

cia como el ser del logos: el ente cuya constitución ontológica contiene el logos como nota propia y diferencial. Logos es palabra. La palabra es expresión. Sin embargo, ya desde las primeras declaraciones de la filosofía griega sobre el tema, en Heráclito y Parménides, se afirma la inherencia del logos en el ser: el ser es racional. La nueva palabra de razón será la razón del ser, esto es, la razón pura. En la medida en que el logos se purifica, dentro de una metafísica de la razón, en la misma medida deja de ser para el filósofo lo que sin duda es y nunca deja de ser: esencial comunicación. El logos, *en teoría*, tiene que despojarse de su facultad expresiva para servir a la verdad y a la ciencia. El despojo concluye en la lógica formal.

Verdad y expresividad parecían incompatibles. El logos tenía que ser neutral, para que sus pronunciamientos sobre el ser fuesen universalmente válidos; y tenía que ser impersonal, porque el principio metodológico de la objetividad impone en la *episteme* la supresión de las variables subjetivas: lo subjetivo es mera *doxa*.

En toda la historia de la filosofía, es sintomático que la verdad se viera en peligro cada vez que un pensador recaía en la expresividad del logos y ponía en relieve esa facultad suya esencial. Pues los mismos que hacían esto compartían con sus oponentes el convencimiento de la incompatibilidad entre verdad y expresión. Afirmar la expresividad, de una manera u otra, equivalía a una crítica negativa de la razón pura. Tales críticos se consideraban a sí mismos relativistas. Y como su doctrina proyectaba una duda sobre el absoluto de la verdad, varias veces ella se presentó como un repudio explícito de la metafísica (sobre todo desde que la propia física dejó de ser absolutista). La expresividad del logos implicaba una incapacidad de captar con él al ser de verdad. Así, no es casual que la crisis de la metafísica haya coincidido con un auge reactivo de la lógica formal. Parecía que lo más puro del logos, lo inatacable, era su forma; una reivindicación de esta pureza, en nombre de la ciencia, autorizaba a tildar de relativas, subjetivas, literarias y mitológicas todas las especulaciones metafísicas. En este resultado negativo venían a coincidir los antagónicos; y todavía coinciden.

Pero ¿no puede el logos ser expresivo y verdadero al mismo tiempo? ¿Acaso no lo ha sido, de hecho, en todo tiempo? Estas preguntas indican que la metafísica de la expresión ha de incluir por necesidad una nueva crítica de la razón: tiene que ofrecer una noción clara de lo que es su auténtica pureza, en tanto que

razón de verdad. Pero preguntar cómo puede el logos ser expresivo y verdadero equivale a preguntar cómo puede ser verdadero e histórico a la vez. La tarea de una nueva crítica de la razón la ha suscitado el reconocimiento por la propia *episteme* de que la expresividad del logos es un hecho, y no meramente una teoría. Esto se debe al historicismo. Desde Hegel y Marx se desvaneció el acuerdo implícito de la tradición sobre el sentido de la verdad: entró en crisis la noción admitida del anonimato del logos verdadero, de la total y uniforme indiferencia de la verdad respecto de las condiciones de lugar y tiempo. La derivación más común, en esta situación de crisis, ha sido naturalmente la relativista; porque es más fácil sostener que no hay verdad, o que la verdad es mi verdad, aquí y ahora, que elaborar una crítica de la razón.

Pero la verdad también es un hecho. ¿Cómo es posible el hecho de la verdad? En términos diferentes, esta es la misma pregunta que hemos formulado inicialmente: ¿cómo es posible una metafísica de la expresión? La palabra "metafísica" ha de servirnos de guía: manifiestamente, unas investigaciones sobre la expresión no serían metafísicas si en ellas y por ellas no hubiese de quedar a salvo la verdad.

El logos expresivo es histórico. Es histórico *porque* es expresivo. ¿Cómo puede ser histórica la ciencia misma, si no es histórico el logos con que se forma? El análisis fenomenológico que puede llevarnos a responder esta pregunta tiene que ser además análisis histórico. Es decir: expresividad e historicidad deben conjuntarse para que el logos quede salvado como razón de verdad, como esa auténtica y válida apropiación del ser que es el acto de la ciencia en general, y eminentemente de la ciencia metafísica.

§ 2. APROXIMACIÓN MITOLÓGICA A UNA METAFISICA DE LA EXPRESIÓN

Para el sentir común, los hechos, las realidades, serían materia de la ciencia; las *ideas*, y en especial las metafísicas, serían invenciones nuestras, ya no colectivas y tradicionales, como los mitos antiguos, sino individuales, perpetuadas solamente en el recinto gremial de sus propios cultivadores. Serían productos de una creación singular; mejor lograrían expresar a quien las formulase que apresar una realidad cualquiera.

Este reparo, que considera como un anacronismo la pretensión

de verdad de la metafísica, y le concede un puro valor *poético* (en el sentido arcaico de la palabra), es digno de tomarse en cuenta, porque entraña una verdadera filosofía de la expresión: la filosofía misma queda reducida a fenómeno expresivo. Pero más grave aún que anular el valor de conocimiento de la filosofía, fuera anular incluso su valor poético, el único que se le concediera ya; pues este valor lo hubiera logrado la especulación filosófica de manera inadvertida, es decir, sólo en tanto que el afán de saber hubiese producido inesperadamente mitos, y no verdades. En cuanto el filósofo se percatara de que el ímpetu creador de su logos es pura y literalmente mitológico, la fuente de su originalidad quedaría cegada. La poesía del pensamiento hubiera sido el engaño del pensador: el pensador desengañado quedaría incapacitado al mismo tiempo para la poesía y para la filosofía.

En Grecia encontramos pensadores que hacen filosofía mitológica de una manera deliberada, con clara conciencia *poética*, y sin estar desengañados. Utilizar el mito como un artificio de la expresión, que ayuda al pensamiento a sugerir la verdad, no es igual que atribuirle a la verdad misma un puro valor mítico.

Explicando poéticamente los orígenes del mundo y de la vida, Empédocles nos habla, de modo un tanto confuso, de unos primitivos seres estrafalarios, en quienes se mezclaban la naturaleza varonil y la femenina. Y acaso para desarmar la ironía ajena con la propia, asegura que su relato no es extravagante ni mal informado. Esos seres, más completos que los humanos, nos dice Empédocles que eran estériles; y ¿cómo no pensar que la fecundidad sea por consiguiente una capacidad compensatoria en los seres incompletos o mermados, y por ello mortales? Formas de naturaleza entera surgieron primeramente de la Tierra, que no mostraban todavía ni el diseño del cuerpo ni la facultad de hablar. Formaríase después el cuerpo de cada ser, varón o hembra, separado ya del otro, y definido por su misma carencia del ser ajeno. Y entonces ardería en cada uno el fuego del deseo; porque hay en el Fuego mismo —añade el poeta— el anhelo de unirse a su semejante: δέλον πρὸς ὁμοίον ἵκείσθαι.¹

Pero el movimiento del deseo es la expresión de un ser insatisfecho. En su forma primitiva de naturaleza entera, el mítico ser no hubiera sentido deseos, ni hubiera tenido que expresar: hubiera sido cabal y suficiente, o sea inmortal. La existencia trae

¹ B 61 y 62.

conigo la insuficiencia, y el deseo de ser y de expresar. *El hombre expresa porque tiene que morir.*

Platón reitera en el *Banquete* el simbolismo de este mito filosófico y lo presenta, en un teatro de ideas ya muy nutridamente poblado, como tema del famoso discurso de Aristófanes. La humanidad primitiva era también cabal en su dualidad: cada ser tenía dos caras en una misma cabeza, cuatro manos y otras tantas piernas, cuatro orejas y dos sexos. Su forma orbicular permitía a estos humanos, cuando iban apresurados, rodar por la tierra empleando sus ocho extremidades como aspas de una rueda. Su fuerza y su vigor eran tan prodigiosos como su orgullo; tanto así, que ambicionaron escalar el cielo e invadir la morada de los dioses. Mal podían éstos consentirlo, pero tampoco querían deshacerse de los hombres y aniquilarlos, privándose entonces de los honores y ofrendas que de ellos recibían. Necesitados, pues, de los mortales, pero temerosos de su pujanza, Zeus y los demás dioses deliberaron y luego acordaron cortarlos por la mitad, duplicando su número de esta manera, a la vez que restaban de cada uno la mitad de su poder. Este corte, originario de la condición humana actual, desdobló la naturaleza del ser primitivo, y dejó a cada hombre con la oscura convicción de que el suyo no era más que medio ser, y con el anhelo de reunirse con su otra mitad, que lo completaría de nuevo. El ser humano tiene, pues, el afán constitutivo de formar un solo ser, entero y cabal, con el ser ajeno (ἐπιθυμοῦντες συμπῆναι). Por esto, el amor de unos por otros está implantado en el ser mismo de los hombres: ὁ ἕρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις.²

El amor sería como la expresión de una insuficiencia metafísica. Pero más agudamente todavía, la expresión misma sería consecuencia de esa mermada condición ontológica del hombre. El amor se lograría en plenitud, y con él se lograría la plenitud del ser propio, mediante la reunión cumplida con el ser del otro. Pero este amor puede aspirar a la comunión porque *el otro* no es un ser *ajeno*, en el sentido de ontológicamente extraño al propio: con dos partes disímiles no puede recomponerse una unidad. *El otro* es un ser al que llamamos *prójimo*, o semejante, porque su ser no es tan ajeno que no pueda *apropiarse*: tiene constitutivamente la disposición de ser parte del ser propio. Y esta disposición radical es la que determina la *expresión*. La palabra es el

² *Banquete*, 191 d. Cf. E. Nicol, *La idea del hombre*, Editorial Stylo, México, 1946; cap. VIII, pp. 365 ss.

nexo de vinculación y de restablecimiento de "la unidad primitiva", como la llamaba el mito, o sea el modo de lograr la plenitud ontológica.

Expresamos por nostalgia y esperanza. Nostalgia de nuestro propio ser, de esa parte de lo nuestro que no tenemos; y esperanza de recuperarlo en la avenencia de nuestro diálogo con el prójimo. El prójimo es la parte de nuestro ser que nos falta. Pero este ser del otro es también invenciblemente ajeno; de donde la necesidad de prolongar el diálogo: el logos no consigue nunca que el ontos se complete, lo cual quiere decir que el hombre, ser onto-lógico y por ello mismo histórico, es finito y a la vez indefinido. El ser del otro es ajeno por su sola alteridad, y porque incluso el afán de vincularse que él pueda sentir, correspondiente al nuestro y concordante con él, más bien realza su ser propio, frente al nuestro. La reunión completa de los similares no es más fácil que la de los disímiles. La identificación es imposible, porque el ser insuficiente desea reunirse consigo mismo, para completarse, y sólo puede completarse con el otro, que le es propio y ajeno a la vez.

Esta dialéctica del ser determina la dialéctica de la expresión. La existencia nos separa, y la distancia sólo puede reducirse expresando. No hay otra manera de "entrar en contacto" con el otro, de llegar a él, de entablar relación y mantenerla, de conocerlo y de "darse a conocer". La expresión es un modo de darse, el cual invita a la respuesta y solicita la entrega ajena. Pero la entrega ajena es otra expresión: el mantenimiento del diálogo implica la libertad ajena de expresar, que afirma todavía más en su ser propio al interlocutor y subraya su propiedad invulnerable. Expresamos, y siempre seguiremos expresando, porque nunca llegamos a cumplir el propósito primordial de la expresión. Por esto permanecemos en esta condición mermada, carente del ser ajeno, siempre afanosos de decir "la última palabra", siempre ambiciosos de "dejarlo todo dicho". Los grandes momentos de íntima efusión, de con-fusión con-movida, o sea de comunión, son silenciosos; pero son momentos de plenitud vital tan peculiar, que en ellos vivimos la muerte: esa pequeña muerte que es la del ser cuando reposa en la precaria convicción de que alcanzó la plenitud deseada, cuando ya no es necesario decir más. Ser, descansar, callar.

Por esto el amor se proyecta con una fuerza de palabras que intenta rebasar el límite de esta existencia misma que lo promueve y lo defrauda. La ambición de inmortalidad, sentida de ma-

nera torpe o confusa, expresada con sencillo fervor o con palabras de mitología y de filosofía, es la esperanza de no tener que expresar, de no tener *necesidad* de amar, de no ser ya tan necesitado, tan incompleto, o sea tan viviente, tan expresivo; esperanza de no tener que bregar tanto para *aproximarse al prójimo*; de no tener que medir y calcular las palabras que nos acerquen, o tener que forzarlas o que callarlas. Paradójicamente —¿o será dialécticamente, también?— la esperanza de inmortalidad es la esperanza de perder la vida, de haber colmado el *deseo de ser*. Para ser hay que expresar; para ser inmortal hay que morir.

Los hombres primitivos del mito platónico perdieron la unidad originaria de su ser porque se creyeron suficientes; tuvieron que amar, como castigo de su desmesura, y como expresión de su merma. Pero, con el tiempo, supieron convertir el castigo mismo, o sea el amor que tenían que sufrir, en una manera de ennoblecer su propio ser mermado. La palabra prosaica y utilitaria, que era ya expresión de amor, porque lo era de insuficiencia, expresa después al amor mismo, reconocido como una potencia de ser, que es tema de expresiones poéticas y filosóficas, a la vez que dignifica toda suerte de expresiones.

Pero estas son reflexiones sobre los mitos antiguos. ¿Cómo podríamos hoy fundar en ellos una nueva metafísica? El mito del *Banquete*, por sagaz que nos parezca, no alude siquiera a la expresión. Cuanto dijera Platón, y cuanto podamos añadir, comentando sus palabras, habrá de parecernos una fantasía, dotada cuando más de cierta iluminación poética. Si logramos, como es menester, sustraernos a su hechizo y asomarnos, fuera del reducido ambiente en que dichas palabras pueden tener sentido, a la atmósfera libre del saber científico, con el entendimiento abierto a todas las sollicitaciones de la realidad, y a la vez sumisos a sus imposiciones ¿qué cosa encontraremos?

Mucho ha ganado la ciencia, en verdad, con la cosecha de los días, desde el siglo xvii, y es conveniente que la filosofía vuelva a tomar debida cuenta del importe de esa ganancia, para proceder a un balance de sus propios haberes y deberes. Pero, mientras llevamos a cabo este balance, también es necesario observar y retener un hecho inquietante: el progreso de la ciencia ha coincidido en el mundo con un receso de la sapiencia. Esta mentalidad moderna, como se dice, que se afianza, muy segura de sí misma, sobre los hechos, que desdeña las fantasías y pretende proceder siempre con rigor impecable en la tarea de conocer la

realidad, no ha logrado sustituir con nada ni la poesía de los llamados mitos filosóficos, ni el beneficio de sabiduría que los hombres parecían derivar de ellos. Acaso no nos baste conocer los hechos. Acaso lo que buscamos, al tratar de conocerlos, se encuentre más allá de los hechos mismos, o constituya una índole de hechos peculiar, de que la ciencia no se ocupa; de tal suerte que las filosofías viejas, aunque fueran deficientes o extraviadas, habrían de todos modos logrado el fin que de veras se propusieron: mantener el diálogo entre los hombres de buena voluntad y de buena fe y buena esperanza, dignificar la vida, serenar el ánimo, aproximar la mente a la comprensión. Hoy sabemos más y comprendemos menos. La ciencia actual no cumple esos fines tradicionales de la filosofía.

Aunque también la filosofía debe proceder en esta situación histórica con métodos de reflexión y análisis más rigurosos que nunca, no ha de olvidar sus objetivos principales, ni alterar su orden jerárquico: la sapiencia por encima de la ciencia. Si es posible o no que la filosofía pueda ser ambas cosas a la vez, y en el orden indicado, dependerá en buena parte de que se logre constituir esa metafísica nueva que ha de surgir de una crisis radical de la tradición.

Pero la tradición no se desecha porque los profanos la consideren una mitología, ni se renueva tan sólo porque siga valiendo, de alguna manera, la *sabiduría* humana de la metafísica, aunque ésta no fuese *verdadera*. Ha de ser verdadera, de acuerdo con los modos de conocimiento de que hoy día disponemos. Esa exigencia no debe inclinarnos a olvidar que la verdad puede revestirse de muchos indumentos. Y así, en este mito platónico sobre la constitución metafísica del hombre reclama nuestra atención una frase sorprendente: *ἕκαστος ὄντων ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον*.³ ¿Qué lección podemos derivar del pensamiento de Platón, cuando afirma que el hombre, cada uno de nosotros, es un símbolo del hombre? ¿Qué perspectivas para nuestra metafísica de la expresión pudiera abrir esta idea del hombre como "ser simbólico"?

§ 3. LA VIEJA CIENCIA DEL SER. APARENTE IMPOSIBILIDAD DE INCLUIR EN ELLA LOS FENÓMENOS EXPRESIVOS

a) Buscando la manera de constituir una metafísica de la expresión, no podemos conformarnos con una teoría que redujese

³ *Banquete*, 191 d.

a mera expresión la metafísica misma. Ésta tiene que importar un conocimiento. ¿Qué tipo de conocimiento? ¿Conocimiento de qué realidad? La crítica de la metafísica tradicional ha de examinar un hecho que hoy resalta, y que permaneció inadvertido, porque era una omisión. Los sistemas que todos hemos estudiado, desde los más antiguos hasta los más recientes, excluyeron de su campo un fenómeno de tan singular importancia como es el acto de expresar. La omisión no se debió a negligencia; sus razones eran fundamentales, aunque implícitas. De suerte que ahora se reúnen en una misma tarea la crítica de la metafísica, con la cual se hacen explícitas sus razones, y la razón que ha de darse del acto de expresar.

Acuñaado por Aristóteles, el concepto de metafísica la define como filosofía primera o principal. Esto quería decir entonces lo mismo que ciencia suprema; y es suprema o principal la metafísica porque se ocupa del ser en tanto que ser (*τοῦ ὄντος ἢ ὄν*). Ninguna de las otras ciencias puede confundirse con la metafísica, ni equipararse a ella, porque ninguna como ella trata de su objeto con tal universalidad, ni investiga los principios y las causas finales.⁴ De suerte que al quedar formalmente delimitada esta ciencia principal, aquello que la caracterizó fueron dos rasgos que ha seguido conservando con fijeza bastante a lo largo de la tradición: la metafísica es un tipo de conocimiento peculiar, es decir, el supremo, porque versa sobre un tipo peculiar de realidad: la realidad en sí misma, el ser en cuanto ser.⁵

¿Ha logrado la metafísica llevar a cumplimiento en toda su historia ese plan de trabajo implícitamente señalado por sus dos caracteres principales? Los intentos por hallar una respuesta decisiva a la pregunta que interroga por el ser, o bien han conducido (como era inevitable, y ya fue previsto por Aristóteles) a la cuestión del principio y la causa suprema de todo lo existente, y hoy sabemos demasiado bien que esta cuestión rebasa los alcances del conocimiento en el sentido de la *episteme*; o bien han derivado hacia un examen de la constitución interna de los entes, y este examen ha pasado a ser, cada vez más seguramente, competencia de las ciencias positivas. ¿Qué le queda entonces a la metafísica?

⁴ *Metafísica* Γ 1, 1003a.

⁵ Para no citar sino un ejemplo de corroboración expresa, Duns Scotto define a la metafísica como *prima scientia scibilis primis*, con una fórmula que presenta bien concisamente los dos caracteres. *Qu. in Metaph.* VII, q. 4, n. 3; *apud Gilson, Jean Duns Scot, París, 1952; p. 72.*