando se congregan orgánicamente las tres relaciones implicadas en el acto de verdad.



De momento, hay que cobrar conciencia de que, si la aporía no se resuelve, no sólo es imposible una ciencia de la historia: es imposible la ciencia en general. Ésta no sería un sistema de verdades, sino un sistema de ilusiones, de aproximaciones, de opiniones sin valor apodíctico; un conocimiento vulgar metodizado; un “sueño coherente”, como diría Descartes; una organización de asociaciones mentales, como decían los idealistas de la rama empírica.

3

Veamos ahora ese aspecto del problema de la historicidad que concierne a la ciencia histórica. Como quiera que se conciba, damos por descontado que existe una ciencia de la historia. (No vienen al caso los historiadores que opinan que su menester no es científico.) Pero existe algo más en este dominio. Existe una ciencia de esta ciencia, o sea una filosofía de la ciencia histórica, con cometido análogo a la filosofía de la ciencia natural. Y en tercer lugar existe una filosofía de la realidad histórica.

Cualquiera que sea el dominio real que ella abarque, una ciencia debe cumplir dos tareas previas. Ha de acotar ese dominio de su jurisdicción especial; o sea, en el caso de la historia, definir qué es lo histórico en sí. Además, tiene que organizar el método adecuado para el conocimiento sistemático de su objeto; o sea, de esa realidad que se definió como esencialmente histórica. Pero aquí empiezan las dificultades.

La definición de lo histórico en sí no parece una tarea propia de la ciencia histórica. Es más bien cometido de la ontología. El filósofo requiere un conocimiento de la historia, pero el historiador no dispone de recursos para establecer las diferencias categoriales entre la forma de ser de lo histórico y esa forma no histórica de ser que es la naturaleza. Asoma en este punto la cuestión de la verdad. ¿Cómo es posible una verdad histórica? En principio, será posible si la realidad histórica, por su contextura, puede ser captada por un conocimiento metódico y sistemático. Sin embargo, si el condicionante es



la forma del ser conocido, la cuestión se plantea uniformemente en cualquier dominio científico: ¿cómo es posible la verdad en general?

También las ciencias naturales requieren una definición ontológica previa del ser natural. De hecho, toda ciencia contiene una ontología particular. Pero hay algunas variantes. Todo el mundo sabe lo que es naturaleza. No hay manera de confundir esta realidad con otra, aunque no se defina formalmente. La definición ontológica, por tanto, puede permanecer implícita. En cambio, la definición de lo histórico tiene que establecerse mediante *una distinción expresa* respecto de lo no histórico. Es posible que, si le preguntamos a un historiador qué es el ser histórico, se quede perplejo, como los interlocutores de Sócrates. El navegante no sabe qué es la navegación, aunque es perito en este oficio. El estratega no sabe qué es la estrategia. El poeta no sabe qué es la poesía. La paradoja socrática es que la pregunta por el qué no es incumbencia de los peritos; es una pregunta filosófica. Este saber que no se posee, relativo al ser de una cosa o de una actividad cualquiera, puede darse por supuesto. Pero no hay ciencia verdadera que se base en meros supuestos. Y esto equivale a decir que no hay ciencia especial sin ciencia fundamental.

La más elemental observación descubre que la realidad se divide en dos campos. Naturaleza e historia; lo físico y lo humano. La denominación no importa. Pero si la historia no recibe una definición ontológica precisa, se corre el riesgo de que otras ciencias invadan su dominio y pretendan resolver la cuestión que ella descuidó: que vengan a decirle en qué consiste esa realidad que ella describe, y sobre la cual creía inocentemente que gozaba de soberanía.

Pues a ninguna persona sensata se le ocurriría afirmar que la realidad física se explica en términos de historia; que la ciencia histórica es la indicada para dar la razón última de los fenómenos físicos. Pero ha habido hombres sensatos que han sugerido que la historia se explique en términos de naturaleza; que la clave del proceso histórico es, por ejemplo, biológica o psicológica o geográfica, etcétera.

La historia pierde entonces su autonomía. El patrón de las ciencias naturales debiera aplicarse a la historiografía, es decir, a los fenóme-



nos históricos, para que su conocimiento constituyese una auténtica ciencia. La ciencia histórica sería auténtica en tanto que feudataria. Y no sólo ella, porque además de la historia propiamente dicha hay una gran diversidad de ciencias históricas, desde la filología hasta la numismática. Pero esto significa que tampoco sería autónoma la humanidad: que sería feudataria la propia realidad histórica. En suma, no habría historia, como forma de ser distintiva. El monismo científico es una ontología. Este régimen feudal, instaurado por unas ciencias particulares que invaden el dominio de otras ciencias particulares, no es un régimen de derecho. El régimen de derecho incumbe a la filosofía: el fundamento es común.

4

Así estábamos. Pero las cosas han cambiado, y debemos percatarnos de la radicalidad de este cambio.

No cabe duda de que el imperio conceptual de la ciencia histórica sobre la realidad histórica ha sido precario o indeciso. A decir verdad, no existió una ciencia histórica sino hasta que se constituyó una filosofía de la historia. Lo que antes teníamos era la historia como crónica, como relato de lo sucedido, en el que se intercalaban ocasionalmente las interpretaciones y valoraciones subjetivas. Los componentes formales eran convencionales o arbitrarios. Las genealogías y las dinastías. Las edades o etapas del proceso. Las conjeturas sobre analogías, innovaciones, repeticiones. No había un criterio sistemático para discernir lo típico, lo significativo, lo desdeñable; para establecer el protagonista del proceso.

En gran parte, esta in-formalidad perdura. Ha habido, a pesar de todo, grandes historiadores. Son los más discutidos. La pobre historia parece que no sabe por dónde anda. Alguna disciplina tiene que tomar cartas en el asunto, y establecer un principio ordenador. Pero nuestro interés no recae ahora en la cuestión del fundamento de la ciencia histórica sino en tanto que ella afecta a la cuestión de la verdad, es decir, a la aporía de la verdad y la historia.



Lo más sobresaliente del cambio que se ha producido es una inversión realmente sensacional. La ciencia de la naturaleza nos parecía tan bien establecida, gozando de una soberanía indiscutida sobre su dominio (y hasta dispuesta, con el menor pretexto, a ocupar dominios ajenos). En contraste con ella, resaltaba la inseguridad fundamental de la historia. Pues bien: ahora resulta que es la historia la que invade el dominio de la ciencia natural.

Resulta que la razón última de este sistema de ciencias es una razón histórica; que la verdad a la que llamábamos científica por excelencia es una verdad histórica; que esa intromisión de la historicidad no sólo ha trastornado los cimientos de las ciencias naturales, sino que ha puesto en crisis la condición de posibilidad de la ciencia en general, es decir, la posibilidad de una verdad científica.

Este suceso no se ha producido arbitrariamente; no es fruto de polémica, ni es debido al designio personal de algunos pensadores originales. Se ha producido al extraer de los testimonios históricos la significación *real* de un hecho cuyas repercusiones son insoslayables. En efecto, decimos que la ciencia es productora de verdades. La verdad es producto humano. Todos los productos humanos son históricos: la historia es el proceso de la productividad humana. De suerte que no hay solamente una historia de la ciencia, de sus adelantos y variaciones teóricas. La ciencia es histórica en sí misma: como la poesía y todas las artes, como la religión, la indumentaria o la política. Volvemos ahora a lo que señalamos al principio: si es un hecho que la verdad es histórica, debemos indagar cómo es posible que pueda ser efectivamente verdadera a pesar de esto. La pregunta se dirige al cómo, porque también es un hecho que hay verdad. En lo que conviene insistir es en que el planteamiento debe ser universal: o toda verdad es histórica, o no es histórica ninguna.

Formados en la tradición, creemos espontáneamente que un pensamiento no puede ser verdadero y variable al mismo tiempo. El nudo de la cuestión es precisamente el tiempo. Está arraigada la noción de que la historia es corrosiva. El paso de los días cancela todos los logros del hombre, incluso aquellos a que más íntimamente se adhiere y defrauda el permanente anhelo de seguridad. Lo que hoy es verdad, ya



no lo será mañana. La verdad expresa al ser que la formula, o expresa el tiempo en que se formula, del cual se hace intérprete inconsciente el pensador. Pero ella no hace presa definitiva en la realidad pensada. Historicidad es nulidad. La razón histórica es razón anuladora. Nada permanece.

Claro está que la historia no es sólo cambio, sino permanencia. En rigor, ninguna cosa real cambiaría si no durara. En el proceso histórico, la actualidad no cancela el pasado: lo retiene. La continuidad es signo de permanencia. Y permanece el hombre, el gestor de la historia, que se expresa de modo diferente en cada tiempo. Pero también persiste esa vaga impresión de que el tiempo es disolvente. Aunque falsa, pues sólo se fía de lo exterior, esa impresión negativa de la relación entre el ser y el tiempo contiene los elementos del problema de la verdad.

Debemos atenernos a ellos y hasta agudizar su conflicto. Son legítimas varias posiciones de teoría, aunque algunas las juzguemos incorrectas. Lo que no está permitido, porque no es legítimo (y por tanto no puede ser correcto ni incorrecto), es justamente lo más usual: proceder como si el problema no existiera. Porque las ciencias particulares, tanto las naturales como las históricas, pueden operar sin preocuparse de su fundamento y obtener valiosos resultados positivos a pesar de esta despreocupación. Pero la filosofía, que jamás es despreocupada, tiene que ser y ha sido siempre filosofía de la ciencia.

Los filósofos incurrimos con frecuencia en el desatino de dar consejos a quien no los pide. Me disculpo por esta reincidencia, si les sugiero que desconfíen de aquellos pensadores (que pueden tener reconocido prestigio internacional), dedicados a una disciplina llamada filosofía de la ciencia y que no se percatan siquiera del problema de la historicidad: de la aporía de la verdad y la historia. El consejo es desconfiar, no de lo que dicen, sino de la pretensión de fundamentalidad.

Desconfíen igualmente de aquellos que andan por ahí haciendo filosofía de la historia (muy distinguidos también, y cuyas obras traducidas suelen tener gran aceptación), y que tampoco se percatan de que esta disciplina suya envuelve el problema de la ciencia en general: del fundamento de toda ciencia posible.



Porque es legítimo cultivar la ciencia histórica sin establecer formalmente, y de manera previa, el estatuto ontológico de la realidad histórica. Pero no es legítimo hacer *filosofía* de la historia con la creencia implícita de que esta disciplina no está encuadrada en el dominio de la ciencia principal: la ciencia de la ciencia. ¿Qué es eso de hacer filosofía de la historia sin haber planteado siquiera el problema de la historicidad de la propia filosofía? Y esto significa: el problema de la posibilidad de un conocimiento verdadero en cualquier dominio científico.

5

La aporía de la verdad y la historia es ineludible. Es ineludible porque es insoluble. Pero si es insoluble es imposible. La cuestión ha sido mal planteada. No puede haber aporía porque los hechos nunca entran en conflicto.

Para volver a los hechos es preciso despejar el camino, examinando las teorías que los han ocultado. En primer lugar, las que podemos considerar como evasivas. Éstas son dos y se resumen con las fórmulas siguientes: es histórico el error, no la verdad; es histórica la filosofía, no la ciencia natural. Detengámonos unos momentos en eso del error.

Es general la convicción de que el error es lo contrario de la verdad. No hay mediación entre unos términos que se excluyen mutuamente. La verdad permanece; el error desaparece: *pasa a la historia*. Pero, si esto es así, no me explico cómo la ciencia, que es una actividad racional productora de verdades, puede también producir errores. Quiero decir: cómo discierne sus propios errores en el conjunto de sus verdades. Me parece que, si el error fuese contrario a la verdad, sería indiscernible, o sea ininteligible: no sería un error *científico*. Y si es científico, tiene que ser tan racional como la verdad. Esto significa que hay algo común a los dos.

No hablamos de errores formales, errores de inferencia o de argumentación, solecismos y sofismas. Los errores lógicos se denuncian y corrigen de acuerdo con reglas lógicas preestablecidas y convenidas.



Pensamos ahora en los errores materiales: representaciones inadecuadas de lo real, fallas del conocimiento y el pensamiento. Parece evidente que el error nos dice algo que *no* corresponde a la realidad. Sin embargo, tiene que corresponder inevitablemente, porque si el error fuese completo, ya no sería error; ya no diría nada; sería la vaciedad completa y no sabríamos de qué nos está hablando la persona que lo pronunciara. La realidad tiene que estar de alguna manera entrañada en el error. Por tanto, si el error es histórico, también ha de ser histórica la verdad.

La verdad es una apófansis del ser: lo manifiesta, lo hace presente o patente con la palabra. Ahora bien: es indispensable reconocer que también el error posee virtud apofántica: es una manifestación del ser. La manifestación es incorrecta. A pesar de ello, podemos juzgarla incorrecta justamente porque el ser está manifestado. La realidad es lo común al error y a la verdad. Quiero decir que se corrige la incorrección, pero no la manifestación. El rayo lo produce la ira de Zeus; el rayo es una descarga eléctrica. Tenemos aquí un error y una verdad. ¿Se excluyen mutuamente de manera absoluta? Más bien se diría que son incompatibles las explicaciones, pero la verdad apofántica es concordante. La ciencia elimina a Zeus como causante del rayo, pero versa sobre el mismo fenómeno real que ya se hizo patente en la versión mitológica de la causalidad. La falla no estaba en la apófansis, sino en la interpretación de lo manifestado.

Por su parte, la verdad científica tampoco es pura verdad: verdad y nada más, sino verdad y algo más. La apófansis no va sola: va acompañada de la *poíesis*. La *poíesis* es factor de historicidad. Esto es, decir que toda manifestación es una producción, una obra humana, y como tal es histórica. Cualquier producción, del género que sea, implica un proyecto, un examen de las condiciones dadas, un cálculo de posibilidades, una decisión ante las alternativas. Acción es posibilidad. En ciencia, la verdad es una posibilidad. La alternativa es el error. Pero así como, en la vida práctica, la elección de una alternativa elimina definitivamente a la otra, en la ciencia la posibilidad del error está entrañada en la posibilidad misma de la verdad. La alternativa no es completamente una disyuntiva, porque también el error entraña la



verdad, y porque los errores ejercen un influjo insoslayable en la búsqueda de las verdades.

Erroros y verdades son ambos, obra de la ciencia. La *poésis* resalta más en la construcción teórica. Las verdades de teoría son hipótesis: presuntas verdades, verdades literalmente posibles. La verdad posible es un error posible; el error posible no es infundado, ni desdeñable por completo. La teoría corpuscular de la luz y la teoría ondulatoria son hipótesis, es decir, tesis que parecen formalmente incompatibles. Sin embargo, el quehacer teórico las convierte en complementarias, y forja la nueva hipótesis de la onda asociada al corpúsculo. Ninguna de las dos primeras tesis fue verdadera; ninguna era errónea porque sin sus verdades no se hubiera podido fundar la tercera. Y este movimiento indica que las tres son históricas.

Esta cuestión de la luz, como otras semejantes, ha sido tema de controversia entre los físicos. Muchos creen que los filósofos disputan, unos contra otros, porque ninguno pisa el suelo firme de la realidad. ¿Cómo es posible la controversia en ciencia natural? Si la verdad es pura verdad, y el error es puro error, la controversia sería la brega de los sensatos contra los ofuscados. Pero no existe la ofuscación en ciencia. Recordemos la famosa polémica de Einstein y Max Born sobre la causalidad, la determinación y el azar, que duró tan largos años y que contribuyó a la eminencia de ambos contendientes. En ella encontramos una prueba tangible de la historicidad de la teoría física en general.

Incidentalmente, la polémica contribuyó además a mantener activa la amistad entre estos dos sabios, manifiesta en su extensa correspondencia. Esta “concordancia de los discordantes”, como diría Heráclito el dialéctico, es muestra de civilización. La incompatibilidad es barbarie. La persecución del discrepante es cosa antigua. Pero no se había producido nunca, hasta hoy, entre filósofos. La normalidad de la hostilidad representa la crisis de la dialéctica.

La discrepancia es posible porque ninguna verdad es completa; y no es completa porque es posible. Sin necesidad de buscarlos, estamos inundados de ejemplos donde el carácter hipotético, poiético, histórico, del quehacer científico resalta en el alto nivel de la teoría.



La revolución física del siglo XX contrapuso la mecánica cuántica a la mecánica clásica. A los profanos nos parece paradójico que los vehículos terrestres, y hasta los espaciales, se fabriquen y funcionen de acuerdo con un sistema físico que ha sido teóricamente descartado: que en sentido científico estricto sería erróneo. Desde luego no concuerda con la mecánica que rige en la zona de las muy grandes y muy pequeñas magnitudes. Pero no es enteramente falsa la mecánica clásica, aunque no sea enteramente verdadera. Su utilidad práctica confirma su verdad.

Lo mismo ocurre en mecánica celeste. El sistema geocéntrico y el heliocéntrico nos parecen incompatibles, y lo son. Pero no porque uno sea falso y el otro verdadero o porque ambos sean falsos. Ambos constituyen representaciones adecuadas e inadecuadas a la vez, y esta peculiar ambigüedad puede observarse en todo sistema que, por ser teórico, ha de abarcar unitariamente una multitud de fenómenos. La relación de Heisenberg no queda comprometida, en su valor de verdad, por el hecho de que el factor de indeterminación sea desdeñable en la zona de las magnitudes medias.

El error, que puede ser una simple limitación, más que desacuerdo con la realidad, se corrige pero no se proscribe: se inscribe en el ámbito de la ciencia y en su historia. Si el error es histórico, también lo es la verdad, y por las mismas razones. Pero no todas las verdades y los errores son de teoría, y esta indicación nos acerca a otro punto decisivo respecto de la historicidad.

Ciencia es teoría, que significa visión. La teoría es la perspectiva de un campo real organizada por la razón. La construcción científica presenta varios estratos. Consideramos acertadamente que la teoría es la culminación del pensamiento: en ella se integra una variedad de leyes congruentes. Las leyes no son verdades de teoría. También interviene en ellas el factor poético, pero lo integrado por la ley es una pluralidad de hechos. Las leyes son obra de razón, pero no son "verdades de razón". Las verdades de hecho no son históricas: los hechos no se discuten.

Tenemos que efectuar entonces una inversión revolucionaria en el orden valorativo de los niveles científicos. Lo más elevado es lo más



inestable. Son históricas las verdades culminantes; son más firmes las inferiores. La ciencia puede ser histórica justamente porque se basa en los hechos. La solidez está en la base. Las leyes de la hidrostática son verdades para siempre. Puede haber error en la observación de los hechos. Una vez comprobados, la verdad que los expresa es pura verdad. La verdad de hecho es la única verdad incompatible con el error. Pero, naturalmente, la ciencia no es un mero archivo de hechos verificados. Sin efectuar ningún salto, movido naturalmente por el afán de universalidad, el pensamiento que parte de los hechos accede al nivel de las leyes, y de éste al nivel de la teoría. A medida que asciende, se acentúa el factor de historicidad.

6

Consideremos ahora la segunda manera de evadir la aporía de la verdad y la historia. El análisis fenomenológico, del que no hemos ofrecido aquí más que un esbozo, descubre la historicidad de la ciencia natural y prueba con esto que es arbitraria la distinción entre ella y la ciencia primera llamada filosofía. Todas funcionan igual. ¿Cuál es entonces la evasiva? Ha tomado dos direcciones bien caracterizadas. Según la primera, la filosofía no es ciencia. Es ideología, visión personal del mundo, acaso sapiencia, pero no ciencia en sentido estricto. Según la segunda, la filosofía es ciencia, pero no es universal. Su dominio es restringido: ella se ocupa nada más de la realidad humana, o sea justamente de lo histórico.

Descartemos la primera, pues no nos sirve una concepción de la filosofía que no acierta a distinguir entre sus géneros. Dicho de otro modo, que no advierte el hecho de que la filosofía es una designación que se aplica, sin los reparos debidos, a ciertas formas de pensamiento que desde luego carecen de importe científico, y carecen por esto mismo de autoridad para dictaminar qué es ciencia y qué no es ciencia.

Respecto de la otra posición, conviene señalar que la índole del objeto es indiferente en cuanto a la historicidad del pensamiento. Aunque la jurisdicción de la filosofía estuviera limitada al dominio de lo



humano, seguiría abierta la cuestión de si la verdad sobre la historia puede ser ella misma histórica. Al formular nada más esta pregunta, con alcance limitado, se expande inmediatamente y la respuesta entraña compromisos de universalidad. La solución tiene que ser uniforme. Si una verdad científica es histórica, son históricas todas.

Ya no dispongo de tiempo para mencionar siquiera las varias doctrinas que coinciden en la noción de una historicidad restringida. Pero tampoco es necesario. El propósito de este ligero repaso de la situación filosófica actual era precisar los términos del problema, inundar el ambiente con el mayor caudal posible de dudas. Apuntaré entonces algunas interrogaciones, en términos de sorpresa; porque, como sabemos bien, la sorpresa o el *thauma* está en la génesis de la filosofía.

Me parece sorprendente que una doctrina que se constituya básicamente como filosofía de la historia deje de ser histórica en el momento preciso en que descubre que fueron históricos todos sus antecedentes.

Me parece sorprendente que una filosofía en la que adquiere gran realce el tema de la praxis descuide el hecho de que la filosofía es praxis; de que la praxis filosófica es una *poiesis*; de que la *poiesis* es inherente a toda actividad científica; de que este factor de historicidad es componente del problema de la verdad en general. De suerte que no se podría elaborar una filosofía de la historia completa sin incluir las razones por las cuales también es histórica la ciencia natural y no sólo las formas pragmáticas de la actividad humana.

Me parece sorprendente algo que es consecuencia de lo que precede, a saber: la completa omisión del tema del error en la filosofía de la historia. ¿Cuál es la función histórica del error: del error práctico y del teórico? Si la relación situacional es determinante, o sea unívoca, ¿cómo puede una misma situación producir errores y verdades a la vez?

Me parece igualmente sorprendente (aunque sea congruente) la omisión completa del azar en la teoría de la historia. El azar participa en la gestación del pensamiento científico, lo mismo que en la vida humana. ¿Por qué no se considera en general el azar como factor dinámico en el proceso histórico, siendo así que la ciencia biológica



y la física le han otorgado prominencia mayor en la explicación del dinamismo natural?

Me parece sorprendente que el historicismo, al insistir en la relación del pensamiento con la situación, no haya reparado en el hecho de que esta relación no es unilateral: se produce en ambos sentidos. En tanto que el pensamiento es una *poíesis*, sus efectos recaen sobre el lugar y el tiempo en que la verdad aparece. Lo cual revela otra vertiente de la historicidad: todo pensamiento transforma al mundo, sea erróneo o verdadero.

En fin, me parece sorprendente que, cuando se habla del condicionante situacional, no se tome en cuenta ese componente decisivo para el trabajo científico que es “el estado de la disciplina”. El científico opera ateniéndose a los datos de la situación teórica, que son objetivos y comunes. Éste es un factor interno de historicidad, en el cual resalta precisamente la autonomía de la ciencia. Pues el llamado “estado actual” es indiferente respecto de todos los demás condicionantes externos. Por esto, en la creatividad de la ciencia, las innovaciones están previamente delimitadas y son a la vez imprevisibles.

El factor error, el factor azar, el factor novedad: sin ellos no hay cabal explicación de la historia. Y dan qué pensar porque sin ellos no se entiende cómo pueda la verdad ser histórica y verdadera.

Tal vez todas esas sorpresas no les basten. Una vez mordido el fruto de la duda, la voracidad es insaciable. A mí también me parece insuficiente el repertorio de las dudas que he enumerado. A diferencia de quien se fortifica en lo que ya pensó, la ventaja en este oficio de dudar es que la aventura no termina nunca.

LUCES TARDÍAS

El origen sonoro del hombre. Musicalidad de la poesía

En el principio fue el verbo. Verbo es pensamiento y palabra. Pero también es voz. El principio del hombre es sonoro.

El verbo enmudece en la escritura. La representación gráfica de la palabra es el paso decisivo hacia la universalidad extensiva del pensamiento. Ya no se requiere entonces la presencia del oyente. El mensaje verbal conserva su actualidad en un lugar y un tiempo distintos de aquellos en que fue pronunciado. Y lo que se registra por escrito, para que conste (es decir, para que tenga constancia, y no sea volátil como la palabra sonora), es algo que “vale la pena”. Con esta pena y esta constancia se crea una cultura en la que el hombre adquiere una nueva dimensión de ser: trasciende lo efímero de aquello mismo que lo define, que es la palabra oral. El sentido logra entonces primacía sobre el sonido.

La *vox populi* no era *vox dei* sino cuando coincidía unánimemente en una opinión. La unanimidad era decisiva. Sabemos, sin embargo, que ni metafóricamente alcanzaba esa voz una jerarquía equiparable a la autoridad divina. La *vox populi* era muchas veces voz de la plebe: un mero rumor, o una maledicencia, o la expresión de un estado de ánimo pasajero. Ni siquiera la unanimidad, si se lograra, daría permanencia a las opiniones populares. El hombre buscó la permanencia en la palabra escrita.

Verba volant, scripta manent. Lo cual indicaría que las auténticas palabras son, en sí, volátiles, y se distinguen de los escritos porque éstos no son sonoros. La búsqueda de una permanencia es bien intencionada, pero fallida. Ciertamente, los escritos comprometen, pues pueden ser citados sin ambigüedades, sin fiar en la memoria. Pero si el escrito queda, lo que él declara y la intención que lo inspiró pueden volar tanto como los sonidos.



Pueden volar también porque tengan poco peso. Una palabra de peso como la normativa, que tiene autoridad en sí y puede ser hablada o escrita, empieza a reforzar desde Grecia esa autoridad con la escritura. La primacía del sentido se acentúa, a costa de la musicalidad; pero el poder de lo ordenado nunca es total o excluyente. No se trata de contenido. Los signos gráficos no representan la idea ni la cosa. Tampoco representan el sustantivo, que sí representa la cosa de algún modo, sino los sonidos de la palabra. El texto escrito es como una partitura. Cada letra es el signo de una nota musical. La lectura silenciosa reproduce *in pectore* los sonidos. Leer no es sólo captar significados: es saber cómo se pronuncia el vocablo.

Antes que la política, que con la ley escrita transforma la constitución de la comunidad humana, la sapiencia recibe entre los griegos la consagración de la escritura. El mensaje ya no se transmite de padres a hijos por la voz; adquiere una forma más inequívoca y estable que la tradición oral. La sapiencia escrita no es la voz del pueblo, sino la voz de un hombre sabio. La tradición compartida implica entonces la lectura. La transmisión del sentido queda asegurada, después de la muerte de los doctos, por el texto fidedigno, que es término de invocación y de apelación, como la ley en la sociedad civil. Todavía hoy, en derecho, “la opinión de los doctos” se integra, junto con las sentencias de los tribunales, en el cuerpo de lo que llamamos jurisprudencia.

La sapiencia no es musical. Tampoco lo es el amor de la sapiencia que se conocerá como filosofía, o sea la ciencia. La ciencia presta atención al sentido de la palabra, que es lo traducible a otro lenguaje. Su sonido importa casi nada, a pesar de que la filosofía sigue siendo oral, además de escrita, hasta nuestros días. En la Edad Media, los profesores son “lectores”; sus enseñanzas son “lecciones”, o sea lecturas en voz alta. Pero en dos momentos sobresalientes de su historia, la filosofía requiere el oído y no la vista: el momento inicial milesio y el momento definitorio socrático. En Tales y en Sócrates la filosofía es pura voz. Esta filosofía es ciencia, pero se transmite como la primitiva sapiencia (así como la enseñanza pitagórica: *magister dixit*). Es literalmente ilegible: una lección sin lectura.



La voz es nominativa. El sistema simbólico de la palabra comienza sustantivamente, dando nombre a las cosas. Dar nombre es dar razón: *logon didonai*. Ésta es una “sustantivación” del ente que se da en y con la palabra. Hablar de las cosas es una manera privilegiada de relacionarse con ellas. Y también con los demás. Mediante el sonido con sentido, el prójimo ya no es un mero ser-ahí (*Dasein*), sino el interlocutor. Antes del lenguaje hablado, el pre-hombre podía identificar la cosa, señalarla y ofrecerla con el gesto. La palabra es el ofrecimiento sonoro del ser. Y el sonido transforma a su vez el ser de quien habla: *le da* el ser esencialmente humano.

Dar razón, dar el ser, dar-se el ser; esto es compartir la realidad sin tocarla: un grado de posesión más alto que el simple verla juntos. Lo que cambia es este “juntos”, pues se trata de una experiencia de mayor intimidad y complejidad que el ser-juntos (*Mitsein*). También la mano, que parece tan posesiva cuando toca y apresa la cosa, queda transformada por la voz. El contacto ya no es sólo físico, sino metafísico, porque se convierte en una prolongación auxiliar del verbo; y el verbo tiene su propia *physis*, pero no es ser físico. El pensar, el hablar y el tocar quedan integrados. Nos dice el psicólogo que, en el niño, la manipulación forma la noción. Pero esto ocurre cuando el niño todavía no habla: emite sonidos que no son articulados. La mano es verdaderamente poseedora cuando adquiere un saber sustantivo. Confirma entonces la posesión que brindan el sonido y el sentido. La mano empieza a saber: el toque es docto.

La palabra es lenguaje articulado. La articulación se refiere a la mecánica de los órganos de fonación, y también a la sintaxis, o sea, literalmente, al orden conjunto de los vocablos. Articulación es composición. Pero cada una de las oraciones compuestas, incluso cada palabra, es susceptible de variados tonos y acentos en la dicción. Cada voz tiene su propio timbre y tesitura, como el instrumento musical; es capaz, lo mismo que éste, de producir diversas inflexiones. De suerte que el sentido no se define aparte, por pura lógica, sino que puede alterarlo el sonido. Hay infinitas maneras de decir la misma cosa con las mismas palabras: de poseer y de ofrecer la cosa, según las inflexiones orales.



Lo común o constante es la forma del acto verbal, y su resultado; pues la voz establece una distancia, y a la vez un mayor acercamiento. Nos permite acercarnos a lo que está separado del aquí y el ahora, marcando la distancia en el acto mismo de acortarla. De este modo, por el sonido, adquiere el hombre el señorío sobre todo lo no humano.

No hay pensamiento sin sustantivos, que son el germen de los conceptos. Nombrar es hablar; conceptuar es hablar bien: decir lo que las cosas son en sí, y no sólo para mí. Pero los conceptos se piensan porque las cosas se dicen. Esto significa que el pensamiento es esencial comunicación; que la primera comunicación es sonora y crea su propio ámbito de resonancia. Éste es el ámbito humano, distinto del espacio físico donde se producen los ruidos y sonidos mundanos, desde el trueno hasta el pjar de las aves.

La filosofía habla bien. Es pensar conceptual, y por tanto le importa el sentido de la palabra, no su sonido, y ni siquiera, al parecer, el interlocutor. Los mismos filósofos nos han acostumbrado a prescindir de un oyente, en la relación cognoscitiva; han enseñado que lo único importante es la relación del *logos* con el ser, olvidando que todo pensamiento es dialógico. Así nació la lógica muda como si el concepto fuera puramente mental, y no vocal; o sólo vocal *per accidens*: por accidente didáctico, pero no desde la gestación.

La palabra, que con su sistema fonético eleva la comunicación desde el nivel de la mímica al nivel del *logos*, luego queda con las formalizaciones desprovista de su musicalidad. Lo cual sería una manera legítima de depurarla, si lo eliminado fuera la simple música subjetiva; o sea, si el sonido no fuese el vehículo primario de la comunicación. Pero no hay pensamiento sin expresión. Que quiere decir: nadie piensa a solas. El tú está presente, lo mismo que la cosa. En suma: es la unión de la semántica con la fonética la que engendrará el concepto.

La filosofía, como toda ciencia, es un lenguaje especial; inteligible, pero diferente del habla común. Su especialidad consiste en comunicar la verdad verdadera. Esto la obliga a consignar por escrito lo pensado. No hay lugar a equivocarse, y la vista es menos infiel que el oído. La lectura puede repetirse a voluntad, mientras que la repe-



tición del mensaje oral tiene que solicitarse. El texto es una comunicación segura, aunque mediata. La mediación es temporal, además de espacial. Sin embargo, el filósofo que escribe permanece disponible ante el eventual destinatario de su mensaje: se encuentra siempre *textualmente* presente.

El texto escrito alivia el quehacer de la memoria. La filosofía escrita no hizo sino aprovechar la experiencia antigua de la comunicación epistolar. Pues ella es una manera tardía de hablar, y aprende de las anteriores. Cuando nace, ya existe la escritura; quiere decir que cuenta desde el inicio con un público de lectores posibles. Antes de la filosofía vino la poesía, que al principio sólo tenía oyentes. La épica se dirige a un público de analfabetos. Pero ya tiene lectores en la época de los milesios.

También la poesía es un lenguaje especial, y resulta insensato, como hace Platón, juzgarla con el criterio posterior que establece la filosofía; pues lo que en ésta importa es la verdad, mientras que la poesía es una forma de musicalidad nueva en la cual la verdad es lo que no importa. La novedad del lenguaje poético respecto del común es justamente el incremento de esa musicalidad. El mundo poético lo crea el poeta pensando en sonidos, tanto como en imágenes. Por esto nadie pretende que la poesía exponga el ser, como la filosofía. Las cosas son como el poeta decide libremente que sean. La arbitrariedad común del “a mí me parece” se convierte en la soberana libertad del “yo creo”. Crear, en griego, es *poiein*.

La musicalidad es, por tanto, prominente en la génesis del acto poético. Y también en lo que pudiéramos llamar, como cuando hablamos de música, su “ejecución”. La poesía debe ser, y de hecho es desde el origen, recitada o cantada. Y aunque no hay expresión verbal sin sentido, el sentido común de la palabra queda subordinado al arte del sonido y transformado por él. Claro está que la poesía es inteligible, y que por tanto el sentido transformado no se convierte en un sin-sentido. El oyente entiende: se encuentra en la misma base real que el poeta. Pero el poeta revela al profano la comprensibilidad de la fantasía. Lo que él procura sobre todo es que lo dicho “suene bien”. El buen sonido es cualidad independiente de lo dicho, y posee la virtud específica de



una verdad estética. Hablar bien en filosofía es algo (de hecho, aunque no en el ideal) ajeno al buen sonido. Es afinar la consonancia de la palabra conceptual con la cosa. En poesía, esta relación de consonancia se afina entre las mismas palabras, musicalmente. Por esto es legítimo que el concepto ceda ante la metáfora: los labios *son* claveles, el cabello es *áureo*. Esta afirmación de un ser que no es, sería inválida, o sea prosaica, sin el arte de la voz. Hablar bien poéticamente es hacer buena música con las palabras.

Los amantes de la filosofía todavía hoy son oyentes. Ésta es una ciencia-sapiencia que se expone oralmente en conferencias y cursos académicos. Incluso, alguna vez, los oyentes usan grabadoras, cuando pudieran esperar la eventual publicación de la lección oral; como si quisieran retener el decir, y no sólo lo dicho, roban la voz ajena para reproducirla a voluntad, sin la voluntad del dueño y señor de esa voz. En cambio, salvo en el teatro, la poesía que nació musicalmente es hoy en día objeto de lectura. Casi nunca se recita en voz alta. En sus formas originales, no hay poesía sin un público presente y oyente.

La poesía se dirige al pueblo, dirá Platón. El poeta, o el intérprete de su obra, son cantores. Aparte de otras conexiones, la que existe entre la épica y la tragedia aparece en la vocalidad, en la solidaridad con la obra del auditorio. En el teatro, esa presencia de los oyentes es esencial. Pero aquí el actor cumple la misma función que el rapsoda: interpreta un texto escrito, en cuanto al sonido y al sentido. El lector hará lo mismo, aunque su interpretación del sonido habrá de hacerla mentalmente, adoptando el texto como partitura musical, por sí solo, sin la ayuda del recuerdo de la voz de un actor o de un juglar que conserva quien presencié la ejecución actual. Esta voz interior de los lectores no es la de nadie; es apenas un eco de la voz propia.

En nuestro tiempo, ha decaído la poesía épica (y la trágica). Tal vez por esto sólo prestan atención al hecho de la musicalidad inherente a la poesía los eruditos que estudian sus primeras manifestaciones en Grecia y en las literaturas medievales. Pero la estudian como simple hecho histórico, y no como componente esencial de la poesía misma. Corresponde más bien a la filosofía advertir que la obra poética es voz con *arte* musical. De suerte que esta música no hace sino acentuar la



musicalidad *natural* de la palabra. El *logos* es sonoro, además de ser lógico. O mejor aún: tiene sentido *porque* tiene sonido.

Esta evidencia es principal en una filosofía que pretenda dilucidar cuál es “la esencia de la poesía”, para lo cual es necesario investigar la génesis del *logos*. Con esto la cuestión queda transferida a la filosofía en sentido estricto. No se trata ya de un tema monográfico. Ninguna abstracción metodológica podrá eliminar el hecho de que el concepto es palabra, y de que, por consiguiente, pensamiento es comunicación. Hablando, como es tan común actualmente, de los “medios de comunicación”, conviene olvidar por un momento los medios artificiales, y reconocer que la palabra oral es el más primitivo de ellos. Todo lo demás surge de ahí, y ahí tiene su base natural. La abstracción del puro concepto que llevan a cabo los filósofos sólo fue posible por la invención de la escritura, que es anterior a la filosofía, y posterior al nacimiento de la poesía.

La decadencia de “la gran poesía” puede haber contribuido a ofuscarnos respecto de su génesis musical, y por ende de sus formalidades sonoras. La poesía tiene su propio tono y acento. Es melódica, y resulta incongruente reducirla a la naturalidad prosaica, olvidando la naturalidad artística del verbo poético. Mucha obra poética contemporánea nace mermada, pues nunca podría ser recitada; y si lo fuera, su musicalidad sería sobrepuesta y de artificio, más que de arte. El abandono de las formas (del ritmo, la métrica y la rima) da origen a una composición literaria que sólo es poética por la idea, pero no por el sonido.

Otra consecuencia de lo mismo es la interpretación naturalista del teatro en verso, según la cual, por ejemplo, es necesario ocultar la rima, y Shakespeare debiera recitarse como un diálogo casero; a pesar de que, manifiestamente, el poeta quiso realzar las grandes pasiones con la sonoridad de las grandes palabras. Los terribles infortunios de la vida real en nuestros días no siempre tienen el rango de tragedias, y hay en los escritores un cierto pudor que les impide utilizar aquellos recursos del arte que podrían resultar artificiosos o afectados en la cocina.

Esto tiene importancia, no sólo como criterio estético para el estilo de la composición y de la ejecución teatral, sino como síntoma de una



ignorancia de aquello que debemos exigir de la poesía, que no es ni más ni menos que un nuevo mundo. Lo constituyente de este mundo es una fantasía sin otros límites que los de las formas del verso en que deben encuadrarse, y unos sonidos cuyas variaciones posibles están dadas en las reglas de la fonética gramatical. La combinación de tales límites y reglas determina la morfología poética.

Tales ingredientes no pueden ser desechados como un lastre de la composición poética, como vestigios de una estética pasada de moda. De la música no se puede prescindir sin riesgo para la obra. Porque, además, con el cambio habrá cambiado de manera radical precisamente aquello que esperamos de la poesía, que ya no sería un mundo *creado* por el poeta, sino una versión del mundo cotidiano, acaso más refinada que las noticias periodísticas o que las memorias personales, pero vulgar por común. La comunidad de la poesía se constituye con la singularidad de la melodía verbal.

El hombre culto habla con arte sin arte, es decir, sin reflexión, por simple cultura; la cual es más notoria y diferencial cuanto más inconsciente es la aplicación del arte. Conciencia de arte reflexiva y metódica ha de tenerla quienquiera que se dirige a un auditorio; como el conferenciante, el político en su discurso, el sacerdote en su sermón. Que no les diga a éstos un naturalista que su modo de hablar ha de ser el mismo que el de todos nosotros: sin cultura verbal específica. Si el buen hablar en público parece “natural”, esta naturalidad es fruto de designio.

¿Qué es lo que cambia, en esos modos de hablar que son diferentes por el ámbito? Cambia lo que llena el ámbito, que es la voz. Cambian el estilo y la vigilancia del orador sobre la articulación del discurso y la articulación fonética; las pausas y los acentos. Porque si aburrir a los oyentes en privado es pecado menor, resulta funesto hablando en público.

Todo es cuestión de música; la cual puede ser cautivadora, incluso cuando el sentido es oscuro o discutible (como los griegos descubrieron). Menos música, menos arte, menos comunicación. El buen orador es convincente porque su arte se oculta en su misma efectividad; pues el arte descaradamente al descubierto es algo que todos repu-



diamos: la afectación o el manierismo. No hay quizás nada más difícil de lograr que el arte de la espontaneidad. Hablar en público es arte, o bien simplemente oficio. Sin lo uno ni lo otro, la única alternativa es el arte de callar, que también tiene su sabiduría.

El mundo es sonoro. El hombre sólo percibe el silencio cósmico en la soledad de la alta montaña, como ausencia de los sonidos y ruidos que lo envuelven, lo acompañan o lo intimidan en la tierra baja. Dado que el silencio *no es* (no tiene realidad física), lo que percibimos en las cumbres no se oye, sino que se ve. Se ve la cordillera inmensa, inmóvil, perdurable. Y esto nos sobrecoge, porque lo visible es a la vez indiferente: es el panorama de la tierra antes de que la pisara el hombre. Sonidos y ruidos son familiares. El gran silencio es, como dijo el poeta, el de un mundo “ancho y ajeno”.

Los animales son sonoros. Sin duda lo fue también el hombre antes de ser hombre. Empezó a ser hombre cuando adquirió la voz, que no es sonido equiparable a ningún otro. Los animales superiores tienen una comunicación que se distingue de la humana por su carencia de musicalidad (salvo ciertas aves, que por esto se llaman canoras). La voz animal es música incompleta: transmite mensajes sin *logos*. El *logos* y el sonido son indivisibles en la palabra humana. El pensar solitario viene cuando el hombre lleva largos siglos de hablar, y no es más que un diálogo de palabras calladas. En el principio fue la voz.

La voz es comunitaria, o sea dialógica. La poesía no es dialógica. Su discurso es un monólogo: uno es el de la voz, otro el oyente, y éste permanece atento y mudo. Pero también la poesía es comunitaria, porque la música es vinculatoria. Aunque el receptor del mensaje es pasivo, participa de esa realidad de artificio creada por el acto poético con un orden de sonidos que trasciende el orden del habla ordinaria. En la poesía tenemos a la vez la musicalidad natural de la palabra y la del arte. La segunda no sería posible sin la primera.

Esta superposición y diferenciación resalta en la música coral. En el *Himno a la alegría* de la Novena Sinfonía de Beethoven, una tercera musicalidad se integra en las dos que reúnen los versos de Schiller, con efectos estéticos y vitales más complejos que en la recitación. Surge una nueva forma de comunidad: la hermandad de los hom-



bres en la solidaridad de la palabra cantada. La simple coexistencia adquiere el grado existencial de una unidad; la cual es efímera, pero puede reproducirse y es abierta, pues no exige que sean siempre los mismos cantantes cada vez. La obra coral tiene fuerza conjuntiva permanente. El diálogo individualiza a los participantes. En el coro, la comunicación se vuelve comunión: es la individualidad del “todos a una”, en cuya armonía no caben disensiones, que está formada por lo que se dice poéticamente y por el modo de entonarlo.

Los primeros cantos fueron religiosos, y por ello, sin duda, prosaicos. La religión es cosa vieja y seria. El coro poético es siempre juvenil, sea cual sea su mensaje; siempre despreocupado y gratuito. Incluso la poesía, sin otra música que la suya propia, tiene el desinterés de lo que no responde a nada, de lo que no ha de someterse a ninguna necesidad interna o externa, grande u ocasional. Podemos creer que la poesía tiene, como todo, su razón de ser; pero no imaginamos que nadie pueda decirnos su porqué; menos aún el porqué de un coro profano. Sin embargo, ambas composiciones son comprensibles, en el sentido de que se aceptan de inmediato, como si fueran lo que en realidad no son: un acto natural, espontáneo, que surge de dentro sin motivación deliberada. Esta impresión de gratuidad explica que la poesía y el coro no necesiten explicaciones, pues no admiten preguntas sobre su ser. O sólo admiten ésta, que es indirecta y presupone la admisión: ¿cómo pudo el hombre existir antes de la poesía? No interrogamos a lo que no tiene precio, a lo que es fruto de la pura generosidad. El poeta, como el músico, es magnánimo: hombre de grande ánimo.

La pura voz sin sentido no tiene sentido. En el canturreo sin palabras el hombre usa la voz como un instrumento musical, y con esto reduce su dimensión humana. A esa voz algo le falta. El puro sonido reclama el sentido. La musicalidad del verbo es decisiva porque *no es sólo música*.

En el frenesí del culto dionisiaco primitivo, los participantes emitían sonidos con ritmo, pero sin las articulaciones de la palabra. Más tarde, ese rito sigue siendo delirante, aunque el arte ya ha penetrado en él. Todavía, al parecer, no hay palabras (como las que va a adquirir en su versión escénica), sino gritos y exclamaciones; pero una án-

fora del siglo V a. C. (visible en el Museo de Tarento) representa a dos ménades contorsionadas, mientras una tercera, vertical y serena, toca la doble flauta. La música aplaca, ya desde el mito de Orfeo.

Probablemente el hombre no descubre el canto sin palabras desde el principio, como no descubre sino tardíamente la música instrumental sin canto. A esta música desprendida de la voz humana nada le falta: constituye un arte aparte, con su propia técnica. En cambio, como la voz no es mero instrumento, el canto sin palabras es música incompleta. Aceptemos, pues, que de hecho sonido y sentido nacen juntos en la expresión verbal. El grito y la onomatopeya son prehistórica. El verbo histórico es articulado: es ensamble de la *phoné* con el *logos*.

La invención de la poesía no ha de registrarse como la del primer género literario. Esto es cierto, pero a la vez es falso, porque omite un hecho básico, cuya significación rebasa la literatura. La poesía inaugura una nueva manera de hablar. Se entiende: no una manera distinta de decir lo mismo que se puede decir en prosa, sino un decir distinto, que sólo se puede comunicar con sonidos nuevos. La poesía nace *para* ser recitada. El habla ordinaria no es recitativa. Y la recitación cambia cualitativamente el espacio vital. Por ejemplo, el oyente no puede interrumpir, cualquiera que sea el ambiente físico de la recitación. El cambio lo produce la música, más aún que el contenido del mensaje poético.

Podríamos atrevernos a afirmar que el hallazgo de una nueva posibilidad de la voz, de alguna variante de la entonación en el habla ordinaria, sugirió esa posibilidad de una expresión verbal; como si hubiera sido la musicalidad pura la que incitó a llenarla con nuevas intenciones de sentido. Pero esta inversión, que es arbitraria, sirve sin embargo para comprender el momento genetal de la poesía. Porque tampoco es cierto que el hombre inventara un orden de imágenes, a las que luego “pusiera música”. Imagen y sonido se juntan en el momento original. Nosotros separamos después estos dos componentes porque estamos acostumbrados a hacerlo impunemente con la prosa.

La entonación en la poesía recitada no es espontánea, casual, arbitraria o sobreañadida. Es una entonación metódica. Su método es



la elección de las palabras y la composición de las oraciones. Quiere decir que la recitación puede ser más o menos afortunada, porque es subjetiva, pero la música de las palabras es la que contienen ellas mismas. El orden de la imaginación poética no está, pues, dissociado del ordenamiento sonoro. Éste es un componente formal, que está presente de manera uniforme en cualquier obra poética. Atributos notorios de la poesía cuando nace son la fantasía, que al parecer no tiene reglas ni límites, y la más estricta regulación, que es el metro. El metro, que significa medida, es el orden sonoro de la imagen.

La metrificación es la introducción en el espacio de la voz de unidades temporales cuantificadas. En ella se combinan el tono y el ritmo. A su vez, se combinan o complementan el espacio y el tiempo poéticos. El alcance vocal de quien recita fija el ámbito de la resonancia: el límite dentro del cual los presentes siguen siendo efectivamente oyentes. Otra cosa es el espacio imaginario, que está delimitado por la fantasía que lo crea. Pero esto se refiere al sentido, no al sonido. De suerte que, en la recitación, la poesía tiene dos espacios. También tiene dos tiempos: uno es el de la duración o extensión del poema, otro es el de la cadencia. El poema tiene un ritmo, que es propiedad interna o formal y métrica: ni muy de prisa, ni muy despacio. El grado de aceleración depende del contenido y del sonido.

La lengua griega, mejor que sus derivadas, ofrece la alternancia de sílabas cortas y sílabas largas. Ésta es la base de una regulación de los elementos formales de la voz poética, con vistas a unos ritmos que sólo son incipientes en la prosa y en el habla común. En la poesía épica, aparecen más rigurosamente cuantificados que en la música estricta; la cual, en Grecia, carece de la unidad de medida regular que nosotros llamamos compás. La épica es verbo acompasado.

Sabido es que la palabra *poésis* significaba en griego producción o creación. Tardíamente designó específicamente la producción poética. No sabemos por qué conductos de la mente los griegos decidieron que el arte de la poesía era la poesía por excelencia. Platón tuvo que recordar a sus contemporáneos que “todos somos poetas”. Quiso decir que el hombre es productor. El poeta es ser obrero: obrero de la palabra; artista del sonido verbal.



Podemos decir hoy lo que Platón dejó sin decir: que el hombre es un ser músico, porque es un ser que habla. Pues algo parecido sucedió con las acepciones de la palabra *mousiké*, la cual designaba en general cualquier actividad relacionada con las musas, pero específicamente el arte musical. Platón observa que la *mousiké* es una de las partes de la educación liberal. Pero indica en la *República* que ella incluye el *logos*: el verbo, la palabra, el discurso. O sea que no es mera música.

La mudanza de los tiempos nos obliga ahora a señalar que el *logos*, a su vez, no es mero pensamiento: el *logos* contiene la *mousiké*, el sonido. Desde el origen, y para siempre, *logos* es pronunciación, declaración, tonalidad, timbre, cadencia, ritmo. La poesía se halla, como arte musical, bajo el patrocinio de Euterpe, la musa de la música, bien acompañada por Calíope, la musa de la épica, o Erato, la musa de la lírica y Terpsícore, la musa de la música del cuerpo que es la coreografía.

Puede decir el filósofo, sin pretensión, que el hombre alcanza la cima de su ser con los rigores formales del *logos* de razón. Lo cierto es que a esta misma cima llegó antes por la vertiente del discurso sonoro, con la formalidad regulada del *logos* poético.



Filosofía y poesía. El problema de la “y”

Es notable que la poesía no tenga adversarios. Me refiero a la poesía como tal, como arte de la palabra. La filosofía, en cambio, los ha tenido desde la Antigüedad, y ha sido con frecuencia, desde entonces, objeto de un cierto desdén, más o menos enconado, por parte de muchos profanos. Éstos preguntan, todavía hoy, ¿para qué sirve la filosofía? En realidad, la pregunta no se refiere al servicio, del cual puede el filósofo dar cuenta de manera satisfactoria, sino a la utilidad. La respuesta es tan fácil como desconcertante: la filosofía es perfectamente inútil. Pero tampoco es útil la poesía.

A pesar de lo cual, la poesía es tolerada y hasta respetada por aquellos que ni siquiera se asoman a ninguna obra poética; como si todo el mundo considerase implícitamente que esa obra es un lujo valioso de la vida humana: un adorno de la cultura.

El adorno es inútil, pero tiene su razón de ser, como veremos más adelante. Por su parte, la filosofía no adorna, aunque es igualmente lujosa, es decir, innecesaria. Ella es una de esas cosas que hace el hombre que requieren una explicación. Nadie se ve obligado a explicar la poesía, en el sentido de justificarla. La poesía es abierta; la filosofía parece que se encierra en sí misma, y este hermetismo impacienta a quienes pensarían que no tiene valor universal aquello que es inaccesible para la mayoría.

Las disposiciones humanas ante la poesía, sin embargo, no son uniformes. Una sola me concierne ahora, porque es la mía, y porque descubro en ella dos signos opuestos. Toda mi vida he considerado a la poesía “desde afuera”, cosa que no me ha sucedido con la prosa literaria. Digo desde afuera porque no encuentro otra fórmula para dar idea, de momento, de lo que significa esta posición o disposición foránea. Pues no se trata sólo de una carencia de vocación poética.



Ésta es la disposición común de los hombres. Lo extraño es la compatibilidad de un interés por la poesía con esa especie de distancia que se expresa en el “desde afuera”.

No puedo decir que, para mí, la poesía resulte inabordable. La ajenidad es primaria o espontánea: no es resultado de un abordaje fallido, o de una reflexión sobre lo que pueda ser la poesía en sí, dentro del mundo de las palabras. Esta reflexión a fondo es la que emprendo ahora. Pero la penetración en el interior de la poesía es un acto filosófico, y viene justamente de afuera. Dudo por tanto que pueda con este acto lograr, además de una comprensión intelectual, esa intimidad con la poesía que otros alcanzan sin esfuerzo. La penetración filosófica no la requieren quienes ya están compenetrados con la poesía.

Esto pone de manifiesto una elemental distinción entre filosofía y poesía. La primera debe penetrar en la poesía, procurando captar su esencia. La poesía no debe, ni puede, ni necesita penetrar en la filosofía. La poesía es “otra cosa”, y mantiene su autonomía. Automáticamente, la “filosofía es otra cosa” respecto de la poesía. La alteridad siempre es recíproca. Pero la filosofía ejerce sus atribuciones autónomas cuando procura comprender a la poesía. Hay que examinar con cuidado este modo de la alteridad, porque sólo es activo uno de los dos términos de la relación.

En efecto: la relación entre “lo uno” y “lo otro” pone en juego la dialéctica del ser y el no ser. La filosofía *no es* poesía; la poesía *no es* filosofía. Pero este no ser no nos dice nada nuevo sobre el ser de cada una. La simple alteridad no es recíprocamente definitoria. La reciprocidad requiere la contigüidad. Entonces el no ser se integra legítimamente en la definición. El no ser respectivo no es un mero vacío, o una negación: tiene un contenido positivo. O sea: la poesía *no es* filosofía porque *es* lo que es. Comprobaremos que la precisión de este contenido no es cosa tan sencilla como parece.

Diré entretanto que la valoración del acto poético estaba implícita en el interés que despertaba en mí, como tal acto humano. La valoración y el interés eran casi espontáneos, a falta de una justificación racional. El poeta, como autor, me parecía un ser de excepción; su producto era sin disputa la forma más alta y en nobleza de la expresión



verbal; su mensaje podía causar las más depuradas emociones estéticas. Mi despego no tenía, pues, un motivo aparente, ni me parecía justificable como cuestión de temperamento. A pesar de que reconocía aquellos rasgos positivos en el poeta y en su obra, yo permanecía, si no indiferente, distante como un espectador. Me faltaba quizás aquella suerte de inteligencia poética, o de sensibilidad ingénita, que hubiera convertido al espectador en el participante que yo era, sin esfuerzo, cuando se trataba de la prosa literaria.

Mis incursiones como lector en el territorio de la poesía han sido menos abundantes y formales que mis incursiones en la novela y el ensayo literario. Puedo pasarme varias horas leyendo obras en prosa, con un placer que no disminuye. Invierto menos tiempo en la lectura de obras poéticas. Los efectos también son desiguales. La prosa me sugiere observaciones críticas; me quedo ante el poema sin saber de momento qué decir de él, aunque me plazca su factura.

Sin duda, ese no tener nada que decir es lo que le sucede a cualquiera. Pero yo no podía sentirme un cualquiera, en el sentido de un profano, ante ninguna obra literaria. El filósofo es también un *homme de lettres*. El paradigma es Platón. Se piensa con palabras. El buen pensador muestra un delicado miramiento en la forma de comunicar lo pensado. La poesía, por tanto, no se encuentra para él en una órbita lejana.

Pensándolo bien, no atino a comprender cómo es posible estar dentro de la prosa y fuera de la poesía. ¿No se trata acaso de una y la misma vocación de escritor en dos manifestaciones especiales? Lo normal o común es permanecer afuera de las dos. Lo anormal sería permanecer afuera de una sola. ¿En qué consiste la diferencia entre la una y la otra? Ambas son artes de la palabra. Pero atinando en que también existe un arte de la expresión filosófica, llegué al punto en que me pareció cosa extraña escribir de filosofía y no entender de poesía. ¿Se manifestaba ahí una limitación de la filosofía?

La cuestión de la diferencia entre poesía y prosa podía ser incumbencia de la teoría literaria. Pero esta cuestión me llevó a otra de mayor calado: ¿qué hay de común entre la poesía y la filosofía? La pregunta tiene sentido filosófico. No se trata solamente de que “las



letras” sean un ingrediente necesario de la vocación filosófica. Sobre esto no cabe la discusión, y es menester recalcarlo. El arte de la expresión filosófica no es independiente del método y la lógica. Saber pensar y saber expresar son dos saberes que han de ir juntos. Y aunque pudiera decirse que existe un pensamiento poético, su expresión no puede mejorarlo, porque la poesía es justamente arte verbal.

Con estas indicaciones la cuestión se vuelve más difícil que al principio: es la cuestión combinada de las similitudes y las diferencias entre filosofía y poesía. De momento, no se explicaba mi afinidad espontánea con la prosa literaria, ni menos aún esa vaga sensación de “no pertenecer”, con título propio y de buen derecho, al ámbito de los poetas, y de esos otros, más afortunados que yo, que son lectores asiduos e incansables de sus obras.

En la búsqueda de las similitudes, recaí fácilmente, por contraste, en las diferencias. Me pregunté cuál es la diferencia capital y oculta, además de las patentes, entre la poesía y la filosofía. Ya podía entrever que el tema de la diferencia sólo podía surgir de un convencimiento previo de la similitud, pues a nadie se le ocurre preguntar por la diferencia entre la filosofía y la mineralogía. Aunque se trate de dos ciencias, la posible afinidad es muy distante. En cambio, la poesía no es ciencia, pero su afinidad con la filosofía parece verosímil.

Pudiera haber entre filosofía y poesía una incompatibilidad vocacional. Que quiere decir: unas *intenciones de la palabra* radicalmente independientes. Por primera vez me vino de ahí la idea de que mi perplejidad se resolvería quizás planteando el asunto de la diferencia en términos de vocación. No se trataría, claro está, de vocaciones profesionales, sino de las vocaciones del verbo. Las complicaciones se podrían reducir a esto: yo no tengo vocación para la palabra literaria, o sea artística, aunque me proponga incorporar a mi oficio el arte del bien decir. Y sin embargo, en mi vocación de pensador, me siento atraído hacia el arte prosaico de la palabra, y no hacia el arte poético. La razón de esto no puede consistir en que la filosofía es “prosaica”.

Lo indicado sobre mis experiencias no debe considerarse como confidencia (lo cual tendría escaso valor), sino como una manera de presentar vivamente el problema de la filosofía y la poesía, que no es



un problema personal. De lo que se trata es de partir de aquellas experiencias concretas para entrar en la cuestión de la proximidad y la distancia entre esas dos vocaciones.

Incidentalmente, lo dicho hasta ahora puede servir de aviso a quienes supondrían, muy razonablemente, que un trabajo sobre filosofía y poesía dará muestra no sólo de alguna destreza en el oficio filosófico, sino especialmente de la erudición poética del autor. Al contrario, no me atrevo ni a pensar en la vastedad de mi ignorancia. Las citas poéticas que irán apareciendo en el presente texto fueron halladas un poco al azar, más que buscadas y elegidas con método preestablecido, o con un concepto sistemático de su significado literario en cada autor. Me queda la sospecha de que otros poetas hubieran servido mejor que los citados, como ejemplo o corroboración de lo que pretendía decir. Lo cual no ocurriría, indudablemente, si yo estuviera en realidad inserto en el mundo de la poesía, con una visión panorámica del conjunto. Cosa posible, en el caso de algún filósofo mejor dotado, pero no en el mío. Puedo hablar de poesía, como lo estoy haciendo, pero no como si fuera un hombre versado en el tema, pues entonces mi información debiera ser global y previa, y las omisiones serían reprochables.

Sírvame de disculpa el hecho de que mi investigación se dirige ante todo al acto poético, o sea, a las operaciones de la palabra poética. Así, el enunciado “filosofía y poesía” me comprometió a actuar cautelosamente como filósofo, pero no me comprometía a un conocimiento de la poesía equivalente al que haya podido obtener en el ejercicio de la filosofía.

Quiero insistir, porque esto ya no es biográfico, sino que atañe al método de trabajo, en que lo importante no eran esas u otras obras poéticas determinadas, sino la poesía misma, comparada con la filosofía: dos formas de lenguaje que aparecen desde luego como vecinas y distanciadas a la vez. No cabe duda de que, en alguna ocasión, una pobre poesía, cuyo nivel lo determina su pesadez, podría revelar el sentido del acto poético tan acertadamente como el poema más alado.

En suma, la confección de este trabajo no se ha amoldado a los cánones y procedimientos usuales en una obra de filosofía estricta, o a los vigentes en una obra de estricta teoría literaria. He escrito sobre



poesía más de una vez en el contexto de ciertas meditaciones filosóficas. Ahora es distinto: ahora el tema no es incidental, sino central, y debo embestirlo de frente. Tal vez fatigado de los rigores que impone el quehacer sistemático de la filosofía, sentí que debía desprenderme de ella; no del todo, pero sí lo suficiente para inducirme a divagar un poco por los dominios de la poesía. De tal divagación surgió el proyecto de intentar un planteamiento objetivo de aquellas experiencias mías en poesía, sin los grandes compromisos que se contraen al hacer obra científica; aunque sobre el supuesto de que lo subjetivo pudiera ser significativo, y me serviría para dilucidar eso que entiendo por “la intención de la palabra poética”.

¿Existía alguna razón objetiva, aparte de las inclinaciones personales, de aquel peculiar despego mío por la poesía? Pues, me resultaba desconcertante la compatibilidad de esa presencia de la poesía *en el pensamiento*, con una cierta inapetencia por la lectura de poetas. Advertía que otras personas de mi oficio, o de otros oficios, tenían una verdadera voracidad por el saber poético, sin ser poetas. Pero me refiero especialmente a quienes no les preocupaba el *factum* de la poesía, como al filósofo le importa el *factum* de la ciencia. Bien es verdad que tampoco la filosofía ha demostrado un interés especial por aquella razón velada del hecho poético.

La cuestión se presenta ahora en forma inusitada. La filosofía no puede simplemente preguntar por la esencia de la poesía, sino que, para definir la esencia, debe atender a lo común y a lo diferencial entre la poesía y ella misma. En este plan, lo que primero sobresale es la comunidad de lo real; lo diferencial es el tratamiento simbólico de esa realidad. Incluso en la más desbordada de las fantasmagorías verbales hay siempre en la obra poética una base real identificable. Como el filósofo, el poeta siempre “habla de algo”. De otro modo, su mensaje sería ininteligible. Pero la realidad no se presenta o representa de igual modo en la filosofía o la poesía. Lo cual no obedece a una técnica de expresión diferente, sino a una diferente predisposición vital.

Esta disposición es previa, en efecto, porque es vocacional, y determina en los dos casos una peculiar manera de jugar con las palabras. En este punto de nuestra pesquisa, no importa la sustancia de lo que



se dice, que es variable según los autores, sino la manera *uniforme* de decir. Tenemos, pues, que la relación de la palabra con lo real entrañaría a la vez la coincidencia y la diferencia entre filosofía y poesía.

¿Qué *hace* con la realidad el poeta? La misma variedad admirable de obras, de temas, géneros y estilos, nos indica que todos los poetas hacen lo que quieren. Se advierte desde luego que este quehacer es diferencial. No puede mezclarse una forma simbólica con otra. Una poesía filosófica tendría que ser excepcional para que no resultase una mera prosa en verso. Y una presentación poética de la realidad no sería admisible en filosofía (con perdón de Lucrecio).

Por patente que sea, esa incompatibilidad no contribuye, ni por contraste, a resolver la cuestión de la afinidad filosofía y poesía. Caí en la cuenta de que tal vez el nudo de la cuestión estuviera en la *y*. Algún conocimiento elemental poseemos de las dos, puesto que no podemos confundirlas. Pero de esta confusión eliminada no resta en la mente sino una presunción preliminar, oscura e incierta, sobre lo que sea realmente cada una de las dos, y por ende de la relación entre ellas. Como se comprueba cuando se asocian mediante la conjunción. Ésta es la que revela el problema.

Porque la *y* es una conjunción copulativa, cuyo oficio (dice el diccionario) es unir palabras (o sea cosas) en concepto afirmativo. Sin embargo, la asociación es también disociación. Lo que viene detrás de la *y* tiene que ser distinto de lo que la precede, para que la conjunción sea posible. Incluso si los términos son similares, cada uno es “otra cosa” respecto del otro. Tú y yo somos seres humanos. Hay comunidad entre los dos, por cuanto pertenecemos al mismo género de ser. Pero la *y* expresa el hecho de que, si podemos conjuntarnos de manera expresa, es justamente porque no somos indiscernibles. De suerte que el sentido de la conjunción es afirmativo en unos casos, pero negativo en otros (la guerra y la paz, el bien y el mal). ¿Pertenecen la poesía y la filosofía a un mismo género de ser? De momento, cada una es lo que es, y ambas quedan *separadas* por la misma *y* que las *reúne*.

Para quienes no estén al tanto del asunto, es conveniente advertir que lo dicho en el párrafo anterior recoge las ideas con que Platón, en el *Sofista*, inauguró la dialéctica como ciencia rigurosa. Su perdurable



validez no ha quedado disminuida por el común descuido de los propios filósofos. Se trata ahora de la categoría de alteridad. Hay relación dialéctica entre alteridad y mismidad. Cada cosa es *misma* respecto de sí misma, y es *otra* respecto de lo demás. Lo otro es su no ser, e inversamente. Por tanto, el no ser es definitorio. Viene a decir Platón que alrededor de cada ser hay una multiplicidad de seres, y una “infinita cantidad de no seres”. Aunque la gente se escandalizara, había que demostrar que el no ser es: que no es ontológicamente negativo (como se pensaba antes de Platón, y como piensa todavía la dialéctica moderna). Es positivo porque corresponde a la categoría de alteridad: el no ser de lo uno es el ser de lo otro.

Pero hay que examinar hasta qué punto y de qué modo el no ser es definitorio. La revolucionaria teoría dialéctica de Platón no puede adoptarse sin completarla. Esa teoría contiene implícita la creencia en una reciprocidad definitoria de lo “uno” por lo “otro”. Lo que está “alrededor” de un ser lo define en tanto que lo delimita, por simple acción de presencia, es decir, por la copresencia. Sin embargo, esa alteridad es puramente estática, y no puede por tanto *efectuar* una definición positiva. La dialéctica estática de la alteridad tiene que reformarse con una dialéctica dinámica.

Pues a un ser cualquiera lo rodea una “infinita” (*ápeiron*) cantidad de no seres. Por lo mismo que son infinitos, no pueden en bloque contribuir a la definición positiva del ser rodeado. Si no existe con alguno de ellos otra conexión que esa neutral alteridad, la pretendida definición no es recíproca. Son innumerables los ejemplos de esa incapacidad definitoria de la alteridad entre las cosas que no pertenecen a la misma familia ontológica.

La comunidad ontológica queda establecida originariamente entre las cosas que son productos humanos, como la filosofía y la poesía. Entonces el no ser es dinámicamente (o sea recíprocamente) definitorio. Lo uno no es lo otro, pero son de alguna manera colindantes, como la historia y la filosofía. Aunque sea en grado provisional, la y es entonces eminentemente asociativa, e implica una cierta afinidad. Lo uno se define por lo otro. La filosofía encuentra la definición como algo dado, presente en la delimitación recíproca.



Cuando no existe esa comunidad de ser, o sea, cuando no hay límite común, la *y* es disociativa, no sólo por alteridad, sino *por definición*. Conviene pues advertir que la alteridad, a pesar de que no defina, no es en este caso tan neutral como parece, y que oculta otra relación. Ésta es la relación de exclusión recíproca, que permanece implícita en la fórmula *a* y *b*. La *y* envuelve un conocimiento preliminar de cada uno de los dos términos. Esto presta un sentido diferente al no ser. Cuando decimos que *a* no es *b*, no sólo declaramos que el uno no es el otro (lo cual es obvio), sino que el uno tiene una índole de ser distinta del otro.

La distinción puede ser inmediata y definitiva, o puede ser presunta. De todos modos, alguna definición, por sumaria que sea, o bien precede a la manifestación de la alteridad, o bien ésta la reclama, para ser precisa. De hecho, esa definición preliminar también está implícita cuando se presume que existe afinidad entre los términos asociados por la *y*. Lo importante es reconocer que *la alteridad no es uniforme*. La *y*, decíamos, puede ser asociativa o disociativa. Añadiremos ahora que ella puede ser la expresión de una incógnita. Así en el caso de las humanidades y las ciencias, de la política y la religión. Los primeros términos de estas realidades no ocupan el mismo espacio real que los segundos. El problema se plantea porque esos espacios son colindantes, y a la vez indefinidos. La cuestión es más grave en el caso de la filosofía, porque es ella la que debe establecer el límite de la poesía, el cual, por el hecho de la vecindad, es dialécticamente su propio límite.

La dialéctica estática de Platón tuvo la virtud insigne de invalidar la ontología y la lógica de Parménides, revelando que no es contradictorio afirmar el ser del no ser. La limitación de esta teoría resalta, como empezamos a ver, cuando se advierte la necesidad de diferenciar entre afines y no afines. Si la alteridad no es uniforme, tampoco lo es el modo de la definición. Esto está claro, pero la situación se complica para nosotros de manera muy especial, pues, en el caso de la filosofía y la poesía, ellas coexisten con aparente contigüidad, en cuyo caso la una definiría a la otra, en el sentido de que la delimitaría. Pero como no sabemos en verdad qué es poesía, no podemos afirmar que existe entre ella y la filosofía una reciprocidad definitiva. Me refiero a la delimitación real, porque la definición lógica incumbe sólo a la filosofía.



Pero entonces ésta se encuentra maniatada. La tesis de la alteridad dinámica, o de la reciprocidad definitoria, se muestra inoperante. En el momento en que la filosofía plantea la cuestión, está confesando que ignoramos lo que es poesía. Por consiguiente, tampoco sabemos lo que no es. Y como el no ser de la poesía es definitorio del ser de la filosofía, las dudas sobre la primera invaden a la segunda. Quedaría así abolida, en su aplicación más típica, la corrección de la dialéctica estática por una dialéctica dinámica.

Los límites de la filosofía dependen de los límites de la poesía, por la razón del ser y el no ser respectivos. Pero los límites de la poesía permanecen ignorados, y esto repercute en la efectividad de la definición que corre a cargo de la filosofía. Cuando decimos “filosofía y poesía”, no podemos anticipar el sentido que va a *adquirir* la cópula después de la definición rigurosa. Porque esta definición lógica debe atenerse justamente a la delimitación fáctica. Entretanto, la filosofía se muestra indispensable e incapaz al mismo tiempo.

Esta inesperada penetración de la metafísica en nuestro asunto era necesaria para descifrar el sentido de la *y*. Ha surgido al paso insoslayablemente la cuestión del ser y el no ser, como componente de una definición rigurosa de la poesía. Lo dicho, aunque sea esquemático, quizás haya servido para revelar un problema del que ha hecho caso omiso la filosofía. De cualquier modo, se ha probado que el tema de esa definición entraña compromisos, y no se puede tratar a la ligera. Después de lo cual, tendremos que dar vueltas en torno al problema, enfrentándonos sucesivamente a sus varias facetas, con la esperanza de llegar a su meollo. Pues también estas reiteraciones y aparentes repeticiones eran forzosas, por razón de método. El problema de un saber esencial de la poesía no puede resolverse sin antes presentarlo en su forma más aguda.

Recapitulemos, antes de dar un paso más. De-finir es señalar el fin o límite de algo: es de-limitarlo. Al ser de la poesía no lo delimita el ser de la mineralogía. Para que la alteridad sea definitoria se requiere la contigüidad. Entonces la delimitación es recíproca. Ya veremos las dificultades que esto trae. Por ahora, entendemos que la contigüidad se refiere a la presencia de algunos atributos compartidos. Esto es lo



que significa tener comunidad de ser. Comunidad, en este sentido ontológico, es la palabra que ya utilizó Platón: *koinonía*. Sin entrar en más detalles, puede afirmarse que la poesía y la filosofía tienen una *physis* común.

Además de la realidad, que era necesaria y primariamente un territorio común, había comunidad de ser entre la filosofía y la poesía en tanto que ambas pertenecen al sistema simbólico de la palabra. Por naturaleza, o sea “físicamente”, las dos son hermanas. Por consiguiente, el plan de trabajo consistiría, al parecer, en un discernimiento que precisara la disparidad de los símiles sobre la base de la afinidad de los dispares.

Sin perder de vista lo que he llamado las intenciones de la palabra, pensé que me sería útil emplear metódicamente la imagen de un despliegue territorial, que ya ha empezado a aparecer con los términos de vecindad y contigüidad. Poesía y filosofía ocupan territorios colindantes en el ámbito general de la expresión “lógica”. Podríamos imaginar una línea divisoria entre las dos. La frontera es lo que tienen en común dos países que, justamente por ser vecinos, se excluyen mutuamente. Por esto la frontera que los *une* se llama línea *divisoria*.

Sobre el terreno, la delimitación puede ser de momento imperceptible; como la frontera geográfica entre dos países vecinos, la cual sólo aparece nítidamente en los mapas. Ciertamente, la poesía tiene su geografía: es un paisaje peculiar. La variedad estilística y temática entre los distintos poetas equivaldría a los accidentes del terreno. La divisoria, en cambio, tiene que ser invariable.

Pero aquí la metáfora territorial va a perder su virtud aclaratoria. Pues no podría hablarse con propiedad de colindancia entre un país orgánicamente constituido y un territorio inexplorado. Si éste no tiene límites fijos, tampoco el otro puede conocer los suyos. La frontera es indefinida, o sea que no existe. Ahora bien: la poesía no es un territorio inexplorado; pero la filosofía no ha logrado precisar sus límites. Porque, además, en esos peculiares territorios que son las creaciones humanas, sólo la filosofía tiene derecho de entrada en el país vecino. No es posible atravesar la frontera en cualquier sentido, sino sólo desde la filosofía hacia la poesía. La primera ya sabe lo que es, y la se-

gunda no necesita saberlo. El filósofo es quien interpone la y entre las dos. Digamos que el cartógrafo de la poesía es la filosofía.

Esto es una manera de decir que la filosofía es un saber fronterizo: un saber cuya misión es señalar fronteras en el mapa de los oficios humanos. Pero la cartografía es una representación externa. No es inválida, sin embargo, porque en estos preliminares hemos de discurrir por los alrededores, sin penetrar todavía en los interiores. Un dato exterior y significativo es la prioridad histórica de la poesía. La filosofía es posterior, y vino cuando el arte poético ya estaba constituido formalmente, aunque sin recaer de modo expreso en sus confines. De hecho, la filosofía representó para ella un inesperado confinamiento.

Que la poesía no derivó de una prosa anterior es cosa ya sabida. Puede afirmarse que nuestra civilización occidental se inicia propiamente con un acto poético, cuya vigencia estética se mantiene hasta nuestros días. Homero imprime carácter verbal a esta civilización, después de los preliminares que fueron las artes mudas. Por su parte, la filosofía declara desde el nacimiento su originalidad. Ella es la última de las vocaciones humanas. Se dice que su originalidad consiste en que puede hablar de todo. Pero esta totalidad sólo se explica porque la filosofía es la única vocación humana consciente de sí misma.

No sólo es independiente de cualquier otra forma verbal, sino que su comportamiento la obliga a proponerse a sí misma ante todo lo ajeno. Ella es lo que es porque siempre tiene que plantear la cuestión de la filosofía y lo otro. Se comprende que este comportamiento insólito causara sorpresa en el mundo griego (y que todavía siga causándola en nuestros días). La y denota el problema de las definiciones, el cual debe resolverse metódicamente. Con esto adquiere la filosofía una prioridad distinta de la prioridad histórica que posee la poesía: es la prioridad inherente a esa *cuestión previa* que es el conocimiento del qué de cada cosa. La filosofía es la vocación interrogativa.

La poesía es in-consciente. Esta ignorancia de sí misma no la devalúa. Sin la filosofía puede existir la poesía. Tal vez sin la poesía no hubiese nacido la filosofía. El arte de la palabra abrió el camino a la ciencia de la palabra. En cuanto a la poesía, lo que ella no tiene no lo necesita. El acto poético es suficiente en sí. Pero esto revela la insu-



ficiencia humana. Pues al hombre no le basta lo que ofrece la poesía, sino que tiende a interrogar sobre su ser; o sea, a conocer sus límites. La definición, por supuesto, no añadirá nada a ese ser. La poesía es suficiente en el sentido de completa desde su primer acto, y de que no variará en el porvenir. Más que una carencia, el “no saber de sí misma” es como una inocencia; una inocencia in-maculada por las dudas en que se debate siempre la filosofía. El filósofo es el hombre que perdió tal inocencia.

Pero la interrogación no es pecado. La filosofía sólo da forma metódica al afán de preguntar que, como decía Aristóteles, es inherente a la condición humana. Y algo se obtiene de esa formalización racional de la ignorancia. De momento, se precisan las delimitaciones. La interrogación define a la filosofía, pero cada una de sus preguntas marca la línea divisoria entre ella y lo demás. Todo saber (y la duda metódica es un saber) implica naturalmente la existencia de algo ajeno, que es justamente aquello que se investiga. Salvo en el caso de la filosofía, que empieza conociéndose a sí misma. Por esto la filosofía permanece siempre segura de sí misma, en medio de tantas dudas, y en medio de tantas soluciones. Su seguridad se cifra en la permanente vocación de preguntar. En suma: su búsqueda es lo que la define, y no sus hallazgos.

Digamos, para aclararlo, que a veces existe, y otras veces no, alguna afinidad entre la interrogación y lo interrogado. No es lo mismo preguntar qué es la materia, que preguntar qué es poesía. Por esto la segunda cuestión es más difícil que la primera; pues la materia no está en los confines de la filosofía, mientras que la poesía plantea el problema de la vecindad. La vecindad es un hecho, pero un hecho que reclama explicación. No basta decir que se trata de dos usos distintos de la palabra. El qué de la distinción es lo que queda pendiente.

Entre filosofía y poesía, vecindad es afinidad. Hay verdadera conexión cuando la y es menos disociativa. Pero esta cuestión del “menos” tiene que evaluarse. La presencia de la y es positiva, pues presupone un saber. Al mismo tiempo, expresa una ignorancia. Es el saber que llamamos docta ignorancia: sabemos que ahí existe un problema. Ignoramos qué es la poesía en sí; pero, habiendo descubierto el problema, conocemos la manera de formular la pregunta.



La ignorancia filosófica se distingue, pues, de la inconciencia poética. La una mira hacia afuera; la otra se preserva en el interior. Esta distinción entre una ignorancia que aspira a remediarse, y una inconciencia que no debe eliminarse, es capital y primaria: la y es la primera palabra de la filosofía sobre una palabra que *no es* filosófica. Desde luego, la y no nos dice nada todavía sobre el ser de la poesía. Sólo nos dice que es posible (y hasta necesario para la propia filosofía) hablar de la poesía en un lenguaje que no sea literario. Así, la vecindad que expresa la y es tan imborrable como la diferencia.

¿Qué es poesía? El sentido común nos llevaría a pensar que la pregunta sobre cualquier oficio humano debiera dirigirse a quien lo ejerce: al más entendido sobre el asunto. Pero el poeta no tiene ese entendimiento. Desde Sócrates sabemos que *hacer* poesía no entraña el compromiso de *definirla*. De hecho, todos los oficios pueden ejercerse legítima y provechosamente sin una autorreflexión. La filosofía puede reflexionar sobre aquello que no reflexiona. Lo cual no es mérito adquirido, ni signo de supremacía, sino algo inherente al propio oficio.

La filosofía pregunta sobre el qué de cada cosa. Y si aspira de este modo a un saber universal, es imposible que se excluya a sí misma. En verdad, la autoconciencia es condición de esa proyección hacia el exterior. Imaginando que fuera posible aquella exclusión, la filosofía no podría *de hecho* proceder con su curiosidad metódica sin que pareciesen injustificadas sus pretensiones inquisitoriales. En filosofía, nada se da por descontado; todo ha de ponerse en duda. Pero no todo: ella parte de una certidumbre. El derecho de penetración en lo que está fuera de ella se asienta en su interior, y lo adquiere cuando nace. La poesía no es penetrante, ni hacia un lado ni hacia el otro. Por esto no *puede* decirnos lo que es. En cambio, la filosofía sabe lo que ella es, y por esto *debe* decirnos lo que es poesía. Pero el ser de la poesía representa el no ser de la filosofía. ¿Qué ocurrirá si este no ser, indispensable para la mutua definición, no pudiera precisarse, porque el ser de la poesía fuese inabordable?

Disponemos de un saber preliminar y bien fundado, aunque parezca negativo. Sin más averiguaciones, advertimos que la poesía es otra cosa porque nos habla de otra manera. La investigación tiene que ser



lingüística, en tanto que aspira a discernir la peculiar modalidad de la palabra poética. Esta modalidad, aunque todavía no sepamos en qué consiste, la juzgamos peculiar porque desde luego contrasta con otras modalidades conocidas. Empezamos por saber algo de lo que la poesía no es: no es el verbo de la literatura prosaica, ni el verbo político y jurídico, ni el religioso, ni el de la praxis cotidiana, etcétera. ¿Y el verbo filosófico? Aquí el problema es diferente, porque la filosofía interroga sobre la poesía, y mientras no sepamos qué es en esencia el verbo poético, tampoco sabremos cuál es el alcance del verbo filosófico. La poesía es el no ser de la filosofía; pero ese no ser es precisamente una incógnita que, mientras no se despeje, impide la definición completa de las dos. Ya Platón nos había advertido que la pregunta sobre el ser de la poesía *no es* una cuestión poética. El ser y la razón de ser corresponden a un género prosaico.

Es de sentido común que los con-fines de algo señalan las líneas definitorias. Hasta aquí llega la poesía; más allá está lo otro. Pero la filosofía no es “lo otro” en el sentido de una desconexión total. Aunque ella y la poesía tengan una estirpe espiritual diferente, quedan asociadas por lo que las separa que es la frontera común. De esta comunidad es de lo que se trata. Pues la comunidad (parafraseando a Heráclito) es como una armonía: la unidad de los distintos.

La palabra con-fín alude a un fin o término compartido. Implica reciprocidad limitativa. Lo uno queda delimitado por lo otro. Pero el hecho de que a simple vista no puedan ser confundidos no es explicativo. Sin embargo, la palabra fin tiene otro significado. En el orden de las cosas humanas, hablamos del fin de algo en el sentido de su propósito, de su objetivo o su finalidad. Los dos significados no son distantes, porque la finalidad de un oficio es precisamente lo que establece su límite. La poesía es lo que se propone ser. Este fin es lo definitorio. De hecho, no podemos hablar de una reciprocidad puramente limitativa entre filosofía y poesía, sin antes haber conectado de alguna manera sus respectivos fines.

¿Cuál es el fin, el propósito de la poesía? Presumimos que no coincide con el fin de la filosofía. Pero entonces no se percibe cómo puede haber entre ellas un con-fín: un límite compartido. O sea que la reci-



proxidad por contigüidad no es patente de inmediato. En efecto: atendiendo estrictamente a la finalidad, la poesía es algo que claramente la filosofía no es. Con una implacable correlatividad, la filosofía es lo que la poesía no es. Se diría entonces que una y otra se definen por sus respectivos no seres. Lo cual es, por lo menos, prematuro, porque el ser completo de la filosofía no queda delimitado por el hecho de no ser poesía.

Y, además, hay que penetrar primeramente en el ser esencial de la poesía para saber a ciencia cierta lo que ella no es. No es filosofía (esto ya lo sabíamos); pero tampoco es muchas otras cosas con las cuales no entra en relación mutuamente definitoria. ¿En qué nos basamos para decir que la filosofía y la poesía se definen la una por la otra? Por ahora no disponemos de un dato sobre el ser que complementa el dato del no ser. Decíamos que el no ser es definitorio. Siempre y cuando. La simple alteridad no define nada, y sin embargo implica el no ser.

Siendo esto así, nadie puede afirmar siquiera, con razones de razón, que la filosofía y la poesía son vecinas. Pues el hecho de la vecindad no depende sólo de que ambas empleen el mismo instrumento de trabajo, que es la palabra. También el derecho emplea este instrumento. Lo decisivo y radical es la afinidad de los fines. Conocemos el fin de la filosofía; ignoramos el fin de la poesía. Luego, no podemos confiar en una reciprocidad definitoria. Ésta es problemática, aunque sea por lo pronto *ontológicamente verosímil*.

La cuestión no es capciosa ni liviana. Es evidente que, si no supiéramos lo que es filosofía (cuáles son sus atribuciones legítimas y su fin propio), no podríamos siquiera iniciar una interrogación sobre la poesía. Suponemos (pero sólo suponemos) que son vecinas, a pesar de que la filosofía es interrogativa, y la poesía no lo es. En filosofía no podemos dar nada por descontado. El dato positivo inicial es justamente negativo: la poesía *no* procede como la filosofía. La vecindad hay que probarla. Pues bien: nos percatamos desde ese inicio de que, en términos que sean debidamente rigurosos, la vecindad es literalmente im-probable. Porque, en efecto, también es un hecho que esa vecindad, o contigüidad, o comunidad de ser, sólo puede establecerse *después* de la definición. Si la definición tiene que ser recíproca (como



todo parece indicarlo), entonces es imposible. La condición depende de lo condicionado, lo cual es un contrasentido.

Las consecuencias de eso son tan desconcertantes como turbadoras. Vamos en busca del ser y el no ser de la poesía. Pero resulta que, mientras subsista la duda respecto de ella, queda en suspenso el ser y el no ser de la filosofía, que es el único medio de que disponemos para desvanecer aquella duda. En otras palabras: nuestro conocimiento “final” de la filosofía implicaría el conocimiento esencial de la poesía, que es precisamente lo que estábamos buscando. Lo cual no solamente convierte en inverosímil la reciprocidad definitoria, sino que paraliza en el acto la propia investigación.

Cuando nos encontramos con que la investigación es necesaria e imposible a la vez, empezamos a dudar de la filosofía. Confiábamos en que ella había quedado definida desde el principio y para siempre. Volvamos hacia atrás. Decimos que todo lo que es se define por lo que no es, siquiera parcialmente. La definición es una relación; pero ésta no implica comunidad de ser. Paradójicamente, es más difícil precisar el ser y el no ser de los dos términos cuando la relación es más estrecha; como en el caso, por ejemplo, de la filosofía y la política, o en el caso (aparente) de la poesía y la filosofía.

Ahora bien: supongamos provisionalmente que esa relación entre filosofía y poesía sólo es recíprocamente definitoria por contigüidad territorial. Pero, ¿quién puede señalar la línea divisoria, sin conocer previamente el ser de los supuestos contiguos? Es la disparidad o confluencia de los fines respectivos lo que necesitamos aclarar para el trazado de los confines. La poesía, por así decirlo, no reservó en su perímetro algún trecho vacante en espera de que viniese a ocuparlo la rezagada filosofía; en espera de que las dos encajaran, la una con la otra, sin mayores reacomodos. No es así, porque, como quiera que sean la una y la otra, las dos son autónomas.

La autonomía representa una disociación, y puede percibirse desde afuera. Pero la definición ha de basarse en lo interior: en el contenido o la sustancia de lo definido. Este saber de su propio interior no lo proporciona nunca la poesía. Por su parte, la filosofía sabe que la poesía es “otra” respecto de sí “misma”. Sin embargo, lo otro no siempre



es colindante. La filosofía no penetra siempre de la misma manera en el interior de lo otro. Si se propone definir la ciencia natural, adopta un dispositivo diferente del adecuado para definir la poesía. Tiene una convicción ciega de que, en este caso, lo que va a definir es algo afín a sí misma; aunque el modo de la afinidad no lo haya descifrado todavía. Esta incógnita, que no puede despejar, no altera la predisposición. De ahí este darle vueltas al asunto y esta prevención que no son necesarios en otros casos (por esto debe ser más lenta la lectura de este género de reflexiones).

Pero, por todos lados, siempre volvemos a lo mismo: definir es penetrar en el interior, y esta penetración presupone un saber de lo interior. De otro modo, es impotente para señalar los con-fines, es decir, el ser y el no ser de los presuntos colindantes. La condición previa de la definición es justamente lo que la impide.

Tal vez un cambio en la noción consagrada de lo que es filosofía podría resolver el problema. (Sería de todos modos asombroso que la filosofía tuviera que revolucionarse por causa de la poesía.) Pero no es así. Podemos imaginar que un cambio consistiera en atribuir al pensamiento filosófico una finalidad pragmática. En este caso, la cuestión misma se descarta sin plantearse: a la praxis pragmática no le importa la *poiesis* poética (por la razón fundamental de que renuncia a su misión universalmente interrogativa). La alteridad sería entonces total ajenidad. Tampoco existe la contigüidad si la filosofía es pura lógica. El análisis del lenguaje (si llegase a recaer sobre la poesía, cosa imprevisible) revelaría que la poesía es esencialmente “ilógica”. De todas formas se obtiene este resultado negativo: *la poesía pone en crisis a la filosofía*.

La esencia de la poesía elude nuestros intentos de definición. Llegamos paso a paso a la cúspide de esta situación crítica; pero de una manera peculiar, porque son precisamente los datos positivos que obtiene el análisis los que revelan los aspectos negativos, es decir, los obstáculos insuperables. Nuestro primer abordaje fue dialéctico: la poesía *es* lo que la filosofía *no es*, y recíprocamente. Este enfoque dialéctico no nos permitió orientarnos hacia el núcleo de la definición; más bien nos llevó al núcleo del problema. Ahí parece que se desarti-



cula el método, pues la relación entre lo posible y lo imposible no es dialéctica. Es una disyuntiva que debe resolverse con la exclusión de uno de los dos términos.

Y así seguirá ocurriendo, como veremos. Todas las notas propias de la poesía que iremos descubriendo acentuarán las dificultades. Si porfiamos en nuestra indagación, sin darnos por vencidos, no quedaremos enteramente desprovistos. Acabamos de decir que la poesía es, *por esencia*, ilógica. De momento, esto no trae un compromiso teórico. Es algo que comprobamos enseguida, recorriendo las obras poéticas. Es ilógica en sí la transformación de la realidad que lleva a cabo la palabra poética. La infidelidad a lo real que muestra Dante en el *Infierno* es signo de una libertad que rebasa todos los cánones lógicos. Luego recapitaremos sobre si lo ilógico es compatible con lo racional, afinando el sentido de esos dos conceptos. Porque hemos de reconocer que la poesía también es lógica, aunque no sea, por su fin, reducible a pura lógica. Toda obra del *logos* tiene alguna conformación lógica, aunque no sea canónica. De suerte que este mismo rasgo de la poesía, en el que hemos reparado sin método, presenta cuando se utiliza metódicamente una faceta más del problema insoluble. El dato esencial aplaza, por lo menos, la captación de la esencia, puesto que nos obliga a plantear la cuestión filosófica previa de la razón y la lógica. En todo caso, si se trata de la vecindad, ¿cómo pueden ser vecinos lo lógico y lo ilógico?

El escollo es esa vecindad, que se niega a ser eliminada y a la vez a ser explicada. El escollo es el sentido de la y. Una vez efectuada la confrontación, es natural pensar que el ser de la poesía contribuye a la delimitación de la filosofía. Habría que esperar entonces a que la poesía manifestase lo que es. Esperanza defraudada, porque a la poesía no le importa ni es consciente siquiera de su vecindario. Es la filosofía la que ha de tomar la iniciativa, declarando lo que la poesía es y no es. De acuerdo con esta relación de ser y no ser, hay que insistir en la cuestión de si la coexistencia implica en este caso la reciprocidad definitiva, pues de ello depende en buena parte la dialéctica dinámica de la alteridad. Desde luego, la pregunta deja a la poesía imperturbada, pero es realmente embarazosa para la filosofía.



Pues si la reciprocidad definitoria no es posible, tendría que ser posible la autonomía en esa definición filosófica de la poesía que justamente se nos evade: esa misma autonomía de que goza la filosofía cuando define otras cosas sin involucrarse a sí misma. Pero estamos comprobando hasta la saciedad que la filosofía está involucrada en la cuestión de la poesía, y que una definición que no sea recíproca no es operante. Entonces, si no hay filosofía de la poesía, no hay filosofía de ninguna cosa humana. Un solo fracaso bastaría para invalidarla totalmente. La filosofía *necesita* saber lo que ella no es, y se encuentra con que hay otro oficio verbal que no le proporciona este saber de manera taxativa. Pensemos en lo que ocurriría si el conocimiento de lo que es filosofía dependiera de la definición que le *proporcionara* la física. (Porque, aunque muchos no reparen en eso, la física tampoco se define a sí misma.)

El parangón es válido, porque la física y la filosofía, en tanto que ciencias, también son oficios colindantes. Decimos colindantes con suficiente seguridad, porque los linderos ya fueron trazados antes de una definición precisa. La física se presta al abordaje. La poesía se rehúsa. Y no podemos olvidar algo que ya hemos verificado, a saber, que en la manera *natural* de proceder, la penetración en un terreno desde el otro sólo puede efectuarse en un sentido: a partir de la filosofía. Pero no sólo puede, sino que debe, por prescripción vocacional. El *impasse* que representa la impenetrabilidad de la poesía nos deja en una situación contra-natura: la filosofía ya no sabe lo que es. No sabe lo que la delimita si el fin o el para qué de la poesía es inexplicable, o no existe. Cualquiera que sea la dirección del discurso, volvemos a encontrarnos en la misma aporía.

Pero estamos empeñados en buscar una vía de salida. Por ventura encontraremos en la poesía algunos otros caracteres que sean irrefutables; y aunque parezcan inconexos, podrán alimentar nuestra esperanza de que al fin revelen en conjunto su interdependencia y coherencia. La poesía, afortunadamente, tiene la estabilidad de que carecen todas las formas de pensamiento que tratan con problemas. Es un tipo de expresión verbal sin dudas sobre nada ajeno ni pregun-



tas sobre sí misma. Su ser (como quiera que sea) no ha variado en la historia. Éste es un dato de gran valor.

La unidad, realizada desde el principio, y la consiguiente ausencia de caminos nuevos posibles, da a la poesía firmeza y a la vez una soltura singular, que es significativa en su comportamiento. La soltura se manifiesta en la transformación de la realidad. Dante, que es buen ejemplo, no tiene el menor empacho en situar en la puerta del infierno un letrero que sirve de advertencia a los eventuales visitantes. El infierno no tiene visitantes. Sólo penetran en él los condenados. El letrero fue puesto ahí anticipando la llegada de Dante en compañía de Virgilio. Pero ellos eran dos poetas, lo cual justifica todo.

Estando definitivamente consolidada, la poesía procede sin comedimiento. Y habituados como estamos a la marcha precavida de la filosofía, se nos ocurre preguntar: ¿qué responsabilidades entraña aquella transformación poética de la realidad, o aquella invención de una realidad de la que nadie tiene experiencia? Ninguna. La poesía es irresponsable. Hace lo que quiere con las palabras, en libertad irrestricta, sin rendir cuentas a nadie de sus operaciones. Lo cual es prodigioso. El poeta es taumaturgo.

Libertad sin responsabilidad. La poesía (en verdad, toda la literatura) es la única forma del verbo que goza de este privilegio. Parece que por ello escapa a todo intento de explicación racional. Pero la sinrazón no es defecto, sino signo de soberanía, de autarquía, de omnipotencia. La irresponsabilidad es un carácter positivo. ¿Será tal vez esa sin-razón la clave de su razón de ser?

El cotejo con la filosofía viene a la mente de inmediato. La filosofía también es libre; tampoco ella presenta su razón de ser en la literalidad de cada texto. La suya es, sin embargo, una libertad con restricciones y responsabilidades. Ella es ciencia; la poesía es arte. Quizás la libertad pudiera ser aquello que delimita la colindancia entre filosofía y poesía: aquello en que se hace visible lo común en lo diferencial.

La filosofía es obra de razón. La razón es su razón de ser. Esto la obliga a discurrir sometándose a la realidad, bajo peligro de un error que comprometería su propósito. Lo irrestricto en ella es la fidelidad a lo real. Su libertad es la obligación libremente contraída de “hablar



de las cosas como son” (según Platón decía). El filósofo, por tanto, no disfruta de aquella soberbia libertad, sino que muestra su humildad en la cautela de una sapiencia vieja. El poeta es eternamente juvenil. Esto es una manera de decir que en sus textos no hay lugar para los aciertos y las equivocaciones. Es asombrosa (y el asombro es parte del goce estético que ella depara) la desenvoltura y despreocupación con que maneja las cosas. Las cosas y las personas. La filosofía es preocupada porque es vocación de buscadores (y el buscar trae más compromisos que el defender una tesis). La poesía tiene siempre el camino abierto para sus metáforas: sus constantes transferencias de lo real a lo imaginario.

La poesía no es verdadera porque no puede ser falsa. La versión de la realidad que nos ofrece se sitúa por definición más allá del régimen de las verdades, en el ámbito de las ficciones. La poesía y la filosofía no pueden mentir. La filosofía puede equivocarse. La poesía no se equivoca nunca, pues su realidad es puro artificio deliberado, declarado, y aceptado por consenso unánime. (Pensemos en el relato homérico de la guerra de Troya: los griegos que lo escuchan y que lo leerán no toman literalmente aquella sarta de invenciones, ni las consideran arbitrarias.) Lo que ocurre es que, de este modo, la realidad se enriquece. Crear o producir algo artificial es lo que hace el demiurgo: el obrero experto. La creación se llama en griego *poíesis*. El poeta es el obrero de la palabra.

Por ser gratuita, es decir, superiormente libre, la poesía es innecesaria: nada externo determina su aparición y su continuidad. Por esto mismo, la contrapartida de la libertad es la contingencia. Eso que es, pudo no haber sido. El hombre vivió y puede vivir sin poesía (vivió y puede vivir sin filosofía). Pero con la idea de la contingencia de lo innecesario descendemos a otro nivel más hondo del hecho poético. Lo que pudo no haber sido ha de tener un para qué, a diferencia de lo que tuvo que ser irremisiblemente. Al hombre, que siempre interroga sobre el qué de cada cosa, le importa averiguar el para qué de las cosas humanas, sobre todo de las imprevisibles; sobre todo de eso que es la poesía, la cual brota de la vida como por arte de encantamiento.



Decimos que la poesía es innecesaria para la vida, lo cual nos parece un hecho indudable. Pero, como no hemos precisado *para qué* vida es ella innecesaria (pues hay muchas formas de vida), tenemos que encontrar alguna en la que encaje la intención de la poesía. Y si problema significa en griego obstáculo, aquí nos encontramos con otra cara del problema: la cara de la libertad innecesaria. Pues, en efecto, resulta que la poesía no ha de encajar en una forma de vida preestablecida, sino que ella misma es constituyente de una peculiar forma de vida. ¿Para qué es innecesaria la poesía? Cuando lo descubramos, quizás podremos atisbar *para qué* es ella necesaria (sin dejar de ser más contingente por ser más libre).

Es común que el hombre exponga el fin de su proyecto; que declare lo que se propone hacer, aunque para ello emplee a veces la mentira. Otras veces el fin está inserto y es visible en el desarrollo mismo del proyecto. El fin es de-finitorio. La operación quirúrgica parecería, al hombre primitivo, una agresión física con ventaja; o acaso un rito, para el que los oficiantes se cubren con especiales vestimentas. Esta equivocación se debe a la ignorancia del fin. Lo que es en sí la cirugía, como acto humano, se explica y justifica por su propósito terapéutico. Si deseamos saber qué es poesía, bueno será que averigüemos su finalidad, su para qué. Sin embargo, parece que la poesía no tiene un para qué.

Esta conclusión prematura deja al investigador en un estado de perplejidad. Pues, en la vida humana, lo que no tiene un para qué no tiene sentido. Es lo que llamamos un acto gratuito. Mal llamado, porque lo gratuito es lo que se adquiere *gratis*, es decir, un don que se obtiene sin esfuerzo y que no espera recompensa. Pero *gratis* y gratuito vienen del latín *gratia*, en uno de cuyos sentidos equivale al griego χάρις, del cual procede el adjetivo carismático. Ciertamente, la poesía es agraciada: *posee* una gracia, además de *ofrecerse* gratuitamente. Sin embargo, apreciar su don no basta para conocer lo que es, ni lo que se propone.

El carisma se tiene o no se tiene: no puede ser objeto de una programación. Pero la gratuidad significa también carencia de motivación. Y no es impertinencia preguntarle al poeta por el motivo de su



acto poético. Sospechamos que él ha de saber su motivo, aunque no sepa, o no quiera, ni acaso deba, darnos una razón suficiente. Este no dar, unido al don, nos desconcierta. Nos negamos a admitir que la poesía carezca de una razón de ser: que sea literalmente injustificable. Algunas cosas innecesarias requieren justificación.

La filosofía es innecesaria y se justifica a sí misma. Si no lo hace, alguien puede reclamárselo. Aunque no sea graciosa como la poesía, también ella es un don gratuito. Este don consiste en *dar* razón, de lo demás y de su propio ser. Ahora mismo, tenemos el compromiso de justificar nuestra incursión en el dominio de la poesía, buscando una razón de ser que no está incluida expresamente en su dádiva. Pues alguien que ame a la poesía pudiera preguntarnos por qué no la dejamos en paz, satisfechos con lo que nos da. A ella nadie le reclama nada. Pero es que no sabemos lo que nos da. Ni falta que nos hace, diría el otro. La falta que nos hace la filosofía está en entredicho ante aquello que, al parecer, tampoco nos hace falta alguna. Sin embargo, la poesía es amable en sí. Esta amabilidad, entendida como propiedad de lo que ha de amarse, no se la reconoce todo el mundo a la filosofía.

El filósofo puede invocar, para justificar su cometido, el ya mencionado universal afán de saber al que alude Aristóteles en el inicio de su *Metafísica*. Pero este afán es universal en su proyección: se aplica a todo objeto. Lo cual presupone que todos los objetos tienen su razón de ser. A pesar de ello, nos encontramos ahora con ese objeto, que es el arte poético, más recalcitrante que ninguno; que es suficiente en el sentido de que no tiene una razón suficiente. Y para colmo, parece que en esa suficiencia de la insuficiencia estriba justamente su gracia.

Para la filosofía, la sin-razón es parálisis. La irreductibilidad de la poesía invalida la presunta superioridad del verbo definitorio. Tiene supremacía el que *hace* poesía. No importa que no sepa definir su fin: lo cumple de todos modos. En cambio la filosofía no alcanza su fin si permanece inválida una sola vez. El mester de la filosofía es lo que se vuelve materia confusa.

Claro está que sentimos una renuencia natural (o sea vocacional) a admitir que la filosofía, siendo innecesaria e inútil como la poesía, sea



además injustificada cuando aspira a cumplir su cometido: precisamente cuando pretende dar razón de algo que, como el acto humano del poeta, es indispensable que tenga su razón de ser, aunque no la exhiba. Filosofar es dar razón. Poesía es *logos*, que significa a la vez palabra y razón. Toda palabra tiene, por génesis semántica, su propia razón.

Resulta entonces inconcebible que pueda haber una forma del *logos* carente de *logos*; y más aún cuando este descubrimiento negativo lo efectúa la forma suprema de la razón que es la filosofía. Hay realidades inaccesibles, fuera del ámbito humano. Nuestro pequeño mundo está rodeado de misterios. Al mismo tiempo, se diría que todo lo que concierne al hombre mismo, como es su actividad productiva, es explicable por experiencia y por ciencia. Sin embargo, la poesía se sustrae.

Son múltiples las definiciones que la filosofía ofrece de sí misma en el curso de la historia. Esta variedad no produce dudas sobre su razón de ser. Algún concepto de lo que ella es y se propone hacer es condición previa para su ejercicio. Y aunque varíen de algún modo los términos de su definición, según los autores, nadie llegará a repudiar ese concepto antiguo del *logon didónai*, del dar razón, como expresión de su tarea propia. En todo caso, no puede decirse que la noción de su ser preceda a su ejercicio, porque la tarea de definirla es ya un ejercicio efectivo de la filosofía. Ella comienza introspectivamente. El rigor de la interrogación universal es suficiente para ponerla en marcha. Esta marcha es lo que se llama método. Tiene primacía, por tanto, el método de la pregunta. Las respuestas, que vienen después, ya no tienen la misma firmeza. Pero la autoconciencia es definitiva, y por esto la filosofía no puede dudar de sí misma. Y sin embargo ahora está dudando.

La poesía siempre es igualmente firme. Su función (tanto como acto productor que como simple lectura) no impone la previa condición de ningún saber metódico. Quiere decir que la poesía no recapacita: no duda de nada porque no cree en nada, sino en sí misma, y con implícita despreocupación. Al filósofo, en cambio, le preocupa esa misma despreocupación, porque encuentra en ella, no sólo un impedimento aislado, sino un motivo para recelar de su propia eficacia.



La filosofía no ha explicado la creación poética como un acto que se cualifica por su despreocupación. El Sócrates de la *Apología* es el primero que asigna a la filosofía la misión de preguntar por la esencia de la poesía. Pero ahí no se da respuesta a esa pregunta. Platón habla mucho de poesía, en la *República*. Ya veremos de qué modo su indagación se desvía. Asignando a la poesía una preocupación que ella no tiene, le arrebató su cualidad de gratuita, innecesaria e inútil. La cuestión es: ¿cómo puede una forma del *logos* ser firme y despreocupada a la vez?

Desde sus inicios, la filosofía comprende claramente la necesidad, que se muestra en la naturaleza, y habla de ella con autoridad patente. La libertad ontológica, que pertenece al orden humano, no fue objeto de estudio en la filosofía griega, y luego se convirtió en tema muy debatido. Los autores modernos (aparte de los medievales) se ocupan ampliamente de ese problema de la libertad: del conflicto entre libertad y necesidad, entre el albedrío y la forzosidad. Pero cuidado: una acción puede ser libre, en tanto que no es forzosa, y al mismo tiempo innecesaria, en el sentido de que pudiera no haberse ejecutado. Entonces decimos que el autor no tenía necesidad de hacer lo que hace. Ahora bien: si no era necesario que lo hiciese, ¿por qué lo hace? El porqué y el para qué (o sea el fin) están envueltos en la cuestión de la libertad.

El poeta hace lo que quiere. El filósofo hace buenamente lo que puede. Los dos son libres, aunque no de la misma manera. El filósofo, como hombre, tampoco está obligado a pensar metódicamente. Pero, cuando piensa, se somete a muchas necesidades, es decir, a muchas restricciones inviolables. En suma: el filósofo está obligado a dar razón de la libertad sin las condiciones del poeta. Lo cual significa que, para él, esa libertad despreocupada es un problema. El problema, además, nos atañe a todos, pues, como dice Platón, la poesía se dirige al pueblo.

Los profanos tienen un saber elemental de lo que es la poesía. Falta otro saber esencial y definitivo. Sócrates es el paradigma del método interrogativo. Retrospectivamente, parece que su discurso metódico chocaría ahora con un escollo, cuando se reproduce ante la poesía



la clásica pregunta sobre el qué, el porqué y el para qué. Con la sola pregunta se desvanece aquel saber preliminar que poseíamos. Lo cual sería saludable, de acuerdo con la intención socrática de promover la duda metódica; pero el beneficio se frustra si no se halla una respuesta. Lo que no tiene un para qué racional es una irracionalidad. En este caso, la sola interrogación racional sería perturbadora.

Resultan perturbadas al mismo tiempo la confianza en la filosofía y la espontaneidad natural de nuestra experiencia poética. La pregunta sobre la verdad de la poesía no nos depara una certidumbre nueva. Tal vez la poesía no se entiende con el entendimiento. La pregunta interpone una distancia que impide la posesión.

¿Es imposible salvar esa distancia?

Lo cierto es que alcanzamos a la poesía cuando la gozamos, sin el recurso de un método. Entonces estamos “dentro”: sin luz del entendimiento, pero con posesión auténtica. La filosofía, por razón de oficio, debe penetrar en lo más íntimo de la poesía, siguiendo una vía distinta del goce estético. Se pierde así la luz del goce, sin obtener la luz de la razón. La perplejidad ya no es dinámica; ya no es la promotora de la investigación, sino el efecto de ésta. Es una perplejidad paralítica.

Contrariando a Sócrates, cabría decir que el poeta es quien *sabe* de poesía, justo porque *no* interroga. La filosofía no tendría nada valioso que decir sobre la poesía: valioso para ella misma, puesto que la poesía permanece indiferente respecto de lo que se diga de ella. El saber de experiencia adquiere así un valor vital que devalúa el saber esencial y conceptual de la filosofía. Ésta no pone en crisis a la poesía. Es la interrogación la que entra en crisis. Nos vemos entonces forzados a preguntar por el sentido de la pregunta. Pues la imposibilidad de una respuesta sobre el qué y el para qué, respecto de la poesía, proyecta una sombra sobre el preguntar en general. ¿Será que la poesía puede ser despreocupada porque no tiene un para qué? Pero sí ha de tenerlo.

La vecindad de la filosofía y la poesía, que dábamos por descontada desde el comienzo, se ha convertido ahora en materia de reflexión crítica. La distancia imprevista que aparece entre las dos pudiera ser artificial: resultado justamente de una exageración crítica. Pues es un

hecho que, a pesar de todo, hemos venido hablando filosóficamente de la poesía, y hemos descubierto algunos atributos que convienen a su ser sin duda alguna. Y nos resistimos a creer que el conocimiento metódico de la filosofía se organice “desde afuera” del objeto de sus investigaciones.

Parece que en filosofía (lo mismo que en cualquier otra ciencia) nos situamos afuera por razón de la *kátharsis*, que es inherente al método. Cuando interrogamos sobre el ser de cualquier cosa, debemos depurar nuestra indagación, eliminando cualquier consideración ajena. Esta depuración nos la imponemos a nosotros mismos, y es justamente condición previa para que la filosofía sea un saber posesivo. La presunta distancia entre el examinador y lo examinado toma entonces la forma de la objetividad: es la eliminación del punto de vista subjetivo. Sin embargo, no podemos soslayar la dificultad presente. Si la posesión no se logra enteramente en el caso de la poesía, debemos averiguar si ello es debido a una peculiar forma de ser de la poesía, o a una insospechada y congénita flaqueza de la filosofía.

La simple posibilidad de esta flaqueza plantea la cuestión del qué y el para qué de la filosofía. Tratamos de averiguar la razón de ser de la poesía, y se convierte en problemática la razón de la razón. Pero el principio de razón suficiente no puede fallar en ningún caso, y menos cuando se trata de una creación verbal formalizada y con tradición milenaria. No sería por esto aventurado el intento de constituir una *crítica de la razón poética*. No a la manera de una teoría de la poesía, que es asunto de otra disciplina, sino como un análisis de la función específica del *logos* poético.

Partimos del dato de la contigüidad de la filosofía y la poesía, expresada por la con-junción *y*. ¿En qué punto preciso se produce la copulación? Y reparamos en que la contigüidad de la filosofía y la poesía se advierte en el hecho de su *physis* común. Esta *physis* es verbal. ¿Qué hace con el verbo la filosofía? La filosofía define. Definir es predicar de un sujeto ciertos atributos. Una de las funciones de la filosofía es el estudio de la predicación, y la consiguiente formulación de una teoría de las categorías. ¿Qué hace con el verbo la poesía? Si por esencia ella transforma la realidad, es evidente que su función predicativa no se



atiene a ninguna regulación lógica o empírica. La filosofía considera a la poesía como un objeto real. Pero mucho habrá de costarle apresar este objeto que vuela, por así decirlo, por encima del encierro categorial.

Reconozcamos que la composición poética implica una índole especial de conocimiento, lo mismo que la composición musical o la pictórica. Cada artista posee la maestría de sus instrumentos y materiales. Arte es oficio. En este sentido decimos que un buen profesional “tiene oficio”. Pues bien: hay un sistema preceptivo que regula la técnica del trabajo. Técnica es el vocablo griego que designa el arte: la peculiar destreza o sapiencia requerida para la producción de algo. El material del arte poético es la palabra. La preceptiva literaria se aplica al buen orden de las letras: el poeta es hombre “letrado”. En tanto que “literato”, se atiende a la preceptiva cuando ésta prescribe, por ejemplo, el orden de las estrofas y de las rimas en la composición del soneto.

Este saber preceptivo, forjado por el propio poeta, es autónomo. Pero no nos dice gran cosa sobre el ser de la poesía, excepto que es un arte que nació en los poemas homéricos formalizado y con estrictas reglas. Esto ya nos dice algo sobre su racionalidad. Sin embargo, hay en nuestros días ciertas obras in-formales, sin rimas, sin metro y sin estrofas, las cuales no dejan de ser por ello auténticamente poéticas. Entonces, si eliminamos el componente formal o preceptivo, estamos menos preparados aún para una posesión completa de la poesía. Si quiera la preceptiva, mientras mantuvo su vigencia, era algo así como la lógica formal de la poesía. La lógica de las ciencias tampoco las define.

La ciencia física estudia la materia. Desde luego, no nos proporciona un saber final de su objeto: las ciencias de la naturaleza contienen un saber semifinal. Pero el eje del progreso de la física queda marcado por los sucesivos modos de tratar con la materia. Este tratamiento consiste en una manera de hablar. La revolución de Galileo, por ejemplo, es un cambio de “lógica”: se produce con la adopción del lenguaje matemático. Esta doble interrogación del científico (sobre su objeto y sobre la comunicación) es constitutiva y definitoria.



La “lógica” de la poesía (su arte o técnica verbal) es constitutiva, pero no definitiva. Quiere decir que el saber preceptivo ilustra sobre el cómo, pero deja pendiente la cuestión del qué. Concedido que esta cuestión no es de su incumbencia. Falta ver si un planteamiento filosófico es posible y necesario. Pero juzgamos que, en el dominio propio de la filosofía, es necesario todo lo posible. ¿Es, recíprocamente, posible todo lo necesario? ¿Necesario *para qué*? La duda sobre el para qué de la filosofía, que desde antiguo quedó resuelta, resurge inopinadamente en cuanto se plantea la cuestión del para qué de la poesía.

Por la forma como la realidad se impone al ser pensante, la pregunta insoslayable sobre el qué tiene que formularse respecto de todo lo que existe, y de todo lo que hace el hombre. De hecho, esa pregunta no es una simple operación mental, sino una manera típica de relacionarse con lo interrogado. Mi relación vital con la poesía se configura de manera diferente cuando no sólo gozo con la lectura de la obra poética, sino que me pregunto sobre el motivo del goce, lo cual es lo mismo que preguntar: ¿qué es la poesía en sí? El “en sí” indica que hemos salido de la esfera de la experiencia estética, que entraña comparaciones y valoraciones. La respuesta ha de ser uniforme para todos los poetas, y con ella se iluminará el sentido propio del ser que estamos examinando.

Sin embargo, si le preguntamos al poeta por qué y para qué hace poesía, quedará perplejo, o nos dirá que esto no importa. Pero sí nos importa, en filosofía. Si desistimos de dar razón de su ser, la poesía pone en crisis a la *ratio reddenda*, a la razón que se da. Lo cual es un contrasentido, pues la crisis la promueve justamente el hallazgo de aquellos atributos de la poesía que nos ha revelado el examen racional.

Hemos dicho, en efecto, que la poesía, además de innecesaria, autónoma y gratuita, es suficiente. Llamamos suficiente (en la acepción más positiva) a aquello que encierra en sí mismo su razón de ser. Está bien: la poesía no le debe nada a nadie. Pero la razón de ser se manifiesta en el fin, con el cual el acto creador se trasciende a sí mismo, proyectando la obra hacia el exterior. Lo exterior se inserta en el para



qué, como condición necesaria. Ya sospechábamos que en la vida humana nada es por completo suficiente, porque todo tiene un fin. ¿Es que la gracia misma no tiene un para qué?

La insuficiencia del hombre resalta a primera vista en el complejo de sus necesidades. Dialécticamente, la libertad implica la necesidad: el hombre es libre *porque* no se basta a sí mismo. El poeta necesita realizar su fin en los demás: en los receptores de su don. Lo mismo ocurre en la filosofía: su libertad estriba en la necesidad de dar razón. Pero si ella se ve impedida de efectuar esa dádiva, el impedimento anula su propia libertad.

Sin libertad no hay filosofía. Pero tampoco hay poesía. Y lo que ahora nos atrevemos a decir es que si la filosofía no cumple su fin, tampoco puede cumplirlo la poesía; pues aquellas notas que hemos encontrado en la poesía pertenecen igualmente a la filosofía. También ésta es innecesaria, autónoma, gratuita y suficiente. De ahí la comunidad vocacional de las dos. De ahí también una insospechada comunidad de destino. Poesía y filosofía son palabras que se dan. Dar la palabra es algo tan singular, que el fin de ambas tiene que ser, si no igual, equivalente. Equi-valente, decimos: que vale lo mismo. ¿Cuál es el valor común a la filosofía y la poesía? Tal vez el fin se descubra en un valor originario.

De momento, lo que vemos es la falla de eso que pudiera llamarse la preceptiva del pensamiento, como regulación formal de la intención filosófica. Las regulaciones se establecen sobre la base firme del propósito. Esta base tiene que darse por consabida. En verdad, la intención y la regulación nacen juntas. Sin la segunda, la primera es ineficaz; sin la primera, la segunda no tiene sentido.

Ahora bien: resultaría desconcertante que la poesía, en cuanto se entromete en ella la filosofía, *actúe* sobre ésta, por pura acción de presencia, llevándola a un resultado negativo que trastorna el orden interno del pensamiento. Porque entonces, a su vez, la filosofía *actúa* sobre la poesía, declarando que ella es un literal des-propósito: algo que no tiene razón de ser.

El des-propósito no tiene gracia. La pérdida de la gratuidad, en la filosofía y la poesía, es la pérdida de la racionalidad. Siquiera, en me-



dio de nuestras perplejidades, hemos logrado atinar en una idea nueva: la asociación indisoluble de la racionalidad con la gracia.

No olvidemos que la gracia se *tiene* cuando se transmite: se hace patente en el don. La expectativa del eventual receptor no se defrauda nunca. Mejor o no tan buena, la dádiva de la poesía y de la filosofía ha colmado la vida de los hombres desde la Antigüedad. No de todos y cada uno de ellos, ciertamente. Lo que decimos es que había un vacío en la existencia humana antes de que se formasen la facultad poética y la filosófica. Pudo no haberse formado, como hemos visto. Pero es el hombre mismo quien quedó formado por aquella facultad, la cual, considerada *a posteriori*, se advierte que era necesaria para completar su ser. Éstos son los hechos que nos obligan a recaer una vez más sobre los atributos comunes a las dos vocaciones libres de la palabra.

Peyorativamente, solemos calificar de suficiente a un hombre cuando pretende bastarse a sí mismo, sin solicitar nada de los demás. Esta pretensión de suficiencia es vana. Y además improductiva. El pretencioso, al rechazar el don ajeno, se muestra incapaz de *dar de sí*. La poesía, como la filosofía, no es pretenciosa. Ellas son suficientes en el sentido de que son puras: nada extraño se mezcla en su intención.

Pero quedamos en que cada cosa se define por otra cosa. La definición implicaría entonces una impureza por contagio. La pureza, como forma peculiar de la suficiencia, produciría un aislamiento, una pérdida de contacto con otras realidades vecinas. En suma: la definición sería imposible cuando lo definible fuese puro. El problema se aplaza, pero no acaba de resolverse. Hay que dar razón de la pureza.

La filosofía inventa la razón pura. Éste no es el título de una particular doctrina, sino la expresión de una cualidad propia del instrumento de pensar con verdad. Es una cualidad vital, de la que nos habla por primera vez Platón, en el *Fedón* y en la *República*. La razón vital, declarada en la filosofía, permanece oculta en la poesía. ¿Y si resultase que la razón poética permanece oculta sólo porque la razón filosófica no ha descubierto que las dos tienen la misma genealogía? Esta comunidad genética es la que da carácter positivo, realmente copulativo, a la y de nuestro enunciado: filosofía y poesía. Falta ver en qué consiste dicha vitalidad. Esto ya no es tan difícil.



Preguntamos hace rato si la gracia tiene un fin, y avizorábamos la posibilidad de que el fin estuviera impreso en el origen. ¿Cuál es el origen de la gracia? Esto es: la fuente primordial de la poesía. Radicalmente, *lo que tiene gracia es lo que se da por amor*.

Reconocemos que la gracia y el amor son términos desusados en la filosofía. Su asociación es más insólita todavía, y basta para desacreditar a una reflexión filosófica ante las modas de la época. Pero las cosas son como son, y sólo el amor puede explicar *psicológicamente* la gratuidad. No hay otro término que sirva para desentrañar el sentido de la dádiva. También el dar razón es una obra de amor. Por el amor existe comunidad de ser entre filosofía y poesía. Que éstas son dos vocaciones hermanas es patente, porque surgen de la misma matriz.

No hay que buscar más allá. La suficiencia de la poesía consiste en que el acto de dar constituye su propio fin. Esto es definitivo y definitorio. Todas nuestras dificultades provinieron de que buscábamos el fin en una zona ulterior al acto. El consabido para qué se disolvía en el aire, ante la manifiesta inutilidad de la poesía. Pero ahí estaba la clave del asunto. Porque el amor es fuerza vital, y a la vez es la cosa más inútil que hay en el mundo. La dádiva es graciosa y valiosa justamente porque lo dado no tiene ninguna utilidad. La inutilidad es lo carismático de la poesía.

Cosa parecida sucede en la filosofía. Aceptemos que ella no sea agraciada o carismática; pero es sin duda gratuita. Su cometido es dar razón. Ésta es igualmente una razón de amor; de puro amor, pues ninguna otra intención humana o ningún otro interés puede explicarlo, salvo la necesidad vital de lo inútil que ahora empezamos a percibir. La nota compartida del amor inútil o gratuito (que vista desde afuera solemos llamar desinterés) es lo que nos indica el camino para salir de nuestra aporía. La misma ausencia de un para qué exterior y visible nos conduce finalmente al verdadero y radical para qué. El hombre es un ser que tiene *la vocación de lo inútil*, y esta vocación se ejerce por amor. La cuestión última es: ¿amor de qué?

La vocación de lo inútil se manifiesta desde muy temprano en los oficios del *homo faber*. Tal vez sea la alfarería el campo de actividad donde se produce el descubrimiento de la belleza. El hombre inicia su



vida sedentaria y fabrica utensilios, que son los enseres útiles. El productor de artefactos pronto se convierte en artífice: literalmente, en autor de un arte. Un buen día descubre que la simple utilidad de un jarro o de una vasija, aunque se mide por el servicio a que se destina, requiere algo más, algo diferente para completar su ser. Entonces es verdadero artífice el que añade un adorno a tales enseres, con plena conciencia de que la ornamentación y la utilidad no tienen las mismas intenciones.

Este fenómeno ocurre significativamente en distintas culturas independientes. Milenios más tarde, los arqueólogos podrán caracterizar dichas culturas y fijar sus épocas examinando los estilos de aquellas ornamentaciones. Se encuentra en el fondo de ese componente superfluo de la cerámica un cierto afán de ir más allá de lo meramente utilitario. Lo cual se consigue con esas incipientes formas de la belleza. De hecho, para el primitivo artífice (igual que para nosotros mismos) la ornamentación no altera la función del objeto doméstico. Tampoco va a alterarla más tarde, en la edad del bronce, el decorado de la empuñadura de la espada, o del escudo y la coraza; los cuales son implementos de lucha, donde cuenta más que nunca la eficacia práctica. Es realmente heroico el inicio de una guerra embellecida; como si no fuera lo mismo para el hombre matar y morir con armas toscas que con armas adornadas.

El fin de lo inútil queda en suspenso, sin justificación expresa. Pero el adorno satisface una necesidad del operario. Éste demuestra que hay una región de la vida que está por encima de la necesidad inmediata, y que lo superfluo, cuando está embellecido, incrementa cualitativamente el carácter de la vida entera. Por esto la ornamentación no es un acto ocasional o fortuito; no es la ocurrencia de algún hombre aislado, sino que tiene significado social y forma tradición. La técnica decorativa se transmite por enseñanza. La imaginación cambia las formas y los estilos. Pero la razón de esa continuidad fabril es el amor de la inútil belleza, y ésta no se enseña. Para el antiguo alfarero, el objeto útil es la sede física del ornamento inútil, el cual es por tanto literalmente meta-físico. La praxis y la *poíesis* están reunidas en el amor de lo bello.



Para el poeta, en cambio, la *pura poíesis* será suficiente. La belleza no se inserta en un objeto destinado a otro fin. La palabra bella es pura en cuanto es trascendente. La belleza vale en sí. Por esto, como sabe Platón, es tan difícil definirla. Y es que el amor no tiene explicación: es él lo que explica todo aquello que de él emana. Explicación quiere decir ahora: razón de ser. Por fin: *el amor es la razón suficiente del ser de la poesía*.

Y es que así como a nuestro alfarero se le ocurre un buen día que sus jarros están (o *son*) incompletos, y que pueden a la vez ser objetos bellos, así algún hombre descubre que la palabra puede ser bella, puesto que no lo era, y que esta belleza se le infunde por amor. Amor de la palabra bella: ¿quién había oído hablar de esto, antes del primer poeta? Lo desconcertante, para la posteridad, es que el primer poeta habla con amor, pero no expone en sus palabras bellas *la razón de amor*. Bien: el alfarero tampoco dio razones.

Filosofía es razón. La razón de esta razón es también una razón de amor. Ha sido el amor de la poesía lo que ha inspirado estas reflexiones sobre su razón de ser. Necesitamos la verdad de la poesía. Necesitamos la verdad de toda cosa. Así como el poeta descubre, o mejor dicho *inventa*, la palabra bella, el filósofo inventa la palabra verdadera. Verdadera no quiere decir sincera o veraz. Antes de la filosofía ya existía la mentira. Pero la invención de la verdad trae consigo el descubrimiento del error. La dialéctica enseña que sin el error no hay verdad. De parecido modo, la fealdad es la contrapartida de la belleza. Antes de aquel gran creador que fue el primer decorador, nada era bello ni feo.

Y desde entonces, ninguna, absolutamente ninguna civilización, ha podido prescindir de lo superfluo. Sólo dejan huella histórica aquellas comunidades donde hay lujo vital. Porque es imaginaria una comunidad donde se desarrollara alguna técnica sin arte. La técnica es necesaria; el arte es gratuito. Sin embargo, la inevitable inherencia del uno con la otra indica que también el arte es necesario, a pesar de ser, por definición, lujoso.

Ya no debemos llamar superfluo a lo inútil. Hemos dicho repetidamente que la poesía (como la filosofía) es innecesaria para que el



hombre pueda vivir. De igual modo el adorno de los enseres domésticos es innecesario para cocinar. Pero el hombre civilizado (el único hombre completo y de verdad) *necesita* sobre-vivir, que es tener una existencia superior a la simple subsistencia. Por la belleza de la palabra, el hombre sobre-vive en plena vida; y por esto la poesía sobrevive literalmente, históricamente, después de muerto el poeta. En este peculiar sentido, la poesía de Dante sobrevive porque gracias a ella sobre-viven sus lectores contemporáneos.

La necesidad del amor por la palabra bella es, pues, una cuestión de sobrevivencia, de manera literal. Al hombre contemporáneo se le ha adormecido el afán de sobre-vivir, como si fuera él quien ya no se acomodara en ese mundo irreal creado por la poesía, en esa forma de vida implantada en el mundo real por ella y por la filosofía.

Si alguna vez llegaran a desaparecer el amor de la palabra bella y el amor de la palabra verdadera, anegadas por la tremenda oleada de la palabra útil, entonces este empobrecimiento llegaría a consumir al hombre nutrido por aquellas tradiciones. No vamos a detenernos en estos augurios funestos. Reparemos en que, sin el poder erótico que entraña el lujo vital de la poesía, sería incomprensible su tenaz persistencia, en medio de las brutalidades que cometen los hombres en todo tiempo. Tenacidad y persistencia: el poeta parece un ser delicado, pero en el fondo es más poderoso que el guerrero. Éste sólo deja leves huellas en la historia.

El poder de la poesía (como el de la filosofía) se halla en su historia. Pensamos que es histórico lo que cambia. La poesía siempre cambia y siempre es la misma (como la filosofía). Ontológicamente, esto indica una unidad de esencia. Vitalmente, indica fidelidad, fecundidad, porfía y resistencia. Porque siempre es diferente, parece que no acabamos nunca de saber lo que es. La poesía no se repite nunca. Estamos aquí en el territorio vital de las innovaciones.

Y sin embargo hay continuidad en su trayectoria. Si fuésemos griegos, diríamos que en algún lugar, fuera de este mundo, prosigue para siempre el diálogo sin conflicto entre todos los poetas que existieron. Pues, a diferencia de la otra historia, la historia de lo bellamente inútil es la verdadera, porque no es disolvente. Ninguna poesía es in-



compatible con otra poesía. Ésta es una historia acumulativa. Las adquisiciones son permanentes. Cada novedad crea nexos a través del tiempo. La real y verdadera historia no es la sucesión de lo efímero, es el tejido de esas tradiciones de lo lujoso, lo inútil, lo gratuito.

Ya estamos adivinando la ironía taimada de los hombres listos. Pero no hay evasiva posible: la potencia de ser (o sea la razón de ser) que mantiene aquella continuidad histórica es el amor. La filosofía discutir desde antiguo sobre el amor. Era indispensable ahora, en este contexto, asociar el amor con la inutilidad, para que se iluminase de sentido la gracia de la poesía. La gracia es invariable, y al mismo tiempo es proteica. Siempre es igualmente libre y necesaria. Esta necesidad no es ocasional o adventicia, sino intrínseca, como la de la filosofía. Sin abusar de la paradoja, cabe decir que la poesía *crea* la necesidad de la poesía, como la filosofía *crea* la necesidad de la filosofía.

No es inoportuno insistir en que esa necesidad tiene un origen fijado cronológica y textualmente. No es una necesidad previa, pues no aparece en el mundo sino con el acto mismo de creación que la satisface. Igual que en la filosofía: cada acto poético, o cada acto filosófico, reproduce el acto original, que no consistió solamente en la producción de una obra, sino en la invención de una manera nueva de hablar. La invención es persistente: cada obra es vitalmente original porque conecta con el origen. Como los primeros, cualquier poeta persigue la belleza y cualquier filósofo persigue la verdad. Estas persecuciones son la auténtica razón de ser de tales vocaciones.

Filosofía y poesía. La y tiene ya claramente sentido afirmativo. Expresa el ensamble de dos formas del verbo que son afines por la comunidad del amor. Llegamos así a la evidencia dialéctica donde se desvanece el problema: *hay reciprocidad definitoria*. De un lado de la frontera común, que marca el ser y el no ser de cada una, se encuentra el amor de la palabra bella; del otro lado, el amor de la palabra verdadera. Y la contigüidad no es mística, sino racional.

Con Homero empieza el hombre a ser ente de razón. Con la filosofía empieza a saber que es ente de razón. Este saber no es mero conocimiento, sino sapiencia. Eros y *logos* son clave de la más alta sabiduría, y quedan asociados expresamente y para siempre en el nombre de la



philo-sophía que Platón consagra. Pero Platón desdeña la sapiencia de la poesía. O mejor dicho: critica la sapiencia de los griegos que incorporaron la poesía a la *paideia*. El filósofo que ideó la primera teoría del amor no advierte que es el amor la motivación primera de la poesía, y le atribuye otras intenciones segundas, nefastas para la formación del hombre. La disociación de la poesía y la filosofía olvida que esta última persiste porque la sapiencia es, como él dice, procreadora. Por su lado, la persistencia de la poesía (que ya tiene siglos de vida cuando Platón escribe) ha de implicar igualmente alguna forma de sapiencia. Justamente, la sapiencia del amor.

Poesía es *paideia*. Educar en Grecia a los jóvenes en el conocimiento de la poesía (la épica y la trágica) no es informarlos de las confusas y poco edificantes andanzas de los dioses. Es fomentar en ellos el amor por esas singulares formas de decir que emplean los poetas. Esa *paideia* es una lingüística erótica. La mejor, la realmente formativa.

El poeta no imita la realidad, como Platón pretende. Ya dijimos que la transforma. Pero, en términos de jerarquía, el primer efecto de la poesía no es verbal, sino existencial. Su verdadera obra es la transformación del poeta. Cualquiera puede entonces reproducir en sí mismo esa metamorfosis, esa auto-*poiesis* del poeta. La *paideia* poética no es una instrucción para las minorías. Es una pedagogía abierta. La distinción que brinda es una distinción humana, más que social. La constitución de una minoría en el seno de la comunidad no es un derecho adquirido; es un efecto de la buena educación.

Por esto nos habla Aristóteles de aquellos que se distinguen de la mayoría de los ineducados: οἱ ἀπαίδευτοι, los carentes de *paideia*. En el caso de la *paideia* poética, los ineducados no son simplemente ignorantes. Son los ausentes, los evasivos, los reacios: aquellos que rechazan la transformación de la poesía. Pero bastan unos cuantos para que la poesía se consolide en el cuerpo social. Añade Platón (y esto sí es bueno) que la filosofía es formativa, y con esto protege su carta de naturaleza en la comunidad cultural. Que sirva esto de lección al hombre contemporáneo. El amor de lo bello y lo verdadero es contagioso, e imprime carácter en un pueblo.



Presencia del pasado

1

A todos nos parece normal ocuparse de la historia de la filosofía. El hecho de esa historia es evidente y existe una abundancia fabulosa de obras dedicadas al asunto. Pero lo que ahora hemos de hacer no es historia, sino filosofía, y esto significa interrogación. Como si sospecháramos que la historicidad de la filosofía no se puede dar por descontada y que presenta caracteres problemáticos. Así es, en efecto, aunque no está decidido de antemano cuáles son los términos del problema.

A juzgar por lo que he podido leer, diría que ni los filósofos ni los historiadores han planteado una cuestión previa, y por tanto fundamental, a saber: ¿qué necesidad tenemos de hacer historia de la filosofía? Parece que no nos basta simplemente hacer filosofía. ¿Son éstos, acaso, dos quehaceres diferentes y separados?

Haciendo historia de la filosofía, recordamos su pasado y lo revivimos. Lo que damos por supuesto es la razón de esta reviviscencia. ¿Puede revivir lo que está bien muerto y ha sido enterrado por el tiempo? Reconocemos que la disciplina histórica debe figurar en nuestro plan de estudios y que es tan indispensable para la formación del filósofo como las disciplinas sistemáticas. La presencia del pasado la admitimos sin reservas; pero también sin averiguaciones relativas al cómo y al porqué. Diría que es indispensable indagar cómo es posible que lo pasado esté presente y por qué este pasado se inserta en el quehacer actual de la filosofía. Pudiera resultar que la historia y la teoría sistemática estén reunidas de una manera precisamente sistemática, o sea orgánica. Esto significaría que hay en la filosofía una necesidad intrínseca de desdoblarse y examinar su propio discurso histórico.



Esta necesidad no se da generalmente en el dominio de las ciencias particulares. En el plan de estudios de la física o la biología no aparece, como disciplina especial, la historia de tales ciencias. Ellas viven en el puro presente. Los estudios dedicados a este tema son meros recuerdos de un pasado que ya pasó. La atención que se dedica a los antecedentes confirma que perdieron actualidad. En cambio, la historia de la filosofía no es mera curiosidad: nos permite revivir el pasado porque este pasado nunca muere. Nuestra historia no exhuma cadáveres. Y, sin embargo, el presente no puede actualizar de manera literal ninguna doctrina anterior. ¿Qué es entonces lo que pervive?

Ya en Grecia, en la medida en que el tiempo ha acumulado una pequeña diversidad de teorías, los presocráticos vuelven la mirada hacia atrás. No sólo mencionan los antecesores, sino que dialogan con ellos. El interlocutor tiene que mantener actualidad para que el diálogo sea posible. La crítica del pasado confirma su presencia (mejor aún que las simples repeticiones: Parménides está más presente en Empédocles que en Meliso). De esta manera, casi imperceptible, empieza a articularse el proceso de las originalidades: hay que mirar hacia atrás para dar un paso adelante.

El diálogo crítico de un filósofo con sus antecesores revela la unidad de la filosofía en su historia, pero no implica todavía una conciencia crítica de la historicidad. La crítica se hace polémica. La pretensión de verdad que es inherente al acto de pensar induce a creer que las ideas están situadas fuera del tiempo, en un mundo abstracto donde cada una es incompatible con todas las demás. La continuidad real y concreta del proceso es entonces un factor extrínseco. Las ideas sólo recuperan la temporalidad cuando se juzgan erróneas. El pasado es falso. La verdad no revive porque no vive, pues todo lo que vive ha de morir, y la verdad es para siempre. Según esto, la filosofía no es histórica.

La historicidad no se equipara a la simple sucesión temporal. El tiempo es un ingrediente en la gestación de ideas. La sucesión es una tradición: una herencia irrenunciable, por la cual la filosofía se conserva entera. De esto se infiere que *el error no entra en la historia si no es histórica también la verdad*. Es evidente, por tanto, que la idea de his-



toricidad no se asienta sin dificultades; pues, ¿cómo puede un pensamiento ser verdadero e histórico a la vez? Me adelanto a mencionar esta aparente aporía para advertir que debe revisarse a fondo el concepto tradicional de historia de la filosofía.

El criterio exclusivo de la verdad lo han adoptado los filósofos en la época moderna, incluso diría que en nuestros días. La historia sería el recuerdo de lo que ya no sirve; o la vivencia de lo que sirve y que por tanto se libra de la historicidad. La historia de la filosofía no podría ser una ciencia. Se entiende, una ciencia filosófica: sería una simple historiografía, como la que investigan, por ejemplo, las instituciones políticas atenienses del siglo V. La historia exhumaría lo desechado.

La física no desecha las antiguas leyes de la hidrostática. En cambio desecha la teoría geocéntrica del sistema solar. Esta teoría sería histórica en tanto que inservible. Por esta cancelación definitiva del pasado, la historia de la física no es ciencia física. ¿Hay algo realmente desechable en la filosofía? Lo cual quiere decir: ¿no hacemos también filosofía cuando hacemos historia de la filosofía? En estas preguntas empieza a apuntar la idea de que *la historia de la filosofía no puede ser científica si no es histórica la filosofía misma*.

Decimos que los griegos empiezan a hacer historia de la filosofía. Lo cierto es que aquellos pensadores no son formalmente historiadores aunque su proceder crítico revela los ineludibles nexos del presente con el pasado: filosofía es diálogo. Lo mismo en Platón que en Aristóteles, el panorama teórico de los antecedentes precede al planteamiento abstracto del problema; se incorpora al método positivo porque se ha incorporado previamente a la gestación de las innovaciones.

El resultado teórico de esa confrontación inevitable parece que puede predecirse: será una aceptación del pasado, como en el caso de Meliso respecto de Parménides, o bien será un rechazo, como en el caso de Platón, quien llamará “parricidio” a su crítica del élata. Pero hay una tercera posibilidad, que es la transformación, en la cual se efectúa a la vez una afirmación y una negación del pasado. Lo verdadero se adapta, cuando se adopta. La verdad no es completa ni definitiva, y en el dinamismo del pensamiento el error no es contrario de la



verdad. Respecto del propio Parménides, su concepto del ser inmutable se mantiene en la teoría de los elementos de Empédocles, la cual es sin duda radicalmente discrepante. Incluso en Platón, el principio parmenídeo de no-contradicción condiciona la posibilidad de la revolución dialéctica que lleva a cabo el *Sofista*. La dialéctica de la verdad y el error, en la que no recayó Platón, es sin embargo la clave para la comprensión de la historia filosófica.

Cosa parecida sucede en la Edad Media. Aristóteles revive en la filosofía de Tomás de Aquino. Aquí el nexo consiste en una literal adopción. Pero ya se ha observado que Tomás no adopta el aristotelismo sin transformarlo. Es patente que él no hubiera ingresado en la historia si reprodujese lo que dijo el griego. Cuando lo reproduce, argumenta.

Hay que reconocer la importancia que para la historia tiene el método de la argumentación en general, y en particular el escolástico. La argumentación da actualidad a lo criticado. En ciencia natural, la innovación cancela sin más el pasado. En cambio, el filósofo siente la necesidad de elevar al rango de método la justificación de sus posiciones frente a las ajenas, y de este modo ellas se incorporan a la propia posición. Lo que todavía no se incorpora a la teoría es la idea de que *la argumentación es testimonio de la historicidad de la filosofía*. Por esto, en nuestros días, cuando un pensador cala a fondo en esta cuestión de la historicidad, se ve obligado a alterar la teoría que concibe la argumentación como un puro recurso lógico.

El pasado pervive. ¿Cuál es la razón de la pervivencia del pasado en la actualidad de la filosofía? Ésta es otra pregunta cardinal. El proceso de la filosofía no es disolvente. Ella retiene su obra pasada, incluso cuando la rechaza, la corrige o la supera. Pero este hecho demanda su razón, y tal razón ha de encontrarse en la propia idea de la filosofía. Está muy claro entonces que ahí se involucra la cuestión del método de hacer historia. Digamos de antemano que la elección del método no puede ser arbitraria, pues entraña compromisos teóricos, sistemáticos.

Tradicionalmente, y sin reflexión, hemos dado por consabido que el método de hacer historia de la filosofía es una simple variante del



método historiográfico en general, y que se atiene básicamente a sus reglas, con las cuales no coincide la metodología filosófica. Esta separación de los dos métodos no es problemática, sino artificial e inaceptable. Ya no se puede filosofar sin una conciencia histórica: sin dar estado teórico a la historicidad esencial de esta tarea. Y correlativamente, ya no se puede hacer historia de la filosofía sino partiendo de una idea sistemática de la filosofía. La historia es ciencia de una realidad histórica.

La presencia del pasado en la filosofía ha sido siempre insoslayable, aunque no se reconocía como condición funcional del pensamiento innovador. El reconocimiento viene a trastornar finalmente los procedimientos y supuestos de los historiadores, pero también trastorna la base y el método de los filósofos. Preguntábamos cómo se explica la *necesidad* de hacer historia de la filosofía. Esta tarea es necesaria porque la historia no es mera erudición, ni satisface ninguna curiosidad subjetiva por el pasado. Y además se produce necesariamente de una determinada forma, que es la forma dialéctica. La dialéctica de que estoy hablando no es una interpretación del proceso histórico; es el mecanismo real e interno de ese proceso. Sobre esto no caben discrepancias porque es materia de hecho; los historiadores, por necesidad, proceden dialécticamente, aunque sin advertirlo. Ésta es una peculiaridad de la filosofía en su discurso: lo que rechaza lo retiene, y el antecedente es un verdadero *precursor* del discrepante. Cabe añadir que esta dialéctica, que no es teoría abstracta, sino fenomenología de los hechos históricos, es una dialéctica positiva: ningún acto innovador cancela los anteriores.

Podemos considerar lo dicho hasta aquí como parte preliminar de una exposición que serviría para situar en el horizonte dos preguntas cardinales. Ellas han de ser como la guía de cualquier reflexión sistemática sobre la historia de la filosofía. Lo que sigue sólo podrá marcar someramente el derrotero de la reflexión; pero las preguntas mismas deben quedar claras y fijas: ¿qué es lo que pervive en la historia de la filosofía?, ¿cuál es la razón de esta pervivencia?



Ante todo, ¿qué es la historia? Para el hombre de nuestros días, la historia es el conocimiento del pasado, o el pasado mismo, en tanto que representado por este conocimiento. Pero la palabra historia, como veremos, también tiene su historia. El más liviano examen revela que, en su acepción actual, el concepto de historia involucra un concepto peculiar del tiempo. Las cosas no tienen el mismo tiempo que nosotros. La historia se ocupa de los sucesos humanos. La sabiduría del lenguaje ha elegido el término suceso para designar los acontecimientos de la vida humana, individual y colectiva. Lo que sucede es lo que viene después. El otoño viene después del verano. Pero la secuencia no es un suceso. Es suceso lo que tiene con-secuencia. A las cosas materiales no les sucede nada: no tienen ni pasado ni futuro. El hombre es autor de los sucesos; quiere decir: es sujeto de los cambios sucesivos. Si el cambio constituye un orden, no importa de momento. Lo que importa es una temporalidad que no se reduce al simple orden cronológico.

Estas significaciones implícitas en la noción de historia no las contiene la palabra desde su origen. El verbo griego *historeîn* significaba averiguar. La *historía* era una indagación, o la comunicación de unas averiguaciones, sin previa delimitación de un objeto específico. El término aparece por primera vez en un texto filosófico, con su acepción primitiva y corriente, en el fragmento B 129 de Heráclito (cuyo valor como testimonio no disminuye por el hecho de que se considere apócrifo). Ahí se dice que Pitágoras acumuló muchos y variados conocimientos practicando la *historía*, o sea la indagación. Platón nos habla de una *perì physeos historían*, de una investigación de la naturaleza, que ya era ciencia, puesto que se proponía conocer las causas de las cosas y averiguar en virtud de qué viene a ser cada una y es lo que es (*Fedón*, 96 a); pero era ciencia precisamente porque no era humana. Es patente que la naturaleza no tiene historia, en nuestro sentido, pero sí tiene tiempo y cambio. La verdadera historia nace cuando se distingan los dos tiempos.

La palabra historia empieza a adquirir en Heródoto el significado de un relato de los sucesos humanos. Con su *historía* apunta el diseño



de lo que será propiamente la historia como disciplina especial. Heródoto es viajero y cuenta lo que ha aprendido. Pero lo que ha aprendido no es nada más lo que ha visto, sino lo que ha indagado. Esta indagación es *historía* en el sentido original y, a la vez, es historia por su objeto, que es la acción humana, y porque es metódica. Los hechos humanos poseen valor intrínseco y sentido racional. Requieren, por tanto, perspectiva, selección y juicio. La historia de Heródoto no es *periodos gés*, una especie de vuelta al mundo, como las memorias del viajero que relata su periplo por los países de la tierra, sino una auténtica *historíes apódeixis*: la presentación fehaciente de una indagación programada.

A pesar de lo cual, se mantiene todavía, un siglo después de Heródoto y de Tucídides, el significado primitivo y común de la palabra historia en los textos de la filosofía. Y eso es revelador porque indica, en primer lugar, que los filósofos griegos no consideran que la historia sea una ciencia; y en segundo lugar, que permanecen ciegos ante esa realidad *sui generis* que constituye lo histórico. Por esto, digamos de pasada, la filosofía griega no alcanzó el grado de autoconciencia superior que es la conciencia de su propia historicidad, ni pudo elaborar una idea del hombre cabal, como ser histórico.

Teoría e historia permanecen implícitamente contrapuestas incluso en los inicios de la filosofía moderna. Dice Bacon en *De dignitate* que “*historia proprie individuorum est, quae circumscribuntur loco et tempore*”. El filósofo que intenta una revolución en la ciencia está, sin embargo, de acuerdo con el viejo Aristóteles: de lo individual no hay ciencia, la ciencia versa sobre lo universal. Y esto es cierto, pero también lo es que lo universal no está en el hecho, sino en la forma de los hechos. De cualquier modo, se juzga que historia y ciencia se pueden aplicar al mismo objeto, pero se distinguen por el método, es decir, porque la primera no es metódica. Así podrá escribirse una *Historia ventorum*, o una *Historia densi et rari*, que no son propiamente ciencias de los vientos y de las densidades. Para Bacon, como para los escolásticos, “*historia significat singulorum notitiam*”.

Esta noción de Bacon se modifica posteriormente y de una manera paradójica que, me parece, no ha sido comentada. La verdadera histo-



ría sería la historia natural, no la que indaga los sucesos humanos. Si los llamados hechos históricos no se repiten, la historia que los relata no puede ser una ciencia. Por otra parte, si los cambios naturales se producen con uniformidad invariable, es posible una ciencia de estos cambios, una historia natural; específicamente, una historia de las mutaciones que sufren las especies animales. Pero no sólo esto: todavía Cournot (que por cierto es posterior a Hegel) juzga en su *Essai sur les fondements de nos connaissances* que la verdadera historia incluye las disciplinas que él llama cosmológicas; por ejemplo, la astronomía (historia del cielo).

Me ocupé de estas cuestiones relativas a la historia de la historia en varios trabajos, especialmente en *Historicismo y existencialismo*, hace más de treinta años; y lo hice, por cierto, de manera a la vez histórica y sistemática. Acaso pasó desapercibida una de las intenciones de esa obra, que era demostrar la unidad de historia y sistema. Solía hablarse entonces todavía, cuando se comentaba alguna exposición filosófica, del “punto de vista teórico” y del “punto de vista histórico”. Como si Hegel no hubiera existido nunca.

No creo que sea inoportuno recordar que no fue sino con Hegel que se constituyó formalmente, con el carácter de disciplina científica específica, la historia de la filosofía, o sea, la reflexión sistemática de la filosofía sobre su propio pasado; o mejor aún: sobre su forma procesal. Pues, en efecto, lo que Hegel emprende es una filosofía de la historia de la filosofía. No es un relato de las doctrinas en orden cronológico, sino una *reflexión* filosófica, una verdadera introspección sistemática. Por derecho, quedaría eliminada para siempre la historia como recuerdo del pasado: la vieja *historia* entendida como esa recopilación de datos sin unidad interna, que no guarda relación con el quehacer teórico. La filosofía es memorable, pero su historia no es memoria. En la historia se revela el propio ser de la filosofía.

La historicidad es nota constitutiva de esa acción racional que se llama filosofía. Se trata, claro está, de la filosofía como ciencia rigurosa. Pues nadie tiene empacho en admitir que son históricas las ocurrencias personales, más o menos sugestivas, que suelen recibir también, por consuetudinaria benevolencia, el título de filosofías. Pero la



ciencia es otra cosa. Y hay que mostrar que la historia de la filosofía no se ocupa de lo que fue, sino de lo que es. Es ciencia porque se ocupa de lo permanente en la filosofía. Ésta es la radical conversión que inicia Hegel y que hoy estamos prolongando.

Con palabras que no son las que Hegel empleó, podemos atrevernos a añadir que, dadas las condiciones de la situación teórica en la época moderna, *la filosofía no se puede constituir definitivamente en ciencia rigurosa sino cuando su propia historia adquiere el rango de una ciencia rigurosa*. Y en verdad, el atrevimiento de esta nueva inversión no es tan arriesgado como parece; porque es evidente que la filosofía, como ciencia primera, es ciencia de las ciencias, y esta posición principal no la adquiere con derecho pleno sino cuando descubre la historicidad de todas las ciencias, comenzando por ella misma: cuando sabe por fin de su esencial historicidad.

Por esto ya no es legítimo hacer una historia de la filosofía como si la teoría y la historia fuesen dos menesteres independientes. Hay que dejar sentado expresamente que hacer historia es hacer filosofía. Por su lado la filosofía ya no se puede hacer como si la historia fuese una mera ocupación marginal.

3

Examinemos ahora brevemente los términos en que envuelve Hegel su idea de la historia filosófica, porque esto tiene actualidad y no es “mera historia”. Su pensamiento está contenido en la recolección de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* pronunciadas en las universidades de Jena, Heidelberg y Berlín. En la *Disertación inaugural* del curso de Heidelberg (1816), observa Hegel que “la historia de la filosofía ofrece la curiosa particularidad de que, si bien es cierto que encierra gran interés cuando el tema se aborda desde el punto de vista que merece, sigue siendo interesante aunque su fin se enfoque al revés de como se debiera”; es decir, cuando “se parte de una idea errónea de la filosofía y de aquello que su historia aporta en este sentido”. Por lo visto, la idea de la filosofía y la idea de su historia son temas coliga-



dos. En la Introducción a esas *Lecciones* afirma que “la filosofía es un sistema en evolución”.

Pero, ¿a qué se debe la necesidad que siente Hegel de revolucionar la historia de la filosofía? Esto se debe a la revolución que él lleva a cabo en la propia filosofía. O como él dice: “la historia de algo, sea lo que fuere, guarda la más estrecha e indestructible relación con la idea que de este algo se tenga”.

La ocasión de esta reforma de la historia era propicia, debido al estado de la filosofía en su tiempo. En un párrafo anterior de la *Disertación* ha dicho Hegel que “nunca había llegado esta ciencia (en Alemania) a verse tan mal parada como en los momentos actuales; nunca habían navegado por su superficie con tal arrogancia la vacuidad y la presuntuosidad, dándose aires de tener el cetro en sus manos”. Y añade que es necesario convencerse de que el profundo espíritu de la época encomienda la misión de luchar contra esa superficialidad, laborando con seriedad y honradez “para sacar a la filosofía de la soledad en que ha ido a refugiarse”.

Y me pregunto si este interés repentino de Hegel, el historiador, por saber “qué es la historia de la filosofía”, no lo estamos viviendo ahora y por análogas razones.

Quizá nuestro propósito se deba también a una situación pareja de la filosofía. Sin saberlo, estaríamos reaccionando contra la vacuidad y la arrogancia de quienes pretenden tener el cetro en sus manos. Si esto es así, conviene decirlo, para que nuestra protección sea consciente y metódica, o como dice Hegel, “seria y honrada”.

La situación presente de la filosofía contiene todos los elementos formales de una situación revolucionaria, más aguda aún que la hegeliana. No vamos a rozar siquiera este asunto. Pero sí cabe señalar que una de las prominentes tareas de la revolución contemporánea estriba en una superación de aquella idea hegeliana de la historia, pero con un planteamiento paralelo. Pues, en efecto, no podemos decir que esa teoría histórica resulta, como por casualidad, que discrepa de las anteriores; discrepa porque está enraizada en una teoría fundamentalmente innovadora de la filosofía. Quiere decir que la filosofía se transforma si se transforma la historia: cuando el pensar sistemá-

tico descubre que él mismo es histórico. El esquema de esta radical reunión de teoría e historia sirve igualmente para la operación revolucionaria en nuestros días.

Al superar la posición de Hegel, se reconoce que ella fue precursora, y al mismo tiempo se superan aquellas filosofías posteriores y menores que se han denominado historicismos. La parte sistemática de las famosas *Lecciones* de Hegel constituye una auténtica crítica de la razón histórica. Cuando la filosofía penetra en su interior más profundo, es como si la razón reflexionara sobre la forma de su propio desenvolvimiento. La filosofía, que desde sus orígenes demostró que es por esencia reflexiva o autocrítica, expande con Hegel esta crítica en una dimensión nueva. Esta tarea debe prolongarse porque tiene un valor perdurable.

No es extraño, entonces, que la somera labor que ahora efectuamos de ubicación de Hegel sirva para ubicarnos a nosotros y que encontremos en los textos que citamos ciertas nociones que es preciso reiterar. Por ejemplo, notoriamente, el repudio de las formas indebidas de hacer historia de la filosofía.

El pensador revolucionario tiene que ser hoy muy comedido porque la susceptibilidad del gremio aumenta a medida que disminuye el caudal de obras magistrales. En tiempos de Hegel, los repudios se hacían sin grandes miramientos. Y así dice Hegel que “abundan las historias de la filosofía, compuestas de numerosos volúmenes, y hasta, si se quiere, llenas de erudición, y en las que, sin embargo, brilla por su ausencia el conocimiento de la materia sobre la que versan. Los autores de tales historias podrían compararse a animales, por cuyos oídos entran todos los sonidos de la música, pero sin ser capaces de captar una cosa: la armonía de esos sonidos”.

Se infiere de ahí que hay una cierta armonía en la pluralidad de los sonidos filosóficos, es decir, en la diversidad de doctrinas que forman el desarrollo histórico de la filosofía. Sin apurar demasiado la imagen, y aunque no lo diga Hegel, digamos nosotros que la armonía es el término que ya emplea Heráclito para designar lo que después habría de llamarse un orden dialéctico. El orden dialéctico requiere siempre, como la armonía musical, temporalidad, pluralidad y unidad. El cur-



so histórico de la filosofía es unitario. Cualquier doctrina revela igual que las otras la presencia activa de la filosofía. Falta precisar tan sólo el engranaje de las doctrinas, la melodía del proceso; en suma, el mecanismo por el cual se mantiene lo que he llamado “la presencia del pasado”.

Esta cuestión de la unidad y continuidad de la historia la considero de tal importancia para la comprensión del quehacer propio de la filosofía, que no han resultado sin provecho para mí las dilatadas meditaciones y las numerosas páginas que le he dedicado. Pero es de justicia señalar que ya Hegel nos hablaba “del entronque esencial entre el aparente pasado y la fase actual a que ha llegado la filosofía”. Este entronque no se refiere a circunstancias externas, sino “a la naturaleza interior de su propio destino”. Los acontecimientos de esta historia “encierran una fuerza creadora propia y peculiar”.

Y añade más adelante que las hazañas del pensamiento, en cuanto históricas, parecen pertenecer al pasado y hallarse más allá de nuestra realidad presente. Pero, bien mirada la cosa, se ve que lo que nosotros somos hoy, lo somos al mismo tiempo como un producto de la historia. Lo común e imperecedero se halla inseparablemente unido a lo que somos históricamente. Y entonces emplea para ilustrar este hecho los conceptos de patrimonio, de herencia, de tradición, que son conceptos referentes a la articulación del proceso histórico del pensamiento filosófico: de “una razón consciente de sí misma”. Lo recibido se transforma, se elabora y se enriquece. Y así, al apropiarnos la ciencia y asimilarla, “hacemos de ella algo nuestro, que ya no es lo que antes era”.

La tarea de “historizar” la filosofía y de “filosofar” la historia, si así puede decirse, no termina, claro está, en Hegel. Sólo empieza. Vale decir que con Hegel sólo empieza la dialéctica moderna. Porque el tema de la presencia del pasado y de la articulación del proceso es justamente un tema de dialéctica. Y así como es preciso rendir honores al precursor, también es inevitable señalar una sorprendente omisión en la filosofía hegeliana de la historia. Pues Hegel ha sido el renovador de la dialéctica y, sin embargo, hace caso omiso de ella en su explicación de la historia filosófica. Tal vez se deba esto a que la



dialéctica hegeliana no es positiva: a que en ella tiene lugar prominentemente la negación ontológica, y esto no se concilia con la idea de que la historia filosófica constituye una afirmación permanente.

La ausencia del recurso dialéctico no resalta sólo por esta omisión, sino además porque Hegel también es figura precursora cuando, por primera vez, señala el conflicto entre historicidad y verdad. Reparando en esta dificultad capital, dice Hegel que “si el pensamiento, que es esencialmente eso, pensamiento, es en sí y para sí y eterno, y lo verdadero sólo se contiene en el pensamiento, ¿cómo puede explicarse que este mundo intelectual tenga una historia?” Ésta es una manera de decir que un conocimiento no podría ser verdadero e histórico a la vez. Si la verdad no es estable, no existe una ciencia auténtica. Hegel formula la cuestión, pero no la resuelve; y es preciso reconocer que no se ha resuelto rigurosamente sino en nuestros días. Pero la aporía de la verdad y la historia está conectada formalmente con el problema de la continuidad histórica, y la solución unitaria tenía que ser una solución de corte dialéctico.

En fin, es notoria también la ausencia de una fundamentación ontológica de la historia filosófica; tanto más notoria en uno de los grandes maestros de la ontología. Dos palabras sobre este asunto.

4

Aunque en el lenguaje ordinario hablamos de la filosofía como si fuese sujeto de su propia historia, atribuyéndole una especie de personalidad activa y autónoma, lo cierto es que en nuestra meditación sobre esa historia no tiene sentido prescindir del ser que la produce. La filosofía es histórica porque es histórico el ser del hombre. En verdad, el acto de hacer filosofía es un acto por el cual el hombre se hace a sí mismo.

No basta probar que la filosofía es histórica. Hegel habla de ella en términos que para nosotros resultan abstractos. Ciertamente, en el discurso hegeliano sobre su historia, la filosofía parece que adquiere una cierta concreción por los atributos que se predicán de ella: cuan-



do se afirma que los acontecimientos de su historia “poseen una fuerza creadora propia y peculiar”. Pero, ¿a quién pertenece en realidad esa fuerza creadora? Su posesión no se puede atribuir a la filosofía, la cual no es más que un producto, sino más bien al ser del productor. Esa peculiar independencia o soberanía de la filosofía la deja flotando en el ámbito de la historia sin base que la sustente, sin que se aclare su génesis y motivación. Lo cual recuerda la soberanía de la Razón hegeliana, con mayúscula, que es sustantiva e irreductible a la razón humana. Ambos casos revelan el procedimiento apriorístico de Hegel, especulativo en el mal sentido de la palabra.

Solamente un método rigurosamente fenomenológico puede sacarnos del atolladero. La abstracción resulta manifiesta cuando se advierte que Hegel no conecta la historia de la filosofía con otras producciones históricas del hombre. Para nosotros es clara la uniformidad básica de las funciones productivas. Por más acusadas que sean las diferencias, no existe una historia de la filosofía desconectada de las otras historias. La diferencia es de índole vocacional; pero el tema de la vocación está fincado, justamente, en el tema del ser y el hacer humanos.

Preguntamos: ¿qué queda de la filosofía, como remanente de su pasado? Todos convenimos en que el pasado no puede reproducirse. Pero sí puede. Cada acto filosófico reproduce el acto inaugural, con los mismos componentes. Queda la filosofía, y esto significa: queda el ser vocado para la filosofía. La filosofía, o sea la razón que piensa con vistas a la verdad, es concreta porque es una praxis. Esta praxis es una *poíesis*. Esta *poíesis* es siempre la misma. Habrá filosofía mientras exista un ser que sienta la *philía* de la *sophía*. La cuestión fundamental es precisar la organización interna de este ser.

Decir que la filosofía es histórica equivale a decir que a esta forma de actividad no pueden paralizarla sus propias obras, o sea sus verdades. Su renovación es su ley. Lo cual contiene una buena lección de humildad para el filósofo, oportuna en esta época desaforada por la soberbia, cuando el poder se lo disputan quienes dicen “la verdad es mi verdad”; o quienes dicen “no hay más verdad absoluta y permanente que la mía”. Pero una verdad definitiva y total sería el peor



agravio que puede infligirse a la filosofía. La presunta verdad absoluta tiene virtud genética, nacen de ella otras verdades y la historia continúa.

Pervive además la sapiencia, que no se concentra jamás en un cuerpo de verdades; que es hereditaria; que se acumula en el tránsito de los sistemas; que no se corta o suspende con las revoluciones. La sapiencia es histórica porque la historia *non facit saltus*. Y la ciencia es sapiencia. Pues, ¿qué otra cosa sería?

Con estas indicaciones sumarias, cualquiera que sea la reacción interior de ustedes, podemos siquiera curarnos, no sólo del absolutismo y el relativismo, sino, hasta donde cabe, de algo peor: de la enfermedad del tiempo. Pensar en la historia con seriedad es hacer frente a la desazón que nos causa la evanescencia de todas las cosas, la cual fue señalada también por Hegel. La filosofía perdura. No va a durar por los siglos de los siglos, pero esperamos que dure mientras haya siglos, que son las pequeñas medidas humanas de la eternidad. Y lo que suceda cuando los siglos se acaben, ¿qué nos importa? Eso no será un suceso. Cuando ya no suceda nada, quedará sólo la materia, de la que nació la historia, pero que no tiene historia ella misma. Así es que el fin de la filosofía no lo decreta ningún filósofo que renunciara a pensar *sub specie aeternitatis*. El fin lo decreta la cosmología, y lo prevé la filosofía cuando se descubre a sí misma como pensamiento *sub specie peregrinationis*. Filosofar es peregrinar por la eternidad.



Crisis de la educación y filosofía

La educación está en crisis. La llamaremos *paideia*, porque éste es el nombre que dieron los griegos a la educación establecida como institución social: la primera que existió en nuestro mundo de occidente, la que suscitó la primera crítica y teoría filosófica de la educación.

La presente crisis de la educación es un fenómeno mundial. Esa amplitud revela que la educación es uniforme: lo que está en crisis es lo mismo aquí, allá y acullá. Si la crisis presenta en todas partes similares rasgos, es porque la cultura de hoy es una cultura mundial, y sus fallas tienen que ser también similares. Ninguna comunidad civilizada (o sea educada) puede ya retener sin mácula los distintivos de una tradición autónoma y diferencial. Estamos aprisionados por el “todo es igual en todos lados”, y no hay evasiva posible: el mundo es uno, la *paideia* es una. La filosofía de la *paideia* es, pues, doblemente universal: como pensamiento que se articula en conceptos, y por el objeto sobre el que piensa, en el cual no existen excepciones ni variaciones fundamentales.

Incidentalmente, podemos ahora comprobar que la proverbial “decadencia de Occidente” fue una mera fantasía pesimista, si con ella se vaticinaba la mengua progresiva de su fuerza creadora y difusora de cultura. Lo cierto es que la cultura occidental ha alcanzado los mayores ámbitos de difusión cuando empezaba a decaer internamente aquello que le dio carácter y unidad tradicional. Decayó el componente de humanismo en el sistema occidental de la *paideia*. Las culturas de Oriente, por su lado, no ofrecían una alternativa para la renovación o transformación de ese humanismo. No hubo unidad en la cultura y la *paideia* orientales, como la hubo en Occidente. Oriente adoptó a Occidente sin libertad de elección, forzosamente, y no podía



ofrecer nada a cambio. Dejemos pendiente la cuestión de si la crisis de la *paideia* en Occidente obedece a la misma razón forzosa que promovió su extensión universal. Quizás valdría la pena pensar en eso, aunque no vaya a remediar nada, salvo nuestra ignorancia.

Dada la mundanidad global de la *paideia*, la intervención de la filosofía en su crisis era todavía más forzosa que en ocasiones anteriores. En la evolución histórica de la *paideia*, la voz de la filosofía se ha escuchado cada vez que se agotó la vigencia de un sistema de educación; es decir, cada vez que los hombres se preguntan si ese sistema responde bien a las nuevas condiciones y exigencias de la vida.

La crisis de la *paideia* marca el fin de una época: el desplazamiento de Grecia a Roma del centro cultural mediterráneo; el tránsito del paganismo al cristianismo; el inicio de la modernidad; etcétera. Se trastornan en esas situaciones los cimientos de una sociedad, y se invalida la idea que el hombre se había formado de sí mismo. La existencia divaga, desorientada por la falta de metas comunes. Pero la autoconciencia se exaspera en la desazón. El enfermo presta más atención a sí mismo que el hombre sano, y en este caso surge en su interior una llamada a la terapia de la filosofía. Pero ésta, que es autoconciencia normalmente, se contagia de la crisis que invade a cuanto la rodea. El médico está enfermo. Las preguntas insólitas que suscita la crisis de la *paideia*, la filosofía tiene que aplicárselas a sí misma. ¿Qué es el hombre?, y enseguida viene, ¿qué es la filosofía?

En nuestros días, más claramente que en otras épocas, el hombre quiere salir de la crisis por la vía pragmática, que es la fácil, aunque no responde a la cuestión, y por esto es insatisfactoria. Hemos de examinar el quebranto vital que causa una *paideia* sin filosofía (o una filosofía inconsciente de su misión educadora). La crisis actual tiene ese componente que es el conflicto entre vida y pensamiento de verdad. Es inevitable entonces una recapitulación sobre el propósito de la filosofía, sobre su sentido vital, su posición en el mundo. ¿Hacemos filosofía para que el hombre gane más dinero, para que nuestro país sea más poderoso, para fomentar nuestros valores y repudiar los ajenos, para que predomine nuestro partido, nuestra religión, nuestra economía?



Pues bien: lo desconcertante en nuestros días es que la filosofía no ha tomado la palabra para examinar la crisis de la *paideia*. Hablamos de una filosofía a la que debemos llamar grande para distinguirla de las minúsculas filosofías, de los ensayos sociológicos y del periodismo. Todo sucede como si aquella crisis no fuese incumbencia suya. O más bien, como si la corrosión hubiera llegado tan hondo, que la filosofía como la conocimos siempre debiera sucumbir, junto con la *paideia*, o limitarse a ser música de acompañamiento para la prosperidad de la política y de la tecnología industrial. Si esto es así, como parece, es el silencio de la filosofía lo que revela la suprema, tremenda gravedad de la crisis actual de la *paideia*.

Habrà que reflexionar, aunque ésta sea una ocupación retrógrada. Es insólito que el movimiento de la filosofía hacia la lógica formal y hacia la ideología, no sea muestra de una sobreabundancia de potencial, sino una evasión hacia territorios que no fueron para ella los originales ni los centrales. El pensamiento que define al hombre como un ser pragmático omite lo esencial, y excluye a la filosofía del régimen de vida común. Tienen la palabra los negociantes y los terroristas. Esto sí es grave: que la filosofía de verdad sienta un temor callado de sí misma, de lo que una severa introspección pudiera revelar. Ella habló con frecuencia de los temores, las flaquezas y los excesos de los hombres. Alguna vez se dijo que era consoladora. Pero no lo fue porque ayudara a superar el trastorno de las maldades y los sufrimientos, y porque diera buenos consejos, sino porque su lucidez permitía mirar cara a cara, con resignación serena, la insuficiencia de la condición humana.

Educar no es lo mismo que instruir. Educar es formar. Desde que hay sociedades humanas, ha sido preciso instruir a los jóvenes en las artes u oficios de la guerra y de la paz. Esta instrucción no ha sido, ni será nunca, lo que se llama educación o *paideia*. La *paideia* rebasa el campo de las necesidades, y no se constituye como un sistema de enseñanzas técnicas. El carácter saliente de una *paideia* es la inutilidad práctica. La médula de la *paideia* griega era la poesía. En la Edad Media, era el *Trivium* y el *Quadrivium*. Esos tipos de educación modelaban el hombre culto. En Grecia, era el buen ciudadano. El hombre culto o



educado era el *kalós kagathós*. En la Edad Media, era el buen cristiano. ¿Qué es en la época actual? Hacemos la pregunta y no hallamos una palabra que exprese la noción aceptada de un ideal del hombre.

Imaginemos que todavía existe una auténtica *paideia*. ¿Cuál es la idea del hombre que propugna? La época moderna ha incluido la instrucción en la educación, de una manera cada vez más pronunciada. La instrucción ha evolucionado con el tiempo, y de manera muy pronunciada en la época moderna. Pero su contribución a las ideas del hombre ha sido siempre escasa. El *homo faber* es siempre el mismo, cualquiera que sea la índole de lo que fabrica o produce. El *Quadrivium* medieval incluye la aritmética y la astronomía. Estas ciencias han progresado enormemente desde entonces, sin que su sentido alterase la forma de ser humana. Esto es así porque ellas mismas tampoco cambiaron esencialmente: seguían siendo ciencias liberales.

Pero si el *Quadrivium* hubiese eliminado al *Trivium* (gramática, retórica, dialéctica), esta supresión hubiera alterado el sentido del propio *Quadrivium*. Las dos partes de aquella *paideia* formaban una unidad indivisible. En términos de hoy, diríamos que las ciencias exactas y las humanidades son complementarias. La aritmética, la geometría, la astronomía, incluso en el *Quadrivium*, se llamarán más tarde ciencias exactas; pero ya eran en la Edad Media ciencias liberales, es decir, libres, innecesarias, y tan inútiles como la retórica y la lógica.

(Innecesarias en el sentido de superiores al orden de las necesidades, donde figura todo aquello que se impone al hombre; inútiles en el sentido de más valiosas que las meras utilidades. La cultura es graciosa, o gratuita.)

La suplantación de lo libre por lo forzoso, de lo desinteresado por lo utilitario, producirá una conversión en las ciencias exactas, que eran disciplinas destinadas a formar el hombre culto, en meras auxiliares de la tecnología industrial. Así entendidas, pierden su eficacia formativa. Y no aparece nada que las sustituya y que se encargue de la formación del hombre libre; sólo queda el residuo de las antiguas y desacreditadas humanidades, toleradas como artículo de lujo.

La diferencia entre el *homo faber* de hace dos mil quinientos años y el ser-obrero de hoy es insignificante. Con una salvedad: el concepto



actual del hombre práctico pretende implícitamente abarcar todo su ser, y no sólo una parte de sus actividades. Quiere decir que la praxis práctica es la nota predominante. En cambio, el hombre práctico de antaño realizaba sólo una posibilidad vital. Ser hombre práctico, por tanto, era en principio ser un artífice: un hombre cuyo oficio se integraba en la cultura (que también se llama *paideia*). Las actividades que todavía en nuestro siglo eran conocidas como “artes y oficios” aspiraban a un valor que rebasaba la ganancia, o el beneficio económico. Todos hemos observado que hoy se ha perdido el *ethos* del “trabajo bien hecho”. Lo que importa es lo que se obtiene de él. Por tanto, el ser práctico de hoy es un ser literalmente in-culto. La incultura (lo que el griego llamaba *apaideusía*) no es la situación individual de una carencia de cultura. Es la renuncia implícita y colectiva a la cultura que antes se obtenía con el trabajo. Ese *homo faber* es, pues, un ser des-educado, un hombre privado o desposeído de la riqueza vital que había heredado e incrementado.

Podrá decirse que el diseño de una cierta idea del hombre emerge de la educación actual. Será en todo caso una idea vaga, porque no es consciente, ni expresa, ni articulada metódicamente en un proyecto vital. Se constituye como un consenso más bien implícito sobre los propósitos de la vida. Éstos son prácticos, predominantemente; lo cual se advierte en lo que se rechaza: lo que resta de la tradición humanista habría de quedar eliminado con la sola pregunta, que es tan frecuente: esto, ¿para qué sirve? Se trata de obtener de la *paideia* todo aquello que pueda “servir”. Servir significa, aquí, ingresar en el orden de las ganancias.

Tendríamos, pues, una variante del ser pragmático que concibieron los griegos. Esta praxis caracteriza al hombre; no lo define. Los rasgos que se integran en lo que llamamos el *homo faber* son distintivos de la humanidad: son exclusivos del ser humano. Así y todo, ser fabricante o productor es una necesidad vital del hombre; no es lo que entendemos por ideal de vida, ni es una idea o un concepto integral.

También es una exclusiva de la humanidad el ser político. Pero es la humanidad en conjunto la que requiere instituciones sociales y



políticas, lo mismo que requiere cosas útiles. No todos los hombres adoptan esas actividades como vocación individual. Por tanto, el *homo faber*, o el animal político, no son equivalentes al animal racional, en valor definitorio. El hombre es el ser que piensa. Anotemos, sin embargo, que no siempre piensa igual. La razón es histórica. La idea del hombre es histórica. Por tanto, la *paideia* es histórica. Cuando decae, renace cambiada. No recordamos ninguna época en que se produzca tal decadencia sin que se avizore el cambio renovador.

La racionalidad es esencial. Así la concibieron los griegos (aunque ellos no averiguaron que el hombre prehistórico carecía de esa virtud del pensamiento. La razón es histórica, no sólo por sus variaciones, sino porque *vino a ser*. Es la maduración de unas facultades anteriores. Y el hombre ha de ejercerla durante siglos antes de que se le ocurra la noción de una *paideia*. Sin Homero no habría *paideia*, que es como decir que sin poesía no habría filosofía).

¿Cómo puede *variar* la esencia de un ser, con la cual lo definimos? Ésta no es cuestión de ahora. Pero, aunque no la resolvamos, hemos de tomarla en cuenta, pues el cultivo de la razón forma parte de la *paideia*. La razón no es dada, completa y uniforme. Aprendemos a pensar. ¿En qué consiste hoy el cultivo o la cultura de la razón? Se usa la razón (más formalmente rigurosa que nunca) como instrumento indispensable para la acción. Ya no es un órgano de pensar puro y de saber, de teoría y reflexión; en suma: no es componente de la sabiduría. El *homo faber* de hoy y el *homo sapiens*, el práctico y el reflexivo, en tanto ideas del ser, ya no sólo son distintos, sino incompatibles. Lo cual revela una de-formación. La meditación, que por definición no puede ser apresurada, es un estorbo para las finalidades prácticas, que son inmediatas, directas y urgentes.

No es que la praxis se oponga a la *nósis*: que la acción se oponga al pensamiento. Hoy suele decirse que el pensamiento está en crisis, por causa de la predominancia avasalladora de la acción. Pero esto no es así. No se trata de dos adversarios. *La praxis no es incompatible con el pensamiento sino cuando ella misma está en crisis*. En el lenguaje ordinario suele emplearse esta fórmula: “fulano ha cometido un acto irreflexivo”. Quiere decir que la acción ha de ser reflexiva. La pra-



xis actual es calculadora pero no es reflexiva. Y si la *paideia* actual es irreflexiva, esto significa que no hay una auténtica *paideia*, con la cual pueda caracterizarse positivamente nuestra época. Como objeto de ambición vital, el poder ha sustituido al saber.

Saber de sabiduría, porque el saber de información se integra en el poder. La convivencia se ha corrompido: ha degenerado en lucha por el dominio (el privado tanto como el público). El patriotismo ya no es amor de lo propio, sino el nombre que recibe la aversión de “lo otro”. Así, los núcleos de poder mundial progresan estimulados por el recelo mutuo. En el uno, la *paideia* sería la disciplina de una política impuesta, en el otro sería un afán sin estorbos de predominio económico. En ninguno de los dos existe una auténtica *paideia*, es decir, una meditación sobre el ser y el querer ser.

El pensamiento también es una praxis. Platón lo dijo, de modo que ésta es sabiduría antigua. La praxis del político no es como la del carpintero, ni esas dos son como la praxis del filósofo. La diversificación de la praxis no devalúa ninguna de sus formas. Pero la praxis sin *ethos* es una mala praxis. Cada praxis tiene su específica maldad, aunque la mala praxis pueda llegar a ser expeditiva y triunfante. Quiere decir esto que la *paideia* enseña la *virtud* práctica.

La filosofía está ahí, para denunciar la carencia del *ethos* en la praxis y en la *paideia*. ¿Qué sentiremos, entonces, si el filósofo pierde el sentido de su propio *ethos* vocacional; si el pensamiento se convierte en una metodología de la acción, o cuando más en una teoría de la praxis puramente pragmática? Visitemos una escuela. Comprobaremos que la enseñanza que reciben los escolares es deficiente. *Hay que educar a los educadores*. Pero si la *paideia* está en crisis, está en crisis la filosofía. No nos engañemos. La educación ya no ofrece una idea de la forma de ser del hombre futuro, y ha olvidado la idea del hombre que realizó en el pasado. Si hay algo en la cultura que no se puede improvisar al instante es la *paideia*. Ella es una acción actual que está encadenada al pasado y al porvenir: es experiencia y proyecto.

La filosofía, por su parte, no reivindica con energía la arcaica idea del hombre como “animal racional”. La capacidad calculadora, que se ha incrementado fabulosamente con la ayuda de las máquinas, exhibe



su insolvencia cuando se enfrenta a lo que requiere auténtica racionalidad. La filosofía no ha incorporado siquiera este tema de la idea del hombre en el programa de sus meditaciones sistemáticas. Quiere decir que no lo reconoce como problema vital y permanente. El silencio de la filosofía sobre la *paideia* es, sin embargo, aquello que precisamente nos descubre la oculta conexión entre la una y la otra. La conexión, sin embargo, no es tan sólo un hecho contingente. Ninguna de las dos realidades se comprende sin la conexión entre ellas.

Lo cual explicaría el desenfoque de la visión filosófica del problema. La crítica de la educación actual no es un tema desusado en los estudios sociológicos y los comentarios periodísticos de nuestros días. Pero tal vez la gravedad más aguda del problema se encuentre en la invalidez originaria de esas críticas. La crisis de la *paideia*, y la correlativa crisis filosófica, se producen por necesidad, por una forzosidad insoslayable que imponen las condiciones de vida actuales.

La tecnología no es culpable de una decadencia de las humanidades. Es el instrumento indispensable que se requiere para organizar la coexistencia de un número desmesurado de hombres. La constricción de la masa es lo que asfixia la libertad. La tecnología y la política, como recursos obligados y obligatorios, son la manera de hacer frente a la presión que ejerce en cada hombre la existencia y la presencia del otro. Quizás hemos de resignarnos a pensar que las grandes masas son ineducables, porque son compactas: porque a sus miembros les falta holgura.

La conciencia de la forzosidad puede abrir en ella una hendidura. Ya es un poco libre quien conoce sus obligaciones. El preguntar es un acto de libertad, aunque no hallemos la solución o la respuesta. Por esto debemos preguntar quién habrá de ser el *educador de los educadores*. Con palabras semejantes, Platón pone en crisis la *paideia* de su tiempo. Descubrimos desde el principio que la *paideia* es un tema problemático en sí. O para decirlo en otros términos: que varias posibilidades de ser se abren al hombre en cada situación histórica.

Para revivir en su actualidad la pregunta que interroga por el educador de los educadores, recordemos la indicación platónica: *filosofía es paideia*. No quiere decir esto que la filosofía, como disciplina espe-



cial, deba inscribirse en un programa de educación. Quiere decir que ella *es* educadora, siendo lo que es y haciendo lo que hace. No se compromete, por tanto, a elaborar un temario y una técnica didáctica. Ella educa a los educadores porque es una *paideia* que reflexiona sobre sí misma cuando investiga al ser del hombre, y que por tanto incita a los educadores a mantener una actitud autocrítica.

En nuestra cultura tan compleja, caen bajo el patrocinio de la filosofía los maestros profesionales de primaria y de las más diversas especialidades; pero además figuran, al lado de los pensadores, otros educadores como son los políticos, los abogados, los artistas de la palabra, los periodistas, y cuantos ejercen una función comunicativa que entraña por lo menos alguna pequeña muestra de ejemplaridad. Digámoslo al revés: son educadores todos aquellos que pueden dar mal ejemplo. Regresamos, por tanto, a los preceptos socráticos: la filosofía es vocación humana universal, la virtud se enseña, etcétera.

Platón es griego. Pero que piense cada cual desde su propio lugar mundano, y se preguntará: ¿en qué consiste la buena educación entre nosotros? ¿Y quiénes somos “nosotros”? La cuestión de esta comunidad del nos-otros no se plantea sino cuando está bien marcada la diferencia con los “otros”. Esta diferencia se está desvaneciendo aceleradamente. Parecería que estamos en camino de realizar el antiguo ideal que se expresaba diciendo “todos los hombres son iguales”. No sólo todos los cercanos, los de aquí, sino también los de allá y los de más lejos. El rasgo común habría de expresar la intención de la *paideia* universal: la unidad del mundo civilizado. Pero estos hombres, que son todos iguales, son todos igualmente bárbaros. Leamos el periódico, si la palabra ofende.

No somos bárbaros en sentido griego, sino en el sentido de brutales: en la exhibición cotidiana de la crueldad violenta. Antes de la *paideia*, los griegos no eran bárbaros. Homero y Hesíodo dan prueba de ello. En todas las comunidades, desde las más primitivas, encontramos esa forma de relación humana que conocemos con el nombre de instrucción. Cualquier actividad regular implica aprendizaje. Desde la caza y la pesca, desde la manera de prender el fuego hasta la más compleja tecnología, el valor humano de la instrucción es invariable.



La relación de aprendizaje no se altera básicamente por la diversidad de las especialidades, mientras la finalidad de los actos sea pragmática. Pero también hay un arte que es primitivo, sin ser pragmático. En este caso, la relación de aprendizaje es de índole muy especial. No es lo mismo pulir las piedras que combinar los pigmentos para las pinturas rupestres. Quiere decir que son distintos los hombres a los que se enseñan esas diversas técnicas.

El hombre descubre primero la posibilidad de unas actividades carentes de finalidad práctica. La *paideia* es posterior. La *paideia* no es necesaria para ser civilizado. Pues ella no consiste en unas determinadas enseñanzas; por ejemplo, el arte de adornar ciertos implementos de alfarería, o ciertos tejidos, e incluso las armas metálicas. No sería abusivo decir que la *paideia* es un método de ornamentación *del hombre*. La instrucción pragmática es necesaria. Todavía hoy hablamos con elogio de una persona aludiendo a las virtudes que “la adornan”. Es un concepto muy serio ése de la virtud ornamental. El adorno del hombre que es un ser bien educado, pertenece íntegramente al orden de la libertad.

Hemos mencionado a dos poetas antiguos (los cuales, dicho sea de paso, no tienen nada de primitivos). Cuando nace la poesía ya existen en Grecia la arquitectura, la pintura y la escultura. Advertamos, porque la cuestión es importante, que la *materia* del arte poético es invisible e intangible. Como lo será después la de la sapiencia filosófica. Y a este punto deseábamos llegar. Porque en la producción de la poesía y la filosofía no intervienen las manos. La filosofía se aprende para enseñar a enseñar. Éste es el servicio que presta. Su libertad ya no es completamente inútil, como la del acto poético. Pero su utilidad es sutil: se ve *reflejada* en el rostro y en la conducta: se ve en lo que *no* hace el hombre educado.

Platón dirá que la poesía es arte popular: que el poeta se dirige al pueblo. Lo cual es cierto, pero es una paradoja; pues la poesía, como arte de expresión, es la forma más culta de la palabra. Es refinada la poesía épica por la complejidad de la composición, la cual exige una regulación métrica estricta. Además es refinada por el contenido. La palabra poética dirá cosas que no se habían dicho antes. La filosofía es



su hermana, por el rigor del discurso conceptual y por los preceptos de la lógica, que son como la métrica del pensamiento. Si la poesía es suprema es porque es un *logos* que no se propone nada; ni siquiera la verdad, que es el objeto o fin de la filosofía. Por esto la filosofía tendrá libertad y autoridad para criticar una *paideia* basada en la poesía. Justo o no, el reproche de Platón en la *República* nos enseña que la épica y el drama no son lenguajes verdaderos. Claro que no: son lenguajes bellos. Ciertamente, hay que educar al hombre en la verdad. Lo que significa: en el *amor* de la verdad.

El goce estético que producen en los oyentes los poetas y rapsodas griegos es espontáneo. No requiere inicialmente educación ni instrucción. El suyo era un público de analfabetos. O sea, de puros oyentes. El poeta presentaba su obra; el aedo la representaba. Ambos la recitaban, pero no la explicaban. La situación cambió al establecerse un sistema de figuras que simbolizaban las palabras; o más bien, el sonido de las palabras, pues un texto escrito es como una partitura musical. Pensar es producir música silenciosa en la mente. Con la invención de la escritura, el pensamiento da un salto cualitativo. Platón dice que la *diánoia* es un diálogo silencioso del alma consigo misma. Esta dialéctica interna es como un contrapunto.

Algo permanece, pues, y para siempre, de la musicalidad de la poesía. Pero, desde entonces, el oyente, para quien la música verbal es puramente externa, podrá ser además el lector: el hombre que goza de la música en silencio. Este arte de *escuchar* la escritura se ha perdido en la *paideia* actual; tal vez porque los escritores, en prosa y en verso, ya no *cantan*.

Para el hombre ilustrado, desde Grecia, el valor de la escritura consiste en que la poesía está siempre ahí. No hay que esperar al rapsoda; lo escrito puede explicarse y estudiarse. Sin la escritura, la poesía no hubiera sido materia de la *paideia*. También la sabiduría se afirmó en la escritura: los “dichos” de los sabios, como Tales y Pitágoras, se inscriben mejor cuando se escriben, como las leyes después de Solón.

El estudio de la poesía redobla el placer que ya producía la audición. Es un goce, desde luego, reservado a la minoría que formaban los lectores. Los demás, como dirá Aristóteles, son la mayoría de los



ineducados. Éstos no son más que presuntos lectores, potenciales educandos. Sin darnos cuenta, hoy hablamos todavía en griego cuando decimos que esa gente es analfabeta: la masa de los iletrados.

La poesía escrita ha producido entre los hombres una división. Ha surgido una clase social cuyo poder carece de fuerza, pero no de eficacia en el curso de la historia. Esta clase no se establece por lo que los hombres poseen, o por su linaje, sino por lo que saben. Los educados saben leer. Leen poesía, y leerán filosofía. Cultivar el gusto por la poesía, y el respeto por la filosofía, es lo propio de los hombres cultos. La cultura se enseña. Esta enseñanza es *paideia*. La *paideia* es el cultivo del hombre.

Pero, ¿qué clase de hombre? Porque *paideia* no es sólo cultivo, sino formación. El modelado requiere modelo y parangón. Esto es la idea del hombre: el proyecto de una modelación del ser. El estudio de la poesía (y el de la filosofía) tiene un para qué. La filosofía tiene que mostrarnos el para qué de la *paideia*. Preguntemos para qué sirve el hombre culto: ¿qué función desempeña en la comunidad? La cuestión no tiene respuesta inmediata y conocida, porque nadie asigna al hombre culto una tarea específica.

El carpintero puede ser un hombre culto; pero la carpintería es oficio, no es cultura. No sabemos qué deberes precisos impone la cultura. Diríamos que la misión del hombre culto es simplemente estar ahí. Su presencia pasa desapercibida, si no es excepción. Es la ausencia la que se nota y perturba. Aunque, claro, sólo perturba al culto. Ser educado no significa saber mucho (esto es ser instruido), ni es sólo tener buenos modales. Es haberse sometido a la terapia intensa de la *paideia*.

Lo malo, en nuestra situación actual de apuro, es que la filosofía nos enseña a interrogar, pero no nos ofrece respuestas o soluciones hechas. ¿Cuál es la idea del hombre, guía de la *paideia*, que requerimos en el presente y para el futuro? No podemos hacer más (y no es poco) que dejar claramente sentado esto: que se trata de una cuestión de ser y por tanto de no-ser. No hay otra más decisiva para quien concede a la vida alguna importancia. Es decir, que la cuestión es ontológica y ética.



Si no nos ofrece un modelo, la filosofía nos incita a meditar sobre el modelo. Así logramos de inmediato una cierta firmeza que basta para disolver la mayoría de las perplejidades. Meditando, evitamos la perturbación mayor que ocultan los trastornos de la vida actual; a saber: evitamos la inconciencia de la idea del hombre, y por ende la falla de nuestra *paideia*. Pues ahora vivimos ignorando la sabiduría de este apotegma: el hombre es el ser que necesita una idea de sí mismo para existir. A este ser problemático hay que educarlo. Y no lo recomienda la política, sino la filosofía.



Notas sobre la educación moral

Es necesario reeducar a los educadores. Si los escolares no fueran las primeras víctimas de la crisis moral, no habría el peligro de que más tarde engrosaran la masa de los causantes. La crisis es masiva. Los escolares son víctimas porque no reciben una educación moral que contrarreste el mal ejemplo que ofrece el ambiente. Por esta privación se hallan inmersos desde la edad de razón en el amoralismo que se ha extendido actualmente en todo el mundo.

Es preciso distinguir entre el amoralismo y la inmoralidad. Ésta ha existido siempre, en mayor o menor grado, como excepción automáticamente repudiada. El amoralismo consiste en la falta de ese repudio, y, por tanto, es más difícil de remediar porque es difuso y su causante es anónimo. Amoral, puede ser cualquier inocente cuando acepta de manera implícita la inmoralidad ajena como algo consabido.

En tal situación ya no se percibe que *la ilegalidad es una inmoralidad*. Aunque algunos lo pretendan, es imposible ser ilegal y moral al mismo tiempo. El amoralismo no atañe solamente al comportamiento privado de los adultos. Es un fenómeno colectivo que se produce cuando se ha perdido el sentido del respeto a la ley, como principio regulador de la convivencia. Pero la ley es inerte en este punto. No puede protegerse a sí misma promulgando nuevos preceptos más estrictos. El respeto no es materia legíslable. Es una actitud o disposición interior y espontánea, previa a las regulaciones. La actitud es negativa, aunque no sea adversaria declarada de la ley. Es más peligrosa cuando es simplemente indiferente. El problema social que esto ocasiona ya rebasa los límites estrictos del régimen jurídico. Es un problema de moral pública.

La ley sanciona al delincuente. Las sanciones legales fueron concebidas por una sapiencia que supo reconocer que la desobediencia



es inevitable, pero excepcional. La excepcionalidad tiene un valor cualitativo, además del evidente valor cuantitativo o estadístico. En el amoralismo, se esfuma la noción de que la ilegalidad es intrínsecamente excepcional. Entonces ya no causa sorpresa que cualquiera resulte un buen día delincuente, ni que se disculpe diciendo “todos lo hacen”. Lo cual no es cierto, pero es indicio de un estado mental significativo.

Ante el amoralismo, el gobernante con buenas intenciones se encuentra, pues, con un problema para cuya solución carece de atribuciones acreditadas por el uso. A pesar de que la crisis es asunto público, su misma irracionalidad impidió que la organización jurídica previera semejante desarticulación social. Derecho es razón.

Desde los griegos, lo moral y lo legal corresponden a jurisdicciones diferentes. Con esto quedó señalada idealmente la línea divisoria entre el orden privado de la vida y el orden público: entre el principio de la conciencia y el principio de la ley. La acción no puede prescindir de ninguno de los dos. Lo cual no ha impedido los conflictos ocasionales entre esas dos jurisdicciones. La divisoria es clara en el concepto, pero indecisa en la realidad vital. Nuestra civilización, en su discurso histórico, muestra incluso algunas veces mayor fecundidad cuando se acentúa la tensión latente de esa dualidad. Sin embargo, debido a que la dualidad de las directivas y preceptos es un hecho dado, no cabe esperar que el legislador o el gobernante adviertan, de momento, que en una situación como el amoralismo, la ilegalidad, convertida en costumbre, pone de manifiesto inevitablemente sus causas y sus consecuencias *morales*.

Por esto resulta insólito en nuestros días que el poder público tome cartas en el asunto, y decida que la renovación moral es incumbencia suya. El Estado tiene una misión educativa, en tanto que organiza la educación como un servicio público. Pero es sorprendente que el gobernante sea él mismo educador. Esto no es una invasión de atribuciones ajenas. Es algo que indica la magnitud de la crisis: la necesidad de los grandes remedios.

¿Cuál es la vía de acción legítima y eficaz que puede seguir el gobernante en esta coyuntura? La moral se reforma reformando la edu-



cación. Parece que en ninguno de los países que sufren hoy una crisis semejante emprenden los gobiernos esa tarea de restablecer el principio *moral* de las conciencias mediante las disposiciones *legales* que requiere cualquier reforma de la educación. La acción es reversible, porque la moral renovada es a su vez condición para la plena vigencia de la ley. El proyecto es orgánico y tiene que ser declarado y reiterado. Lo desusado es la implantación de una *política moral*.

Los cambios profundos en la vida, causados por la sobrepoblación y la tecnología, han promovido en muchas partes proyectos de reforma de la educación. Las presiones sociales y el corto entendimiento de los gobernantes han dado a tales reformas, en general, un designio más bien pragmático. Se trata de dotar al educando (a toda prisa, porque el asunto es realmente apremiante) de los recursos necesarios para que pueda adaptarse a las nuevas circunstancias. *La idea del hombre como sujeto moral* no ha sido la idea directriz, el tema básico. Dicho de otro modo: no se advierte que la conciencia moral tiene que ser guía y soporte de la vida, en todas sus posibles direcciones y niveles. Ahí se acusa la decadencia de la tradición humanista: el interés por encima del hombre interesado.

Era necesario, por tanto, que la renovación empezara desde abajo, desde la escuela. La invocación de la ley era impotente. No basta aplicarla con rigor formal y con justicia. La abundancia de infractores en los asuntos públicos, con la consiguiente impunidad de muchos, no sólo producen desaliento en la gente de buena fe. Han producido una verdadera transmutación: convirtieron en malas *costumbres* los que antes eran simplemente malos *hábitos*. No quiere decir esto que en situación de amoralismo la mayoría de las personas tengan mala conducta. Significa que una cantidad desmedida de personas muestra una especie de atonía moral: está predispuesta a aceptar como usual la mala conducta de los demás. Esto ocurre cuando la persona carece del apoyo compartido que es, en épocas mejores, la censura moral espontánea. Los hombres de bien recuerdan esa cohesión social como cosa del pasado.

Los jóvenes, por su parte, no reconocen la disolución social como contraria a la educación recibida. Ésta no les proporcionó el antídoto.



Por tal razón, los indicios de corrosión interna en la comunidad no pueden detenerse por completo procurando que sea más activa la vigilancia oficial y más severas las sanciones. Pues lo que ocurre es que éstas han perdido su inherente eficacia educativa. La legalidad educa, mientras subsiste un régimen moral. Si no existe, hay que formarlo. Pero entonces la acción del Estado resultará tan excepcional como la misma crisis.

Excepcional por el cuidado exquisito que requerirá la ejecución de la iniciativa. Puede ser peligroso que el Estado intervenga como protagonista en la crisis moral. Pues su misión de renovar la enseñanza desde su nacimiento no consistiría en promover *una* determinada moral, sino en infundir un sentido moral en la enseñanza. Se requiere verdadero genio político sólo para diagnosticar la situación: para percibir la causa oculta detrás del mal patente. Lo patente es el fenómeno de una delincuencia *no profesional*. Detrás de esto se halla una conciencia colectiva deformada, pasiva. El mal consiste en que los inocentes no reparen en que la pasividad es complicidad. Por esto la restauración de la conciencia moral colectiva es empresa a largo plazo, y requiere paciencia, determinación y empeño prolongado.

Es un mérito de alcance histórico el que logra el gobernante cuando identifica como problema *moral*, y por tanto educacional, la crisis de lo que se ha llamado *juridicidad*. La juridicidad, que es una manera de designar el Estado de Derecho, cuando participan en su vigencia los gobernados, no entra en crisis porque haya algunos delincuentes y algunos anarquistas. Su principio se mantiene incólume ante las excepciones. El anarquismo es maligno cuando no es doctrina: cuando la anarquía es real y se apodera incluso de la buena gente, que sólo se escandaliza frente a los casos escandalosos, y no frente al escándalo de los casos cotidianos que parecen nimios. El anarquismo es el conformismo. Este mal se remedia con un bien. Y así aparecen los dos conceptos capitales e insoslayables que son el tema de cualquier meditación seria en un momento crucial de la marcha de un pueblo.

El bien, o el objetivo que ha de perseguir la educación renovada, con una premura impuesta por la gravedad de la crisis, no es la predicación de un sistema de ideas, sino una sensibilidad moral que pa-



rece inapresable, pues no puede reducirse a fórmulas, pero de la cual nadie ha de verse privado sin grave daño para la colectividad entera. ¿Cómo puede el Estado restaurar esa sensibilidad? Hay una manera práctica de lograrlo.

Ya desde la primaria (en realidad, desde la convivencia familiar), pero también en los niveles superiores de la formación básica, puede penetrar en la mente de los futuros ciudadanos una idea clara de lo que significa la legislación. Esa mente está predispuesta a comprender que las obligaciones y sanciones no son meras arbitrariedades; que el sistema legal es inevitable y benéfico porque constituye el armazón que sostiene la comunidad, y es lo que da coherencia a las múltiples actividades prácticas. No es imposible encontrar términos sencillos para explicar esto; o sea, para impedir, desde el inicio de la vida, que la ley aparezca más tarde como una restricción inesperada del libre albedrío.

Hay una tendencia innata en el hombre civilizado a considerar la legislación negativamente, como un sistema de prohibiciones (sin perjuicio de invocar sus preceptos cuando los derechos personales se ven amenazados). Es natural que los niños y los jóvenes, que disponen de más impulsos que experiencias, rechacen íntimamente una enseñanza de la legalidad en la que se acentúa la noción de obediencia. Por el contrario, en la educación *moral* de la legalidad debe resaltar el hecho de que la ley es una garantía de la libertad. La moralidad no es materia legíslable. Pero el legislador puede introducir en el programa de enseñanza el tema de aquella garantía que la ley ofrece para el juicio moral. El juicio de lo que está bien y lo que está mal ha de surgir de un consenso, establecido desde la escuela; el cual es anterior a cualquier legislación, e incluso superior a ella, pues la propia ley puede ser objeto de juicio moral.

De este modo se adquiere el sentido de la supremacía de la persona y, al mismo tiempo, el sentido de la solidaridad. La moral no es una asignatura. Esta cuestión parece envuelta en vaguedades porque no se concreta en un repertorio de preceptos prácticos. La enseñanza moral ha de promover el desarrollo de una sapiencia, incipiente en el niño, que éste irá enriqueciendo por la experiencia de situacio-



nes concretas propias o por la ejemplaridad de las ajenas. Al maestro corresponde la misión de presentar en estos casos, con adecuados comentarios, lo que se llama correctamente “enseñanzas de la vida”.

Lo primero que el niño es capaz de adquirir por experiencia propia es la sabiduría vital que encierra esta máxima: *no todo está permitido*. Este principio es sabio porque no es negativo. Expresa la solidaridad a que antes aludimos. Pues no solamente a mí, sino también al otro, no se le permite todo. Lo excluido es aquello que está mal, porque es aquello que causa un mal. El mal ya no es entonces algo abstracto. El mal como *causante* del mal se identifica de inmediato en cada situación conflictiva y permite la identificación del bien. El bien ya no es simplemente lo debido. Lo malo ya no es simplemente lo prohibido. Lo prohibido es tentador. El mal es lo que debe evitarse por protección propia, y esta protección implica el respeto al bien ajeno. No es algo que deba evitarse por mera obediencia al mandato inexplicado de una autoridad o por el temor a una sanción que parece una represalia del más fuerte. De lo que se trata es de entender algo muy simple, a saber: que el bien es benéfico y el mal es maléfico.

El ser humano expresa con palabras lo mismo que siente el animal: hay que evitar lo que perjudica, hay que buscar lo que beneficia. Pero ya en las sociedades primitivas el bien es primariamente lo que hoy llamamos *bien común*. La comunidad tiene primacía en el discernimiento de lo bueno y de lo malo. Con el tiempo, la formación progresiva de la individualidad distiende los vínculos originarios con la comunidad, y ésta inventa la ley, como una forma nueva y racional de vinculación que servirá para impedir el desorden de los egoísmos: para resolver el conflicto de los intereses.

Desde que hay ley, el sentido de comunidad deja de ser instintivo y tiene que ser objeto de enseñanza. Pues el bien ajeno es respetable en sí, lo mismo que el propio. Pero el uno y el otro han de supeditarse al bien común. La reciprocidad ya es reflexiva. Desde luego, la ley posee intrínsecamente la fuerza de obligar: ella prescribe y regula el servicio a la comunidad. Sin embargo, la ley se respeta, pero no se ama. La comunidad es objeto de amor; y este amor, que siendo espontáneo puede fomentarse con la enseñanza, ha de ser la base de la reforma



moral. Aunque parezca incongruente, el amor ha de asociarse con la idea del bien común y del mal común; ha de iluminar la idea de la responsabilidad.

La responsabilidad es compartida; no es sólo mía o tuya. Al educador puede ilustrarlo a este respecto el análisis del lenguaje y de los resortes de la convivencia humana. El orden social nos impone a todos unas responsabilidades. Pero esta responsabilidad se impone a todos, sin excepción, porque no es primariamente una cuestión normativa, sino una cuestión de hecho. Cada cual tiene la obligación de *responder de*. Esto es así porque en la vida, indefectiblemente, cada quien *responde a*. La acción propia, aunque surja de nuestra iniciativa, es siempre una respuesta a la acción ajena. La solidaridad puede (y debe) proclamarse como un ideal; en su raíz, no es más que el hecho insoslayable de la interdependencia; o sea, de la co-respondencia, o sea, en fin, de la co-responsabilidad.

Por esto la solidaridad es neutra. En situación de amoralismo, lo que existe es el contrasentido de la *solidaridad en el mal*. El ideal de la solidaridad contiene sólo de manera implícita el buen sentido de la co-respondencia en el bien. Este sentido tiene que hacerse explícito, didácticamente, por razón de la crisis moral. Es posible reorganizar el método de la enseñanza de tal suerte que ocupe en ella el lugar central la idea de que la cuestión del bien y el mal es una cuestión de amor. Quiere decir esto que el amor de la comunidad (digamos el patriotismo), es común y espontáneo, pero estéril, y hasta contraproducente, si no se expresa como constante amor del bien común y aversión del mal común.

Este amor cultivado (o sea culto) es la clave de lo que llamamos sentido moral. Pero el niño es capaz de entender que la moral no consiste en portarse bien. (¿De acuerdo con qué criterio?) El comportamiento es algo externo y, por tanto, regulable. La moralidad es interior, y por ello mismo más fácilmente comprensible: es la disposición a amar el bien, y aborrecer al mal.

Se dice que es horrible pecado escandalizar a los niños. Sin embargo, es cosa buena en ciertos casos dotarlos de la capacidad de escandalizarse. El mal es escandaloso. Es escandalosa una situación en



la que han perdido su vigencia ciertas expresiones que antes eran de uso común, como: “esto no se hace”. Con ellas se expresaba un consenso moral indiscutido. Ese dicho era evidente de suyo, para los adultos. El niño se preguntará por qué “esto” no se hace, y la sola pregunta ya es fecunda: es un germen de reflexión moral. Empezará a colegir de ahí, de manera confusa todavía, pero viva, que el escándalo flagrante consiste en que cada quien haga lo que se le antoja. El niño no es anarquista. El anarquismo difuso es un cinismo difuso, y esto es cosa de adultos.

El cinismo no consiste en desafiar la sanción, sino en convertir en mérito la astucia que permite evadirla. El anarquismo suprime las opciones válidas que ofrece el régimen de derecho. Insensiblemente, la apelación a la violencia se adopta como único recurso. La bondad viene a representar menor hombría: debilidad de carácter, poca iniciativa. El derecho del más fuerte no es cosa nueva en teoría: ya fue discutido por los griegos. Pero, en la práctica, el espectáculo de la sustitución del derecho moral y legal por ese derecho de la fuerza, en la coexistencia de las naciones y los individuos, deja al niño y al adolescente desconcertados y desvalidos. La nueva educación ha de reevaluar la hombría de la bondad y el amor.

El aprendizaje escolar del amor (la enseñanza de lo que es digno de amor en la vida) es lo *único* que impedirá el desliz de la inocencia hacia el cinismo; lo que promoverá el sentido de la nobleza y la *salud* del bien. Aceptamos que la cuestión del bien y el mal es también una cuestión de higiene.



Humanismo y ética

El tema de este Congreso es el humanismo. El tema particular de esta Ponencia es la ética. La conjunción de estos dos términos nos parece inopinada. Esta reacción denota el estado crítico en que se encuentran tanto la ética como el humanismo; y más aún, la razón común de esta crisis. Ciertamente, estamos en crisis si nos extraña que el humanismo y la ética aparezcan ahora juntos; debiéramos tener presente que la ética es un constituyente originario del humanismo: no es una propiedad adquirida ocasionalmente. El humanismo no aparece sino donde una ética está bien arraigada en la comunidad. O en otros términos: no hay una ética que no promueva lo que Cicerón llamaba la *humanitas*.

En nuestro tiempo, lo que designamos habitual y correctamente con el nombre de materialismo está derrotando al humanismo; de tal modo que incluso las buenas gentes que no tienen cultura ni juicio penetrante advierten que el materialismo no es el único camino: que hay una alternativa en las direcciones cardinales de la vida.

Es un disparate decir que hay un materialismo humanista. Me refiero, naturalmente, a una forma de vida materialista, no a una doctrina filosófica. Nació en Grecia el humanismo y, desde la Antigüedad, ese hecho irrevocable condiciona la eventual aparición en la historia de algún materialismo. Éste representa una des-humanización; o sea que es un adversario de la humanización previa. De hecho, es el único adversario que puede cerrar el paso al humanismo. Por lo mismo, ese adversario produce a la vez una crisis de la ética. No es un principio diferente, sino una falta de principios: materialismo es literal anarquía.

Ya desde el comienzo se percibe que éstos son temas enojosos, y al mismo tiempo arriesgados. Por un lado, su tratamiento exige finura intelectual extrema, pues las consecuencias de un error desbordan el



ámbito teórico y atañen a la entraña de la vida. Desde antiguo, sabemos que es peligroso decir las verdades cuando los errores ajenos no son meras opiniones, sino formas de vida. Pero no hay evasiva: esos términos vitales requieren también una gran capacidad de indignación. Sería una afectación poco humanista discurrir sobre el ocaso del humanismo y de la ética con placidez, con la indulgencia del sabio que contempla benévolutamente los desatinos de los hombres. Si somos impotentes para impedir o remediar tales desatinos, lo menos que podemos hacer es indignarnos. El que se indigna no es arrogante; el espectador es un traidor.

La ética no es una asignatura; no es una parte de la filosofía; no es un código de conducta, un formulario de obligaciones y sanciones. Si se quiere, puede incluir algo de todo esto; pero es más, y por tanto es otra cosa. A su vez, el humanismo no es el humanitarismo. No es tener buen corazón, ni es algo que se adquiera mediante un estudio de la filosofía griega y latina; no es el complejo repertorio de las llamadas antigüedades, de donde procede nuestra cultura; no se concentra en un grupo especial de disciplinas académicas. Si es algo de todo esto, es todavía algo más.

Claro está que lo importante, como veremos, es ese algo más, algo que hace del humanismo una cosa inconfundible en el despliegue histórico de las formas de vida. Para empezar, conviene no confundirlo con lo más próximo, que son las humanidades. En la manera tosca de entender las cosas que hoy predomina, el término de humanidades se emplea para distinguir sin definir; o sea, para marcar el borde de la cosa sin penetrar en su interior. La confusión es posible porque tanto el humanismo como las humanidades aluden de alguna manera al hombre y a lo humano. La diferencia resalta al advertir que, si bien las humanidades son indispensables para ser humanista, en cambio no bastan para convertir en humanista al versado en las ciencias humanas. Éste puede ser hombre muy docto y, al mismo tiempo, un miserable; ningún miserable puede ser un humanista. El lenguaje académico usa la palabra humanidades para designar un grupo de estudios a los que *no* se concede la cualidad y jerarquía de las ciencias, aunque tienen reservado, por tradición, algún sitio en el orden universitario.



Para todos los efectos prácticos, no es necesario indagar en qué consisten las humanidades: cuál es la nota común a las varias disciplinas que se agrupan bajo esta denominación. Se dice que no se pueden confundir con las ciencias, y esto basta. Si nuestro mundo académico fuese realmente un orden, un cosmos, sería difícil mantener aquella división tajante entre ciencias y humanidades sin precisar qué las distingue y, sobre todo, qué las une. Sería en verdad difícil comprender cómo es posible que persista, entre las gentes más cultas de la sociedad, esa ignorancia elemental que ni siquiera tiene el mérito del silencio, sino que proclama con voz de autoridad segura, por ejemplo, que la filología no es una ciencia. No lo sería porque trata del lenguaje humano; y como lo humano no es reductible a cantidad y medición exacta, debe ser adscrito a las humanidades, donde tienen su asiento las vaguedades. Y si no existe una ciencia del lenguaje, esto nos abre el camino para negar sin aprensiones que la historia sea una ciencia o que sea ciencia la filosofía, etcétera.

Defino a la ciencia como un conocimiento que posee racionalidad, universalidad, método y sistema. Pero más radicalmente la defino como vocación humana. No es hombre de ciencia auténtica quien ignora el porqué y el para qué de la ciencia. La cuestión vocacional es cuestión filosófica. Incumbe por tanto al humanismo.

Empezamos a sospechar que, si bien las humanidades no son el humanismo, en cambio no puede ser un humanista quien no tenga idea clara de las humanidades. *El humanismo no es un saber, sino una forma de ser.* Pero algún saber es necesario para ser como conviene: hombre, hombre de veras, hombre cabal. Si somos incompletos, ¿qué puede completarnos? Una *sophía*, que es ciencia y sapiencia. Conviene ser hombre versado en lo que Sócrates llamó ἀνθρωπίνη σοφία, la ciencia de lo humano. Sin esta ciencia, las otras valen poco. Quiero decir que esas otras, para adquirir valor permanente, deben ir acompañadas de una sapiencia, que no es ley de exactitud, sino *esprit de finesse*.

Son ciencias humanas, obviamente, las que se ocupan del hombre. Pero también son humanas las ciencias naturales. No lo son por su objeto, sino por quien las produce, por la intención del productor y el beneficio que procuran. Lo que se obtiene con el saber de la naturale-



za es una mejoría del ser. El humanista es ser mejor. Éste no siempre es científico. Pero el beneficiado es siempre el hombre, en tanto que hombre. De suerte que toda ciencia pertenece a las humanidades y fomenta el humanismo si se ejerce como Dios manda: si no se debate en junta de Estado Mayor ni se cotiza en la Bolsa.

Lo que debemos entender por humanidades no es resultado de una especialización moderna. Es precisamente aquella ἀνθρωπίνη σοφία, aquella vieja *sophía* o ciencia socrática. El humanismo tiene origen presocrático. La primera conciencia de las humanidades la tiene Sócrates. El humanismo empezó con la literatura: con la capacidad de un disfrute de la obra poética, con la sapiencia, que significa literalmente el sabor, de la palabra bella. Las humanidades son desinteresadas. Y por esto son componentes del humanismo. Belleza es sapiencia.

Todas esas experiencias se produjeron por primera vez allá por el siglo IX a. C. Su esencia no ha cambiado. Se distinguen de las experiencias actuales sólo porque aquéllas fueron las primeras, y esto les da un realce que se borra con la repetición. En Hesíodo encontramos la primera cristalización de una sabiduría popular de la vida. Esta sabiduría es el germen de la ética: es, ya, una muestra de la autoconciencia. Y es que Hesíodo, además de poeta o artista, es hombre de ideas (cosa que no fue Homero). Las humanidades y el humanismo nacen juntamente. Pertenecen a la misma estirpe, pero tienen caracteres distintos. Las humanidades siguen el camino de las artes; el humanismo se inicia con la creación de la ética y el derecho. La poesía no crea ni resuelve problemas; el humanista lleva una vida problemática.

Las humanidades son un alivio. Porque la vida del humanista no es gozosa ni despreocupada sino cuando el arte, y en especial la poesía, permite mantener una serenidad que la reflexión moral suele perturbar. La reflexión moral es una crisis o crítica de lo humano. El goce estético es protector. El humanista se defiende con la palabra poética de los ataques que el hombre dirige contra lo humano. Saber que el hombre es el único ser enemigo de sí mismo, ya es ingresar en la comunidad del humanismo.



Podemos, pues, distinguir entre el humanismo y las humanidades. Sin éstas no hay verdadero humanismo; pero ellas no son nunca, como es tantas veces el humanismo, causa, razón y justificante de muchas indignaciones. A diferencia de otros hombres que alcanzan excelencia en sus actividades sin ser “humanos”, es evidente que el humanista no puede ser “inhumano” por deficiencia o por distorsión. Tiene que ser educado y es educador. No puede ser tosco. Ni tosco ni brutal. Porque también ha de ser humanitario. Si nada le es extraño, no es por la curiosidad universal, que también lo distingue, sino por la universalidad del amor. Amar todo lo amable es *ser amable*, y en esta amabilidad vocacional consiste el humanitarismo. En suma: el humanista es hombre de cualidad. Nace y se hace: en su vida se conjugan natura y cultura.

Muchos no estaban presentes, y otros habrán olvidado que, hace bastantes años, a un rector de nuestra Universidad se le ocurrió organizar un coloquio, por el estilo del que ahora celebramos, para debatir la relación (digamos la rivalidad) entre las ciencias y las humanidades en la vida académica y fuera de ella. Quedaba sobreentendido que la y conjuntiva (las humanidades y las ciencias) era más bien disociativa. Los participantes eran convocados a reflexionar sobre un fenómeno de relación cultural y vital que, naturalmente, sólo puede darse entre dispares. Todo el mundo convenía implícitamente en que las ciencias no son las humanidades, y que éstas no son ciencias. No recuerdo que a nadie le escandalizara esa dualidad. Lo mismo si existiera que si no existe, la cuestión radical y preliminar sería el principio de unidad del saber humano. Para ocuparse de esto, sin embargo, carecen de atribuciones lo mismo los “científicos” que los cultivadores de las “humanidades”.

El resultado de los debates fue que los contendientes (las humanidades y las ciencias) quedaron tan indefinidos como antes; o sea que permanecía ignorada la razón de su presunto antagonismo, que era precisamente el motivo de la convocación. Es un hecho que este mundo está dominado por las ciencias (servidoras a su vez de la tecnología); de modo que las humanidades se llevaron la peor parte. En verdad, pareció que a los científicos no les importaban mucho las humanidades porque éstas, sean lo que fueren, no sirven para nada.



No se puede disputar sobre aquello que no se ha definido previamente. Y como los participantes en el debate eran todas personas doctas y benévolas, el desenlace fue una especie de tratado de paz. Los propios cultivadores de las humanidades aceptaron sin recelo su divorcio con las ciencias (o mejor dicho, la Ciencia, en singular y con mayúscula). Nadie discrepaba de esta sentencia gnómica: la ciencia es útil.

Pero ninguna congregación de hombres doctos puede producir una reconciliación entre dos sectores del conocimiento, ni decretar por mayoría su compatibilidad. El coloquio fracasó porque no hubo verdadera disputa; porque nadie procuró definir con rigor y precisión en qué consiste realmente eso que llamamos la ciencia, en general. Ésta es, desde luego, una cuestión filosófica. La voz de la filosofía, sin embargo, no se dejó oír en aquella ocasión.

Lo cual es inconcebible. La filosofía es la ciencia de la ciencia: la encargada de definirla. Debemos preguntarnos si también es incumbencia suya definir el humanismo, o bien es suficiente lo que digan los propios humanistas. La duda ofende porque la definición de cualquier cosa suele hacerse desde el exterior, y la filosofía es parte integrante del humanismo: lo define desde adentro. No quiere decir esto que todos los humanistas sean a la vez filósofos. Quiere decir que el humanismo acabó de constituirse como una realidad identificable e inalterable mediante un acto filosófico. Después del acto poético de Hesíodo, la filosofía de Sócrates representa el acto segundo: la segunda y última cristalización.

Lo cual nos importa porque el humanismo, como la filosofía, siempre habrá de ser igual. Y además, aquella filosofía de Sócrates no es mera teoría, sino precisamente una *operación* vital. Es un acto cargado de múltiples sentidos. Con él se constituye la ética formalmente; como un tipo de reflexión racional sobre el ser y el deber ser, la cual procurará establecer unas normas viables de conducta. De ahí las dos caras de la ética. Por un lado, consiste en el acto de la racionalidad humanista; por el otro, en la variable conducta práctica.

Estoy hablando, bien entendido, de *nuestro* humanismo. Si existen otros, me disculpo: yo no los conozco. Y volvemos ahora a sus oríge-



nes porque en ellos quedó grabada la sustancia, y en los días actuales parece que contemplamos su ocaso. Estamos los humanos dejando de ser lo que fuimos: un género de ser que, en cuanto a la *humanitas*, fue durante tantos siglos *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, como decía el santo filósofo. Nos sentimos ya anegados por la economía, que sólo es ciencia y práctica humana de verdad cuando no se pretende que sea la *ultima ratio vitae*.

Humanismo, dijimos, es una forma de ser hombre: una forma auténtica de ser. La palabra autenticidad viene del griego αὐτός (en latín *ipse*), que significa “el mismo”. Autenticidad es mismidad. Esta cualidad el hombre no la posee siempre. Humanismo es adquisición y retención constante de la autenticidad (tarea que es ardua y trae disgustos). La reflexión amorosa y temerosa sobre lo humano no es indiferente, como pueda serlo, por ejemplo, la cosmología física. Y si el humanismo está perdiendo su vigor y actualidad, el humanista queda enajenado, sin propiedad de sí mismo, y le toca exasperarse y sufrir.

Magna est vis humanitatis, dice Cicerón. Esta *vis* poderosa es la fuerza de la expresión. Expresividad es autenticidad. Hay virtudes calladas. El humanismo es elocuente. Su virtud es una energía espiritual, y por tanto, secundariamente, moral. Virtuoso, pues, en el doble sentido. Cuando lo que el hombre expresa es su mismidad, o sea su misma humanidad, la expresión tiene *vis* o fuerza formativa. El humanista es educador, aunque actúa sin método, con su sola presencia. La expresión forma la expresión: el ser forma el ser.

Se comprende este ir y venir. Porque la expresión del ser no lo concluye. El proceso no termina en lo expresado. La expresión prolonga el ser. Está claro, por tanto, que es necesario promover la humanidad para ser humanista. Todo esto empieza en Grecia, y se prolongó hasta ahora. Ahora el porvenir de la *humanitas* es incierto. Signo mortal es el decaimiento y corrupción de la palabra (los intelectuales, escritores y periodistas: hombres que se dirigen al pueblo, y que no sólo hablan mal, sino que incluso ignoran las leyes gramaticales de la concordancia). Todo aquello empezó como cosa de palabras. Empezó, pues, con Homero.



Homero no es hombre de ideas. En este sentido no es σοφός, sino sólo ποιητής. Sus dos grandes poemas son libros de aventuras. Ciertamente, el don de la palabra bella es una especie de σοφία y suple mil deficiencias. El amor y culto de la palabra bella es inherente al humanismo. Su desinterés, su estupenda inutilidad, marcan el comienzo de la *humanitas*; comienzo de la diferencia entre el ser que habla y el ser que habla bien. Nadie que se exprese burdamente puede ser un humanista. El humanismo decae cuando el desamor de la bella expresión invade el nivel de los hombres educados. Esa carencia de amor es mala educación. Ahora que se acaba, advertimos que el humanismo tenía que empezar poéticamente. La poesía es un género del verbo cuyo único propósito es manifestar su propia belleza. Por esto Homero es sabio de otra manera: su expresión contribuye a formar un hombre nuevo.

En Hesíodo ya encontramos una idea del hombre conceptual y explícita por primera vez. Ese hombre ideal es el πανάριστος, *el mejor de todos*; lo cual significa que contiene *lo mejor de todos*. El πανάριστος es el ser bien redondeado, cabal o completo. Esta idea es señal de que algunos humanos empiezan a tener conciencia de sí mismos, de su ser y poder ser. La autoconciencia es componente primario del humanismo. Los personajes de Homero todavía no son introspectivos.

Hesíodo da consejos: es hombre de experiencia. Recoge el tesoro de una sabiduría popular, y la incrementa o refuerza concentrándola en poesía, apretándola en fórmulas gnómicas (antecedente, en esto, del poeta Teognis y de los Siete Sabios). Hesíodo nos dice, a cada uno de nosotros: ἄκουε δίκης, escucha la justicia. La justicia tiene voz: seguramente esa justicia es la primera categoría ética que concibió el hombre en la tradición de Occidente. Porque no se trata de la ley, que habrá de ser regulación pragmática, sino de una virtud; de una obligación en las relaciones personales; de algo que sirva para juzgar si la ley es buena o mala. El humanista es hombre justo. La justicia siempre es buena. Por esto ha de tener un contrario, como el bien, cosa que no tiene la ley. La ilegalidad es otra cosa.

Observa Hesíodo que los animales son feroces porque carecen de justicia. Los hombres reciben la justicia como un don de Zeus, el hijo del Tiempo. La justicia está, pues, encarnada en el ser humano. La ca-

pacidad de ser justo sería un constituyente ontológico. Por esto cabe definir al hombre desde entonces como un ser ético, que quiere decir: como oyente de la justicia. Este humanismo va adquiriendo forma, consistencia, definición, y se hace hereditario.

Hay que entender por esto que la justicia no es solamente ideal o virtud griega. O si se prefiere: fue una virtud de los griegos haber universalizado una virtud capital. Vale tanto como decir que ese pueblo inventó el humanismo como potencia universal de ser. La universalidad no se aprecia cuantitativamente. Los hombres, en su mayoría, no son humanistas, ni en Grecia ni después. Lo universal es la posibilidad de ser superior que abre al hombre aquella cultura. Esa superioridad *posible* queda abierta para siempre a todo el mundo.

Las etapas de esa continuidad son la sofística, que es un humanismo adulterado, pero humanismo al fin; el estoicismo; la patrística; la metafísica y teología medievales; la sapiencia profana del Renacimiento, cuyos maestros se llaman precisamente humanistas; los creadores de la nueva teoría del derecho en el comienzo de la época moderna. Y así hasta nuestros días, en que, después de tantos siglos de tradición renovada, el edificio del humanismo está en quiebra.

Al reunirnos ahora para dar fe de vida, no sabemos si esta vida es la pasada, y lo que hacemos es recordar, más que crear; no sabemos si el humanista presente es excepción, en cuyo caso no habría verdadero humanismo, porque éste es una realidad comunitaria. Y en fin, examinando el presente, no sabemos si el futuro que aguarda a los jóvenes es una vía cerrada y oscura. ¿Podrá haber humanismo si esos jóvenes se forman en universidades que ofrecen meros recursos pragmáticos, y cuyo sistema de convivencia es la intriga política y el compadrazgo?

¿Qué estamos haciendo aquí? Hablar del humanismo, para denunciar su crisis, es todavía signo de esperanza. El silencio es la muerte. Quedan algunos, en el mundo atroz donde estamos obligados a vivir, sonrojándose día tras día por cuenta ajena. Quedan algunos, aunque sean la excepción; aunque estén solos, ellos nos hacen compañía; merecen respeto, aunque su obra haya perdido para la mayoría la virtud de la ejemplaridad.



Sócrates es el maestro. El conocerse a sí mismo culmina en el bastarse a sí mismo. Quiere decir que con la αὐτάρκεια socrática concluye la formación del humanismo que, podemos decir, se inició con la δίκη de Hesíodo y el γνῶθι σεαυτόν de los Sabios y de Delfos.

El humanista será un hombre independiente o suficiente: un hombre que sabe regirse a sí mismo. Desde ese momento socrático, la filosofía proporciona a los hombres un nuevo principio de la conducta. Además de la ley, habrá lo que hoy llamamos la conciencia: un principio interior, que rige en un ámbito silencioso. En ese mundo donde transitan los Siete Sabios, éstos ejercen su misión por medio de la ejemplaridad. A veces son retóricos, pero implícitamente dan a entender que la virtud de la sapiencia es cosa de palabras: que se enseña y puede aprenderse a la manera socrática: hablando y escuchando.

Y aunque Pítaco, el de Lesbos, haga un inventario de las virtudes principales, aconsejando que cultivemos la piedad, la educación, la templanza, la sensatez, la veracidad, la fidelidad, la experiencia, y otras excelencias del ser, lo cierto es que su enumeración, como la otra muy parecida de Bías, confía en la virtud dinámica de la palabra: en una concordancia del verbo con la acción.

La filosofía no había arraigado todavía en Grecia. Más tarde, y para siempre, ella se dará a entender en la voz de Sócrates. Sin que él lo diga a nuestro modo, Sócrates enseña que la virtud inherente al acto de pensar se muestra en aquel arraigo: que la sapiencia de la filosofía radica en el acto de filosofar. Ésta es la esencia del humanismo.



Ética y política

A medida que se desciende por el camino que lleva al final, aumentan las ocasiones en que uno dice: “ya nunca más”. Esto puede significar que algo ya no volverá a suceder, o bien que algo no sucederá por primera vez. El “nunca más”, de cualquier modo, envuelve el sentido irremisible del “para siempre”. Es como una sustracción que sufre el caudal de vida. Lo que ya no será nunca más es lo que fue, o no fue, para siempre: lo que ya se fue. Los escalones del cruel descenso son como las últimas despedidas. En el escalón final ya no queda “nada más”.

Lo ambiguo de los pequeños fines es que en ellos el “nada más” no es tan sólo lo que nunca fue. Algunas veces denota el tesoro acumulado. No es la privación definitiva de lo que nunca fue, y no podrá ser nunca, sino lo que ya fue; lo que ya es ajeno, pues pertenece sólo al pasado, aunque el recuerdo de su posibilidad impide que se desprenda enteramente del ser.

Nos duele más recordar lo que no fue. Lo recordamos porque pudo ser; nos duele porque ya no podrá ser nunca más. Este “más” es el “menos” más terrible. En un tiempo fue un posible, conocido entonces como tal; quizás deseado, en todo caso previsible, pero que “ahora” ya no podrá ser. No hay añoranza de lo desconocido. Lo que ya fue es una posesión perpetua. El que añora no está solo. Pero hay también aquella tergiversada añoranza triste de lo imposible: de aquello que pudo ser y no fue ni será: el vacío de una experiencia que nunca se llenó y que ocupa su lugar rodeado por todo lo que fue. La vida llega a su fin cargando así ese pesado vacío.

Así, poniendo un ejemplo que es oportuno en este momento, se ha configurado en mi vida la experiencia de La Coruña: la ciudad amable que presentí tantas veces, que no llegué a conocer, y que ya no cono-



ceré “nunca más”. Era un jovencito cuando quedé prendado de La Coruña. Quiero decir, claro está, de la imagen que se trazó en mi mente por las fotografías, y luego los documentales del cine. Nunca he descifrado la secreta afinidad que sentía con aquello que en rigor era algo ignorado. Pero sé que la evocación ha sido siempre plácida. Por algún motivo que era inútil indagar, me sentía atraído hacia aquella fachada continua de las casas del puerto y del Paseo de los Cantones (creo que se llama así); la multitud de ventanas que unas veces se volvían ciegas reflejando la luz del sol, y vedaban así los interiores, como un insólito pudor brillante, mientras que otras veces admitían el gris tierno del nuboso cielo gallego.

Un buen día me hice de una postal que reproducía aquellas casas, en el paseo junto al mar. Perdí esa postal, como otras muchas cosas, cuando me fui. Pero desde América no me cansé de imaginar que ahí hubiera podido ser feliz: llevar una vida apacible, queda y lenta. Parece que el pecado de vivir sin hacer nada (es decir, sólo pensando) habría de quedar disculpado misteriosamente por aquella especie de dialéctica de los cristales, que requería un testigo desocupado. Pues, de una parte, las ventanas ofrecían al habitante la perspectiva sin límites del océano, y de la otra parte protegían su intimidad y el silencio de la morada. Podría emplearse bien una vida en la reflexión del milagro de aquellos vidrios transparentes y opacos a la vez. Porque esa peculiar y feliz conjunción de lo natural y lo humano permitiría (pensaba yo), nada más con un pequeño toque de fantasía, poseer el mar, lo que llamamos el mar abierto; librarme a él sin perder la protección de la intimidad cerrada. Sería como abarcar el más allá sin salirse del aquí.

Y el paseante, por su lado, se sentiría atraído por un recinto desconocido, visto desde afuera, que los vidrios convertían en algo emocionalmente apetecible, aunque fuese ajeno e inaccesible. Todo eso era como la sencilla escenificación de un mundo en paz. El mundo ya no está en paz, y yo no veré a La Coruña nunca más.

Aprendimos de los griegos, que predicaban la serenidad, la idea de la bella urbe, de la urbe decorada. La *polis* no tiene sólo un fin práctico, de habitación, comercio y refugio. La decoración integra la belleza



en el mero decoro. La urbe es decente y agradable. Para un ateniense, su ciudad no llegaría a ser realmente habitable si no pudiera exhibirse: si no ostentara, complacida, la soberbia inutilidad de su monumental belleza en la arquitectura y la escultura públicas. La evocación de Atenas, pensando en La Coruña, no es arbitraria, como veremos. Cada ciudad bella tiene su estilo, pero la comunidad universal de la belleza nos permitirá llegar a la cuestión capital de la política. ¿Por qué? Porque el estilo urbano resulta de unos actos políticos, y es la mala política utilitaria, sin ética, la que apadrina la fealdad urbana.

Otras buenas lecciones aprendimos de los griegos; a saber: que la *polis* es la comunidad gobernada. Podemos distinguir entre gobernar y ordenar. Toda comunidad humana constituye un orden, una regulación de la convivencia de acuerdo con la tradición y con los mandatos de un jefe. Sin autoridad no hay comunidad. Sin orden no es posible la convivencia. La institución de la *polis* marca el tránsito del ordenamiento primitivo a la gobernación. De la *polis* nace la política. La garantía del orden es entonces la ley, donde se establecen de manera universal e igual las obligaciones y sanciones de los sujetos políticos, o sea de los ciudadanos.

Todo esto es sabido y está muy claro. También está claro, pero no ha sido debidamente acentuado, que en nuestra tradición occidental no hay un solo principio ordenador de la conducta, sino dos. Ya los griegos distinguían entre la regulación de la conducta pública y la regulación privada. A la primera corresponde el derecho; a la segunda corresponde la moral o la ética. Digamos que la primera tiene su origen en Solón, mientras que el descubridor de la segunda fue Sócrates. Los conceptos están bien diferenciados; pero en la práctica no hay esa divisoria tajante.

He reflexionado repetidamente sobre el conflicto entre ética y derecho que se ha producido tantas veces en la historia, y el significado que tiene, en la vida humana, esa alternativa trágica que forman los dos principios cuando aparecen como incompatibles, siendo ambos igualmente enderezados hacia el bien. Ética y derecho. Podríamos decir: ética y política, o política y filosofía. La conjunción copulativa y es a la vez asociativa y disyuntiva. Al definir conceptualmente la ética y



la política, sus diferentes esencias separan estos dos términos. Pero algo han de tener en común para que la conjunción las reúna de nuevo.

En lo que me hubiera gustado discurrir ahora es en el hecho, un hecho vital de gran importe, de que si la ética puede ser algunas veces una alternativa de la política (con lo cual el individuo pone en peligro su seguridad frente al Estado), es porque la política posee en sí misma un componente ético. Quiero decir que la búsqueda de una definición rigurosa de lo político en sí debiera incorporar el dato de lo ético en el conjunto de los otros datos con los que ya estamos familiarizados.

Lo cual se percibe sin confusión cuando nos preguntamos: ¿para qué la política? Su para qué no se resume en el conflicto de los intereses personales o de grupo, en la ambición de poder, o en la administración económica. Esto es lo que nos muestra la historia, y lo que predomina en la pobre y turbia política de nuestros días. Descubrimos desde luego que la política no es necesaria, en el sentido de originaria e imprescindible en la comunidad humana. Es más bien el resultado de una laboriosa gestación, que pudo no producirse. Ella se produjo en Grecia por la vocación racional de los helenos, especialmente los áticos. Hubo en la vida de los hombres, y existe todavía, algún régimen de convivencia sin gobernación racional.

La racionalidad ingresa en el régimen de vida comunitaria cuando este régimen aspira a algo más que la satisfacción de las necesidades primarias. Sin que sea preciso detallar, podemos asegurar que los fines superiores aparecen y se identifican sin vacilación desde que se elabora un programa de vida común que no se limite a lo pragmático, y proclame que la formación del hombre es uno de los propósitos de la comunidad. Esta comunidad se llama desde entonces el Estado.

Significa esto que política es *paideia*, y por tanto ética. La educación supera la instrucción. La instrucción existe desde que hay una sociedad, una acción cooperativa, por rudimentaria que sea la cohesión de sus miembros. Es evidente que los hombres tuvieron que aprender y que enseñar las técnicas indispensables para la subsistencia; que el perfeccionamiento de esas técnicas dio lugar a lo que en el siglo XIX se llamaban escuelas de artes y oficios, y que son actualmente nuestros institutos tecnológicos. La educación es otra cosa. Su fin no se da



por supuesto, como en la tecnología. El fin de la *paideia* es el hombre mismo. El hombre es un problema para el hombre. No basta ser instruido: hay que aprender a ser hombre. El hombre educado es un ser ético. El que acumula mucho saber utilitario y no le importa lo demás es un ser bárbaro.

La eticidad no es ingénita, sino adquirida. La adquiere el hombre en, y por, y para la *polis*. Es por tanto ingrediente de la política. Pero se trata de la eticidad, no de la moralidad, ni de la adopción por los políticos de una determinada tesis. Pues la ética de que estoy hablando no es doctrina, sino forma de ser. No existe, pues, el llamado problema de la *relación* entre ética y política de que nos hablan los manuales. La ética está *en* la política. Decimos que lo ético constituye el orden de la vida privada. Lo cual es cierto, en el sentido llano de los términos. Pero también es cierto que en rigor no existe la vida privada. Todo acto posee un alcance y significación social. Nadie se sustrae ni un momento a la vida del Estado. La tragedia política de nuestros días es que el régimen político del Estado se sustrae a su misma razón ética constituyente.

Repito que no hemos de confundir aquí la ética con la moral. Por esto hablo de eticidad. La función capital de la política, como sistema de organización del Estado, es contribuir a la formación del hombre, y esto es infundir un *ethos* en la ciudadanía.

El Estado puede mantenerse como organismo ético a pesar de los numerosos crímenes, delitos, infracciones a la ley y demás injusticias que no dejan de producirse en las actividades políticas con mayor o menor frecuencia. La eticidad no garantiza la perfección moral. El Estado pierde, en cambio, su eticidad cuando descuida o francamente prescinde de su misión formativa, y atiende sólo a la eficiencia pragmática, funcional o administrativa y a los fines utilitarios. Esto es lo que sucede ahora, y éste ha de ser el punto central de una meditación filosófica en nuestra época de crisis: la degradación de la *paideia* y el ocaso de la ética política.

Una asombrosa (y temible) sagacidad para las invenciones materiales absorbe y agota las energías del hombre productor; y su indiferencia para todo lo que no es valorado en términos de provecho y



de dominio lo va convirtiendo en una especie de vegetal inteligente. Pero un vegetal muy raro, que actúa como animal de presa. La política era cosa de palabras; ahora el instrumento directo y efectivo es el terrorismo: el de las bandas políticas y el de los Estados.

Los hombres cabales tienen el derecho y sienten el deber de manifestar su indignación con la furia de la palabra ante la degradación creciente de los fines vitales. Es común la actitud de no hacer caso de eso para ponerse a salvo. Pero el espectador es un traidor. La indiferencia no es una opción. El ser ético es un comprometido. Pero no es un *engagé* en ciertos compromisos políticos. Es el hombre que sabe de sí mismo y que ha descubierto hasta qué grado compromete su destino histórico la desintegración de la eticidad política.

Una revolución se salva por el *ethos* de sus hombres, aunque haya que pagar por ella el precio de la sangre derramada. Admirable una transformación pacífica. Desesperante una paz sin *ethos* revolucionario. En España se ha desperdiciado en los últimos años la oportunidad de una acción revolucionaria que era necesaria y urgente, y posible sin discordias sanguinarias. En vez de esa revolución, hemos presenciado una domesticación de las voluntades y un empobrecimiento de las iniciativas. Los políticos se han preocupado por los problemas de organización del Estado, y por los problemas económicos, en su aspecto técnico, no en su aspecto ético. Concediendo que se lograra ese bienestar material que parece ser la suprema aspiración, quedaría sin respuesta la pregunta decisiva: ¿qué vamos a hacer *con* ese hombre bien alimentado?, ¿qué vamos a hacer *de* él? Una política sin respuesta para tales preguntas es una política sin ética. La ética depende de lo que llamé hace muchos años una *idea del hombre*. La intromisión de la filosofía en la política se hace por esa puerta que los políticos dejaron abierta por incapacidad o indiferencia.

Todavía no hay respuesta, pues, para esta modalidad de la pregunta ética que nos atañe directamente: ¿qué es ser español? Lo asombroso y vergonzoso es que no se nota la ausencia de tan fundamental *pregunta*.



Homenaje a Edmundo Husserl

No es exagerado decir que Edmundo Husserl ocupa el lugar más prominente entre los filósofos de nuestro siglo. Pero debe reconocerse que ésta es una manera (deliberada en verdad) de forzar las cosas; hay en eso un poco de reivindicación polémica. Husserl, sin merecerlo, es un filósofo olvidado.

Muchos suelen confundir la prominencia con la popularidad. Precisemos un poco: ¿la actualidad de Sartre es cronológica o filosófica? Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino reviven en el Renacimiento la actualidad de Platón. Platón es Platón, y pervive sin gran esfuerzo de nadie. Nace algo nuevo porque renace algo antiguo. En nuestro siglo, Platón pervive en tanto la filosofía de Husserl es platónica. Y así se van tejiendo en el curso de los siglos las herencias y las influencias retrospectivas.

Época de olvidos, época de segundones. Lo que viene después de Husserl ni lo supera ni lo iguala. Bergson, que es otro de los grandes, está hoy tan olvidado como Husserl. Hemos de preguntarnos qué representa en la historia, y para nosotros mismos, eso de ocupar “el último lugar”. Algo tan monumental como el idealismo, que empieza con Descartes, ha tenido el fin que merecía. Y el fin es actual: lo último es inolvidable.

Los sucesos se precipitan y a Husserl apenas le hemos dado tiempo de morir. Hagamos cuentas: estamos conmemorando la muerte de Husserl; suceso que a muchos les parecerá remoto, es decir, digno de conmemoración, de memoria que exige concordancia para no desvanecerse. Pero hacía varios años que yo era profesor cuando ocurrió esa muerte. La verdadera muerte, que ha venido precipitadamente, es que nadie piense en él. Ésta es la más cruel y definitiva de las anulaciones que puede infligir el tiempo.



La prisa por restablecer la presencia de Husserl surge de una razón paradójica: se alimenta de los propios motivos que explican su olvido. Pensándolo sin apasionamiento los filósofos están convencidos de que Husserl pertenece al pasado. Pero somos nosotros, los del presente, y no él, los culpables de esto. También pertenecen al pasado Descartes y Kierkegaard, aunque no de la misma manera. Kierkegaard no termina nada y empieza poco. No nos hace mucha falta. El idealismo constituye lo que he llamado la época de los grandes sistemas, y esta época termina con el último de los grandes. Descartes y Husserl son hermanos en sistema. ¿Podemos decir, pues, que Descartes ya no está entre nosotros: que Husserl lo enterró? ¡Qué disparate!

Si Husserl ha pasado, y con él pasó la época a la que dio brillo final, entonces coinciden en un solo pensador dos episodios funestos de la historia que requieren fuerza sobre-humana. Pues no es poca cosa ese proceso que abarca a Malebranche y a Spinoza, a Leibniz y a Hegel, a Schelling y a otros más. No encontraremos en la historia un periodo equiparable, por la densidad, la originalidad y la altura de los pensamientos, excepto en los tres siglos que van de Tales a Platón. Ha de tener corte afilado el pensamiento sajador que divide la época moderna, tan gloriosa, de esta época nuestra tan confusa y llena de honorables mediocres. El problema es que, si no concediéramos a Husserl aquel lugar primero, habría de confesar con rubor que este lugar quedó vacante. Si Descartes fue el padre de tantos, lo que representan esos tantos, señores, se acabó. Pero no se acabaron los protagonistas de la hazaña. ¿Cómo se explica esto?

Una perniciosa manera de concebir la historia de la filosofía se prolonga tercamente y arraiga en dos vicios. La historia sería una secuencia de éxitos y fracasos individuales, y cada fracaso sería una desaparición de la que nada nos queda como herencia. Toda innovación es una revolución, pero ésta mantiene viva una parte de lo que ella misma derrotó. De hecho, nada muere, pues la historia es enriquecimiento, y no persiste como sucesión de puros barrenderos. Quiero decir que si algo pasa de moda es porque nosotros estamos destinados a pasar, y entretanto confundimos la moda con la originalidad. Pero de todo se aprende, y somos ya sabios antes de presu-



mir serlo, cuando la sabiduría incipiente se halla en el ignorante bien dispuesto.

Así, el valor de una filosofía no se resuelve con polémicas o en mítines políticos. Cuando nos vemos obligados a decir: esto ya no puede seguir así, el suceso no viene de una decisión nuestra, sino de una reflexión que nos descubre la situación en que nos encontrábamos sin advertirlo. Esta situación se llama crisis y es un fenómeno objetivo. En este sentido, la filosofía de Husserl es “crítica”. No porque critique (que esto lo hacen todas), sino porque se halla en estado crítico. Crítico quiere decir aquí “terminal”. Quiere decir que lleva el seno de grandeza. El pensamiento terminal es pensamiento principal.

En filosofía hubo alguna vez ocasión de exclamar *nec plus ultra*. Se trata entonces de un camino cegado, por el que ya nadie más podrá transitar. El caminante (éste es el caso de Husserl) no llegó al límite de lo que se proponía alcanzar, sino al límite de lo que era posible por ese camino que había quedado abierto en el siglo XVII. Pero, si no es por éste, alguien transitará por otro, que se abrirá en la cercanía indefectiblemente. Algo se abre en la espesura que no es todavía (pero que podrá ser) vía, sendero o camino real. El que comienza a abrirlo no sabe a ciencia cierta dónde irá; titubea, se desorienta y a veces tiene que volver atrás, antes de reanudar la penosa, insegura marcha. Otros habrá que anden más seguros, con paso más firme, ante un horizonte más despejado. Pero todos participan de la gloria del avance. Pues nadie va a terminar la tarea de la filosofía, y esta paradójica impotencia da fuerza a la comunidad del trabajo: no es el desdén por el pasado, sino su aprovechamiento para los inagotables hallazgos.

La muerte histórica de un gran pensador no es sino la ignorancia de los sucesores. Ignorancia, ya no de lo que pudo aquél significar en su tiempo, sino más allá de ese tiempo. Pues una doctrina no pervive, cuando su autor ya murió, por el hecho de que siga teniendo adeptos y prosélitos: de que influya directa y visiblemente en las ideas (o en los actos) posteriores. Pervive por otras razones y de otras maneras.

Que se entienda de una vez con claridad: yo amo a Husserl como maestro y mucho he aprendido de él, a pesar de que, desde el principio, sentía en el fondo el peso de una discrepancia cada vez más



sólida; de una incompatibilidad, que no podría resolverse jamás, con el idealismo en general, y con esa forma suya particular que es la fenomenología, el subjetivismo trascendental, y todo lo que ustedes saben. Para decirlo con una sola frase: el solipsismo es la muerte de la filosofía. El deceso se contempla en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*.

Pero también es solipsista Descartes, fíjense bien, y es innegable el monto de lo que todos hemos aprendido, desde entonces, por y de sus errores. La filosofía de Husserl, como la de su maestro Descartes, es una filosofía de principios, y por esta razón es perenne; por esta razón se distingue de las filosofías de ocasión o circunstancia, que se difunden por doquier y se adquieren sin gran costo de entendimiento y de alma. Esto es lo que deseo que se entienda. Husserl es más actual que Wittgenstein o que Sartre, para mí y para cualquiera, aunque decididamente su sistema ya no puede servirme para los problemas de hoy en día. Quiero decir, para la forma como se presentan hoy en día los problemas de siempre (y los nuevos que nos sobrevienen). Una filosofía que se superó, y que sigue siendo útil y vigente: ¿cómo es esto posible?

Para verlo conviene indagar cuál es la tarea propia de la filosofía en general: cosa que no puedo hacer ahora, salvo decir que los maestros enseñan a pensar, y esto es de lo que se trata. En segundo lugar, hay que percatarse de que la situación presente de la filosofía es una situación revolucionaria, y como tal fecunda, pero también caótica; porque las teorías abundan, y no como ambiciones de verdad, sino como pretensiones de poder. En medio de tal desbarajuste, nadie aprende de nadie y nadie impone orden con la autoridad de los conceptos rigurosos.

Repitamos ahora lo que decía Husserl en el primer tercio de este siglo: es necesario llevar a cabo “una reforma completa de la filosofía. Las ciencias se sienten muy trabadas por efecto de oscuridades en sus fundamentos”. Miren: esto no ha cambiado desde entonces. Ha empeorado, porque ya no está un Husserl entre nosotros que venga a decirnos lo que pasa. Y él añadía, como si anticipara un futuro que es nuestro presente: “La descomposición de la filosofía actual, en medio



de su actividad sin norte, nos da que pensar. La decadencia es innegable desde la mitad del siglo pasado, en comparación con tiempos anteriores, si intentamos considerar la filosofía occidental desde el punto de vista de la unidad propia de una ciencia. Esta unidad se ha perdido en cuanto al objeto de la filosofía, a sus problemas y a su método”.

Estas palabras parece de veras que fueron escritas para la situación actual, y es un consuelo que sean las de un gran maestro; porque si fueran nuestras (aunque lo son, por espontánea coincidencia), no faltaría quien las juzgara pretenciosas. Pero la verdad no tiene cortesía. Nada ha cambiado fundamentalmente desde que Husserl las pronunció en París, en el Paraninfo de la Sorbona, y en 1929. El olvido actual de Husserl viene a darle la razón: es un síntoma más de la crisis que él denunciaba y anunciaba.

Decir que la crisis se ha agravado no es más que recordar que los *Principia mathematica*, que Russell produjo en colaboración con Whitehead, se publicaron en tiempo husserliano: en 1910, 1911 y 1912; lo cual es significativo, si se toma en cuenta que estos pensadores vinieron a la filosofía procediendo, lo mismo que Husserl, de la lógica y de la matemática. Recordemos igualmente que en aquellos días todavía vivían casi todos los maestros del neokantismo, quienes habían intentado llevar la filosofía más arriba del nivel en que se desenvolvían el positivismo y el materialismo. Aquél fue un intento meritorio, y aunque estaba condenado al fracaso, para hoy quisiéramos hombres de la talla de Cohen, Natorp, Rickert y Windelband. Resalta con luz propia entre todos esos mi querido Cassirer, a quien quedaban todavía, en 1929, 16 años de vida para exponer, con profundidad y elegancia, la originalidad de su pensamiento. En esta compañía, ¿podríamos nosotros hablar de una descomposición de la filosofía? ¿Es que ni los muertos nos hacen buena compañía? Estamos solos.

Estamos solos todos los que adoptamos como guía y lema de nuestro trabajo el que había servido a los griegos; el mismo que hasta hoy han mantenido los sucesores sin posible alteración; el que Husserl expresaba de manera lapidaria al proclamar el ideal de “una filosofía como ciencia rigurosa”.



Recuerda Husserl en las *Meditaciones* que al comenzar la edad moderna surgió una gran fe: la fe en la ciencia y la filosofía, que elevaría la humanidad ofreciendo un nuevo principio de vida. La cultura entera iba a ser dirigida por ideas científicas, iba a ser penetrada de luces, a ser reformada y convertida en una nueva cultura autónoma. Pero desde entonces, añade Husserl, esa fe ha caído en la insinceridad y en la atrofia. En lugar de una filosofía viva y una, tenemos un pseudoexponer y una pseudocrítica: la mera apariencia de un filosofar seriamente. Diría yo, dando la razón a Husserl, que la ciencia ha hecho una revirada, como cualquier tecnología industrial, convirtiendo así en superfluas las varias formas de la filosofía pragmatista.

La actividad pública de la filosofía, de cara a los profanos, ha ido en aumento desde los principios de siglo. Husserl comentaba estas actividades, diciendo que “los filósofos se reúnen pero, por desgracia, no las filosofías. Falta a éstas la *unidad de un espacio espiritual*”. Podemos añadir que esta situación de asfixia espiritual no ha cambiado para mejorar. Parece que estamos en medio de múltiples y belicosos solipsismos.

Podemos indicar los puntos salientes de la filosofía husserliana. Husserl ha sido claro e insistente. Su propósito original era establecer el fundamento de la ciencia y, en relación con esto, instituir a la filosofía como ciencia rigurosa. Viene después aquello por lo cual Husserl es más conocido, a saber, la fenomenología, que es una teoría y método universal de las esencias. Estas dos partes o aspectos de la obra forman un todo homogéneo. Sin embargo, sería insensato creer que deben aceptarse o rechazarse en bloque. Y tampoco es justo adoptar la postura pseudocrítica de quien dijera: algo se salva de todo esto. Se salva todo entero.

Pero es que en la filosofía se infiltró desde antiguo, y no se ha eliminado nunca del todo, lo que puede llamarse la idea distributiva de la verdad; lo que trae consigo la idea de que cada porción niega la totalidad de las demás. Los discrepantes son incompatibles. Pueden convivir los autores, aunque no sus ideas. Esta desnaturalización de la filosofía impide captar su función real y su sentido histórico; mejor dicho, la función y el sentido de *cada* filosofía.



La obra de un gran filósofo constituye una unidad: es una posición humana en el mundo y frente al mundo. De parecido modo, la historia entera de la filosofía representa siempre lo mismo en cada uno de sus episodios. La unidad no es tética, sino vocacional. No es “concepción del mundo”, en el sentido usual subjetivo. Es re-creación de lo real en el modo más objetivo y riguroso del pensar científico. El hombre re-crea un universo, representando el universo que le es dado, en todas las vocaciones vitales fundamentales. En este sentido radical, no hay diferencia entre poesía y filosofía, a pesar de que la filosofía sirve a la verdad, y la poesía *sólo* a la belleza. Vivimos en un mundo con verdad y belleza; un mundo, por tanto, que se enriquece internamente en el curso de la historia.

Pero cuidado: al tesoro de la verdad contribuye la teoría husserliana de las esencias, a pesar de que discrepamos de ella. No podemos decir que *no aceptamos* la fenomenología, la de Husserl, aunque la nuestra sea irreconciliablemente distinta. Tampoco aceptamos la teoría platónica de las ideas. El importe filosófico de Platón, ¿aumenta si proclamamos que su verdadera originalidad y valor residen en el descubrimiento de la razón dialéctica? Y es que eso de tener razón, o no tener razón, es cosa de políticos, no de filósofos. La razón la *tienen* o poseen todos, por vocación y sin disputa.

La solidaridad de las filosofías es manifiesta, indestructible y radical, cuando ellas tratan de la unidad de la ciencia. La pluralidad de doctrinas puede dar la idea de un desconcierto, incluso a los filósofos: el ejemplo más notorio es el de Kant. El propio Husserl menciona en alguna ocasión la frase de *bellum omnium contra omnes*, oportuna cuando se trata de las antagónicas interpretaciones que se dan de las fórmulas y teorías tradicionales (*Investigaciones lógicas*, Introducción, § 1). La unidad está en lo que se busca, no en lo que se encuentra.

En esta proliferación de ideas se basa la condena de los profanos que dicen: “los filósofos nunca se ponen de acuerdo”. El acuerdo universal en cuanto a la misión de la filosofía es algo diferente, y no lo percibe cualquiera, ni es necesario exhibirlo ahora. Veamos más bien la cuestión del fundamento en Husserl.



Había empezado la época en que los hombres de ciencia, de ciencia natural, que antes eran unos pocos, aumentaban en número, si no en grandeza, y se iban a posesionar del mundo, porque ocupaban la cima del saber, y por tanto la regla de la acción. Declaraban que no había otra verdad que la suya. Al mismo tiempo, se mostraban incapaces de definir qué es la ciencia, y más incapaces aún de reconocer que esa definición no era incumbencia suya. Husserl iba a instalarse en el dominio de la ciencia principal: la ciencia de la ciencia.

En las *Investigaciones lógicas* (capítulo primero) Husserl pone al descubierto la imperfección teórica de las ciencias particulares. Ni siquiera el matemático, el físico o el astrónomo necesita llegar a la intelección de las últimas raíces de su actividad. Más bien se percibe ahí una falta de claridad y racionalidad íntimas. La matemática pasa por ser el ideal de toda ciencia. Pero los mismos investigadores, que manejan con incomparable maestría los maravillosos métodos de la matemática, se revelan con frecuencia completamente incapaces de dar cabal cuenta de dichos métodos y de los límites de su justa aplicación. Y añade Husserl: “aunque las ciencias se hayan engrandecido, y nos hayan conducido a un señorío sobre la naturaleza, jamás antes sospechado, no pueden satisfacernos teóricamente”.

Estas palabras que cito fueron escritas a fines del siglo pasado. Recuerdo a este respecto un incidente que revela en forma grotesca que la situación ha empeorado. Hace años se celebró en Santiago de Chile un Congreso Interamericano de Filosofía. En el curso de una sesión de trabajo, un asistente dijo que Edmundo Husserl no tenía la menor idea de lo que era la ciencia. La frase, a primera vista, carece de importancia: bastaba para desacreditar a su autor sin remisión. El escándalo vino a producirse retrospectivamente. Dicho señor es hoy conocido entre nosotros como autor distinguido, o por lo menos notorio, de obras de filosofía de la ciencia. Éste es un género híbrido donde escasea la filosofía y no aparece jamás ninguna novedad científica. Lo cual es un síntoma. Pero síntoma de un mal menor, porque el mal viene de lejos, y lo que hicieron a Husserl no se compara con lo que hicieron a Sócrates.

No hallamos en esas obras de filosofía de la ciencia, tan populares hoy en día, ni un eco de la pregunta capital que formulaba Husserl:



¿qué es lo que hace que una ciencia sea ciencia? (*Investigaciones lógicas*, § 5). Pensar que esta pregunta incumbe sólo a las ciencias de la naturaleza es una obcecación. Ésa es una cuestión de ciencia primera. Ninguna ciencia, de las humanas o de las naturales, puede admitirla en su dominio. Digamos que la física es superior a todas; por lo menos es la más impresionante. Reconozcamos el mérito de los físicos, quienes jamás han intentado responder a la pregunta: ¿qué es la ciencia? Son los filósofos, pseudofilósofos, quienes atribuyen a los físicos esa responsabilidad. Y como los físicos, muy concienzudos, siguen ocupados en sus complejos problemas, su silencio provoca la formación de ese híbrido que acabo de mencionar, que trata de llenar un vacío y no es más que un engaño: no posee la pura disciplina de la física, ni la pura disciplina de la filosofía.

Otra cosa es que pueda dejarnos satisfechos el método especial de Husserl. Pero es que el magisterio es algo más que proselitismo. Lo que estoy procurando mostrar es que el camino de la ciencia es siempre el mismo en todos los tiempos y en todas las ciencias: las naturales, las humanas y la ciencia primera que es la filosofía. Nos enfrentamos a la realidad con una especie de aparato mental que rige y ordena nuestra visión espontánea. Los componentes de este aparato de visión son: la racionalidad, la objetividad, el método y el sistema. En esas cuatro cosas Husserl es un gran maestro. Con ellas se forma un orden o sistema coherente de pensamiento que permite *comprender los problemas*. Problemas digo; porque las soluciones últimas no las ha encontrado jamás nadie. Son los problemas los que importan: el orden de su presentación, sus alcances y las relaciones de unos con otros. Esto es pensar. Éste es el quehacer propio de la ciencia, y por eminencia el de la filosofía. La urgencia de la solución sólo acosa a políticos y comerciantes.

Los maestros enseñan, digan lo que digan (como teorías propias), y no importa la impresión que nos cause lo que dicen. Claro que el maestro transmite sus ideas. Pero lo que más importa es aprender el oficio, y este oficio de pensar nadie lo ha aprendido solo, excepto los presocráticos. El maestro es, ante todo, un hombre que hace bien las cosas, como el maestro carpintero: un hombre que da buen ejemplo



profesional, en el taller o en la Universidad. Es un modelo. Ésta es una clase de modelos que no pasa de moda. Por su lado, ser buen discípulo es aprender bien; no es adoptar esa trivialidad ramplona y pretenciosa que son los ismos, ni seguir a un pensador como si fuera un caudillo.

Y de este modo se percibe lo real con visión más clara, se aprende a comprender ese misterio que es la verdad inserta en el error. Porque los errores garrafales no los encontrarán ustedes nunca en la filosofía: ningún auténtico filósofo ha dicho jamás una arbitrariedad. Un ejemplo monumental de verdad errónea es, por ejemplo, la teoría de la *epoché* fenomenológico-trascendental que expone Husserl con tal rigor y claridad en las *Meditaciones cartesianas*. La discrepancia que nos inspira sale de nuestra mente envuelta en un respeto que es casi reverencia. Y no sólo reverencia, sino gratitud; porque sin esa enseñanza errónea y verdadera a la vez no hubiese logrado nunca entender la radicalidad y urgencia del problema de la comunicación, al que tanto tiempo de estudio he dedicado.

La discrepancia con los grandes maestros nunca puede ser total. Personalmente, no olvido nunca la compañía que me ha hecho la idea humanista de una *ciencia de la ciencia*, durante los muchos años en que me esforcé por consolidar la posibilidad de una filosofía científica en lengua española. Esta posibilidad (que era real, puesto que adquiría cuerpo en mis propios trabajos) chocaba al principio con las modas predominantes. Luego sufrió una grave desviación. El carácter científico de una obra de filosofía pareció que iba a depender de la escasez de ideas y de la abundancia de esquemas y guarismos; de la adopción servil de los métodos y procedimientos de las ciencias naturales.

Estas ciencias no pueden siquiera plantear con la amplitud y rigor que son indispensables el problema del yo. El yo, mi propio yo, es un misterio para mí, e incógnita insondable para el pensador. El yo de Husserl, depurado para los fines del conocimiento, es una mera ficción, un artificio: algo carente de contenido vital. Y sin embargo, está elaborado con una técnica rigurosa y contiene más *verdad* que las ideas fragmentarias y no menos ficticias de las ciencias naturales. ¿Es insensato pensar que tiene más razón aquella razón vital que es la poesía?



El rigor metódico de los pensadores se hace más inflexible aun al contraste con la visión libre de un ser que existe y puede ser autor de grandes obras entre el límite del nacimiento y de la muerte; un ser en cuya presencia resalta la verdura de los campos, y los jóvenes amores, y el canto de los pájaros, y el mar que cambia para ser siempre el mismo. ¿Cómo trabajar profundamente en filosofía, sino en el panorama de la paz *visible*, del que han sido eliminados la sequedad de la ambición, el ruido del progreso urbano, la rigidez de las abstracciones y la deshumanización de los esquemas racionales?

La obra de Husserl que lleva el título embarazoso de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* se publica actualmente con un Epílogo que fue escrito después de la traducción inglesa. Hacia el final, Husserl vuelve sobre su idea predilecta de que hemos “tenido muchos y siempre nuevos ‘sistemas’ o ‘direcciones’ filosóficas, pero no la filosofía *una*”. Me conmueve esta idea de la unidad permanente de todas las filosofías porque yo mismo le he dedicado innumerables horas de meditación, y hasta puedo decir que, *para mí*, he resuelto el problema, aunque ésta no sea la ocasión de exponerlo.

Pues bien: confiesa el autor (que también habla conmovido en este pasaje de su obra) que “ve extendida ante sí la tierra infinitamente abierta de la verdadera filosofía, la ‘tierra prometida’, que él mismo ya no verá plenamente cultivada. Ríase, si se quiere, ante esta seguridad”.

Ríase, si se quiere. El maestro tiene 70 años y abre su alma ante nosotros con humildad, con serenidad, con dignidad y con el temor de la burla de que puedan hacerle objeto los pigmeos.

Y ahora un epílogo sentimental.

En la época de las cruces sórdidas vivía en Bélgica un grupo de sabios alarmados. Y es que se acercaba la guerra, y de los escarmentados salen los avisados. Durante la guerra de 1914 a 1918 fue incendiada la riquísima e insustituible biblioteca de la Universidad de Lovaina. El incendio no se declaró por un combate de artillería. Fue ordenado por el alto mando alemán, ejecutado sin lucha y metódicamente, por soldados con antorchas en las manos. No me lo han contado los amigos

belgas: lo he visto con mis ojos, pues las escenas fueron filmadas por los propios incendiarios, y se han conservado copias de las cintas en diversos archivos de las infamias que hubo en el mundo.

El caso es que esos heroicos filósofos (sí señores, puede haber filósofos heroicos), más inteligentes que los Estados Mayores franco-ingleses, conociendo el odio a la cultura del enemigo, y su peculiar pasión por quemar libros en las calles, previeron la hecatombe próxima y hasta el camino que tomaría, el cual pasaba indefectiblemente por Lovaina y la cercana Bruselas. Algunos, de acuerdo con la familia de Husserl, consiguieron sacar de Alemania clandestinamente sus manuscritos: mayores en cantidad (y algunos piensan que superiores en valor) que las obras publicadas.

Lovaina era mal refugio para ese tesoro. Cuando llegó la Gestapo no encontró nada. Los manuscritos estaban en lugar seguro y secreto, al cuidado de un amigo mío, el P. Van Breda, fraile dominico, profesor de filosofía y miembro como yo del Instituto Internacional de Filosofía. A él lo conocí y traté en Bruselas y en Helsinki.

Por esa peligrosa salvación de unos papeles, y otros actos valerosos, el gobierno belga concedió a Van Breda, al terminar la guerra, la Cruz de Héroe de la Resistencia. El botón insignia de esta condecoración lo lucía en el pecho mi querido Van Breda, quizás no muy de acuerdo con las regulaciones canónicas. Pero, ¿qué obispo se hubiese atrevido a amonestarlo por esa muestra visible de unos actos de heroísmo, de amor a la patria y a la cultura, de devoción a la obra insignie de un pensador judío?

Todo esto que relato ya se olvidó, y a la gente le parecerá incluso muy pomposo el lenguaje que empleo; pues, en cuanto a modos de hablar, hoy en día sólo se libra del ridículo el lenguaje soez y sin gramática de la calle y de la tele.

Pues bien: por esos tiempos (ya pasaba la guerra) era director general de la Sección de Filosofía y Humanidades de la Unesco uno de nuestros ilustres profesores, el doctor Pedro Bosch Gimpera, antiguo rector de la Universidad de Barcelona, cuyo hijo se encuentra todavía en esta Facultad. Yo era secretario del Centro de Estudios Filosóficos, que luego se llamó Instituto de Investigaciones Filosóficas. Don Pedro

me escribió desde París para comunicarme una perplejidad. Un grupo de profesores belgas y holandeses solicitaban ayuda de la Unesco para iniciar la publicación de las obras inéditas de Husserl. En ese entonces, la Unesco no hacía política ni tenía enemigos políticos. La empresa se inició y ha proseguido bajo el patrocinio técnico de la casa Nijhoff, de La Haya, que es sin duda la editorial de obras filosóficas más importante del mundo.

La ya famosa colección *Husserliana*, el archivo de Lovaina donde están catalogados y colacionados los manuscritos de Husserl, todo esto indica la presencia todavía actual, no arqueológica, de un pequeño centro a donde acuden sabios de todo el mundo a estudiar el pensamiento de un maestro de filosofía. Esto es así. No todo está perdido. Y aquí estamos. Y ríase quien quiera.

La filosofía en el siglo xx

La filosofía discurre en el siglo xx bajo el signo de la muerte. Pensando nada más en las dos terribles guerras mundiales, y en los generales infortunios que trajeron, diríamos que éste es un siglo que atrae las maldiciones. La razón se ausenta y cede el lugar a los más sombríos delirios. La turbación y la violencia sustituyen a la esperanza en ese vivir al día de la gente. Una ambición desesperada y tenaz cubre la acción humana en todas partes. La voluntad (la voluntad de poder) actúa sin razón, sin un proyecto de orden. Es cierto que los griegos ya concibieron la justicia como la ley del más fuerte. Pero éstas eran ideas pensadas en la quietud de un diálogo filosófico. Lo que ahora presenciamos es la implantación mundial del principio del poder como recurso inmediato y común. Vemos que unas veces predomina como nunca la razón de fuerza mayor, contra la que nada se puede. Pero otras veces la sinrazón humana (demasiado humana) predomina por su desenfreno. ¿No son éstos signos claros de decadencia?

¿Y qué pasa con la filosofía en este siglo xx, aparte de su visible impotencia? Para saber qué pasa *con*, quizás no bastaría indagar qué pasa *en*. Aquí el espectáculo externo no daría motivo de preocupación. La filosofía nunca había mostrado una tal actividad, rayana en la agitación; una tal frecuencia de reuniones, coloquios y congresos; una tal diversidad, rayana en lo caótico, de obras y otros estudios menores. ¿Qué pasa? No pasa nada; es decir, todo lo que pasa parece normal. Tratar con brevedad de la filosofía en el siglo xx es imposible, pues la mirada que recae sobre el panorama de ideas y doctrinas, en este atardecer del siglo, no advertiría nada sobresaliente. Lo que resalta, paradójicamente, es la mediocridad.

Pero, ¿es normal esa difundida mediocridad? ¿Puede esa superficie sin relieves, que forman las obras y las actividades de los filósofos, ex-



plicar la sensación de inquietud, de temor del futuro, de añoranza de un tiempo mejor? ¿Cómo precisar en formas conceptuales ese vago estado de ánimo? ¿Qué pasa realmente *en y con* la filosofía de nuestro siglo? Algo grave tiene que pasar, pues lo anodino no causa zozobra.

Lo que pasa es algo insólito. La filosofía ha dictado su propia sentencia de muerte. Fenómeno único en la historia, de consecuencias imprevisibles, suficiente para dar carácter distintivo a nuestro siglo. La sentencia no es la palabra aislada de algún desatinado. Son tres voces las que se han concertado para proclamar, cada una a su modo, que esto se acabó. La conciencia de esta mortalidad debiera paralizar todas las actividades filosóficas y urgir al pensamiento de todos a concentrarse angustiado en el tema de la muerte. Heidegger, el formalismo lógico y el marxismo vaticinan la muerte de la filosofía. Pero no la producen. Esto da que pensar.

La filosofía sólo puede morir filosofando. Quiere decir que la sentencia es un acto filosófico y que, entretanto, prolonga la filosofía. Hay una filosofía de la muerte, pero la sentencia es vida. La muerte, si sobreviene, será el silencio. Nadie se acordará siquiera de que hubo un tiempo en que el peligro de muerte para la filosofía era un problema vital. ¿Qué eficacia puede entrañar *ahora* esa sentencia que pesa sobre nuestras cabezas?

El siglo XIX termina con la muerte de Nietzsche y el nacimiento de la fenomenología. Los siglos se suceden sin aparente ruptura de la continuidad. Hablamos del fin de siglo y del comienzo del siglo como si estas fechas incluyeran por necesidad algún suceso significativo. Sin embargo, no hay razón para que 1901 fuera diferente de 1900. A pesar de ello, no todo sigue igual. Del cambio no nos daremos cuenta sino más tarde, porque no se produce a fecha fija ni bruscamente. Veremos entonces que hay una conexión de sentido entre la muerte de Nietzsche y la presencia de Husserl. La fenomenología es la muerte del idealismo, el fin de la época moderna. El pensamiento de Nietzsche presupone, según la interpretación de Heidegger, una conciencia del fin de la filosofía y el intento de una nueva forma de pensar.

La filosofía adopta, como tema de reflexión, el tema de su propia mortalidad. El descubrimiento de esta condición mortal cambia su



historia: actúa retrospectivamente, pues la simple posibilidad de un mundo sin filosofía obliga a conceptualizar de manera diferente el mundo que la creó y la sostuvo en la historia. Creíamos implícitamente en la *philosophia perennis*, como creíamos en la inmortalidad de la poesía. La idea del hombre y de su mundo no es la misma si sus mayores creaciones son efímeras. La sentencia de muerte lo cambia todo. Tiene esta sentencia una virtud o poder especial, porque no viene de fuera, sino que la dicta la propia filosofía, y lo que ella nos dice no es desdeñable.

Pero, ¿tienen realmente aquellas filosofías el gran poder de sentenciar a muerte a la filosofía? ¿No será más bien que el único poder de la filosofía es el de pervivir: de ser siempre la misma y cambiar siempre? Pero las voces que se escuchan anunciando la muerte de la filosofía son precisamente voces filosóficas. La distinta procedencia y dirección da un peso tremendo a su coincidencia. La muerte no es mera idea suelta de un pensador; no es una tesis que pueda coexistir con otras, y entablar diálogo con ellas. El diálogo habría terminado. Lo propio de una tesis es su orientación hacia el futuro: hacia lo que se dirá después. Quien decreta la muerte de la filosofía se condena al silencio y pierde el futuro. Por otra parte, la filosofía no puede vaticinar o proyectar algo distinto de sí misma que pueda reemplazarla. El más allá de la filosofía sólo puede concebirse *desde* la filosofía. El reemplazo es simplemente inconcebible.

La razón, que ya fue cruzada por los caminos de la irracionalidad en Nietzsche, se rehace de este encuentro vigorosamente en Husserl. Pero el resplandor del nuevo gran sistema que es la fenomenología se opaca con el sentimiento de una crisis interna de la ciencia, que se acentúa con el espectáculo de lo que un poeta llamó “el horrible deporte de los hombres contra los hombres”. Husserl nos habla de “la descomposición de la filosofía actual”, y afirma que a las varias teorías les falta “la unidad de un espacio espiritual”. Heidegger, a pesar de su eminencia, no contribuye a la unidad espiritual. Heidegger es un filósofo triste, y la unidad es gloria, joy, alegría.

Todavía hoy, releendo a Husserl, sentimos la presencia del Ángel Triste, que acompaña a los temerosos y desilusionados; el que no da



consuelo ni esperanza, pero en el que podemos apoyarnos, siquiera, mientras llega el fin. El Ángel Triste comparte con el hombre esa nostalgia de todo lo bueno que no sucedió, la cual sobreviene cuando nos percatamos de que ya no sucederá.

Pudo Husserl presentir el fin de su propia filosofía. El origen estaba en Descartes, donde no había tristeza, sino más bien el gracioso *do-naire*, el porte caballeresco de un filósofo de capa y espada; de quien estuviera seguro de inaugurar con su gran obra una larga época histórica. Encontramos en Descartes la elegancia sin emoción. (¿Pueden ir juntas las dos cosas? Muy excepcionalmente.)

En todo caso, esa época de los grandes sistemas que es la época moderna comienza con un sistema que lleva en su seno el germen de su disolución: el solipsismo. Husserl acaba reconociendo que de este mal no podrá librarse la fenomenología. A este pesimismo contribuye el sentido crítico, es decir, el sentido de la crisis.

Husserl publica una obra titulada *La crisis de las ciencias europeas*, en la que se descubren dos niveles: el de una crisis interna de las ciencias por la falta de principios, y el de una cierta presunción o temor de que esa falta no sea más que el síntoma de un mal mayor. Porque la crisis de principios es un episodio histórico; grave en todo caso, pero pasajero. Y hay que tomar en cuenta que esa crítica husserliana se formula cuando están en plena actividad Einstein y Planck, Max Born y Schrödinger y Louis de Broglie, por no hablar sino de los físicos. Pero creo que en las entretelas de esa obra de Husserl encontramos la guía para distinguir por primera vez entre la crisis, como mal menor, y la crisis final, como enfermedad incurable. De hecho, la filosofía es una actividad crítica y está en crisis permanente. En cuanto a las ciencias, he explicado repetidamente y con detalle la manera como ellas pueden prosperar en situación de crisis radical de sus principios. Pero aquella obra de Husserl inspira la sospecha de una perturbación subterránea, en modo alguno incompatible con la normalidad en la superficie.

El propio Heidegger considera ya como un lugar común las meditaciones varias que pueden designarse con el título de “crítica de la época”. Tales meditaciones son, a su vez, objeto de meditación. Tarea



a la que se aplica en la obra titulada *¿Qué significa pensar?*, donde se afirma que los juicios sobre el presente “caracterizan a la época como una época de decadencia, una época enferma, una época afectada por la pérdida del equilibrio”. Y sigue diciendo Heidegger que lo decisivo de esas evaluaciones no es que sean negativas, sino que precisamente evalúan. Ellas fijan, por así decirlo, el valor en la escala de precios en que la época puede inscribirse; pues hay, sin duda alguna, épocas más valiosas que otras. La evaluación es indispensable, y más aún, inevitable. El hecho, indica Heidegger, es que hoy en día se concede todavía crédito a la frase de Spengler *La decadencia de Occidente*. Lo que se funda ahí es algo que prosigue, aunque de manera solamente negativa, pero justa: lo que Heidegger expresa con esta otra frase, que es de Nietzsche: “el desierto crece”.

Lo irreparable. Es patente para mí que en este punto Heidegger sintió que se agotaba (digamos que como efecto de una sequía) la virtud creadora de originalidad de su filosofía; y que entonces pensó (pues todavía pensaba) en la originalidad que entrañaba la idea de la muerte de la filosofía. Inevitablemente, esta idea lo llevó a atisbar aquello que pudiera estar más allá; es decir, un pensamiento sin filosofía.

Heidegger no sólo dicta sentencia contra la filosofía: cree que ha de morir desacreditada. Su dolencia, su desequilibrio, su decadencia, ya no serían un mal menor (un estado transitorio de crisis), sino los síntomas de una congénita “enfermedad mortal”, más terrible que la de Kierkegaard, pues ésta afectaría a un alma sola. En verdad no me explico cómo puede haber nacido enfermiza una creación humana espiritual. A no ser que el hombre mismo fuese un *ser enfermo*; a no ser que el espíritu fuese una enfermedad. Y así vemos cómo se aproxima Heidegger a Nietzsche, y cómo fracasa su intento de una tardía originalidad.

En efecto: lo realmente significativo (para el diagnóstico de Heidegger, y no sólo de la situación) es la apelación a Nietzsche; porque éste ya se había adelantado en eso de la mortalidad de la filosofía. Penetra ahora Heidegger en un mundo más complejo que el de *El ser y el tiempo*. Y en el que se produce una confusa interacción de germanismo, aristocratismo e irracionalismo. Y esto es ciertamente original, e inespe-



rado, porque la muerte de la filosofía no había de entrañar necesariamente el ocaso de la razón que acontece en Nietzsche y que Heidegger reproduce. Estamos ante un pensamiento que ya no da razones; cuyas articulaciones ya no se logran mediante conceptos rigurosos, mediante “ideas claras y distintas”, según el clásico modelo cartesiano.

Pero, ¿qué significa eso de que “el desierto crece”? Podemos imaginar que se encuentra ante nuestros ojos un texto religioso donde aparece esta frase: “Dios es el único ‘yo’ que existe”. ¿Qué quiere decir? La afirmación de que Dios es único en algún sentido no trae novedad. Que sea el único yo es incomprensible. Pero es el caso que esto no debe ser comprendido: no se dirige a los órganos mentales implicados en la comprensión. Esta frase no es verdad: no efectúa una *adaequatio intellectus ad rem*. Se incluye en un orden de pensamiento donde no existe el error; y ya sabemos que sin error no hay verdad. Pero tampoco es esa frase un decir meramente gratuito o arbitrario. Es verdad, a pesar de todo. Entre otras razones (o sinrazones) porque, diríamos, es hermosa, con una hermosura que tampoco es literal o unívoca, pues no deleita, ni es adorno, ni se encuentra donde puede haber cosas bellas y cosas feas. No hay ninguna fealdad contrapuesta a “Dios es el único ‘yo’ que existe”. Tampoco se produce en ningún lado el error que sería “Dios no es el único ‘yo’ que existe”. Éstas son palabras que vienen de un horizonte que se ve y no se alcanza.

¿Qué ocurre entonces si un filósofo mal avisado pretende transportar estas palabras, “el desierto crece”, que son verdad y no son verdad, al territorio donde el pensamiento se rige por el severo principio de la verdad y el error? La pretensión tiene que ser responsable. Quiero decir que el filósofo (Heidegger) contrae el compromiso de explicar qué significa *en filosofía* que el desierto crece; como eso de que Dios sea el único yo.

El desierto seguramente es metáfora en Nietzsche, pero no en la exégesis de Heidegger. Una metáfora no se emplea como pieza de una argumentación. Siendo así, no puede introducirse en un pensamiento discursivo que indaga eso que se llama pensar, y para dictar sentencia de muerte contra la filosofía. No veo cómo embonan esas piezas. Esta invisibilidad define el temor de lo que estoy comentando. Y es que



no puede ocultarse, para dejarlo incumplido, el compromiso de la razón que da razones bajo la presunta validez de lo incomprensible y lo inexplicable. La oscuridad, en filosofía, o es evasión o es defecto.

Nietzsche se sitúa deliberadamente, por vocación de estilo, más allá de la tradición racional de Occidente. En *El nacimiento de la tragedia* rechaza el magisterio socrático. En *Así habló Zaratustra* su pensamiento discurre al margen de la teoría. Este libro, como dijo un crítico, es “un grito del alma”, sin parentesco ni descendientes. Y el superhombre, que no es propiamente una idea del hombre, pues carece de universalidad, sería, como afirma Heidegger, “el que va más allá, el que abandona al hombre tal como ha sido hasta ahora”.

No es de extrañar que Nietzsche cautive a Heidegger. Éste pone en el primero más de lo que ofrecía, quizás para realzar su significado histórico y sentirse respaldado por su autoridad. Heidegger vio en Nietzsche la representación auténtica, singular y ejemplar a la vez, del espíritu germánico, que, como todos sabemos (sin necesidad de entrar en detalles), es uno de los resortes vitales más tensos en el carácter de Heidegger. Tal vez esto permita explicar una peculiar predilección por el concepto nietzscheano de venganza. “El pensamiento de Nietzsche (dice Heidegger) está consagrado a la liberación del espíritu de venganza”. Este espíritu pasa delante de toda voluntad de castigar, de todo celo por la paz, de todo pacifismo, igual que toda política de violencia. Es el espacio de libertad donde se sitúa el ser del superhombre. Y añade: “César con el alma de Cristo”.

Afirmo con empeño definitorio que no lo entiendo. La aparición del concepto de venganza en unas meditaciones filosóficas (en el libro de Heidegger *¿Qué significa pensar?*) es enigmática. Es enigmática porque no es lo que tú y yo, pobres mortales con alma latina, entendemos por venganza. Ni tú ni yo llegamos a captar la importancia que pueda darse a la venganza en una nueva forma de pensar que engendraría la filosofía moribunda. Hemos llegado al punto en que ya no trae provecho ocultar la impaciencia. Ésta sólo puede atenuarse con una dosis de ironía socrática; buen remedio para mantener el equilibrio y para recuperar la salud del pensamiento. Porque, en filosofía, lo incomprensible es enfermizo.



Si pudiera calibrarse la profundidad, cabría afirmar que Platón es más profundo que Heidegger. A Platón, por lo que nos cuentan los interesados, podía entenderlo el ciudadano ateniense, como lo entienden hoy en día, con la ayuda de un maestro, nuestros estudiantes de filosofía. Mientras brille en el ámbito común esa luz que llamamos entendimiento, se mantendrá viva la filosofía. Lo peligroso es la oscuridad.

Examinando el asunto con cuidado, caeremos en la cuenta de que lo prominente en Heidegger no es la muerte de la filosofía, sino más bien el suicidio del filósofo; porque hay en este filósofo una acción individual que rompe con la comunidad. El suicidio es absolutamente intransferible. Heidegger renuncia al legado de la historia, que da firmeza a nuestro suelo común, y busca la meta-filosofía. Pero esto no es legado. Lo que está más allá no forma escuela: sirve sólo a quien lo inventa.

Si la filosofía tiene que desaparecer del mundo (cosa posible) no será por un accidente individual, ni porque ella, como cree Heidegger, deba rendir armas a la cibernética. Será porque vaya declinando el ser del hombre que la creó y que ella recreó en toda su historia. Y será sin designio humano. Aquí el *porqué*, la razón mortal, es una razón vital: una forma de vida diferente hará imposible la vocación de filosofar, al arrebatarle su *para qué*. Morirá con ella la poesía, que es la primera palabra libre que pronunció el hombre. Nada puede sustituir a la poesía. Nada puede sustituir a la filosofía.

La voluntad de poder puede sustituir al amor, que también es demasiado inútil. Pero esto que atañe a la filosofía es la miseria del hombre: el pobre hombre abocado al exterior, que es el territorio del dominio; sin un saber de sí mismo; sin un fervor amante de esto o de lo otro; con mucha agitación y poca intimidad. En la voluntad de poder, elude el hombre el compromiso de decirse a sí mismo la verdad. Y entonces ya no hay verdad para nada: la acción sin verdad puede todavía ser productiva. Si esto sobreviene, el hombre ya no es el ser comprometido; o como se dice, *engagé*. En el poder ya no hay religación del yo con el tú, sino sumisión de todos ante él; porque el poder no se distribuye, sino que busca la concentración en la figura



de un presunto poderoso. Todo esto nos habla de una crisis de la razón: de la facultad y necesidad de dar razón.

Heidegger dice, en *¿Qué significa pensar?*: “Ahí donde el pensamiento encuentra lo que no se deja captar lógicamente, ese inalcanzable desde el punto de vista lógico sigue, a pesar de todo, captándose en el horizonte de lo lógico, o sea como lo a-lógico, lo que ya no es lógico, como lo meta-lógico, como lo supra-lógico”.

Pero siempre ha tenido que vérselas el hombre con lo meta-lógico. Esto no ha representado nunca el peligro de una crisis mortal del *logos*; pues al *logos* corresponde, y a nadie más, la misión de delimitar aquello que está fuera de su alcance. Hablar del misterio es todavía hacer uso de razón. Pero ni Heidegger ni Nietzsche nos hablan del misterio, de los innumerables misterios que nos rodean. Lo que puede llamarse misterioso es la mente productora de misterio: algo que a pesar de todo tiene su razón.

La afinidad de Heidegger con Nietzsche ya empezó a manifestarse por el lado de lo irracional y supra-filosófico, en el trabajo titulado *¿Qué es metafísica? ¿De qué se trata?* La cuestión metafísica del ser conduce a una indagación sobre la nada. Dice Heidegger: “Sin la originaria patencia de la nada ni hay mismidad ni hay libertad”. Esta declaración no se entiende. Lo cual no es reproche. El propio Heidegger sostiene que en la interrogación sobre la nada ni es la lógica la suprema instancia, ni el entendimiento es el medio, ni el pensamiento el camino. La tradicional soberanía de la “lógica” (es decir, de la razón) no sería intangible. Para algo tan fundamental como la mismidad y la libertad, dependemos de la nada. Desde luego, la razón no puede dar razón de la nada. Entonces, esa mentada patencia de la nada tiene que producirse en una dimensión de la experiencia que rebasa el orden racional. Dicha experiencia sería la angustia. “La angustia —dice literalmente Heidegger— hace patente la nada”.

En los términos en que la describe Heidegger, la angustia es una experiencia patológica. La conexión de la angustia con la nada es cuestión de poca monta. Lo grave, y lo inadmisible, es que de la nada dependan la libertad y el ser; dependa el ser de la metafísica. Ésta se traslada a un incógnito territorio de lo extra-racional, de lo meta-me-



tafísico, en cuanto se declara que “solamente a base de la originaria patencia de la nada puede la existencia del hombre llegar al ente y entrar en él”. Y más adelante: “Solamente porque la nada es patente puede la ciencia hacer del ente mismo objeto de investigación”.

Si esto es cierto, la tradición milenaria de la filosofía queda clausurada. La experiencia del ser (que para el hombre común es la experiencia de lo más inmediato y patente) presupone la patológica experiencia de la nada. Si es cierto, en fin, que “la verdad de la metafísica habita en estos abismos insondables”, entonces es inevitable la muerte de la filosofía.

Sin duda, el esfuerzo de entender está condenado de antemano al fracaso. La frontera del metá (meta-lógica, meta-metafísica) es la que separa lo comprensible de lo incomprensible. El intento de entender, como compromiso vocacional y profesional del filósofo, como esfuerzo sincero de la mente, llega un momento en que desfallece y se rinde; al agotarse, surge la protesta interior (“esto no está permitido”) y lo que se busca ya no es la clave del enigma, sino un refugio en la luz griega, en la claridad mediterránea. El pensador de linaje socrático se aleja escandalizado de los nibelungos de la filosofía y pone a salvo su sensatez.

El pensamiento de Heidegger no puede ser compartido. La soledad es el precio de la irracionalidad. En el trabajo titulado *El final de la filosofía y la tarea del pensar* adquiere por primera vez cuerpo y perfil propio (hasta donde cabe) el sustituto del auténtico filosofar. Plantea Heidegger la cuestión en estos términos: “¿Es que ha entrado la filosofía, en la época presente, en su estado final? ¿Qué tarea le está reservada al pensar al final de la filosofía?”

Se trata del acabamiento. En la historia se produce “el desarrollo de las diversas ciencias en el interior del territorio abierto por la filosofía”. Y añade: “La emancipación de las ciencias forma parte del acabamiento de la filosofía”. Pero la idea de esa pretendida emancipación es la vulgaridad que se cansaron de repetir en el siglo XIX los positivistas, cuyo modelo gráfico era el médico especialista en anatomía patológica que, ante el cadáver abierto, exclamaba frente a sus discípulos: “Díganme dónde se encuentra el alma”. Éste sería un ejemplo de la ciencia liberada.



Para que hubiera liberación, tenía que haber existido antes una sujeción. Las ciencias no podían estar sometidas a la filosofía antes de constituirse con métodos propios. Ellas formaban parte de la unidad del saber, junto con la filosofía; y siguen formando parte de esta unidad, por la comunidad de la base, donde radica el principio vocacional. El descubrimiento de la eficacia del método empírico no es un desligamiento, un repudio de la filosofía. Las ciencias (no confundirlas con sus aplicaciones prácticas), las ciencias siguen siendo *philosophía*, amor de la sapiencia. La tecnología no es ciencia. La ciencia es un saber puro y desinteresado. Si este producto del espíritu humano está escaseando en nuestros días, esto no significa que la ciencia se haya liberado de la filosofía: significa que el ámbito vital de la filosofía, que ella comparte con la ciencia pura, está siendo oprimido por la tecnología. La posibilidad del fin de una vocación del saber, que se constituye con libertad, con racionalidad, con objetividad, con método y sistema: es esto lo que se está agotando.

Pero Heidegger piensa que el estado final de la filosofía sería el de su descomposición en el desarrollo de las ciencias tecnificadas. Y se pregunta si existe otra posibilidad, de la cual “la filosofía no estaba en condiciones de hacer el ensayo e intentar la empresa”. Esta posibilidad es la de un pensar que no sería ni filosofía ni ciencia. Lo cual implicaría la afirmación de que “la filosofía no estaría a la altura de lo que es el asunto propio del pensar. En consecuencia, ella no habría sido más que la historia de una pura y simple decadencia”.

Pero en qué consistiría este asunto propio del pensar es cosa que no acaba de precisarse; ni se indican su forma y su objeto (a pesar de las alusiones a la cibernética; en la cual, sin embargo, no es Heidegger competente). Tal vez, dice, hay un pensar más sobrio que el despliegue irreprimible de la racionalización. Pero este mismo despliegue es el que ofrece la posibilidad (o impone la necesidad) de una operación revolucionaria que traiga nuevos métodos y soluciones, y que implante por fin un principio de orden y jerarquía en el juego de las ideas. Esto no es pura fantasía: el intento ya se ha producido.

En todo caso, Heidegger presume que los filósofos (los que no están más allá; en suma, los decadentes) podrían oponer reparos al cua-



dro heideggeriano de la desintegración y la superación de la filosofía. Y así se pregunta: “Todo lo que acabamos de exponer hasta ahora, ¿no es a lo sumo, mística sin fundamento, o incluso mala mitología; en todo caso, irracionalidad funesta y negación de la razón?”

Pues sí.

La tradición filosófica no sólo consiste en una acumulación de sapiencia. Nada se pierde. Pero atesorar las doctrinas del pasado no es oficio de archivero. Es algo que forma parte del *que-hacer* de la filosofía. La tradición ha creado además una especie de *normalidad* implícita para ese *que-hacer*. Existe, en efecto, una manera uniforme de hacer filosofía. Una manera que no se modifica como los métodos; que es independiente de los procedimientos técnicos de trabajo; que es en buena parte inconsciente, y ajena a los estilos variables de lugar, tiempo, persona e ideología.

Este ejemplo podría aclararlo: el tratado *De ente et essentia* de santo Tomás, y las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes difieren por la doctrina y por el espíritu de la época que impregna a cada una de esas obras y las distingue. Pero las dos son iguales en eso que no encuentro una fórmula mejor para expresar lo que es indefinible en abstracto: la normalidad. Lo que no se acomoda a esa manera de hacer se juzgaría de inmediato como un producto anómalo, extravagante; algo así como el pensamiento de Nietzsche. Puedo añadir ahora: algo así como el positivismo lógico, o análisis del lenguaje, o cualquiera de las varias manifestaciones del logicismo contemporáneo. Y no es que esas corrientes se hagan notar como maneras peculiares de hacer filosofía. Pues esto es bien cierto, a primera vista; pero la peculiaridad vistosa consiste en que no son en rigor filosofía.

Nadie podrá negar el mérito de muchos (no todos, porque algunos son triviales) trabajos de la llamada filosofía analítica; pero no veo que puedan clasificarse sino como contribuciones a la ciencia lógica. Y la lógica no es filosofía: es ciencia positiva que trata de puras formalidades, como la matemática. La filosofía trata con realidades: por esto es ciencia comprometida. El ejecutor lógico de la sentencia de muerte de la filosofía, y el presunto ejecutado, moran en regiones diferentes.



El hecho notable es que nunca un sistema científico había adquirido fama mundial por su vehemente hostilidad hacia todo pensamiento discrepante; es decir, hacia “la filosofía como ciencia rigurosa”, según la memorable fórmula de Husserl; en suma, hacia la filosofía como se ha hecho siempre. Resalta el contraste de esa actitud con la placidez que parece inherente a las operaciones lógicas en general (porque éstas son puras, a la vez por definición técnica y porque sobre lo formal no caben impurezas polémicas).

He señalado repetidamente y por escrito la distinción, que me parece elemental y básica, entre los dos componentes del acto lógico, que son: el contenido significativo y la intención comunicativa. El nuevo criticismo, el positivismo lógico, me parece que prescinde de los dos: de la relación dialógica que hay en todo acto del *logos* y de la captación de lo real por parte de los interlocutores. El logicismo analiza la realización del *logos* consigo mismo. El modo más restricto de positivismo se obtiene así mediante una reducción del ámbito del acto lógico. Toda comunicación es indefectiblemente transmisión de un contenido inteligible; y esto quiere decir: aprehensión en común de alguna realidad. Pero esto de la realidad sería pura metafísica, es decir, la mayor de las abominaciones. Lo formal se desenvuelve en un mundo literalmente irreal.

En esa doctrina resalta algo que no está en ella; es decir, hay algo que brilla por su ausencia, y es la pasión por la idea, la cual podría aliviar la pasión polémica. La polémica del lógico es ardiente; su pensamiento es frío: expresión de una completa indiferencia respecto de “lo que pasa”. Aludo a lo que pasa en la filosofía (el formalismo no dialoga), y ya no digo en lo que pasa alrededor.

En épocas críticas, la tarea prominente del filósofo consiste en establecer lo que podría llamarse una jerarquía de urgencia de los problemas, pues no todos reclaman una atención igual. Para el positivismo lógico no hay urgencia, pues no hay sentido de la crisis, ni tampoco hay verdaderos problemas. Éstos nos los plantea el ser, y ya quedaron atrás, en el almacén de los errores que es la historia. El objeto de este pensamiento es la razón, el *logos*. Pero no sé si nadie ha observado que no aparece ahí ninguna muestra del gozo estético de



la obra de razón, el cual no deja de mostrarse en los trabajos de los maestros. En verdad, no sería desmedido afirmar que este gozo es *la razón* de amar a la razón.

Los pensadores analíticos no dicen palabras esenciales. Es inevitable la conclusión de que sus estudios sobre un *logos* ensimismado, sin proyección exterior, poseen una técnica admirable, pero deshumanizada. Sin más obra de cálculo que de pensamiento. De ahí a la muerte no hay más que un paso.

La tercera sentencia de muerte de la filosofía fue en realidad la primera, y conviene explicar por qué este fenómeno lo situamos en nuestro siglo. Se trata del marxismo. Respecto del tema que nos ocupa, dos rasgos especiales sobresalen en esta doctrina: su pragmatismo y su concepción del final de la filosofía como su propia apoteosis. El destino de la filosofía y de una revolución social estaban asociados sistemáticamente. Pero en el siglo pasado las ideas de Marx no tuvieron gran resonancia en el campo de la filosofía, tal vez por la prominencia en ellas de las cuestiones económicas, sociales y políticas.

Las ciencias humanas, y el problema de su específica metodología, no habían cobrado el auge y el brillo que han adquirido en el siglo XX. Por otra parte, no se había producido una revolución que pudiera conectarse con la doctrina de Marx. Sin embargo, no pasaría mucho tiempo sin que llamara la atención de intelectuales y filósofos un fenómeno que no tenía antecedentes, a saber: la universalización del movimiento obrero y la influencia de una filosofía en este proceso. Además, de alguna manera que urgía precisar, el augurio de un final de la filosofía, que era una idea integrada en la nueva teoría de Marx, había de inquietar a los pensadores que normalmente no se preocupaban por los problemas sociales.

Siendo esa revolución la primera que se produce en el mundo bajo el signo de una filosofía sistemática, iba a ser también la primera que rebasara los límites de una economía y una política locales, y que se ofreciera como un programa de transformación mundial. Lo paradójico es que el triunfo de una revolución, en algún lugar aislado del planeta, haya representado un fracaso de la filosofía que la había inspirado. Pues el marxismo hace vaticinios, y según ellos el triunfo po-



lítico, es decir, la implantación de un régimen comunista, produciría por necesidad teórica la desaparición de la filosofía. Y en efecto ha desaparecido, pero no por las razones previstas: no de manera apoteósica. Y así, la formación de una escuela marxista internacional, o sea la prolongación de Marx, se produce en lugares donde no hay régimen marxista, y esta filosofía sigue siendo un caso particular en el repertorio de los sistemas. Sistema teóricamente universal, pero no pragmáticamente universal.

Sabido es que en el marxismo se trataba de alterar el fundamento tradicional y la misión de la filosofía. Había terminado el largo proceso histórico de las teorías del mundo; había llegado el momento de transformar el mundo. El pensamiento sería un instrumento efectivo de la acción.

Después de unas reflexiones reiteradas y muy prolongadas (y sobre todo: guiadas desinteresadamente por la buena fe), llegué a la conclusión de que esa relación entre el pensar y el hacer estaba mal planteada. No se pueden contraponer la filosofía y la praxis. No se puede preconizar, como novedad histórica, la orientación de la filosofía hacia la praxis; o sea, reclamar un servicio práctico de la filosofía. La filosofía es praxis, como ya había advertido Platón. Pensar es hacer, y todo hacer produce resultados tangibles. La reunión de la teoría y la praxis era en el siglo pasado, y es en el presente, una ambición superflua. Ellas nunca habían estado en dos mundos diferentes. La diferencia estriba en la índole de praxis que es inherente a la teoría, y en la finalidad de las respectivas acciones. No hay evasiva: por praxis se entiende en el marxismo la acción política. La filosofía habría de aceptar una misión especial en este campo.

Sigo creyendo que es imposible cambiar el principio vocacional de la filosofía sin que ésta se convierta en otra cosa. Digamos sin temor que la filosofía siempre ha transformado el mundo, desde su acto original. Porque no hemos de entender por mundo solamente esa fracción que constituyen los asuntos económicos y políticos. El hombre es mundano, íntegramente. El mundo es esa creación suya muy compleja que está en evolución constante; donde se integran todas sus actividades, desde la agricultura hasta la poesía, y cuyo primer pro-



ducto es justamente el ser del productor. Nada de lo humano es ajeno al mundo; nada de lo mundano es indiferente al hombre. El mundo es su mundo. La evolución de los dos está correlacionada. En suma: eso de transformar el mundo con la filosofía no es una invención del siglo XIX.

La novedad fue la invención de una teoría filosófica que posee una especial virtud, además de las virtudes que ilustran las otras teorías, y es la virtud de la justicia; quiero decir, del amor de la justicia, como inspiración del pensamiento y como guía filosófica de la acción. Aquí estamos nuevamente donde estuvimos siempre: ante un pensamiento que trata de realidades, y no de meras formas abstractas. Esta filosofía, además, realza la nobleza del trabajo, y del ser hombre como ser obrero, como proletario (lo cual no es cosa liviana). La filosofía marxista no es responsable de las formas degeneradas del trabajo y de la humanidad que contemplamos en nuestros días (y que, incidentalmente, son ajenas al juego, en general, de las ideas).

Heidegger coincide con el marxismo en la concepción de un más allá de la filosofía. El lugar y tiempo de la meta-filosofía es el problema. Marx fue quien primero tuvo la idea del *dépassement* de la filosofía. Tenía que producirse simultáneamente la realización concreta de los fines de la filosofía (libertad, verdad, bien) y de las representaciones formales del Estado político moderno (libertad, igualdad, fraternidad, justicia). Esta coincidencia sería paulatina, como un debilitamiento progresivo de ambos: del Estado y de la filosofía. Es decir, la filosofía (que es lo que nos importa ahora) se rebasa a sí misma al realizarse.

Pero, ¿y si la revolución no sigue el curso anunciado por Marx? Según éste, la revolución tenía que constituir un *momento* histórico, un salto a la libertad, el fin de las enajenaciones. En vez de esto, el Estado en general continúa y la filosofía degenera. El esperado cambio en las relaciones del hombre con la naturaleza no se ha producido por el auge de la tecnología y según las previsiones de la filosofía. Diríamos que la filosofía rebasada queda al mismo tiempo desamparada, sin el respaldo de la praxis. En esta situación de discordancia entre la teoría y la realidad, cabe preguntar qué tarea puede asignarse a la meta-



filosofía en los términos de la doctrina marxista. Éste es un interesante problema; del cual, sin embargo, no podemos ocuparnos ahora. Basta retener la noción de esa original (y aplazada) sentencia de muerte de la filosofía en el marxismo.

La experiencia acumulada durante este siglo bastó para suprimir finalmente eso que podía llamarse *la joie de penser*, el gozo alegre del oficio, de la idea, de la comunicación. Y no son las sentencias de muerte que caen sobre la filosofía desde diferentes lados las que causan ese cierto desfallecimiento del ánimo. El examen de los hechos permite prever, si nada cambia, una desaparición de las condiciones mundanas que hicieron posible el pensar de razón desde el inicio de la filosofía. Esta posibilidad negativa que emerge del análisis concreto de la situación impone el temor de que, para remediar esa situación, sean inútiles, inoperantes, todas las filosofías “buenas”; o sea, las que se conciben con rigor sereno y por el puro amor de la verdad; las que se ejecutan con la segura convicción de que no hay filosofía más allá de la filosofía; que el bien de la filosofía se encuentra aquí, no más allá.

La destrucción *física* producida por la frenética violencia de los hombres en nuestro siglo representa un daño *moral*. Se ha probado que la destrucción más devastadora puede repararse, y que en el lugar de las ruinas físicas pueden erigirse nuevas obras. Sí: pero no sé si admite composturas inmediatas la ruina moral. Porque en esas casas tan nuevas habitan unos hombres con las más viejas pasiones: la codicia, el odio y la crueldad; la intolerancia, la envidia y el afán de dominio.

Por esto es que la vocación libre de pensar se convierte en la necesidad de una perseverancia, en un deber moral. Hay que seguir filosofando; como si nuestro tiempo fuese uno de aquellos tiempos pasados en que la filosofía hacía compañía al hombre y reforzaba su ánimo en las empresas mundanas. Pues eran pocos los versados en la filosofía, pero todos podían sentir la presencia amable de un pensamiento que lleva la paz y el amor como divisas de su tarea. Hay que seguir pensando como si la filosofía tuviese todavía un porvenir seguro; con la ilusión de que tal vez en ese porvenir haya unos hom-



bres que, echando su mirada hacia atrás, reconozcan con respeto, y hasta con cierta ternura, que hubo en esta época malhadada siquiera algunos que permanecieron fieles: los que amaron la sapiencia, los verdaderos filósofos.



Procedencia de los textos

- “The return to metaphysics”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXII, núm. 1, septiembre, 1961, pp. 26-39. Traducción del original en inglés de Enrique Hülsz Piccone. A la publicación original le acompaña lo siguiente en nota a pie de página: “Éstas son las notas de una lección impartida por el autor en la Wesleyan University y en la Yale University en 1959”.
- “Some indications about the metaphysics of expression”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. xxv, núm. 4, junio, 1965, pp. 580-587. Traducción del original en inglés de Ricardo Horneffer.
- “El absoluto negativo”, en *Diálogos*. Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, Departamento de Filosofía, año V, núms. 11-12, abril-septiembre, 1968, pp. 63-78.
- “El principio de individuación”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, año XV, núm. 15, 1969, pp. 115-140.
- “Fenomenología y dialéctica”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, año XIX, núm. 19, 1973, pp. 40-63. A la publicación original le acompaña lo siguiente en nota a pie de página: “El presente trabajo recoge algunas anotaciones contenidas en las Actas del Seminario de Metafísica correspondiente a los Cursos de 1971 y 1972. La importancia del tema permite dejar en forma de apunte ciertos pensamientos que requieren un tratamiento más detenido”.
- “Pluralidad y verdad. Unidad y comunidad del ser”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, año XXIV, núm. 24, 1978, pp. 18-25. Traducción del original en inglés de Enrique Hülsz Piccone.



- “Esto no es metafísica”. Conferencia pronunciada en el I Congreso Nacional de Filosofía. Asociación Filosófica de México, A. C., Guanajuato, diciembre, 1981.
- “El falso problema de la intercomunicación”, en *Giornale di Metafisica. Rivista Bimestrale di Filosofia*. Turín, año XIII, núm. 2, 1958, pp. 175-194.
- “Verdad y expresión”, en *Revue Internationale de Philosophie*. Bruselas, vol. XVI, núm. 59, fasc. 1, 1962, pp. 3-39.
- “Sur la théorie de l’argumentation et le concept de ‘pureté’”, en *Logique et Analyse*, vol. VI, núms. 21-24, 1963, pp. 51-68. Traducción del original en francés de Rosario Grimaldi.
- “Diánoia y diálogo. Veinte años después”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, año XX, núm. 20, 1974, pp. 1-9.
- “El filósofo, artífice de la palabra”, en *Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras*. México, UNAM, año I, núm. 1, abril, 1979, pp. 21-23.
- “Los principios de la ciencia”, en *Edizioni di Filosofia*. Turín, 1961, vol. XVII, 17 pp. (Filosofía della scienza). A la publicación original le acompaña lo siguiente en nota a pie de página: “Este trabajo presenta algunas ideas de una obra que se publicará próximamente con el mismo título. El autor, ex profesor de la Universidad de Barcelona, España, es profesor de la Universidad Nacional de México”.
- “Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica”, en *Proceedings of the VIIth Inter-American Congress of Philosophy*. Quebec, Universidad Laval, 1967, pp. 93-103.
- “Connaissance et reconnaissance”, en G. H. von Wright, ed., *Problèmes de la théorie de la connaissance. Entretien de Helsinki*, 24-27. La Haya, Martinus Nijhoff. Instituto Internacional de Filosofía, agosto, 1970, pp. 23-31. Traducción del original en francés de Lizbeth Sagols Sales.
- “El régimen de la verdad y la razón pragmática”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, año XVI, núm. 16, 1970, pp. 132-143. A la publicación original le acompaña lo siguiente en nota a pie de página: “Notas para una obra en preparación que se titulará *La reforma en la filosofía*”.

- “La revolución kantiana”, en *Teoría. Anuario de Filosofía*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, año 3, núm. 3, 1982-1987, pp. 3-12.
- “Discurso sobre el método”. Conferencia inaugural pronunciada en el II Congreso Nacional de Filosofía. Asociación Filosófica de México, A. C., Ciudad de México, diciembre, 1983.
- “Vocation et liberté”, en *Revue de l'Université de Bruxelles*, año XII, núm. 5, agosto-septiembre, 1960, pp. 381-402. Traducción del original en francés de Juan Manuel Silva Camarena. A la publicación original le acompaña lo siguiente en nota a pie de página: “Texto de una conferencia pronunciada en el Institut des Hautes Études de Belgique, en enero de 1960”.
- “El hombre y la duda”, en *Atlántida. Revista del Pensamiento Actual*. Madrid, vol. VII, núm. 42, noviembre-diciembre, 1969, pp. 1-15 (555-569). A la publicación original le acompaña lo siguiente en nota a pie de página: “Texto de una conferencia pronunciada por el autor en la Universidad Nacional de México (7 de mayo de 1969), como lección inaugural de un ciclo sobre *La problemática del hombre*”.
- “El porvenir de la filosofía”, en *Diálogos*. Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, Departamento de Filosofía, año VII, núm. 18, enero-marzo, 1970, pp. 7-23. A la publicación original le acompaña lo siguiente en nota a pie de página: “Notas para una obra en preparación, que llevará por título *La reforma de la filosofía*”.
- “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia”, en *Teoría. Anuario de Filosofía*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, año 2, núm. 2, 1981, pp. 17-27.
- “El origen sonoro del hombre. Musicalidad de la poesía”, en *Revista de la Universidad de México*. México, vol. XXXIX, nueva época, núm. 29, septiembre, 1983, pp. 30-34. A la publicación original le acompaña lo siguiente en nota a pie de página: “Éste es un fragmento de un libro sobre el tema de filosofía y poesía que el autor prepara para el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM”.
- “Filosofía y poesía. El problema de la ‘y’”, en *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas*. México, El Colegio de México, vol. XXI, núm. 2, febrero, 1985, pp. 6-26.

- “Presencia del pasado”, en *Revista de la Universidad de México*. México, vol. XXXIX, nueva época, núm. 25, mayo, 1983, pp. 8-12. A la publicación original le acompaña lo siguiente en nota a pie de página: “Conferencia inaugural del II Coloquio de Profesores de Filosofía, dedicado a *La investigación en historia de la filosofía*, febrero, 1983”.
- “Crisis de la educación y filosofía”. Conferencia pronunciada en el III Congreso Nacional de Filosofía. Asociación Filosófica de México, A. C., Guadalajara, noviembre, 1985.
- “Notas sobre la educación moral”. Texto privado para el secretario de Educación Pública, 1985.
- “Humanismo y ética”. Conferencia pronunciada en el Coloquio sobre Humanismo en México en las Vísperas del Siglo XXI. Coordinación de Humanidades, UNAM, abril, 1986.
- “Ética y política”. Conferencia inaugural pronunciada en el II Encuentro de Filósofos Hispano-Mexicanos, La Coruña, España, septiembre, 1986.
- “Homenaje a Edmundo Husserl”. Conferencia inaugural pronunciada en el ciclo dedicado a conmemorar los cincuenta años de la muerte de Husserl, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, junio, 1987.
- “La filosofía en el siglo XX”. Conferencia inaugural pronunciada en el IV Congreso Nacional de Filosofía. Asociación Filosófica de México, A. C., Toluca, noviembre, 1987.

Índice

NOTA PREVIA	7
PRESENTACIÓN	9

QUE SI EL SER, QUE SI EL DEVENIR

El retorno a la metafísica	29
Algunas indicaciones en torno a la metafísica de la expresión	49
El absoluto negativo	61
El principio de individuación	79
Fenomenología y dialéctica	113
Pluralidad y verdad. Unidad y comunidad del ser	145
Esto no es metafísica	155

EL DON DE LA PALABRA

El falso problema de la intercomunicación	171
Verdad y expresión	193
Acerca de la teoría de la argumentación y el concepto de “pureza”	231
<i>Diánoia</i> y diálogo. Veinte años después	251
El filósofo, artífice de la palabra	263

QUE LA VERDAD ES SAPIENCIA

Los principios de la ciencia	271
Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica	293
Conocimiento y reconocimiento	307
El régimen de la verdad y la razón pragmática	319
La revolución kantiana	335
Discurso sobre el método	347



QUE VIVIR ES COSA DIFÍCIL

Vocación y libertad	365
El hombre y la duda	389
El porvenir de la filosofía	407
La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia	425

LUCES TARDÍAS

El origen sonoro del hombre. Musicalidad de la poesía	443
Filosofía y poesía. El problema de la “y”	457
Presencia del pasado	495
Crisis de la educación y filosofía	511
Notas sobre la educación moral	525
Humanismo y ética	533
Ética y política	543
Homenaje a Edmundo Husserl	549
La filosofía en el siglo XX	563

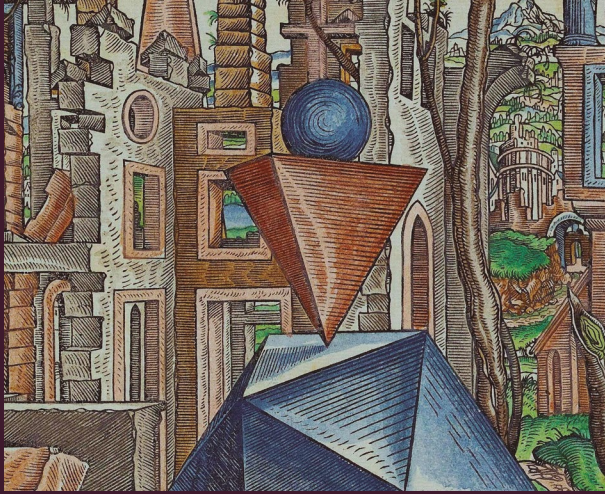
PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS	581
---------------------------------	-----

Ideas de vario linaje fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de producir en enero de 2020 en Proelium Editorial Virtual - Proelium Consultoría Empresarial, S.A. de C.V. Tiene un formato de publicación electrónica enriquecida exclusivo de la colección **PRÆCEPIVM**, así como salida a impresión por demanda. Se utilizó en la composición, la familia tipográfica completa Gentium en diferentes puntajes y adaptaciones. La totalidad del contenido de la presente publicación es responsabilidad del autor, y en su caso, responsabilidad de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma. La composición y el cuidado de la edición estuvieron a cargo de Miguel Barragán Vargas.



IMAGEN EN LA CUBIERTA:

Lorenz Stör (1530-1621), *Tabula* perteneciente a la obra *Geometria Et Perspectiva: Hierinn Etliche Zerbrochne Gebew, den Schreiner[n] In eingelegter Arbeit dienstlich, auch vil andern Liebhabern Zu sonder[m] gefallen geordnet vnnnd gestelt / Durch Lorentz Stöer Maller Burger Inn Augspurg* (1567). Original especialmente digitalizado para el dominio público por la *Universitat Tübingen Eberhard Karls*, ciudad de Tübinga, Alemania.



Ideas de vario linaje reúne 31 textos escritos por Nicol a lo largo de prácticamente treinta años (entre 1958 y 1987) que, por su riqueza, importancia y originalidad, se publicaron en revistas especializadas de Bélgica, Canadá, España, Estados Unidos, Francia, Holanda, Italia, Puerto Rico y México. Los textos tuvieron tres propósitos distintos: algunos fueron conferencias que Nicol dictó en diferentes partes del mundo; otros son versiones previas de lo que posteriormente desarrollaría en sus libros; y unos más reflexionan en torno a lo que ya había sido publicado en alguna obra mayor. Por otro lado, en varios escritos expresa ideas en germen que ya no desarrolló en toda su amplitud.

