

EDUARDO NICOL
**METAFÍSICA
DE LA EXPRESIÓN**



EDUARDO NICOL

Μεταφίσικα δε λα Εξπρεσίον

"Ανθρωπος ανθρώπου σύμβολον

PLATÓN, *Banquete*, 191d



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición,	1957
Segunda edición,	1974
Segunda reimpresión,	2003

D.R. © 1957, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D.F.

ISBN 968-16-3134-X

Impreso en México

NOTA PRELIMINAR

OFRECEMOS una versión refundida de la *Metafísica de la expresión*, que se publicó por primera vez en 1957. El texto ha sido escrito de nuevo, desde el comienzo hasta la última página. Se han suprimido el Prólogo y el Capítulo Segundo. Por lo demás, la obra conserva la estructura y secuencia de las partes, capítulos y párrafos; contiene las mismas notas y comentarios de autores, los mismos temas y procedimientos de análisis. No ha variado el contenido: la nueva versión reafirma todas las ideas básicas de la primera. Se ha procurado abreviar la exposición, simplificarla y aclararla; recalcar algunos puntos, cuando convenía fijar la atención del lector en las articulaciones del discurso, y eliminar ciertas digresiones que eran útiles, pero en las que podía perderse el hilo conductor del pensamiento. En ocasiones fue preciso añadir alguna idea, como complemento de otra ya expresada, o como desarrollo de una que no estaba sino en germen. La obra, por tanto, es la misma y a la vez es diferente.

Al empezar la revisión, no estaba previsto su resultado. Aunque la sustancia de la obra quedó inalterada, la tarea no fue la de un mero corrector, sino la de un explorador: ha reseguido el mismo trayecto, pero reviviendo paso a paso la aventura de la búsqueda original. La confirmación de cada idea tenía que venir después de pensarla otra vez, como si fuera la primera vez. Lo único preconcebido fue la decisión de suspender provisionalmente la validez de todas las afirmaciones que, en su día, parecieron evidentes.

La corrección externa era ineludible, porque en la primera versión aparecen (aunque quizás no las advertía sino el autor) las huellas de unas adversidades que hubo de remontar la obra durante su larga gestación. Algunas fueron extrínsecas a la filosofía; otras se adscriben a la situación de la filosofía en nuestro tiempo, y a la situación histórica de nuestro mundo cultural. En cuanto al fondo, la aspiración revolucionaria de la obra exigía aquel empeño de severidad crítica, y lo justifica, aunque esté mal remunerado (pues las adversidades proliferan más que las ideas). La justificación se halla en el esfuerzo mismo de abrir camino, que es gozoso, y en el hecho de que no ha terminado todavía.

Esta obra es inconclusa. La prolongan otras obras, publicadas

después de la *Metafísica*, o en curso de preparación. Quienes la comprendan se percatarán de la necesidad objetiva de una reforma fundamental en la filosofía, y la de compartir sus responsabilidades. Ésta sería la única remuneración que cabe esperar de los demás.

E. N.

México, noviembre 73

a
-
-
s
l.

PRIMERA PARTE

I. EL PROBLEMA DE LA POSIBILIDAD. HECHOS Y DOCTRINAS

§ 1. LA CRISIS DE LA METAFÍSICA. DIFICULTADES PRELIMINARES

¿CÓMO es posible una metafísica de la expresión? La cuestión sobre las condiciones de posibilidad en general tiene que plantearse, por rigor metódico, como tema preliminar de la exposición. Pero la exposición no es el escabroso camino original de las exploraciones, sino un camino ya desbrozado, que recorreremos de nuevo y sin mayores titubeos, con la seguridad que nos presta saber adónde conduce; y conocido ya el término, puede parecer superflua esa interrogación sobre la posibilidad de llegar a él.

Sin embargo, tiene sentido preguntar cómo es posible un hecho sobre cuya realidad no puede caber duda ninguna, porque entonces estamos averiguando sus causas o razones; y cuando el hecho es una ciencia, o alguna fundamentación teórica de filosofía, la pregunta sobre la posibilidad es equivalente a la pregunta sobre la legitimidad. Si, procediendo a la manera de Kant, tratásemos de averiguar cómo es posible el conocimiento científico en general, contaríamos desde luego con el hecho mismo de la ciencia. La cuestión de la posibilidad presupone entonces la actualidad. Ante el hecho, no nos puede incumbir otra tarea que la de tomarlo en cuenta como punto de partida: la ciencia es aquello que vamos a examinar para saber *cómo* es ella posible.

Por el contrario, al preguntarnos ahora cómo sea posible una metafísica de la expresión, lo que hemos de tomar en cuenta es la inexistencia de semejante metafísica en la historia de la filosofía. Esa inexistencia no se presenta sólo como un dato: por ser un dato, es un problema. Pues ¿qué pudo habernos inducido, en primer término, a comprobar que la filosofía no ha producido una metafísica de la expresión, si no es una crisis de la metafísica tradicional? Al formular la pregunta, quedamos ya situados en el camino de una investigación que es insólita, y positiva, en su fase preliminar. La metafísica de la expresión sólo será *posible*, o sea legítima, si es *necesaria*. Este concepto de necesidad entraña, claramente, una crítica de la metafísica tradicional. Por crítica se entiende una precisa indagación de las razones por las cuales ha

podido la historia de la filosofía mantener en estado de posibilidad latente e ignorada esa metafísica de la expresión.

En filosofía y en toda ciencia, lo erróneo no es lo ilegítimo. La justificación es inherente a la crítica. Y tanto más cuanto más penetrante sea, pues su objetivo no es marcar la diferencia, sino entenderla. La filosofía no procede nunca arbitrariamente, ni rompe nunca su continuidad. Proponer ideas nuevas, sobre la base de una revisión crítica de las tradicionales, es una forma de incorporación del pasado más cabal, y acaso requiera un esfuerzo de comprensión mayor, que la simple aceptación de lo heredado. En las épocas no críticas, las ideas vigentes se dan por consabidas; entonces ellas son presentes aunque su origen sea antiguo. Un ejemplo notorio es esa idea capital, tan dominante que ni siquiera se formula, de la inexpressividad del logos verdadero.

Cuando las ideas del pasado pierden su fuerza actual es precisamente cuando cobran nueva actualidad. Ya no sirven para el presente, y entonces les llega su "momento crítico". La crítica nos permite recuperarlas en su brillo original; o sea, captar esas razones de su origen que la propia vigencia estuvo ocultando. Se hacen más presentes que antes, cuando el presente las sustituye con otras. Por esto aprendemos tanto de los griegos, y hemos de volver a ellos una y otra vez *ahora*, por razones de actualidad, haciendo "historia" cuando en verdad hacemos "sistema". Por esto también, "romper con el pasado", que es el acto de la nueva originalidad, es asumir el pasado y revivir todas sus originalidades. Situarse en el origen, como requiere cualquier tarea principal, no es quedarse en el pasado y depender de él, sino sentirse presente en él y hacerlo presente otra vez, re-presentándolo críticamente. No hay verdadera ruptura. Por esto, en fin, no es posible (desde Hegel) una innovación filosófica que no se desenvuelva como un diálogo: ninguna exposición sistemática que no se justifique justificando lo que se rechaza. Sin penetrar por ahora más adentro en esta estructura del trabajo en filosofía, ella sería suficiente para distinguirla en su proceso histórico respecto del proceso de las ciencias positivas, sobre todo las naturales.

Kant se apoyaba en la historia de la metafísica para ponerla en crisis y establecer las condiciones de su posibilidad. Pero, aunque no pueda apoyarse de modo semejante en un antecedente histórico, la cuestión de la posibilidad y legitimidad de una metafísica de la expresión no surge, como vemos, en el vacío: no es invención de un pensador. La pregunta *¿cómo es posible?* ha de

tomar este giro: ¿cómo ha sido, de hecho, *imposible*? Y es que esas razones de la inexistencia pasada de una metafísica de la expresión resultarán tan fundamentales como las que imponen ahora su necesidad.

En efecto: las varias ciencias que se ocupan de los fenómenos expresivos (y a cuyo conjunto podremos aplicar el título genérico de *física de la expresión*) permitían y casi solicitaban, por su misma insuficiencia, una investigación metafísica que ofreciese la clave del acto expresivo. Pero la meta-física de la expresión no sería necesaria, además de posible, si fuese nada más un estudio monográfico complementario. Proyectándose *más allá* de la *física* de la expresión, no se limita a incorporar un sector nuevo al dominio de la metafísica, sin alterar su estructura tradicional. Al contrario: es más bien el acto de la expresión el que puede darnos la clave de una ciencia metafísica legítimamente constituida. En el fenómeno de la expresión se encuentran esas evidencias fundamentales que siempre ha buscado la ciencia primera, para establecer sobre ellas la construcción de la ciencia en general.

La alteración del fundamento caracteriza una situación revolucionaria, que ahora llega a un nivel más radical que el de la crítica kantiana. La pregunta ¿cómo es posible una metafísica de la expresión? absorbe la clásica pregunta ¿cómo es posible la ciencia en general? Pero además impone una reforma en la propia metafísica, como ciencia del ser, y en el método fenomenológico que es necesario usar para el planteamiento del problema unitario del ser y el conocer. La metafísica podrá constituirse al fin como ciencia auténticamente fenomenológica sólo después de haber dado la razón de esa ausencia histórica de una metafísica de la expresión; esto quiere decir: después de haber explicado el descuido, que hoy nos parecería incomprensible, del acto primario de manifestación del ser. La evidencia apodíctica, en efecto, no es un contenido, ni una forma, ni es una norma o axioma: es un acto, y un acto comunicativo. *La apodicticidad en inherente a la primaria declaración de la presencia del ser.* Para que esta afirmación no tenga una apariencia dogmática, no basta que derive de una investigación fenomenológica. Tiene que derivar a la vez de una crítica que abarque la historia en la totalidad de su desarrollo (incluida la propia etapa kantiana) y en la integridad de su estructura, a partir de los fundamentos.

Pero ¿es cierto que no ha existido en ninguna forma una metafísica de la expresión? El hombre ha sido reconocido desde Gre-

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 antagonicos; 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 METAFÍSICA 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 ὁμοῖον ἰκέσθαι*.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.

consigo 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 συμπύναι*). Por esto, el amor de unos por otros está implantado en el ser mismo de los hombres: *ὁ ἕως ἔμφντος 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 ὄν 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.

Acuñado 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 (*τὸ 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 Scoto definió 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.

Naturalmente, el esquema formado por la definición aristotélica se fue matizando con el tiempo.⁶ No todos los sistemas históricos han mantenido concordancia literal con el de Aristóteles respecto de la función propia de la filosofía primera. Pero las dudas sobre la legitimidad de sus ambiciones hubieron de asomar desde el principio. Por el camino de una investigación del ser en general, la metafísica de Aristóteles hubo de verse llamada a dar razón de un ser que era particular, aunque excepcional, pues era el principio de todos los demás: el ser divino. Esta invocación pareció que resolvía ciertos problemas sobre el concepto del ser, pero dejó abiertos otros muchos. Consciente de ellos, acaso, Aristóteles afirma que puede llamarse divina a la ciencia prima porque se ocupa de Dios, y porque Dios es causa y principio de los demás seres, pero también porque Dios es tal vez el único poseedor de esta ciencia.⁷ Pero, ya antes, Platón había confesado que entender e investigar el ser es una empresa que probablemente está por encima de sus capacidades, o las de cualquiera.⁸

Soberbias nos han de parecer las capacidades del metafísico, cuando acomete la tarea de dar razón del ser en cuanto ser. Es verdad que disponemos de una inmediata intuición del ser: las cosas que están delante de nosotros *son*, y *somos* también nosotros, los sujetos que las aprehendemos como reales. Pero el metafísico advierte que el ser no se agota en ninguna de ellas, ni siquiera en todas ellas, consideradas en conjunto: qué sea ser, no lo aclara ni la singularidad de un ente, ni la totalidad de los entes reales, pasados o posibles. También es cierto que cualquier

⁶ Aunque el hecho más notable en la historia de la metafísica no es precisamente esa variedad de los sistemas, esa Babel de teorías que tanto desconcierta al estudioso primerizo; y no sólo a él, pues incluso Kant afirmaba que "en todas las épocas, las metafísicas se contradicen unas a otras" (*Prolegomena*, § 4). Por el contrario, lo más característico ha sido la unidad fundamental de los diversos sistemas; ninguno de ellos puede ser íntima y cabalmente comprendido sino en relación con los demás, a través del hilo conductor de unos rasgos comunes. Que esa unidad no la advirtiera Kant, es una prueba de que en su época la crítica de la metafísica no pudo ser decisivamente radical. Lo que hoy debe revelar la crítica, por tanto, es la unidad de tradición que forman todos los sistemas.

⁷ Lo dice citando palabras de Simónides: "Sólo Dios puede tener tal privilegio"; y añade por su cuenta que el hombre sólo debiera buscar el conocimiento de lo que está a su alcance (*Met.* A II, 982 b). Pero no: justamente por ser limitados los alcances del hombre, es natural que éste busque rebasarlos; lo impropio sería llamar ciencia a estos intentos.

⁸ *Cratilo*, 439 b.

ente tiene en común con todos los demás *el hecho de ser*. Esta comunidad, patente en la *facticidad del ser*, no la ha reconocido la metafísica como fundamento. Parece que el "estado de presencia" (παρουσία) corresponda nada más al ente. Los entes son lo que se ve, lo concreto y asequible de inmediato. El ser era otra cosa.

Aunque la distinción entre ser y ente es necesaria, y formalmente rigurosa ¿dónde está el ser, sino en el ente? ¿cuál es el motivo de esa alteridad del ser? El ente es contingente. Parecería un contrasentido buscar en él la razón del ser. El ser es absoluto: esto no lo negaría ninguna metafísica. Pero la griega infiere de ahí que el ser es separado, χωριστόν, o sea trascendente. La trascendencia es la propiedad opuesta a la presencia real: es la ἀπουσία, que significa ausencia. La realidad es visible; luego el ser era invisible. El objeto de la experiencia común no era el ser, sino la apariencia. En tanto que el ser era *otra cosa*, sería objeto de *otra* experiencia: la puramente noética.

El justificante de esa alteridad del ser, de su ausencia y su invisibilidad, era la contingencia del ente. La contingencia es el defecto ontológico de lo individual y lo temporal. Como comprobaremos con detalle en el capítulo tercero, la clave de la cuestión es la temporalidad. Es cierto que lo temporal no tiene razón propia; es cierto que el ser es intemporal, si esto significa eterno. ¿Es igualmente cierto que lo eterno no es concebible sino como separado de lo temporal? La metafísica creyó necesario interrogar sobre la razón del ser, y la buscó en el ser ausente.

La hondura de la transformación que ha de sufrir la metafísica puede apreciarse por el tenor casi paradójico de esta afirmación: *el ser no tiene razón de ser*. Sólo podemos interrogar sobre la razón de ser de algo que no posea intrínseca necesidad. El absoluto no demanda ni admite justificaciones; no tiene causa, ni origen, ni fin: su razón de ser está en su misma presencia eterna, en la imposibilidad de una alternativa que sería el no ser absoluto. Pero como el ser y la realidad son una misma cosa, cabe decir que *la razón del ser está en el ente*. Con lo cual sólo se reafirma la unidad y comunidad del ser, y no se concentra la razón de ser en la eminencia de un solo ente desprendido de la realidad, o en una forma de ser desprendida del tiempo.

Sin duda alguna, el ente carece de esa intrínseca necesidad. Pudo no haber sido; viene a ser y deja de ser; sus causas o razones se hallan fuera de su ser. ¿Cómo puede entonces radicar en el ente la razón del ser? Porque la existencia de un ente implica la del

universo: cada singularidad contingente requiere la totalidad, entendida como lo absoluto del ser. En verdad, un solo ente basta para atestiguar la presencia absoluta, porque la contiene en su misma contingencia. El ser no es abstracto: es un concreto de entes. Lo abstracto, o sea lo χωριστόν, sería más bien el ente solo, separado de su contexto real. Desde luego, podemos considerarlo aparte, en su unidad singular, lo mismo en la vida práctica que en la teoría. En la vida práctica, cuando nos preguntamos sobre su razón de ser, siempre la hallamos en otro ente. Pero la teoría se pregunta por la razón de *todo* ente, y entonces la busca fuera de los entes, aparte de la realidad. Ningún artificio de teoría puede remediar después el artificio previo que fue la separación. Olvidando que es en el ente donde está el ser, sustraemos del ente su razón propia y radical, que no es la causa inmediata, sino la presencia en él del ser. Esta razón es común, a diferencia de las razones causales, que son variables. La diversidad específica de las causas, y de las formas de ser, no destruye la comunidad del ser.

La preposición *metá* de la palabra meta-física ha representado siempre el territorio del ser inasequible a la experiencia inmediata y común. En esto han convenido los filósofos y los críticos de la metafísica. La diferencia es que estos últimos niegan a la ciencia primera esa capacidad de reformarse que se concede a todas las demás ciencias. La reforma, ahora, ha de iniciarse con una inversión completa: el absoluto es visible.

b) ¿En qué consiste ser? La pregunta por el sentido del ser, desde Aristóteles hasta Heidegger, sólo podía formularse respecto de aquél ausente absoluto. Acaso las páginas más bellas de la metafísica tradicional, sus meditaciones más sutiles, se han dedicado a esta cuestión. *Metaphysicae objectum primum est ens inquantum ens*: así lo definía Duns Scoto. Y este objeto primero de la metafísica lo llamaba *ens commune*, en tanto que *illud quod est primum intelligibile simpliciter, est communissimum simpliciter*, y el ser es común precisamente *quia primo omnium sciuntur, sine quibus nun possunt alia sciri*.⁹

Para que sea posible una ciencia de eso que es supremamente común, es necesario que tenga atributos, como advertía también

⁹ *Quaest. in Metaph.* II, q. 3, n. 21; IV, q. 1, n. 5; *Prologus*, n. 5. *Vid. Gilson, op. cit.*, cap. I; cf. C.R.S. Harris, *Duns Scotus*, 2 vols., Oxford, 1927; vol. I, cap. II y vol. II, cap. II. Cf. Tomás de Aquino, *Comm. in Sent.* I, VIII 3.

el Scoto. Estos atributos, llamados trascendentales, o *propiae passiones entis*,¹⁰ han de ser muy peculiares: son determinaciones del ser, pero no han de convertirlo en un ser-determinado, rebajándolo a la condición relativa de un ente. Son más universales, y por tanto más abstractos, que las notas esenciales del ente, e incluso que las categorías, o *genera generalissima*, con que podemos organizar los diversos órdenes de la existencia. Al mismo tiempo, deben estar universalmente presentes; porque si el ser es lo más común, cuanto a él conviene ha de manifestarse en todo lo que es.

Esta tensión de la universalidad, entre la suprema abstracción y la presencia total, no se resuelve sino hasta Hegel. Al llegar la tradición metafísica a su punto culminante, se crean las primeras condiciones de la reforma. En efecto: admitiendo que el absoluto ha de ser lo separado, Hegel lo concibe como lo absolutamente abstracto. Determinación es limitación. Sólo el existente, lo que está ahí (*Dasein*) posee atributos. El ser carece de ellos. Por esto el ser no existe: sólo lo indeterminado puede ser absoluto. Entonces el ser no es idéntico a sí mismo, como pensaron los griegos, sino idéntico a la nada, que es el otro absoluto indeterminado. La dualidad de los absolutos, lo mismo que la inexistencia del ser, son lo inaudito de esta solución especulativa, el *nec plus ultra* que obliga a una revisión radical. Cuando Heidegger renueva la actualidad de la pregunta sobre el sentido del ser, prolonga una tradición que de hecho terminó con Hegel: la ausencia del ser había llegado a un grado irrebasable. Lo cual explicaría la reaparición en el pensamiento de Heidegger del tema de la nada.

Una de las vías más fértiles de la metafísica es todavía hoy la exploración de los atributos universales del ser. Pero, a los filósofos, la reconocida universalidad de la presencia de los llamados trascendentales no les sugirió la idea de retornar a lo concreto, a lo primariamente visible. De ahí la dificultad derivada, en la cuestión del sentido del ser, que es el problema de la predicación. Advierte Aristóteles que el ser no tiene un sentido unívoco.¹¹ De una parte, se predica de todo lo que es; ¹² todo lo que existe decimos que *es* en un mismo sentido, y puede referirse a un concepto

¹⁰ *Unum, bonum, verum (passiones convertibiles simplices)*. Scoto distingue de éstas las que llama *passiones disjunctae*: necesario-posible, acto-potencia, infinito-finito, etc.

¹¹ *Metafísica*, Γ II, 1005a.

¹² K III, 1060b.

unitario y común: πρὸς ἓν τε καὶ κοινόν.¹³ Y de la otra parte, este concepto de ser se emplea equívocamente y sin una significación común: ὁμωνύμος κατὰ δὲ κοινὸν μηδέν.¹⁴ ¿Cómo es posible una ciencia unitaria y común para entes diversos y de género distinto? ¹⁵

El propio Aristóteles reconoce que hay "un nudo en la cuestión", y esto conduce a una perplejidad del entendimiento: ἡ τῆς διανοίας ἀπορία.¹⁶ De esta aporía original no llegó a salvarse nunca la metafísica. Es evidente que las cosas no tienen una manera igual de ser: cada una es como es, y esta peculiaridad constituye precisamente su ser determinado: es su forma de ser *propia*. Su misma universalidad le impide al concepto de ser incluir esas diversas propiedades. Si es unívoco, el ser carece de sentido determinado; y si tiene sentido, éste puede resultar tan variado como variadas son las formas, los modos, tipos, géneros, especies, clases o grupos de ser que podamos descubrir en el universo, *et sic usque ad individuum*.

Por esto, el empeño de averiguar en qué *consiste* ser (sentido radical y universal del ser), llevaría a concebirlo como sustancia. Pues la sustancia es aquello que da *consistencia* al ente, por debajo de sus atributos accidentales: es aquello en que consistiría ser eminentemente (aunque no enteramente: el accidente, más que un complemento del ente, representa una dificultad para explicar su unidad entitativa). La sustancia, por lo mismo que está rodeada de accidentes, tampoco es la presencia: es ἀπουσία, no es παρουσία. Anotemos además que todos los fenómenos expresivos quedan adscritos implícitamente al orden categorial del accidente: están excluidos del orden del ser en cuanto ser y del conocimiento científico principal. La expresión vendría a ser como una literal inconsistencia del ser humano.

Creando apoyarse en la autoridad de Aristóteles, Avicena sostenía que *ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur*. Pero, cuando el ser tiene una sola significación ¿qué es lo que significa? Ser significa simplemente ser. Con esta fórmula, donde se reúnen la identidad y la no contradicción, la filosofía no nos habla del ser, porque el ser y la realidad estarían separados. En cambio, si el ser y lo real son lo mismo, la simplicidad de aquella

¹³ *idem*, 1061a.

¹⁴ *idem*, 1060. Esta es la máxima aproximación de Aristóteles a la idea tomista de la *analogía entis*. Cf. A III, 1070a s.

¹⁵ *idem*, 1061b.

¹⁶ B I, 995a; K I, 1060a.

fórmula consiste en indicar la facticidad del ser: *el hecho de que hay ser*. Esto es lo que vemos en el ente. Lo cual elimina el problema, pero obliga a empezar desde otra base.

Porque si seguimos dando a la afirmación de que *el ser es* la acepción de un principio (principio de identidad), su carácter formal, y la vaciedad del concepto de ser, nos dejan paralizados en el comienzo mismo de la indagación metafísica que pretendiéramos fundar precisamente en ese principio. Tener un sentido, como pedía Aristóteles "el lógico" para todo concepto, significa entonces no tener ninguno (*οὐδὲν σημαίνειν*). Por esto dirá Ockham, siglos más tarde, que la metafísica, en tanto que se considere como la ciencia del ser, no se ocupa de nada real, sino de un concepto neutro y vacío. Otros, que son nominalistas sin saberlo, repetirán lo mismo en nuestros días. Hay que devolverle al ser la realidad.

Podemos ahora percatarnos de qué modo la cuestión del sentido ha impedido investigar metafísicamente la expresividad del logos. La identidad del ser es el correspondiente ontológico de lo que es en lógica la univocidad del concepto. Dicho de otro modo: se concibió al ser como idéntico porque era necesario pensar unívocamente (cosa que no se logró, como veremos enseguida). Estos son dos aspectos de una misma contienda contra la temporalidad del ser, y la consiguiente relatividad del conocer. Era pues inevitable que, al replantearse a fondo el problema de la temporalidad en sus dos aspectos, el del ser y el del conocer, se abriese al fin la posibilidad de una metafísica de la expresión.

Entre tanto, para que el concepto de ser tuviese alguna significación positiva, y no representara nada más la mera ausencia de contradicción,¹⁷ no era posible emplearlo unívocamente; pero tampoco podía emplearse equívocamente. Atiende a esta aporía la doctrina tomista de la *analogía entis*, la cual entraña gran sutileza, pero no aclara en qué consiste ser.¹⁸ La analogía pone de mani-

¹⁷ *Conceptum univocum dico quí ita est unus, quod ejus unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem*: Scotus, *Op. Ox.*, I 3, 2.

¹⁸ La teoría tomista de la analogía del ser no trata solamente de resolver una cuestión semántica y de predicación lógica; ni siquiera un problema teológico. Trata de establecer racionalmente la comunidad que existe entre el Ser que es y los entes que tienen ser; entre los entes, unos con otros; y entre el ente y su propio ser. Esta comunidad es analógica porque, si el ser significa el acto de existir, todo ente está diferenciado por su acto mismo. De ahí que el ser no pueda tener una significación unívoca. Por otra parte, tiene que haber comunidad entre los diferenciados actualmente. En tanto que la analogía expresa la comunidad efectiva, ella constituye el fundamento ontológico del empleo lógico del concepto de ser, aplicable a existencias que están distan-

fiesto lo que ya estaba sobreentendido, a saber, que el ser de Dios y el de los entes mundanos no pueden pertenecer al mismo género; de hecho, no cabe decir siquiera que Dios pertenezca a ningún género ontológico.¹⁹ En todo caso, Dios y las criaturas *sunt primo diversa in realitate*, como ya concedía Duns Scoto; pero tampoco tienen la misma índole de ser la sustancia y el accidente, por ejemplo; o el hombre y el ser inanimado, completos ambos con sustancia y accidentes.

La analogía justifica la predicación; resuelve el problema lógico de la atribución de un concepto unitario a formas de ser diversas. Otra cuestión es la comunidad real de estas diversidades. Y sobre todo, la analogía no resuelve el problema capital, que ni siquiera fue planteado por la tradición metafísica, de la comunidad de ser entre el logos que habla del ser y el ser de que se habla.

De momento, comprobamos que el problema general de la comunidad del ser no puede desconectarse del problema de la temporalidad. El ser intemporal rompe la unidad total del ser; no da razón de las distinciones reales, y crea una nueva distinción abismal, sin mediación posible, entre el absoluto y lo contingente. La diferencia cualitativamente infinita trataría de salvarla la teología con las nociones de creación y providencia, que sostienen el vínculo entre lo temporal y lo eterno. Pero la creación es misterio conceptualizado, y la teoría de la *analogia entis* no era teológica: intentaba resolver el problema ontológico de la unidad y comunidad de lo diverso.

En el hombre, la comunidad está manifiesta en el acto de expresar. La expresión mantiene también la comunidad entre estos dos heterogéneos que son los órdenes del ser humano y del ser no humano.

ciadas modal y hasta infinitamente. (*Vid.* especialmente *Summ. Theol.*, I 48, 5; *de Veritate*, II 11; XXIII 7.)

Aparte de la comunidad universal del ser, la fuerza de la tesis depende de la hipótesis originaria, que es la conceptualización de Dios, y ésta se anula para quienes piensan, como Avicena y Duns Scoto, que *Deum esse non est per se notum* (*Met.*, I y *Op. Ox.*, I 2, 2, respectivamente). La metafísica, considerada como ciencia intermedia entre la física y la teología, trataría del ser, y no podría recurrir al concepto de Dios para aclarar el ser mismo, porque Dios es inaccesible al entendimiento humano *pro statu isto*. Siendo así, fuera posible y necesario considerar el concepto de ser como unívoco. Pero, en tanto que unívoco, sería naturalmente neutro: *et ita neuter ex se*, dice el propio Scoto. Con lo cual desaparece la metafísica. La aporía es realmente infranqueable. La comunidad tiene que buscarse por otro camino.

¹⁹ Ya Aristóteles observó que ni siquiera el ser mismo ha de considerarse un género, ni es la esencia de nada: *An. post.*, B 7, 92b.

§ 4. LOS FENÓMENOS EXPRESIVOS. APARENTE IMPOSIBILIDAD DE FUNDAR EN ELLOS UNA CIENCIA DEL SER

A reserva de justificar después la elección del método, indiquemos que la investigación deberá proceder fenomenológicamente: en el fenómeno mismo deberá hacérsenos patente el ser. La expresión es un fenómeno. ¿De qué manera está el ser presente en la expresión? Es decir: ante el fenómeno de una expresión determinada ¿cómo es posible derivar hacia la metafísica? Porque si ya va siendo dudoso que la filosofía tradicional autorice una metafísica de la expresión, no parece menos dudoso, correlativamente, que los fenómenos expresivos la soliciten o justifiquen.

Para que la duda misma no permanezca en confusión, hay que precisar desde ahora los términos de la pregunta: cuando hablamos de la presencia del ser en la expresión ¿nos referimos al ser de quien expresa, o al ser que se hace común en el acto comunicativo de la expresión? Nos referimos a las dos cosas, con lo cual la metafísica de la expresión sería al mismo tiempo una ontología de lo humano y una fundamentación de la ciencia del ser y el conocer.

De momento, evoquemos algunas expresiones que, por un motivo cualquiera, hayan dejado en el recuerdo un vestigio realzado, y veamos qué congruencia con ellas pueda ofrecer aquella índole de investigaciones filosóficas primeras. ¿Es la música una forma de expresión? Pues recordemos el tema del primer movimiento en el *Concerto* de Beethoven para violín, y más precisamente el enlace obligado con ese tema en la conclusión de la gran *fermata*. Lo memorable en este caso no es la fuerza evocadora del tema mismo, no es la ternura melódica, ni la pureza de un sentimiento lírico que ha logrado liberarse, precisamente, de la sensibilidad, y nos hace *sentir en el espíritu*, donde al parecer estaríamos a salvo de todo lo sensible. Pero no es esto: lo memorable de esta expresión lírica es más bien el arte perfecto con que se produce el enlace entre un tema melódico y otro tema, entre éste y sus variaciones, sin quebrar la secuencia de aquel estado de sentimiento en el espíritu. La melodía es hija de lo que llaman inspiración, e incluso la más bella se pone a veces al alcance de un alma mediocre; pero la articulación, el nexo, el enlace, la continuidad en fluida variación, sin quebranto ni punto en falso: esto es obra de libertad creadora. Es logos hecho música, y en él está presente el ser del hombre entero que expresa. Muy pocas veces en la vida logramos que el espíritu conmueva al cuerpo, en vez

de ser el cuerpo el que perturbe al espíritu. Cuando esto se consigue, tenemos una gran obra de creación expresiva.

Y todo esto ¿qué tiene que ver con la metafísica?

Evoquemos la experiencia de aquel niño que viajaba en una carretela, dormido en el regazo de su madre. En un giro del camino montañoso, el mar se abre a la vista, con el disco rojo del sol asomando apenas por encima del horizonte marino. El niño, que despierta, lo mira con ojos que el sueño y lo insólito del espectáculo disputan por dejar atónitos. Pero al momento exclama: ¡*El sol!* con una viveza de expresión que rebasa con mucho lo que dicen las solas palabras, pues en ella suman su fuerza el asombro ante lo inesperado y el asombro de poder reconocerlo. Con estas palabras logra unificar efectivamente la experiencia de su sol con este otro que ahora le aparece, fuera de lugar y de toda proporción; el que siempre intentó ver desde abajo, y el que ahora la altura del monte y la benignidad de la aurora le permiten dominar con la mirada, desde arriba y sin quedar deslumbrado. En esta expresión se manifiesta ya, y con gran economía de medios, esa capacidad ingénita del espíritu de apropiarse lo desconocido, de reconocer o *identificar lo nunca visto*, refiriéndolo a lo que el recuerdo mantiene latente en su caudal.

Pero esta experiencia ¿qué caminos abre hacia la metafísica?

Podemos traer del recuerdo aquellas horas de soledad en la cumbre más altiva, dominadora de todas las demás, en medio de un silencio que no se asemeja al silencio de los ámbitos humanos, porque lo percibe la mirada, más que el oído. Allí en lo alto sí que es ancho y ajeno el mundo, cuando todo está en reposo; y este reposo cósmico nos sobrecoge, porque nos da la impresión de que la realidad entera, como los hombres cuando están dormidos, ignora nuestra existencia y no se cura de nuestro destino. La inmensa cordillera de picos nevados, las crestas, los ventisqueros y los remotos valles profundos permanecen así, quietos e inabordables, como si éste fuera el último día de la creación y el primero de la vida, cuando todavía ningún hombre había entablado diálogo con la tierra. Y no pudiendo hablar con nada ni con nadie, en este mundo nuevo inhabitado, el hombre a solas expresa la soledad primigenia hablándose a sí mismo, venciendo apenas el balbuceo del alma con estas dos palabras: ¡*El mundo!*

Y estas simples dos palabras ¿cómo pueden sugerir una metafísica de la expresión?

Aceptamos todavía el azar que pone bajo nuestra mirada, para

un nuevo ejemplo, estos versos de un viejo y olvidado poeta inglés:²⁰

*The night drewe nye, the daye was at a syde.
My herte was hevvy. I much desyred rest
Whan without confort alone I did abyde,
Seynge the shadowes fall frome the hylles in the west.*

Aquí tenemos, por el contrario, una expresión cuyas palabras no deben su fuerza de evocación a una espontaneidad irreprimible, sino que han recuperado esta espontaneidad gracias a la depuración artística. El arte es cuidado; pero el primer efecto del cuidado que ponemos en la expresión es el de hacerla afectada y artificial. El arte verdadero elimina el mal efecto de este primer cuidado, con otro cuidado que es más precavido y más pulcro; éste es el arte de la expresión que eventualmente llega a un resultado de perfecta naturalidad, mediante un noble artificio de refinamiento que logra disimularse a sí mismo. Así ocurre en el ejemplo, cuya primera lectura produce una impresión de tal llaneza, que ni la situación parece poética, ni las palabras nos parecen otras que las mismas prosaicas que hubiésemos empleado nosotros para describirla. Pero, en la segunda lectura, reparamos en la estructura de estos cuatro versos, simétrica, compleja, y perfectamente calculada. Los dos primeros están formados por cuatro oraciones canónicas, las cuatro afirmativas, que prestan al ritmo inicial una monotonía lenta y pesada, y por ello mismo conforme con la pesantez que siente en su corazón quien está hablando, con su fatiga y su necesidad de reposar el ánimo, y no sólo el cuerpo: el adjetivo *hevvy* (*heavy*, pesado) es el concepto clave de estos dos primeros versos, y el que da unidad central a la doble correspondencia de lo subjetivo y lo objetivo: la noche se acercaba —mi corazón estaba atribulado—; el día declinaba —mucho ansiaba el reposo—. Pero en seguida el ritmo adquiere animación con el tercer verso, y la aumenta con el cuarto. Si el poeta dijera solamente que aguardaba sin alivio, viendo las sombras en los cerros de poniente, su expresión sería prosaica; pero nos dice que aguardaba *solo* y sin alivio, y esta soledad, que conecta por el sentido con la tribulación (pesantez) indicada en el verso segundo, dramatiza la situación de la manera más sobria, con esta sola palabra: "*Alone* I did abyde." Y en el último verso, el poeta no ve lo mismo que vería cualquiera, mirando esos cerros de poniente: las sombras vespertinas. O sí

²⁰ William Nevill, *Castell of Pleasure*. Apud C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, Oxford, 1951; cap. VI, p. 256.

ve lo mismo, pero no lo expresa igual, y ¿quién puede asegurar si la capacidad de expresar poéticamente una experiencia vivida no alteró anticipadamente la propia manera de vivirla? El arte de la expresión poética no es un juego de palabras: el poeta ve realmente que las sombras *caen* desde los cerros de poniente. Y la importancia de este verbo caer, aplicado a las sombras, no tiene sólo el valor poético de una imagen que recrea la realidad. Por su posición central en el último verso, tiene un valor rítmico, el cual se comunica retrospectivamente a los versos anteriores, como si éstos hubiesen anticipado desde su pesadez esa animación prosódica en el último verso. El factor objetivo de la situación, que es un paisaje de atardecer, concuerda emocionalmente, y sin que sea necesario recurrir a un solo adjetivo, con el factor personal: con la fatiga, la soledad, el pesar y la falta de alivio; en suma, con el ánimo también en el ocaso. El ocaso de la naturaleza envuelve este declinar del espíritu, que ocupa los versos intermedios, mientras que las sombras del mundo son el tema de los versos envolventes, primero y final.

Todos podemos advertir que estas reflexiones nos alejan del negocio metafísico. La tradición nos asegura que la ciencia del ser es una ciencia noética. El ser es pensable, no es experimentable. El logos, como facultad verbal, no capta el ser, ni cuando está depurado lógicamente; en la experiencia verbal, lo que queda expuesto o pro-puesto no es el ser, sino lo pensado.

Sin embargo, estas experiencias que hemos examinado, aunque son tan diversas, coinciden en algo fundamental: todas ellas contienen una afirmación de nuestra pertenencia a la realidad. Lo cual es tan evidente, en el nivel de la vida ordinaria, que sería trivial remarcarlo; si no fuese porque, en el nivel de la teoría metafísica, se da por supuesto que esa realidad, a la cual nos arraiga nuestra expresión, no es lo que se llama ser. La disociación entre ser y realidad corresponde a la que se produce entre el *voûç* y la experiencia, entre el pensar y el expresar. De suerte que la tradición metafísica queda trastornada por completo cuando se afirma simplemente que *expresar es comunicar el ser*. La comunicación sólo es posible desde el ser. Exponerlo es compartirlo. Por tanto, la reflexión sobre los actos expresivos, así los ordinarios como los artísticos, anuncia que podremos adoptar como base estos datos inmediatos de la experiencia.

§ 5. LAS CIENCIAS DE LA EXPRESIÓN Y SUS LIMITACIONES

La ciencia natural es ciencia del cambio. La expresión es un fenómeno de cambio. Aunque se reconozca que no pertenece al orden de lo natural ¿no podrán las llamadas ciencias del espíritu, que son ciencias del cambio también, bastarse por sí solas para tratar de este fenómeno? ¿Estará justificado pensar que una *física* de la expresión hace innecesaria e imposible una *metafísica* de la expresión?

¿A qué ciencia podríamos considerar como física de la expresión? No a una sola, sino a un conjunto de ellas, pues la expresión es un fenómeno tan rico de substancia vital, que no puede una ciencia abarcarlo completamente. Hay una psicología del lenguaje, por ejemplo; pero no toda expresión es verbal, ni puede siquiera la psicología enfrentarse a todas las cuestiones que el solo lenguaje plantea. Ante esta doble pluralidad, nuestro método consistió en examinar las varias ciencias de la expresión (ciencias del lenguaje, psicología, estética e historia del arte, historia de la religión y de la literatura, etc., y los fenómenos mismos correspondientes a cada una) con el propósito de averiguar si alguna de ellas, o todas juntas, podían revelarnos el ser de la expresión de una manera radical y auténtica. Ésta fue la parte lenta y porfiada de la investigación que ha sido preciso suprimir de la presente obra, aunque su estructura teórica ha de presuponerla. Hubiera sido acaso la parte más atractiva, por la variedad de material e ilustración concreta que hubiera aportado; pero su eliminación la impuso el resultado negativo que arrojó, por lo que atañe a la teoría.

Por otra parte, había que tomar en cuenta (y el lector ha de tomarla para su información) la obra de Cassirer *Filosofía de las formas simbólicas*, y otras obras suyas complementarias, cuya preparación requirió una investigación similar, aunque guiada por unas directivas diferentes. Con mayor rigor teórico que Dilthey, con una cultura muy amplia y una capacidad de sugestión, de claridad diáfana y de equilibrio en la expresión, Cassirer ha revelado mejor que nadie la unidad fundamental y la historicidad del conocimiento. Propuso un sistema de leyes de formación y evolución histórica de las diversas formas de expresión simbólica; pero la razón última del ser de la expresión no pudo darla. Se requería un cambio de enfoque cardinal: el problema filosófico de primer plano no eran las formas de expresión simbólica creadas por el hombre, sino la estructura ontológica del hombre como ser simbó-

lico. El planteamiento tenía que ser metafísico, sin dejar por ello de ser fenomenológico. Sólo de esta manera podía encontrarse la clave *explicativa* de unos fenómenos y procesos presentados por Cassirer en forma *descriptiva*.

Todas y cada una de las ciencias a cuyo conjunto aplicamos ahora el título de física de la expresión, abarcan de ésta una parte solamente, y remiten de manera uniforme a una cuestión ulterior que ellas mismas no están capacitadas para resolver. Si esta cuestión es legítima, es decir, si tiene una base fenomenológica, habremos descubierto la condición negativa para justificar una metafísica de la expresión: la insuficiencia de la física de la expresión. Hemos de comprobarlo con un breve examen de algunas de esas ciencias.

Así como la física moderna se caracterizó como una teoría mecánica, cuyo logro principal fue la formulación matemática de un sistema de leyes de la dinámica, así la psicología moderna, a partir de sus comienzos en el siglo XIX, se constituye a su vez como un sistema de la mecánica psíquica, y trata de formular también en términos matemáticos las leyes dinámicas de la psique humana. Esta psicología era fenomenológica a su modo; se atenía a los hechos, y para el conocimiento de lo psíquico se guiaba por los hechos externos correspondientes: los fenoménicos o aparentes, los directamente cognoscibles. Esta objetividad permitía la cuantificación; la parte fenoménica de lo psíquico quedaba así neutralizada o descalificada. Sin embargo, la expresión es lo que trae a la superficie eso que llamamos vida interior: es la presentación visible de la interioridad. Pero el mecanicismo tendía cada vez más a equiparar la expresión con la reacción ante los estímulos. La cuantificación situaba el estudio en el plano de la pura exterioridad. Escindidos de este modo los componentes interior y exterior de la unidad subjetiva, el primero quedaba sustraído a la investigación científica: sobre él, al parecer, no disponíamos de datos inmediatos y fidedignos.²¹ Pero el desdoblamiento mismo, que parece impuesto nada más por el método de trabajo, no se justificaba en teoría, con base en los hechos.

El psicoanálisis acentuó el desdoblamiento adoptando la posición contraria del mecanicismo: restableció el valor de la interioridad, y revolucionó el sistema de la psicología al encontrar un

²¹ Cf. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, Colegio de México, 1941; 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1963. También *La vocación humana*, Colegio de México, 1953; caps. 9 y 10.

nuevo tipo de leyes dinámicas. No se prescinde en ellas del factor externo, aunque éste se aprecia ahora cualitativamente, como contenido de experiencia humana. Pero los dos términos de la relación dinámica vienen a ser otra vez aquel factor interno antes desdeñado y su expresión correspondiente. Ninguna teoría científica que trate, de una manera u otra, del fenómeno expresivo, puede considerarse con mayor razón que el psicoanálisis una auténtica física de la expresión.

En todas estas nuevas direcciones (desde Freud, Adler y Jung) se insiste en la genuina expresividad de cualquier acto, gesto, modo de ser y de comportamiento, de todo movimiento, incluso los involuntarios (sobre todo éstos), y hasta de los sueños. Existe una relación dinámica entre lo consciente y lo inconsciente, y por ello mismo entre la zona externa y fenoménica del yo y su zona o zonas profundas. La idea directiva es justamente que lo profundo aflora a la superficie, aunque en una traducción simbólica. De donde la técnica psicoanalítica, que permite la revelación de lo velado. Pero la propia ocultación es significativa, o sea expresiva. Esto quiere decir que la relación dinámica no es unívoca, y que la ciencia analítica, aunque sigue siendo fenomenológica, como la antigua psicología mecánica, tiene que ser además hermenéutica. Las leyes dinámicas de esta nueva psicología (cualesquiera que sean sus direcciones) se asientan sobre el principio de que *todo lo humano es expresivo*: son leyes psicológicas de la expresión.²²

La vida humana toda, la cultura, la historia, pueden ser objeto de una hermenéutica psicoanalítica. Este es el intento más ambicioso, por la amplitud comprensiva de su plan, que ha llevado a cabo la ciencia moderna para interpretar con un criterio unitario la variedad infinita de los aspectos vitales, considerados como fenómenos expresivos. Pero cuando se examina en bloque este intento y se repara, no en los resultados positivos que ha obtenido y va obteniendo, sino en su sentido general, resulta patente que el principio de la expresión, aunque confirmado por los hechos, no se desenvuelve teóricamente. El carácter expresivo de todo lo humano es condición de posibilidad de la analítica, pero la psicología no tiene capacidad para explorar todas sus implicaciones: la analítica no desemboca en una idea del hombre como ser de la expresión.

²² La biotipología y las teorías psicológicas y psiquiátricas de clasificación de los tipos humanos apoyan esta dirección, al establecer una correlación expresiva entre la forma somática y la estructura caracterológica.

Inclusive la proyección del método analítico al plano histórico, llevada a cabo ya por Freud y Jung como medio de interpretación de las culturas, no logra remediar esta deficiencia. La paradoja de esta teoría dinámica, cuando se aplica a lo histórico, es que resulta estática. Cada etapa y cada forma cultural se interpretan de acuerdo con el criterio uniforme de unas fuerzas dominantes en la conducta (por ejemplo, la libido). El hecho de que sea regular e inalterable el juego de esas fuerzas promotoras de la acción, impide explicar la evolución de las formas de vida: el dinamismo histórico en conjunción con el dinamismo psíquico. No es suficiente afirmar que todo lo humano es expresivo; no basta siquiera interpretar analíticamente el significado de cada acto de expresión, ni considerar que son expresivos todos los productos históricos. Es necesario averiguar cómo es posible que esos productos cambien de estilo con el correr de los tiempos. Si la causa de la acción es constante ¿cuál sería la razón *psicológica* del cambio? En suma, es necesario mostrar que la expresión es esencialmente histórica; y ésto, claro está, no puede ser misión de una ciencia psicológica. Cassirer, a su modo, lo había visto ya.

Por las mismas razones, no pudo tampoco la historia asumir dicha misión.²³ La ciencia histórica describe el suceso, y trata de comprenderlo organizándolo en un sistema de categorías formales puramente externas, derivadas de las diferencias, las similitudes y las conexiones aparentes que ofrecen los mismos hechos históricos. Pero no puede dar razón de lo histórico en sí, es decir, de la variabilidad del ser histórico. *La ciencia histórica no explica por qué hay historia.* Así como la razón del cambio histórico no es una razón psicológica, tampoco la ley de la historia es una ley historiográfica.

Las filosofías historicistas han tenido también la virtud, paralelamente a la psicología analítica de la "profundidad", de difundir ese convencimiento de que todo lo humano es expresivo. Pero, respecto del ser de la expresión, quedará siempre pendiente una cuestión decisiva: ¿cómo se explicaría la mutación de los productos históricos, si no fuera histórico también el hombre, *en su ser mismo*? La inmutabilidad del ser determinaría la uniformidad de sus creaciones. Siendo históricas estas creaciones, debe investigarse de qué manera la *forma* de ser humana hace posible en el curso histórico la variedad y secuencia de *modos* de ser, y la variedad

²³ Cf. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, Colegio de México, 1950, *passim*, esp. cap. VIII. Véase la 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1960.

de estilos expresivos correspondientes. Si éstos son expresivos, como nos hacen ver la psicología y la historia, entonces lo que primariamente expresan es el carácter histórico del ser que los produce. Pero la cuestión de la estructura histórica es privativa de la ontología, y ajena a las ciencias que constituyen la física de la expresión.

La lingüística es, para el caso presente, un ejemplo más significativo aún que la psicología, porque es una ciencia más caracterizadamente histórica. El psicólogo, en efecto, aunque reconozca que la mente humana es un sistema dinámico, lo considera estable; las funciones psíquicas propende a presentarlas como regulares y fijas. El lingüista, por el contrario, considera desde luego que el sistema fonético, el sistema morfológico y el sistema semántico de una lengua son, los tres, sistemas abiertos, en los cuales lo único permanente es la ley que regula su cambio. Los sonidos, las formas y las significaciones evolucionan; pero, sobre todo, evolucionan de manera regular (según leyes especiales establecidas para cada uno de los tres sistemas).

Es evidente que una lengua no existe aparte de los hombres que la emplean; la lengua *expresa* una manera humana de ser determinada, por encima de las expresiones concretas que puedan formularse mediante su empleo. Mientras se reconozca la existencia de unas leyes de evolución semántica, morfológica y fonética, la ciencia del lenguaje mantiene una autonomía definida frente a las otras ciencias de la expresión. Sin embargo, la lingüística ha de tener presente, como punto final de referencia, el ser de la expresión, sin el cual no se conciben ni el sistema simbólico que es una lengua, ni las formas expresivas que se crean en ella, ni sus leyes de evolución, las cuales son comunes a todas las lenguas. El estudio lingüístico no puede ofrecer un conocimiento radical de este mismo ser al cual todos sus estudios remiten. Sólo da indicios. La historicidad del ser del hombre puede inferirse de la historicidad de esta forma suya de expresión eminente que es el lenguaje; pero no basta el hecho, ni basta la ciencia que se ocupa de tal hecho, para dar razón cabal del ser que lo produce.

La necesidad de *algo más* (lo meta-físico) se hace patente en el examen de los fines legítimos y del campo limitado de cada una de las ciencias de la expresión. Lo cual nos encamina hacia otro aspecto del psicoanálisis que había quedado pendiente. Esta teoría psicológica, en todas sus diversas direcciones, viene a reafirmar sin advertirlo aquella popular "desconfianza de las apariencias" que

hubo de iniciar hace tantos siglos la metafísica griega, y que trata de desvanecer la metafísica contemporánea. En efecto: en la medida en que todo acto humano se ha considerado expresivo, en la misma medida se acentuó la distinción entre lo interno y lo externo, entre lo expresado y ese ser que expresa y que se encuentra velado por su misma expresión. La conexión dinámica entre lo uno y lo otro no remedia la ocultación: más bien la acentúa. Uno de los méritos primeros y más estables del psicoanálisis consiste en el uso que ha hecho de este dato: la intención expresiva, no sólo no concuerda siempre con el contenido manifiesto, sino que a veces ni siquiera es consciente. El sujeto, en muchas ocasiones, expresa lo que no quiere expresar, expresa sin darse cuenta de lo que está expresando, sin intervención de su designio; manifiesta intenciones que no son suyas (si por tales se considerasen nada más las conscientes y deliberadas), sino las de su yo profundo y velado.

Pero ¿qué consecuencias trae este desdoblamiento del ser humano? ¿No es la expresión el dato patente de la unidad? El ser de la expresión no es unitario para el psicoanálisis. Haya o no haya discordancia grave entre el yo profundo y el yo consciente, la discordancia potencial de los dos resultaría aparente en el fenómeno mismo de la expresión. Ésta requiere, si hemos de llegar por ella al yo profundo, de una hermenéutica especial, que no se atenga al contenido manifiesto, sino que lo atraviese y lo rebase. El psicoanálisis en sentido estricto no es sino la técnica hermenéutica que se emplea clínicamente en los casos de discordancia grave entre los dos constitutivos. Pero la teoría psicológica en que se funda dicha técnica establece que el hombre, justo porque es el ser de la expresión, *no revela su ser en la expresión misma*: no de una manera directa, fidedigna y auténtica. La expresión sólo puede considerarse expresiva porque precisamente es engañosa, y nos pone sobre aviso. Nada es lo que parece, y sólo el psiquiatra poseería la clave para discernir el sentido de los actos, del cual no se percatarían ni sus propios autores, tanto los sanos como los perturbados. El yo consciente no sería tan auténtico como el yo profundo. Y como consecuencia de ello, los productos históricos, las relaciones humanas, las obras del espíritu, toda la cultura, carecerían del valor *propio* que confiere al acto su libertad. La hermenéutica psicoanalítica descubriría en ellos solamente el eco de esa brega callada que mantendría un yo contra el otro yo. En suma: lo más real sería lo escondido.

Podemos distinguir entre los métodos de trabajo de la psicología y la psiquiatría (cuya legitimidad no se discute en este punto) y las consecuencias de sus supuestos teóricos. Es un hecho que la psicología de la profundidad refuerza la convicción implícita que se tiene comúnmente de que el ser expresivo se encuentra *detrás* de la expresión, lo mismo si ésta es sincera que si es engañosa, si es consciente o inconsciente. ¿Qué es en realidad lo velado? El disimulo, la doblez, el fingimiento, son también fenómenos, es decir, tan reveladores como la expresión sincera. De otro modo no podrían ser reconocidos, ni contribuir a la imagen de una personalidad. Pero una cosa es lo referente a la personalidad individual, otra cosa es el hecho de que el ser humano se hace patente en su mera presencia, y justamente como ser de la expresión, cualesquiera que sean la intención y el contenido significativo de sus expresiones. Esta autenticidad de la presencia no requiere interpretación.

La desconfianza de las apariencias que sintió la metafísica desde Parménides ha tenido un apoyo popular. Lo visible no era fidedigno: las expresiones eran, respecto del hombre, lo que las apariencias en las teorías del ser. La psicología ha venido a engrosar esa corriente de la suspicacia. Entre tanto, la filosofía no ha sometido nunca a un apropiado análisis ontológico el fenómeno de la expresión.

La experiencia nos dice que la expresión es a veces engañosa; luego el ser del hombre no comparecería auténticamente en la expresión. Y aunque ésta fuese fidedigna, tampoco comparecería, sino que estaría representado mediatamente por ella. Estas son las conclusiones que debemos rechazar. Las teorías de la comunicación intersubjetiva suelen coincidir en que la relación entre un yo y el otro yo es una relación mediata. Si a esto se añade la prevención respecto de la eficacia del propio acto expresivo, la comunicación resulta problemática, además de indirecta. Pero, de hecho, la comunicación sólo es posible si es directa, y sólo puede ser directa, o sea inmediata, si el ser mismo está ya presente en la expresión, como así ocurre en efecto. Y además de estar presente el ser de quien expresa, se hace presente en la expresión verbal algún otro ser que constituye el objeto intencional de la intercomunicación. La expresión no es mediadora, sino inmediatamente comunicadora del ser. Esta inmediatez del ser en la expresión es condición positiva para una metafísica de la expresión. Con esto queda rebasado el alcance posible de una física de la expresión,

y se descarta a la vez la ingenua metafísica popular que, considerando al fenómeno expresivo como mera apariencia, infiere del carácter eventualmente engañoso de la expresión el carácter velado del ser expresivo.

Debemos impedir, por consiguiente, que cristalice en concepto la prevención ordinaria que sentimos ante la expresión ajena. La prevención misma es inevitable, y deriva de la necesidad en que nos encontramos de adoptar una actitud hermenéutica ante toda expresión. La hermenéutica se desdobra: interpretamos desde luego los símbolos, y luego la relación entre lo declarado y la intención. Los entes naturales no tienen intenciones; esto quiere decir que carecen de sentido. Toda expresión, por el contrario, tiene una intención significativa. Lo que contiene una intención ha de ser entendido en el modo de la interpretación. Parece entonces que el hombre, justo por ser intencionado, no se *da* inmediatamente, que su ser se rehúsa en su expresión. Este ser remoto y evasivo habría que encontrarlo, si acaso, después de un receloso análisis de sus expresiones y de un cálculo de sus intenciones.

Todas las ciencias humanas son ciencias de la interpretación. En tanto que ciencias, convierten la táctica espontánea de la interpretación en una técnica rigurosa que no alcanzamos en las relaciones intersubjetivas de la vida cotidiana. Pero en la cima de estas ciencias nos espera un desengaño parecido al de los poetas, cuyo lamento, desde Petrarca, declara en otro estilo ese mismo carácter evasivo del yo ajeno, esa desazón por la imposibilidad de llegar hasta su profundidad recóndita. En términos de ontología, ese fondo del ser ajeno es inabordable porque es inexistente.

La incertidumbre respecto del prójimo es existencial y situacional. Esta inseguridad no compromete la certidumbre metafísica. Al contrario, sirve para delimitar los dos órdenes del ser. Podemos equivocarnos en la interpretación de las expresiones. Éste es nuestro privilegio ontológico. La expresión supera en riqueza a la realidad misma, creando realidades imaginarias; y tiene la incapacidad correlativa de ofrecer completa ninguna realidad. Ninguna expresión dice todo lo que intenta. Siempre cabe decir más, decirlo mejor o decirlo de otra manera; siempre queda frustrado el afán de decirlo todo. A pesar de esta veracidad de la intención, cuando existe, el que mira o escucha e interpreta permanece inseguro. La inseguridad es mayor si la sinceridad de quien expresa es dudosa; pues la intención expresiva puede ser deliberadamente falsa o incompleta. La verdad puede ocultarse, de tal modo que el solo

silencio resulte una falsedad; pero queda además el recurso del equívoco, la ambigüedad estudiada del doble sentido, la deformación y la omisión, la verdad a medias, todas las formas de la hipocresía maligna o convencional, rodeando como una corte a la soberanía de la mentira franca. Pero no se da menos el que se da falsamente.

El plan de una posible metafísica de la expresión podría delinearse adoptando como hipótesis directiva del trabajo los contrasupuestos de la metafísica ingenua. Según ésta, en efecto, tendríamos: 1º que el ser del hombre, en su autenticidad ontológica, está detrás de su manifestación expresiva, no en ella misma. 2º que el ser del hombre, como tal ser, permanece inafectado por sus expresiones. Tienen que darse, precisamente, las condiciones contrarias. A la condición previa negativa para una metafísica de la expresión, que era la insuficiencia de la física de la expresión, se añade ahora la condición positiva: el ser del hombre se hace patente de manera directa e inequívoca en la expresión misma.

II. FÍSICA Y METAFÍSICA

§ 6. LA OPERACIÓN KANTIANA

EL ANÁLISIS de la metafísica tradicional ha de prolongarse hasta el punto en que aparezcan despejadas las causas originarias de la crisis. La obra kantiana ocupa una etapa de este recorrido. Pero el método que ha de guiar su examen difiere del habitual. Más que una crítica de la *Crítica* kantiana, que equivaldría a una confrontación de dos filosofías, lo requerido ahora es una confrontación de la física y la metafísica.

En efecto: después de Kant parecía haber quedado desvirtuada de manera definitiva la legitimidad de una ciencia del ser, y a la vez fundamentada la metafísica como ciencia del conocer. De esta fundamentación emerge la física matemática como el paradigma de una ciencia bien constituida. Su progreso pudiera considerarse como prueba indirecta de la imposibilidad de una metafísica de la expresión, la cual se proyecta como ciencia del ser y el conocer. Pero si la física contemporánea, y en general las ciencias naturales, no se comportaran efectivamente de acuerdo con el esquema kantiano, entonces resaltaría la necesidad de emprender una reforma de la metafísica. La nueva *Crítica* intentaría remediar los inconvenientes de la metafísica tradicional (los cuales son más graves aún que los señalados por Kant), y a la vez proporcionar a la física un fundamento que exhiba la razón verdadera de su éxito. La superación de Kant debe efectuarse a través de la física, en términos de ciencia *actual*. Esta actualidad es la vía más rápida para llegar a los inicios de la metafísica.

Un nuevo factor viene a complicar, por tanto, aquella cuestión previa de la posibilidad de esa metafísica de la expresión. Habíamos considerado dos imposibilidades aparentes, correlativas la una de la otra: la de incorporar la expresividad en el temario de la metafísica, y la de encontrar en los fenómenos expresivos el hilo conductor que nos llevara a una solución de los problemas del ser y el conocer. Era incluso ambigua la misma incapacidad de la física de la expresión de ofrecer la razón última del acto expresivo. Porque es cierto que esa incapacidad indicaba la conveniencia de analizar la expresión en el nivel más radical de una ciencia

primera; pero no parecía que en este programa se hubiese de involucrar a las ciencias naturales. El tema de la expresión y el de la fundamentación de la ciencia estaban enteramente desconectados, y nada aseguraba de antemano que esa fundamentación tuviese que ser ontológica.

Será preciso mostrar que la posibilidad y la justificación de la nueva metafísica dependen también de que la física contemporánea *no* se comporte de acuerdo con el esquema kantiano. Facilita la tarea el testimonio de los propios físicos contemporáneos. Según ellos, la física no avanza por "el camino seguro de una ciencia". El camino, desde luego, no es el kantiano; pero acaso no sea tan inseguro. Esta supuesta inseguridad es un nuevo aliciente para la reforma. La filosofía ha buscado desde siempre una evidencia primaria que pueda servir de base a toda ciencia posible: el requerimiento no es ninguna novedad de nuestra situación, pero se hace en ella más apremiante que nunca. Y habrá de ser la investigación fenomenológica (no la argumentación, ni la "originalidad" iluminada de una idea teórica) la que revele que esa evidencia apodíctica se logra en el acto comunicativo del logos. Con él se fortalece la seguridad invulnerable de la *presencia y la comunidad del ser*.

La clave de la doble operación kantiana —fundamentación de la ciencia, crítica de la metafísica— reside en la distinción preliminar entre materia y forma del conocimiento. De una parte, tan sólo los fenómenos pueden ser materia de conocimiento; de la otra, la forma constitutiva del entendimiento impone límites *a priori*, y desvirtúa el intento de rebasar el fenómeno y captar lo *nouménico* con el puro *nous*. La metafísica no se constituyó desde Grecia como ciencia fenomenológica, sino al contrario, y de manera declarada. Para Aristóteles —como para Platón— τὰ φαivόμενα son las meras apariencias, en el sentido de que su misma existencia refiere a algo ontológicamente más firme que está detrás de ellas; por esto los fenómenos son aquello de lo cual se tienen meras opiniones, τὰ δοκούμενα, y por esto también el ser en sí se considera puramente νοητός, u objeto de la verdadera *episteme*.¹

Pero Kant no ha destruido este esquema de la metafísica tradicional; nunca ha pretendido que no hubiera sido certera y legítimamente establecida la distinción entre el fenómeno y lo que él habrá de llamar la cosa en sí. *La verdadera revolución habría consistido en mostrar que el ser mismo es fenómeno*. Kant mostró que

¹ Vid. *Metafísica*, Γ 5, 1009a 8. Cf. el capítulo siguiente.

es posible una ciencia de los fenómenos, y que no es posible una ciencia de la cosa en sí; pero no desvirtuó el concepto de algo distinto del fenómeno, ni se esforzó por restituir a éste la plenitud de significado ontológico que tiene el "acto de presencia". El fenómeno es la visibilidad del ser.

No habría conocimiento τῷ τῆς διανοίας λογισμῶ, mediante la pura reflexión racional, como Platón decía;² pero la noción del objeto mismo de esta pura reflexión racional, o sean los νούμενα, Kant no consideró necesario descartarla, ni mucho menos investigar cómo había podido llegar a formularla la metafísica. Es muy posible que esa investigación, conducente a averiguar las razones por las cuales la metafísica se constituye como ciencia del ser no fenoménico, revele la falla originaria de esta ciencia. Si es así, tendremos un primer motivo para certificar que una crítica radical de la metafísica debe superar el nivel de la crítica kantiana.

En cuanto a la forma del conocimiento, los dos puntos esenciales de la teoría kantiana son: primero, la deducción trascendental de las categorías, y segundo, los juicios sintéticos *a priori*. Lo decisivo ahora es el convencimiento implícito en que se funda la idea de una deducción trascendental y del *a priori* kantiano. Este convencimiento, tan firmemente arraigado que se da por consabido sin necesidad de justificación expresa, es el de que la razón humana está constituida de manera uniforme e inalterable. Por esto sería igualmente inmutable el repertorio de las formas posibles del juicio y el sistema de los conceptos categoriales que se pueden deducir trascendentalmente.

¿Y si las categorías no fuesen deducibles, sino formaciones históricas? Si la ciencia misma fuese histórica ¿qué sentido podría tener el *a priori*? Recordemos que, para Kant, la metafísica que se construye como ciencia de los principios del conocimiento, es, entre todas las ciencias, la única que puede completarse y alcanzar un estado tan definitivo que no habrán de alterarlo nuevos descubrimientos o hipótesis teóricas. Es una ciencia cerrada, conclusa, ahistórica; pues la razón —dice textualmente Kant— no tiene aquí, como en las otras ciencias, la fuente de sus conocimientos en los objetos, sino en sí misma, y cuando ha revelado las leyes fundamentales de su facultad completa y determinada, ya nada le queda que no pueda ser conocido *a priori*.³

² Fedón, 79a.

³ Prolegomena, "Solución del problema general ¿cómo es posible la metafísica como ciencia?"

Si resultara que el entendimiento no está determinado a producir un sistema único de categorías, sino que, por el contrario, su estructura y función promueve la formación de sistemas diversos —si resultara, en suma, que la llamada razón pura es también ella razón histórica—, entonces cabría sospechar no sólo que la fundamentación kantiana de la ciencia es inadecuada, sino inclusive que lo es la correspondiente crítica de la metafísica tradicional. Pero, insistamos, nuestra atención no se ha de fijar como objetivo ese sistema; el examen de la operación kantiana es solamente una etapa en la investigación que nos permite remontarnos hacia una comprensión de aquellas primeras posiciones de la metafísica que determinaron su curso tradicional. Pues una comprensión de este tipo constituye la condición de posibilidad para una reforma de la metafísica, y para la constitución legítima de una metafísica de la expresión.

§ 7. LA SUPUESTA NOVEDAD RADICAL DE LA FÍSICA

El capítulo presente, cuyo título anuncia una confrontación entre la física y la metafísica, no puede cumplir este programa de trabajo, sino indicar nada más algunas de sus fases. Esto será suficiente para revelar la *unidad* del conocimiento, y la uniformidad de las leyes que regulan la formación y evolución de los sistemas simbólicos, así en ciencia física que en metafísica. La misma contraposición entre ciencia y filosofía, tan reiterada en nuestros días, es enteramente infundada. Pero no podrá mostrarse la unidad fundamental de estos dos tipos de ciencia si no se muestra a la vez la *continuidad* del conocimiento, desde la fase más primaria, intuitiva y concreta, hasta las formas de construcción simbólica más elaboradas y abstractas. Esto habrá de implicar, como veremos, el reconocimiento del valor apodíctico que posee la aprehensión del ser en la experiencia común; porque, en efecto, no hay ciencia alguna que deba justificar el ser que ella adopta como objeto propio, y todas han de constituirse sobre la base de una previa evidencia de este objeto.

En el momento histórico que puede caracterizarse como la "situación kantiana", la ciencia y el propio Kant están implícitamente convencidos de que el pensamiento humano ha logrado por fin una forma de conocimiento universal, necesario y definitivo, como lo habían proyectado los antiguos: *ἐπιστήμη καθόλου καὶ*

δι'ἀναγκῶν.⁴ Esto era la física matemática. Pero en los creadores de la ciencia nueva, a pesar de la conciencia que tenían de su originalidad, no encontramos el sentimiento expreso de una ruptura total con la tradición. Sólo en el siglo XVIII aparece la idea de un divorcio entre la filosofía y la ciencia, y el convencimiento, que sigue prosperando hasta nuestros días, de que la filosofía hubiera sido como una ciencia fallida. La ciencia verdadera se liberó de una secular sujeción a problemas que no le incumben, ni son susceptibles de tratamiento riguroso. Actualmente, con el desarrollo de la conciencia histórica, por una parte, y por la otra con los avances mismos de la ciencia física —los cuales han comprometido su fundamento epistemológico tradicional, y obligan a los propios científicos a plantear cuestiones de filosofía—, no resulta ya tan legítimo como pudo parecer en el siglo XVIII sostener que el nacimiento de la ciencia física matemática fuese un hecho histórico de una novedad completa. Pero se ha venido creyendo que la ciencia nueva rompía con la tradición de la filosofía, cancelaba su pasado y justificaría el calificativo de retrógrado que se aplicase al intento de perseverar en una investigación metafísica. Esta noción no circula solamente en el ámbito del neopositivismo contemporáneo.

Ya es sintomático, sin embargo, que Galileo llamara "ciencia nueva" a la física matemática, pues esto implicaría efectivamente que la filosofía, aunque "ciencia vieja", había sido ciencia también, y seguía siéndolo. Asimismo es sintomático que a la propia ciencia nueva que se estaba instaurando le diera Newton el nombre de "filosofía natural"; lo cual indica a su vez que a dicha ciencia se le asigna un campo restringido, fuera de cuyos límites cabe otra ciencia, y que al conjunto entero del saber científico es apropiado aplicarle el nombre tradicional y común de filosofía, en tanto que este nombre designa el amor de la sabiduría, como motivación radical del conocimiento, y el rigor metódico, como propiedad formal de toda ciencia.

No debe reclamarse *también* para la filosofía el carácter propio de una ciencia, sino que debe restituirse a la ciencia el carácter propio de la filosofía. La cuestión no es de nomenclatura, sino de principio. Lo científico no delimita la zona de objetos conocidos, sino que cualifica solamente el modo de conocerlos. La unidad del conocimiento no impone la unidad del método; éste sí viene determinado por la naturaleza diversa de los objetos y por

⁴ Aristóteles, *An. post.*, A 33, 88b.

los fines específicos de cada ciencia particular. Filosofía, en general, es aquello que proporciona al conocimiento de la cualidad de una auténtica *episteme*. La física, en tanto que una forma de *episteme*, no es otra cosa que filosofía: filosofía natural, especializada por su objeto y por la legitimidad de su método particular, que le permite hoy el empleo de la matemática.

Pero la matemática, como ciencia pura, y hasta como instrumento auxiliar para el conocimiento de la realidad física, no es necesario recordar que ya la desarrollaron y la utilizaron los filósofos griegos,⁶ antes y después de Euclides. La matemática, por consiguiente, no parece ser tampoco el rasgo distintivo de originalidad de la nueva ciencia física. El cambio de las cosas, decía ya Heráclito, sucede "según medidas"; a este orden y regularidad *métrica* o mensurable sólo faltaría añadirle la especificación matemática para que el principio fuese adoptable por Galileo: "el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos". Sin embargo, los mismos griegos, y no solamente los pitagóricos, idearon aquella especificación. En efecto: la invención del cálculo infinitesimal, atribuida a Newton y a Leibniz conjuntamente, y la consiguiente posibilidad de describir con exactitud la continuidad del movimiento, no son una innovación matemática *esencial*, sino el perfeccionamiento de un sistema simbólico que ya existe y ha sido acreditado. El método de Newton y Leibniz no sólo presupone los antecedentes técnicos inmediatos de Keplero y Cavalieri; como análisis cuantitativo (lo mismo que la geometría analítica de Descartes y Fermat), presupone la vigencia de esa misma geometría de tipo pitagórico-euclideo que él viene a enriquecer, y además el análisis conceptual del espacio que iniciaron Zenón y Aristóteles.⁶ La física moderna adopta, pero no inventa, la idea de la cuantificación del espacio. Respecto del tiempo, también Aristóteles había establecido el fundamento conceptual de esta otra cuantificación.⁷ Lo que logra la física moderna en sus inicios es

⁵ La autonomía de la matemática empieza ya con Tales de Mileto, por todo lo que podemos saber (véase E. Nicol, "Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega", *Diánoia*, Anuario de la Filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 1955). Antes y después de Aristóteles, hay en Grecia hombres de ciencia que hacen auténtica física matemática (Eudoxo, Heraclides, Aristarco, Ptolomeo, Arquímedes), aunque no elaboren un *sistema del mundo*, como los físicos del siglo v, o como Newton.

⁶ *Física*, IV 1-9; VI 9; *cf.*, III 4, 202b 30: la ciencia física trata de las *magnitudes* espaciales: *περὶ μεγέθη*.

⁷ *Física*, IV 10 *ss.*; *cf. Categorías*, VI.

perfeccionar el método de dichas cuantificaciones; porque, al prescindir de la índole del cuerpo en movimiento, para considerar solamente su estado dinámico y su trayectoria, requiere un sistema simbólico más complejo. En ciencia física, todas las innovaciones, por decisivas que se reputen, sobrevienen y sólo pueden sobrevenir como una transformación de categorías y de técnicas heredadas.

La observación y la experimentación constituyen para la ciencia natural el puente que conecta el esquema simbólico de la teoría con la realidad. Consideremos, por ser el más claro, el orden geométrico del espacio, como ejemplo de un esquema de representación simbólica racional. Todas las leyes físicas se formulan sobre la base de unas ciertas magnitudes fundamentales, las cuales son funciones del espacio (y del tiempo). El orden geométrico, o sea la estructura de este sistema simbólico del espacio, podemos establecerlo *a priori*, partiendo de unos supuestos racionales puros, los cuales operan como axiomas para el sistema entero. En cambio, para verificar la concordancia del orden simbólico racional con el orden de la realidad al cual se aplica, hemos de acudir a la realidad misma: la racionalidad pura no basta. La realidad parece confirmar a cada paso la validez del sistema simbólico de la geometría, pero sólo de manera aproximada: no hay "partículas" que correspondan a los "puntos" del espacio ideal, no hay líneas ni planos geométricos. El ser físico tolera bien esa abstracción de lo cualitativo y esa consideración de la pura magnitud que constituyeron los principios metodológicos de la mecánica clásica. Pero la ciencia misma descubre que aquella adecuación del sistema simbólico matemático con la realidad física no es, ni mucho menos, exacta, constante, universal, definitiva. El desarrollo de la física impone —con la relatividad— un cambio en la estructura del sistema simbólico de la geometría que es necesario emplear para la representación de ciertos fenómenos físicos. Este cambio no anula ni cancela la geometría empleada por la física clásica a partir de Newton;⁶ representa históricamente una fase de evolución análoga a la que representó la propia física de Newton respecto

⁶ Refiriéndose a los límites que han surgido en la aplicación del sistema de conceptos de la física clásica, dice Werner Heisenberg: "No es la validez, sino la aplicabilidad de las leyes clásicas lo que ha quedado restringido por la física actual". *Philosophic Problems of Nuclear Science*, Londres, p. 42 (trad. de *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*). Pero el verdadero problema filosófico que la ciencia plantea en este caso consiste, como veremos, precisamente en la persistencia de un sistema de conceptos y leyes cuya validez está restringida por la vigencia de otro sistema diferente.

de la tradición antigua. Esto habrá de tener suma importancia cuando se confronte el proceder de la ciencia metafísica con el de la física, considerada como arquetipo del saber.

Resulta, en todo caso, que *el empleo de un sistema o esquema simbólico permite descubrir en la realidad ciertos aspectos que no pueden ser representados adecuadamente mediante este mismo sistema*. De ahí que el sistema simbólico haya adquirido, para los científicos de hoy, un carácter puramente instrumental. La base de un sistema cualquiera es un orden de categorías; por tanto, sin que se deriven de esto las necesarias consecuencias filosóficas, las categorías han dejado de tener un valor puro *a priori*.

¿Por qué no puede haber un sistema racional uniforme, que encuadre definitivamente el campo entero de los fenómenos físicos, es decir, que preste autoridad igual a todas las sucesivas investigaciones promovidas por esos fenómenos? Ésta es una de las cuestiones que apuntan cuando examinamos la supuesta novedad de la física clásica, en relación con los fundamentos que estableció para ella la *Crítica* de Kant. Y es una cuestión auténtica y privativamente filosófica, de la cual sólo es un eco el problema de la "unificación del campo", suscitado en el dominio de la física (aunque por un físico como Einstein, que sentía la necesidad filosófica de un orden simbólico básicamente uniforme). Pero una cosa es la unidad del sistema dentro de la ciencia física, otra más radical es la unidad de la razón, promotora de los diversos sistemas positivos en cualquier ciencia.

La ciencia ha tratado en el siglo xx de instituir a la lógica formal en ese fundamento común y uniforme. El clásico axioma de no contradicción sería la base de lo que pudiera llamarse una teoría del campo unificado del pensamiento. Sin duda, el proceso racional que conduce en física a la formación de leyes, y el uso de las ecuaciones en que estas leyes se expresan, han de regirse por este principio. Pero todo el mundo reconoce que la no contradicción no es garantía suficiente de verdad. Dicho de otra manera: la corrección lógica de un sistema simbólico no basta, por sí sola, para asegurar una representación adecuada. Ni la filosofía ni las ciencias positivas, a las cuales se aplicaría la axiomatización, o el régimen analítico de la lógica matemática, logran resolver así ninguna de las cuestiones específicas de su propio campo. Los principios de las ciencias de objetos reales, como la física, no son principios formales. En lógica se dejan aparte los problemas epistemológicos y ontológicos.

En todo caso, cualquiera que sea la fortuna de la doctrina logi-
cista, ella confirmaría que tampoco el instrumento lógico de la
nueva ciencia era creación suya. Hasta qué punto es deudora de
la lógica griega, no se advierte sino cuando su mismo progreso
le plantea el problema fundamental, con la invención de sistemas
geométricos no euclidianos por Riemann y Lobatchevski, y la sub-
siguiente adopción por la física de tales sistemas para la repre-
sentación simbólica del espacio. De un mismo principio podían
obtenerse sistemas formales distintos, y con una validez lógica
equivalente. Esto parecía indicar que la función del principio
no era fundamentadora, sino sólo operativa: la no contradicción
en modo alguno prejuzgaba la cuestión de la estructura de la
realidad.

La ciencia física había dado por descontada la adecuación entre
su aparato lógico-matemático y la realidad física. Esta confianza
reproducía simplemente la que había mostrado la ciencia meta-
física desde Grecia. Aristóteles funda la ciencia del ser y la ciencia
del pensar en el principio unitario de la no contradicción. Sin
embargo, fue la propia metafísica la que desechó este fundamento.
Un poco antes de que aparecieran aquellas geometrías no eucli-
deanas, Hegel formalizó una nueva lógica del ser. El desarrollo
de la dialéctica permitió comprobar que hay por lo menos un
campo de realidades cuya estructura dinámica no corresponde a
la estructura lógica de la no contradicción.

La pretensión de convertir el principio de una ciencia formal
en fundamento universal de toda ciencia ha representado un re-
troceso hacia los supuestos de la tradición. *El problema del funda-
mento de la física no es un problema físico, ni un problema ló-
gico.* Es un hecho que la ciencia positiva puede progresar arbi-
trando con libertad nuevos medios de guiar la investigación y la
construcción teórica, aunque permanezcan en suspenso las cues-
tiones de principio: las privativamente filosóficas. *La ciencia pros-
pera de hecho sin establecer su fundamento de derecho.* Pero esto
no significa que el fundamento no exista. Significa que los prin-
cipios que se consideraban fundantes, o sea incommovibles, no
lo eran.

La conciencia de esta aparente carencia de principios es recien-
te. La anarquía sería para la ciencia física una novedad más radi-
cal y decisiva que su propio "nacimiento": que la fase de su his-
toria en que se desvía del camino de la ciencia griega. Parece
ahora que se conoce cada vez más y mejor la realidad, y se conoce

cada vez menos el conocimiento: que se ignoran las evidencias primarias en que se asienta la construcción científica. Por esto, al margen de la tarea positiva, el ambiente se llena de preguntas. Y habiendo surgido como una supuesta desvinculación de la filosofía, la física cierra ahora un periodo bien delimitado, al recabar nuevamente el auxilio de la filosofía para resolver el problema de su fundamentación. La ciencia, como un saber de realidades, implica un saber de sí misma. Pero esta autoconciencia puede ser vaga y confusa; no la organizan la física o la lógica, sino la metafísica. La nueva "filosofía científica" habría de ser una auténtica metafísica, pero suele quedarse en el nivel de una reflexión metodológica. ¿Qué tipo de proposiciones pueden considerarse en ciencia realmente principales?

§ 8. LA CIENCIA COMO LIBERTAD CREADORA

Examinando, de manera muy superficial, solamente dos puntos, en los cuales se pone de manifiesto la continuidad histórica de la ciencia física, hemos podido ya atisbar los síntomas de una crisis en la situación teórica de esta ciencia. Ellos habrían de ser suficientes para asegurar que el soberbio optimismo del siglo XVIII y el XIX se fundaba en una concepción de la ciencia que la ciencia misma se encargó, con sus avances, de desmentir. No se trata solamente del abandono o corrección de ciertas categorías, como la de causalidad, las cuales daban al sistema entero una solidez estructural, y además justificaban la sensación de seguridad en la marcha de esa ciencia que traducían, en un orden simbólico uniforme, el orden constante y absolutamente determinable de los fenómenos mismos. Es mayor la incertidumbre respecto del orden del conocimiento, y de su capacidad para proporcionar una representación exacta, unitaria y definitiva de esos fenómenos.

La forma como los físicos plantean y tratan de resolver los problemas internos de su ciencia no es incumbencia nuestra. Pero es menester que la filosofía tome nota de una situación que representa el fin del absolutismo científico. Debido a este fin, ha de quedar por lo menos en suspenso aquella crítica de la metafísica que era correlativa del optimismo de la física. La ciencia natural puede recurrir hoy *con eficacia* a ciertos procedimientos tan extremadamente liberales, que nunca tuvieron vigencia normal y autorizada en el dominio de la filosofía. Y la situación no cambia

con el típico desplazamiento del absolutismo; el cual ya no se basa ahora en el fundamento teórico de la ciencia, sino en la utilidad de sus derivados prácticos. La tecnología es admirable, pero no es fundamentadora.

Para conocer la situación, hemos de ceder la palabra a quienes la viven. Los físicos, en efecto, no se limitan en nuestros días a cultivar su propia ciencia, sino que además se sienten impelidos, cuando calan más hondo en las cuestiones de su dominio específico, a elaborar una "filosofía de la ciencia". El hecho tiene carácter sintomático. Persiste en los científicos un declarado desdén por la filosofía;⁹ lo cual no impide una propensión cada vez mayor a tratar de cuestiones filosóficas. Hay una cierta convicción difusa de que el descubrimiento por los hombres de ciencia de los problemas de principio y fundamento equivaldría al nacimiento de una nueva forma de filosofía, a la cual se llamará científica, para distinguirla de la tradicional.

Lo que hoy se llama filosofía de la ciencia había sido siempre, simplemente, menester de la filosofía. Tal vez ésta ha descuidado el problema que plantea, para el conocimiento *en general*, la situación teórica de crisis en que se encuentra la física; y por no haber proseguido en el siglo xx el examen que Kant hiciera en el xviii del *factum* de la ciencia, haya merecido el reproche que representa la aparición de esa "filosofía científica" elaborada fuera de su campo. Elaborada, además, sin el específico rigor conceptual, sin la debida técnica analítica, y sin el beneficio de esa perspectiva que ha de abarcar necesariamente la tradición histórica en conjunto; pero, esto sí, con una atención muy presta a los problemas, de la cual pudiera obtener buena enseñanza el filósofo "especulativo". Pero muy insegura debe de ser la situación, cuando los propios científicos se ven obligados a desviar su atención de las cuestiones positivas de su campo y meditar sobre las de principio.

El primer encuentro no deja de ser desconcertante. Es conocida la conclusión a que llegara Poincaré al estudiar el fundamento de los axiomas geométricos: éstos no serían ni juicios sintéticos *a priori*, ni hechos experimentales, sino convenciones: "Nuestra elección entre todas las convenciones posibles está guiada por los hechos experimentales, pero permanece libre, y sólo está regulada

⁹ Cf., por ejemplo, Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, California University Press, 1951, *passim* (hay traducción castellana de Horacio Flores Sánchez, Fondo de Cultura Económica, México, 1955); Sir Arthur Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, Cambridge, 1949; pp. 154 ss.

por la necesidad de evitar toda contradicción".¹⁰ Pudiera creerse que éste no es más que un caso aislado, y que no habremos de encontrar corroboraciones autorizadas de tal negación del fundamento kantiano de la ciencia. Por el contrario, los ejemplos se multiplican de tal modo, y se encuentran en pensadores científicos de tan variada orientación filosófica, que ellos revelan en verdad la existencia de un "estado de ánimo" general.

Poincaré se refería a los axiomas de la geometría, después de examinar el problema epistemológico que planteaban las geometrías no euclídeas (y sin entrar siquiera en la cuestión del empleo por la física de tales geometrías); más tarde, Hermann Weyl se refería a las categorías en términos igualmente revolucionarios. Las categorías, como conceptos puros del entendimiento, eran para Kant meras funciones lógicas, y constituían por consiguiente un sistema concluso, *a priori* y definitivo. Ninguna alteración en la *materia* del conocimiento, ningún avance positivo en el dominio de la ciencia física, podían modificar su articulación *formal*, por cuanto no son conceptos que deriven de intuiciones concretas, sino que son deducidos trascendentalmente de las cuatro formas lógicas de todos los posibles juicios del entendimiento. Pues bien, sostiene Weyl que "la elección de los conceptos básicos es arbitraria con una latitud considerable". Y añade: "La teoría científica raramente proporciona una versión fiel de los datos, sino que casi invariablemente es una atrevida construcción."¹¹

Es característica la coincidencia de Weyl con Poincaré en el empleo de la palabra "elección"; pero en Weyl lo más relevante es la afirmación de que esta facultad electiva no se siente constreñida siquiera por la necesidad de ofrecer en teoría una "versión fiel" de los datos. El elemento constructivo prima sobre el empírico. Lo cual sugiere que la actividad científica está dotada de una

¹⁰ *La science et l'hypothèse*, cap. III, *ad finem*.

¹¹ *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton, 1949; I 4. Cf. Bertrand Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, Allen and Unwin, Londres, 1948; p. 213: "En cada nueva teoría hay algunas partes que parecen razonablemente ciertas, mientras que otras partes no pasan de ser muy especulativas." Por otro lado, dice Heisenberg, *op. cit.*, p. 20: "Se ha revelado que nuestra *Anschaunngsform* espacio-tiempo, y las leyes de causalidad, no son independientes de toda experiencia, en el sentido de que deban permanecer invariables, como constitutivas esenciales de toda teoría física." Éste es el caso, notoriamente, de los fenómenos atómicos, para los cuales no resultan apropiados los esquemas simbólicos tradicionales de espacio y tiempo, ni siquiera transformados por la relatividad. Cf. Louis de Broglie, *La physique nouvelle et les quanta*, París, 1937; cap. X, § 5.

libertad creadora, de tal manera que la construcción teórica puede calificarse de atrevida, como si fuera la imagen verbal de una poesía. De hecho, Heisenberg efectúa esta misma comparación entre teoría y poesía: "Debemos contentarnos con tratar todas las tesis físicas —inclusive las formuladas matemáticamente— como meras imágenes verbales."¹²

La construcción teórica, según esto, no está condicionada doblemente, como antaño se pensara, por la imposición material de los fenómenos y por las limitaciones formales del entendimiento. Este sentido de una *aventura del pensamiento* es inevitable que lo proporcione una ciencia tan aceleradamente progresiva. Pero tal vez la expresión se recarga, y adquiere caracteres de anarquía, por la conciencia de una crisis en los principios que la deben regular. Demasiado absortos como han de estar en los episodios actuales del desarrollo interno de su propia ciencia, acaso los físicos no hayan reparado en que el fenómeno de este desarrollo es tan susceptible de ser considerado científicamente como los fenómenos que su ciencia particular adopta como objeto. La aventura también se funda en principios y se regula por leyes. Estas leyes y principios son los mismos que descubrimos en el proceso de la filosofía.

En todo caso, cada científico formula a su manera este sentimiento característico de libertad. La mayor importancia que se dé a los hechos, o la que se dé, por el contrario, al factor de invención teórica, no afecta para nada esta unanimidad. Reichenbach, con todo y su filiación positivista, coincide con Weyl cuando afirma que a "pesar de su gran respeto por los hechos, la física no es exclusivamente una colección de hechos; es una construcción creadora, erigida sobre la base de los hechos, pero que en el alcance de sus enunciados se extiende mucho más allá de lo inmediatamente observado".¹³ Por su parte Eddington, quien cualifica su propia posición de idealista, sostiene que, en la teoría física, la fórmula matemática expresa los hechos observados con ciertas limitaciones, de las cuales la fórmula no hace, naturalmente, mención ninguna: "los hechos comprobados justifican la fórmula matemática dentro de un grado limitado de aproximación, bajo

¹² Heisenberg, *op. cit.*, p. 47.

¹³ *Atomo y cosmos*, trad. castellana de J. Cabrera, Revista de Occidente, Madrid; § 19, p. 251. Cf. Heisenberg, *op. cit.*, p. 13: una teoría nueva no se apoya en una base experimental segura; "su fuerza de convencimiento no reside en la interpretación de varios resultados experimentales, sino en un nuevo método de pensamiento".

condiciones limitadas, y en un número limitado de casos". Cuando la teoría, formulada matemáticamente —por ejemplo la ley de gravitación de Einstein, o la propia de Newton— se considera universal, entonces se convierte en una hipótesis, pues ya no se limita a ser una exposición sumaria de los hechos observados dentro de ciertos límites.¹⁴

Esta tendencia a rebasar los límites empíricos no es cosa nueva; es inherente a toda formulación científica. Toda ley, toda síntesis de teoría, adquieren automáticamente un carácter hipotético. No es en su culminación donde la ciencia encuentra la mayor estabilidad. El absoluto está en la base, no en la cúspide. Pero los físicos de nuestros días abandonan el sentimiento absolutista sólo para caer en la noción de una arbitrariedad pragmática. "En la base de toda teoría física" —dice Louis de Broglie— "hay unos postulados arbitrarios, y es el éxito de estos postulados lo que hace legítimo su empleo".¹⁵ Sin embargo la cuestión de la base no es incumbencia de los físicos: la física no es ciencia básica. La base es común a todas las ciencias, y sólo una ciencia primera puede abarcarlas por igual, ofreciendo de todas ellas una razón unitaria. Los llamados "postulados arbitrarios", cuya legitimidad depende de su éxito, no pueden por ello mismo ser auténticamente básicos: son sólo recursos de procedimiento. Lo que es necesario definir es el concepto de libertad creadora, y ésta es una tarea propia de la metafísica.

El físico considera ahora que se encuentra en situación de completo albedrío para la invención y elección de los axiomas, postulados, principios y categorías que han de servirle como instrumental técnico, y en una situación de libertad relativa para la formulación de las teorías. En éstas permanece sometido al imperio de los hechos; pero sólo parcialmente, pues la teoría rebasa lo conocido, tiene un intrínseco significado hipotético, y es sólo

¹⁴ Eddington, *op. cit.*, pp. 43 ss. Cf. Heisenberg, *op. cit.*, p. 44: "Hemos de reconciliarnos con la idea de que incluso las secciones matemáticamente exactas de la física representan solamente un esfuerzo de tanteo para proceder en medio de la riqueza de los fenómenos." Por su parte, dice Bertrand Russell: "Ocurre a menudo que tenemos al parecer una razón adecuada para creer en la verdad de una fórmula expresada en símbolos matemáticos, aunque no estamos en situación de dar una definición clara de los símbolos. También ocurre, en ciertos casos, que podemos dar varias significaciones a los símbolos, todas las cuales harán igualmente verdadera a la fórmula" (*op. cit.*, p. 251).

¹⁵ *La physique nouvelle et les quanta*, París, 1937; cap. X, § 1.

una aproximación, un tanteo aventurado, atrevido, precario, e inexacto de manera esencial, *precisamente porque se formula en términos matemáticos.*

No podría pedirse una certificación más inequívoca de la ruina en que se ha sumido el sistema newtoniano-kantiano de la ciencia. Dice Einstein, en efecto, que las leyes teóricas de la física son una creación libre de la imaginación, el producto de la actividad de un inventor, cuya especulación encuentra sólo dos restricciones de principio: la una es empírica, pues las conclusiones han de ser confirmadas por los hechos, y la otra es lógico-estética, pues las leyes han de ser congruentes y formuladas con simplicidad y elegancia.¹⁶ Poco importa averiguar la relación de estas ideas con el positivismo de Mach, por el que Einstein estuviera primeramente influido; o con lo que algunos llaman el positivismo de Niels Bohr; o con la nueva forma llamada positivismo lógico; o bien con la concepción de la ciencia que algunos físicos cualifican de "metafísica", y que era la preconizada por Max Planck. Lo importante es meditar sobre el hecho de que un físico eminente equipare la poesía con la ciencia física (en tanto que es teoría, no en cuanto a sus faenas experimentales y sus derivaciones tecnológicas). Pues el problema que plantea a la filosofía el considerar que la teoría científica sea un producto libre de la invención imaginativa es más grave, y de mayor profundidad, que el de esa mera discrepancia de ideas entre los físicos. A ella se refiere el propio Einstein cuando observa que "los científicos de esos tiempos [siglos XVIII y XIX] estaban convencidos en su mayoría de que los conceptos básicos y las leyes de la física no eran invenciones libres de la mente humana, sino que más bien eran derivables por abstracción de los experimentos, mediante un proceso lógico. Fue la teoría general de la relatividad la que reveló, de una manera convincente, el error de esta concepción".¹⁷ Esto ha tenido, en efecto, una gran resonancia dentro de la ciencia física; pero *no ha hecho sino confirmar en ella el principio de la historicidad del conocimiento, descubierto independientemente por la filosofía.*

Ahora bien: si la producción de la teoría física se efectúa según la descripción que de ella ofrecen los físicos, entonces es mani-

¹⁶ Albert Einstein, *Herbert Spencer Lecture*, pronunciada en Oxford, Verano de 1933; cf. Phillip Frank, *Einstein. His Life and Times*, Knopf, New York, 1953; p. 217.

¹⁷ *loc. cit.*

fiesto no solamente que la situación de esta ciencia reclama una nueva fundamentación que supere la establecida por Kant —como la física actual ha superado la del siglo xvii—; además es manifiesto que esta superación de Kant y esta situación de la física reivindican por contraste la tradición histórica de la metafísica.

Ninguno de los críticos de la metafísica llegó jamás a reprocharle sus procedimientos en los términos que los físicos de hoy emplean para describir el proceder de su ciencia. Hay crisis en la física. Pero expresividad, creatividad e historicidad no son términos que revelen esta crisis. Son justamente las categorías de que podemos servirnos para precisar la función y la validez efectiva de la ciencia. Sin principios, la ciencia natural sería mera tecnología. El *factum* de la ciencia es un justificante de la metafísica. Los papeles históricos han cambiado: la física no invalida a la metafísica cuando cree desprenderse de la filosofía; es la metafísica la que cobra vida nueva, la que se convierte en la "nueva ciencia" de la actualidad, al rebatir la idea de la arbitrariedad en la física.

§ 9. LA BRECHA EPISTEMOLÓGICA

Las declaraciones de los físicos sobre los procedimientos y alcances de su ciencia podrían considerarse como una reivindicación indirecta de la metafísica tradicional. ¿En qué sentido? En el mismo sentido en que se reivindica la física antigua. Ni la una ni la otra mantienen vigencia: la legitimidad se refiere a los procedimientos, no a la validez de los resultados. Por lo que se refiere a la metafísica, más bien hay que afirmar que las críticas empirista, kantiana y positivista no fueron suficientes. Una crítica integral permitirá comprender mejor las tesis superadas, porque descubrirá las funciones con que se obtuvieron. La regularidad de estas funciones o procedimientos será la base para una tarea de las más urgentes, que es la reivindicación de la física actual. Salvar a una ciencia con el auxilio de otra no es una presunción, si esa otra es ciencia principal. Lo que se ha de salvar es la verdad. Ésta es la tarea de siempre; pero no se puede hacer como siempre. Desde luego, no se puede aceptar como definitiva la "revolución copernicana" de Kant. Por otra parte, la metafísica puede ser salvadora sólo en tanto que es ciencia: ciencia primera. Pues no sería fructífera la teoría que la concibe como meta-ciencia. Esta evasión de

la tarea propia, que es la de fundar el saber racional, expresa un desengaño en la capacidad del logos, y acepta implícitamente las críticas "científicas", que coinciden con la opinión vulgar.

La ciencia natural ha manifestado de varias maneras su conciencia de la situación crítica. Dice Alberto Einstein que la concepción del carácter "puramente ficticio" de los principios de la física sigue ganando terreno "a causa de la brecha cada vez más ancha que existe entre los conceptos y las leyes básicas, por un lado, y las consecuencias que han de correlacionarse con nuestra experiencia".¹⁸ Esta *brecha epistemológica* no existe ni ha existido nunca, ni puede existir en ninguna ciencia de realidades. Sólo parece existir, para nosotros, en tanto que no atinamos a descubrir de qué manera se media efectivamente. ¿Cómo sería posible el adelanto de los conocimientos positivos, si existiera semejante fisura entre los datos empíricos y las leyes? Y si la ciencia adelanta ¿cómo pueden cualificarse de ficticias las formulaciones teóricas que coronan ese mismo avance?

La tecnología es la prueba subsidiaria de que las ciencias naturales "hacen contacto" directo con la realidad. Si entre ésta y la ley física hubiese de verdad una brecha, sería imposible esa vertiginosa rapidez con que la inventiva aprovecha la ley científica para obtener de ella utilidades prácticas. De ahí la perplejidad y el asombro, efecto psicológico de una contradicción, las cuales invaden el ánimo del físico cuando comprueba que sus teorías, *de manera inexplicable*, concuerdan con la realidad: cuando esas invenciones libres, ficticias, arbitrarias y convencionales, logran encontrar corroboraciones fidedignas en la experimentación y en la aplicación pragmática.

Una derivación del prejuicio sobre el valor epistemológico del conocimiento científico es el prejuicio sobre la realidad del objeto que intenta abarcar este conocimiento. Un prejuicio viene a ser como la compensación del otro. Así, por ejemplo, dice Heisenberg hablando del átomo: "En su esencia, no es una partícula material en el espacio y en el tiempo, sino que es, en cierto modo, un símbolo";¹⁹ e insiste en referirse al "carácter simbólico del concepto actual de átomo" y a la "naturaleza abstracta" de este concepto. Pero la partícula es real, aunque no sea visible. Si no fuese real ¿cómo podría ser un hecho físico, producido a voluntad, la desintegración del átomo? Por su parte, el concepto de partícula ¿qué

¹⁸ *Herbert Spencer Lecture*, antes citada.

¹⁹ *op. cit.*, pp. 55 ss.

otra cosa puede ser, sino un símbolo? Con un grado de abstracción mayor o menor, no son más que símbolos todos los conceptos de todas ciencias, de la física lo mismo que de la metafísica. El carácter simbólico de una conceptualización no significa que la realidad se desvanezca en la misma función simbólica con que la aprehendemos. Pero los físicos propenden a llamar simbólica precisamente a una noción que *no* simboliza de manera efectiva, es decir, cuyo valor representativo y cuya relación con lo simbolizado aparecen por lo menos problemáticos. El problema de esta función representativa no es específico de los símbolos matemáticos empleados por la física, ni surge solamente cuando los objetos correspondientes no son susceptibles de una aprehensión sensible.

Es cierto que el grado de abstracción a que ha llegado la representación simbólica en la ciencia natural es tan elevado, que se encuentra a gran distancia de las nociones que en la ciencia antigua se empleaban para representar esas *cosas* físicas que constituían su objeto. Pero la formación de los sistemas simbólicos y las modalidades de su evolución histórica, constituyen un orden de fenómenos, con sus leyes específicas, que en modo alguno se limita a los sistemas científicos.

Por otra parte, un símbolo cualquiera, aunque sea una creación expresiva de quien lo formula, tiene siempre un carácter apofántico, un valor representativo, un contenido significativo más o menos definido, que apunta intencionalmente al objeto o realidad de que se trate. Esta es la condición necesaria de su misma inteligibilidad. La ciencia ha superado la idea de que su misión se limita a *representar* las cosas, a reflejarlas como un espejo; pero, cuando ha reparado en ese factor de construcción, de invención creadora y de expresión, que es esencial en ella, propende a considerar que el producto de tal actividad es arbitrario, y que su sistema simbólico es ficticio. Es un hecho nuevo el descubrimiento por los físicos de ciertas modalidades de la función simbólica; pero las modalidades mismas no son un hecho nuevo, porque se presentaban igualmente en la física anterior y en la metafísica tradicional.

También la historia de la metafísica ofrece ejemplos de brechas aparentes, de realidades invisibles y de entidades puramente ideales. El más notorio es la teoría platónica de las Ideas. No hay brecha más insondable que la divisoria entre la realidad perceptible de la cosa y la realidad de verdad de las Ideas o Formas eternas. Inadmisible como se juzga hoy en día esa dualidad, su

formulación responde a los datos de un problema que no es ficticio, y que todavía sigue abierto: el problema del ser y el tiempo. La solución platónica no es arbitraria, en el sentido de una invención enteramente libre; es una de las *posibles*, y por ello legítima y racional. El ser de verdad tiene que ser invisible, si se concibe como absoluto e intemporal. Así lo demanda la razón. Pero la racionalidad no entraña siempre la verdad. La razón misma tiene que bregar, en Platón y después de él, con el problema derivado de la mediación entre lo absoluto y lo relativo. Hay que volver al inicio, y examinar si el absoluto implica necesariamente la intemporalidad; es decir, si el orden temporal del ser, que es el único asequible, no depara él mismo una experiencia de absoluto. Todos los entes son relativos; la presencia del ser es eterna e inalterable: es *el absoluto visible*. Las derivaciones de esta idea producen una revolución en la metafísica, porque ésta no resolvió jamás, ni en Hegel, aquel problema de la mediación o la participación. A pesar de ello, la brecha platónica entre los dos mundos del ser era una solución tentativa, y no parece menos racional que la idea de una mediatez entre la teoría física y la realidad física.

También contribuye en física a esta crisis del sentido de realidad la forzada renuncia a la unidad de sus esquemas simbólicos. Heisenberg confiesa, en efecto, que "el resultado nuevo más importante de la física nuclear ha sido el reconocimiento de la posibilidad de aplicar tipos de leyes enteramente distintos, sin contradicción, a uno y el mismo fenómeno físico".²⁰ Y Louis de Broglie, quien es precisamente uno de los protagonistas en el descubrimiento de esta posibilidad, afirma que "no es en modo alguno evidente que podamos describir una entidad física con la ayuda de una sola imagen o de un solo concepto".²¹ Pero De Broglie reconoce que estas imágenes o conceptos los derivamos de la experiencia, mediante un proceso que él llama de "simplificación y abstracción", y que Niels Bohr ha llamado de "idealización". Claro está, es muy posible que "estos productos demasiado simplificados y rígidos de nuestra razón no puedan aplicarse exactamente a la realidad", añade De Broglie; y siendo así, "para describir la complejidad de lo real llegará a ser necesario el empleo sucesivo de dos o más de estas idealizaciones para una misma entidad".

²⁰ *op. cit.*, p. 24.

²¹ *op. cit.*, cap. X, § 5.

Por la limitación de su campo, la física no está formalmente autorizada a presentar declaraciones con pretensión científica sobre la realidad en sí, la existencia y el ser en general. De cada ciencia esperamos alguna explicación referente a su régimen interno. Lo que rebasa este límite tiene el valor de una mera *doxa*. La filosofía del físico no sustituye a la metafísica.

§ 10. LA METAFÍSICA REIVINDICADA POR LA FÍSICA

El esquema, un poco borroso, de la función simbólica que ha revelado la llamada filosofía de la ciencia, nos lleva a pensar que no hay diferencia ninguna de estructura y de función entre la ciencia metafísica y la ciencia física. La formación y evolución de sistemas simbólicos y esquemas teóricos no se produce al azar, ni por el mero arbitrio de una invención creadora enteramente libre, ni siquiera por la sola imposición de los hechos, sino que responde a ciertos principios que abarcan uniformemente todos los campos del conocimiento. Éste habría de ser el tema de una nueva *Crítica*: no una teoría de las funciones simbólicas, como la concebida por Cassirer, sino una *crítica de la razón simbólica*, como fundamentación ontológica de todo fenómeno expresivo y de toda ley de producción y evolución histórica de los sistemas simbólicos elaborados por las ciencias.

¿Cuáles eran, en suma, los reparos principales de Kant a la metafísica? De una parte, el empleo de juicios analíticos, los cuales, aunque correctos formalmente, no añadían ningún conocimiento que no estuviera ya incluso en el concepto sujeto.²² De otra parte, el uso indebido de unos símbolos —las ideas puras de la razón— más allá de los límites de la experiencia posible.²³ Esta objeción contra el uso "parabólico" de unos conceptos a los que Kant llamaba puros, y a los que la ciencia llama hoy puros símbolos, es la que se refiere precisamente a la brecha epistemológica. De las revelaciones que han hecho los propios científicos se desprende que es común en física el uso parabólico de ciertos conceptos principales. Más grave es todavía que estos conceptos no sean puros, ni tampoco empíricos, sino que se "improvisen" según los requerimientos ocasionales de la investigación y de la construcción teórica. La teoría física, por la índole misma de su constitución

²² *Prolegomena*, § 2.

²³ *op. cit.*, §§ 40 ss.

interna, no sólo rebasa inevitablemente la zona de los hechos conocidos: se aventura más allá de la experiencia, y no por generalización inductiva, sino por una anticipación aventurada.

Un ejemplo típico ha sido el concepto de neutrino en física nuclear. Es conocida la ley de equivalencia de la masa y la energía descubierta por Einstein. Al desintegrarse un átomo, la masa correspondiente a la energía liberada, más la de los fragmentos residuales, ha de ser igual a la del átomo original. Sin embargo, en ciertas ocasiones experimentales no se obtiene este resultado. Para equilibrar entonces las ecuaciones correspondientes, los físicos apelaron al recurso de "inventar" el neutrino, como un puro símbolo al cual se atribuyeron determinados valores, pero al cual no se podían atribuir las propiedades reales de una "entidad física", puesto que no había constancia experimental de su existencia. Para el caso, poco importa que después haya podido la experimentación confirmar la existencia de esta partícula; lo significativo es el proceder teórico que promovió su concepción, y su empleo en las ecuaciones *antes* de haber sido objeto de experiencia.

La palabra experiencia no puede tener aquí la misma significación que ha tenido hasta el siglo xx. Aquello de que se ocupa la física nuclear no es objeto de experiencia, en el sentido clásico: lo observado es el eco de un fenómeno que el observador mismo tiene que producir, y el instrumento que utiliza para ello forma parte integrante del campo fenoménico que él mismo produce. No puede haber la esperanza de inventar aparatos más potentes o delicados, que permitan llegar a las entidades físicas más recónditas sin alterarlas. De una parte, cuanto más poderoso el instrumento, mayor será la fuerza de su intromisión en el estado físico que ha de constituir el objeto de la investigación; con esto se ha llegado ya a un límite irrebable, el cual se expresa en la relación de indeterminación. Por otra parte, en estas zonas de la ciencia microscópica, el físico descubre, para expresarlo en términos de filosofía clásica, que se le desvanece el ser y que se encuentra con el puro devenir. Sin embargo, la ciencia física, como cualquier otra forma de conocimiento, tiene que hacer presa en *lo que es*, en algo que ofrezca de algún modo consistencia y permanencia. Sin duda, estas formas fluidas de la realidad física primaria o elemental, que no son ni pueden ser objeto de experiencia inmediata, tiene que captarlas inevitablemente de manera parabólica. Pero el símbolo tiene una intencionalidad significativa, inclusive el símbolo matemático, cuando se emplea en física. Todo

símbolo es una identificación. El logos objetiva: conocer es reconocer la consistencia ontológica de lo conocido, se trate de una entidad o de un puro proceso, de una función o de un campo.

El pretendido desvanecimiento del ser se traduciría en la inestabilidad de las representaciones simbólicas que emplea la física microscópica; en el aparente carácter artificial de sus "idealizaciones"; en la supuesta arbitrariedad con que se elige un determinado esquema simbólico, o se desdénia y se cambia por otro; incluso en la facilidad (que hubiera sido inconcebible en el siglo XVIII) con que se emplean a la vez, complementariamente, dos esquemas simbólicos diferentes para la representación de un mismo fenómeno (como el símbolo de la onda y el del corpúsculo, y el de la onda asociada, para mayor complicación, en el caso de la luz).

Por arbitrarios que hubieran podido parecer en epistemología tradicional, y por arbitrarios que los juzguen los propios físicos de hoy algunas veces, estos procedimientos están justificados. Y no es necesario apelar a la corroboración experimental para certificar su validez; ésta reside en la forma del procedimiento. No había procedido de otra forma la metafísica tradicional. Es ahora cuando empieza a marcarse una mayor separación metodológica. La metafísica, en efecto, no puede aceptar las ventajas de una reivindicación tardía. Precisamente *cuando la física se hace más liberal en sus procedimientos, la metafísica se hace más estricta*: más positiva o apegada a lo real, más fenomenológica. En ciencia primera se acabó el uso parabólico de los conceptos.

Hemos de realzar uno de los caracteres de la física que se han manifestado en nuestros días, porque de hecho lo tenía ya, aunque permaneció velado, y es inherente a la ciencia en todos sus campos. La productividad es ese rasgo común, con el cual la filosofía comprueba la unidad de la ciencia. Es inexacta la noción de que la ciencia natural moderna se distinguía de la filosofía por ser un sistema de conocimientos empíricos. Ninguna ciencia ha sido nunca puramente empírica. Desde luego, el *voûs* está presente en la aprehensión sensible. La propiedad distintiva del pensar la designa Aristóteles con el adjetivo *θεωρητικός*, que significa intuitivo, contemplativo o visionario. Pero tampoco existe en la ciencia visión pura: la visión no es completa sin el logos, que es productivo, y no sólo reproductivo. De este modo, el acto *teorético* es auténtica y literalmente *poético*, *ποιητικός*, como el acto de la poesía.

Tampoco la experiencia poética es visión directa e inmediata, sino remota y diferida. El carácter poético de una situación no se nos

revela tanto cuando estamos en ella, sino cuando estamos en otra que nos la recuerda. Tenemos ahí una dualidad, una asociación y un contraste, y pensamos en una relación, lo mismo que cuando pensamos científicamente. La experiencia poética requiere una distancia; es como una liberación del apremio que hubimos de sentir en la primera experiencia. Esa distancia liberadora es la condición vocacional común a la ciencia y a la poesía. La productividad requiere esa lejanía, pues la evocación poética no es un recuerdo, aunque lo implica, sino una transformación. La primera experiencia fue confusa, porque era demasiado cercana. La experiencia poética es una experiencia de segundo grado: infunde cualidad poética al presente con una nueva forma de presencia del pasado.

Esta capacidad transformadora reside en la palabra. La poesía también es una re-presentación. Pero tanto ella como la ciencia suprimen la distancia que requerían y que formaron. La palabra no surte efecto poético describiendo lo representado: es literalmente poética porque no transcribe, sino que reelabora, y de este modo marca la separación entre las orillas de la brecha, al mismo tiempo que la salva, como hace la ciencia. De ahí la extrañeza que nos hacen sentir la una y la otra. La poesía presenta lo insólito, o representa en forma insólita una situación cuya virtualidad poética acaso no habíamos presentido. La familiaridad es prosaica, porque lo es la palabra usual. Pero, más que por lo insólito de la presentación, la palabra poética sorprende porque logra reducir la extrañeza que ella misma produce: su comunicación es comprensible, y nos abre el acceso al interior de su extraña recreación.

En este punto, la ciencia de la ciencia debe realzar la continuidad del proceso simbólico: la relación entre un símbolo abstracto y los otros símbolos más concretos, de los cuales se ha ido derivando por una abstracción que es productora. La relación de lejanía entre el símbolo y la cosa real plantea otro problema, que es ajeno al artificio de la producción simbólica, y del cual nos ocuparemos más adelante. La brecha es como un hecho natural: la palabra tiene una *physis* distinta del objeto, y podría pensarse que es imposible ninguna adecuación entre estos dos heterogéneos. Adecuación es el nombre que damos en ciencia a la operación de salvar la distancia. Sin embargo, también es un hecho que el símbolo es un producto sobre-natural, o sea poético, y que el resultado de su operación es la comunidad de lo representado. La participa-

ción es efectiva, tanto en ciencia como en poesía. Las sorpresas de la palabra no son un misterio.

La ciencia no consiste solamente en observar lo que tenemos delante y registrarlo. El registro es la memoria de los hechos: la mera erudición es la prosa de la ciencia. Se mantiene ahí en reserva, esperando que el pensamiento, distanciado otra vez de los hechos, logre rebasar su significado aparente, y el alcance de los símbolos familiares con que se reconocen, para transformarlos, como puros materiales primos, en lo que será la construcción simbólica de la teoría. Y así como una misma situación puede promover en dos sujetos dotados de la capacidad de sentimiento y expresión poéticas dos versiones distintas, así también, en ciencia física (o metafísica) pueden ofrecerse de un mismo campo fenoménico varias formulaciones simbólicas, igualmente legítimas por su base común y por la corrección del procedimiento. Cualquiera que sea su valor de verdad, la representación no será nunca arbitraria: carece de esa autonomía subjetiva propia de la versión poética. Pero no ha de inquietarnos que el fenómeno rehuse encuadrarse en una sola versión simbólica definitiva; ni que cada una sea producto de una auténtica creación; ni que resalte en todas el factor de genialidad inventiva y expresiva. Lo esencial es comprobar que esos fenómenos expresivos de la producción teórica son ellos mismos susceptibles de una consideración científica: su exposición no es una simple autobiografía del hombre de ciencia. Libertad creadora no significa irracionalidad. Expresividad y racionalidad no se contraponen.

Creatividad es historicidad. La ciencia natural ha llegado a descubrir, aunque por esa vía autobiográfica, y sin que el descubrimiento pudiera tomar en ella el requerido estado teórico, el hecho de su propia historicidad. La novedad está en el descubrimiento, no en el hecho. Los conceptos básicos o categorías han sido siempre históricos, como todas las leyes y teorías. Y no lo son porque se nueva en sentido de progreso el conocimiento positivo de la realidad, y esto obligue a enmendar y afinar a cada paso los instrumentos conceptuales y el esquema teórico. Es esencialmente histórica la función misma.

Ciertamente, el adelanto de ese conocimiento se ha acelerado de tal modo, que ha producido como una contracción del tiempo histórico. Así aparecen en simultaneidad teorías diferentes que antes se hubieran presentado en sucesión, y su conjunto da la impresión de un conflicto, más que de un proceso. No sorprende la diversi-

dad de escuelas poéticas, porque la historicidad de esta forma productiva de la palabra no compromete la idea que nos formamos de su esencia. Ha resultado en cambio sobre manera sorprendente descubrir que lo propio acontece nada menos que en física matemática: que ella también es histórica. La historicidad del saber científico no sólo ha quebrantado la fundamentación kantiana, sino que, más radicalmente, ha puesto en crisis el tradicional concepto de verdad, y ha promovido dudas muy hondas sobre la posibilidad misma de una representación objetiva, adecuada y auténtica de la realidad.

De este problema ha tomado nota la filosofía, extrañamente, sólo en tanto que afectaba a la verdad en su propio campo. En vez de plantear la cuestión en términos generales, se ha dado por supuesto que la ciencia natural es verdadera, de una manera u otra, sin detenerse a investigar cuál sea esta manera, y cómo puede ser verdadero un conocimiento en el cual se consideran aproximados, variables, aventurados y arbitrarios lo mismo los principios que los resultados. Los filósofos que se inclinaron ante el peso de la duda, y que no atinaron a establecer de nueva cuenta el fundamento común de la verdad, desde que descubrieron que era histórica la suya, hubieran podido obtener ilustración y enseñanza de la ciencia misma; porque ésta es, en efecto, legítima sin lugar a dudas: su historicidad no ha menguado nunca su efectividad. La ciencia no es arbitraria porque sea creadora e histórica. Pero, *si hay verdad en la ciencia, no pudo ser la historicidad la que anulase en la filosofía la pretensión de verdad.*

Los modernos han creído que, frente a la fantasía especulativa de la metafísica, se levantaba el sólido edificio de la física, paradigma de una ciencia rigurosamente construida sobre bases firmes. Pero escaso valor ha demostrado tener esa crítica cuando, al correr de los años, los físicos vinieron a creer que "los métodos de la física son incapaces de descubrir fragmentos de verdad absoluta sobre un mundo exterior, pues el conocimiento obtenido por ellos es meramente subjetivo".²⁴ Estos términos parecen entresacados de las críticas positivistas de la metafísica. Pero no restablecen sin más la validez de la metafísica en sus términos tradicionales. Invitan más bien a reformarla, pero esto no puede efectuarse sin restablecer la validez de la ciencia física. Lo cual, como se ve, no es incumbencia de los físicos. La técnica apropiada para la investigación de los fenómenos naturales, esencialmente ahistóricos, no

²⁴ Eddington, *op. cit.*, p. 185.

lo es para el análisis de esa otra índole de fenómenos, esencialmente históricos, que constituyen en bloque lo que se llama el *factum* de la ciencia. Su historicidad confirma su unidad y la continuidad de su desarrollo. Y puesto que el presente no cancela el pasado del cual proviene, la metafísica tradicional podemos decir que mantiene, respecto de la que hoy es posible proyectar, una relación análoga a la que mantiene la física clásica respecto de la antigua, o la relativista y la cuántica respecto de la clásica.

Ha de ser como el pago de una deuda, y a la vez una confirmación de esa continuidad histórica, recordar aquí el filósofo que por primera vez delineó y cumplió a su manera un plan de trabajo semejante, o sea Hegel. La atención de la posteridad ha recaído más en el contenido de su sistema. Pero el valor principal de una teoría filosófica ya hemos comprobado que consiste en el planteamiento de los problemas que constituyen la clave de su correspondiente situación, y en el camino nuevo de investigación que se abre con ese planteamiento. Y como los problemas de la filosofía no son ficticios ni personales, sino inherentes a la naturaleza misma de las cosas, ese mérito de una nueva sistematización no cede ante el devenir histórico, como habrán de ceder las hipótesis: las soluciones que se propongan para resolverlos.

El mérito perdurable de Galileo, más que en la formulación de una ley de la caída de los cuerpos, se centra en la condición previa de esa formulación, o sea en el descubrimiento decisivo de que esos fenómenos constituyen precisamente un *orden*, cuyo modo adecuado de aprehensión es el matemático. Así también, la enseñanza perdurable de Hegel no la obtenemos de una teoría que ha quedado superada, sino de su respectiva condición previa, que la hizo posible y que la sigue justificando, aunque haya perdido su virtualidad. Este es el descubrimiento de que los hechos históricos constituyen también un orden, susceptible de una formulación rigurosa, y que el rigor de esa formulación depende de su planteamiento en territorio de la metafísica, o sea de la ontología.²⁵ El relativismo histórico estaba superado antes de manifestarse.

²⁵ Véanse los capítulos de la Quinta Parte de esta obra, sobre la "revolución copernicana" de esta operación.

SEGUNDA PARTE

III. LA CRISIS DE LA METAFÍSICA. ETIOLOGÍA Y DIAGNÓSTICO

§ 11. PRELIMINARES SOBRE EL MÉTODO CRÍTICO. EL HALLAZGO DEL SÍNTOMA

a) HAY QUE buscar la razón originaria de la crisis de la metafísica. *La crisis no la producen las críticas.* Después de Hume y de Kant, la metafísica prospera nuevamente con el idealismo alemán, creando nuevas formas de pensar mucho más especulativas que las antiguas. Cabe sospechar que los argumentos del empirismo y del formalismo trascendental no fueron radicales. Absorvieron buena parte de lo heredado, y no había razón objetiva que los obligase a llegar hasta los orígenes: la metafísica no estaba en crisis, y las innovaciones que aportaban esas críticas contribuían a mantener viva la tradición.

Sin embargo, ninguna de las críticas posteriores puede compararse con aquellas dos, en cuanto a la penetración del análisis y al orden sistemático. En nuestros días, la crítica degenera muchas veces en un prejuicio vulgar, cuya base es una vaga noción de la supremacía de la "ciencia". Aunque la confrontación entre la física actual y la metafísica clásica desvirtúa el prejuicio, la perseverancia de éste tiene el valor de un indicio externo: no puede aclarar lo que sucedió en la historia de la metafísica, pero apunta hacia una indispensable tarea de reforma. La metafísica será más accesible cuando sean accesibles sus propios objetos. Como ciencia primera, puede mantener esta primacía si logra ser la más apofántica de todas. La apófansis es el término antiguo con que se define la virtud de un método fenomenológico; el cual ha de cumplir con el lema de una "vuelta hacia las cosas mismas", hacia lo concreto, o sea una recuperación del ser.

La situación impone ahora un cambio en el método de la crítica. Esta ya no puede ser expresión de una discrepancia teórica. Las críticas filosóficas de la metafísica (las únicas que merecen atención) coinciden en algo no aparente de inmediato, y es el propósito de una sustitución. La discrepancia polémica lleva implícito el intento de sustituir con la doctrina propia la doctrina criticada. En este juego de las discrepancias, la relación entre las doctrinas

es una especie de dialéctica estática: todas permanecen en un terreno neutro, como alternativas a elegir, y ninguna ofrece la razón de las demás. En cambio, cuando la crisis es objetiva, la razón crítica ha de ser razón histórica. Esta razón no es polémica, ni es meramente historiográfica. La crítica histórica es constructiva, o sea sistemática. Su programa de trabajo permite desenvolver y afinar el sistema de eso que pudiera llamarse, por contraste, la dialéctica dinámica de los sistemas.

El *modus operandi* de la discrepancia crítica pudo parecer normal hasta Hegel, pero no después: *la filosofía tiene que dar razón de las filosofías*. Sin embargo, el dogmatismo polémico se ha infiltrado también en algunos de los historicismos: las doctrinas adversarias serían todas las del pasado. No es necesario analizarlas, porque es el tiempo, más que los argumentos, el que las invalida. Pero la metafísica no se encuentra actualmente en crisis porque reciba los embates combinados de esas dos formas de crítica polémica, sino porque ninguna de ellas contribuye a descubrir las causas de la crisis real. La crítica más profunda ha de venir de una metafísica diferente: penetrar en la razón inicial de su propia crisis es lo mismo que iniciar su renovación. El cambio en la metodología crítica representa un cambio en el método de filosofar. La nueva crítica es un nuevo estilo de "discurso del método".

La situación no favorece la empresa. No puede reivindicarse la legitimidad de la metafísica rebatiendo simplemente los argumentos adversos: la refutación emplearía otros argumentos, ya desvirtuados. Hay que oponerse a la crítica porque es superficial, y llevar sus argumentos a una profundidad que ellos no alcanzan. Esto crea una aparente ambigüedad, y no facilita la comprensión. La sola palabra "metafísica" despierta un recelo que no se desvanece con la declaración reiterada de un intento revolucionario, ni con los resultados efectivos que se hayan inspirado en él. Este permanece entonces aprisionado entre dos resistencias opuestas: la de unas críticas que ya son consabidas, y la de unas formas consagradas de filosofar. Ambas prolongan el cauce tradicional.

Al abrirse un nuevo cauce, las críticas puramente externas o polémicas de la metafísica resultan extemporáneas, aunque sean actuales. Son retrógradas, justo porque no retroceden hasta el origen: hasta donde hay que llegar para que lo inadmisibles aparezca como comprensible. Al origen no se llega con un salto por encima de los siglos. Esta es otra de las dificultades inherentes a la situación. Ha sido preciso detenerse en cada una de las más señaladas etapas

del proceso, para investigar su articulación y encontrar en cada una su razón de ser histórica. Tarea que no se improvisa, como una argumentación, y que no parece rendir provecho inmediato, en un tiempo en que la filosofía se juzga pragmáticamente, por su eficacia combativa. De ahí otra forma de incompreensión, que consiste en interpretar como obra historiográfica, como una preferencia erudita por el pasado, lo que en realidad es el itinerario programado del sistema.

No era posible incluir en la presente obra los resultados, bastante prolijos, de aquel detenido examen; de los cuales sólo se conservan algunas indicaciones, salvo en dos casos: el propio origen, de que se ocupa este capítulo, y la operación cartesiana, que reforma la metafísica en el albor de su etapa moderna, y es tema del capítulo siguiente.

b) Al terminar el recorrido histórico en sentido inverso, desde nuestros problemas hasta las primeras soluciones, la visión ha de quedar dispuesta a sorprenderse, como en un estado de ingenuidad de la mente que no hubiera conocido la historia. Ha de resaltar aquel juicio, aquella doctrina, aquella desviación teórica que se nos presente ahora como inaceptable, aunque desde siempre la hubiésemos reconocido como plausible. Más que la variedad de las discrepancias registradas, ha de llamarnos la atención la fuente de las coincidencias: el punto inicial de una manera regular y persistente de plantear los problemas filosóficos en todos los grandes sistemas. Lo que primero fue una tesis, se convirtió en un hábito de pensamiento, y prestó una fundamental uniformidad al curso histórico, por debajo de sus manifiestas discordancias.

Nos sorprende una afirmación muy categórica que hace Platón en el *Cratilo*: no hay conocimiento si todo se transforma y nada permanece.¹ ¿Por qué no podemos conocer a ciencia cierta lo que cambia? ¿por qué es necesario, para conocerlo, la existencia de algo que no cambie? ¿y dónde está lo que no cambia? Este no es un incidente del discurso, sino un pensamiento regulador; aparece también en Aristóteles: de lo que cambia, nada puede decirse con verdad.² El mismo Platón lo reitera en un diálogo y en un pasaje de gran realce: si todo es traslación y movimiento,³ ni siquiera la razón puede decirse que exista; y el eco de Aristóteles repite: si

¹ 440a.

² *Metafísica*, Γ 5, 1010a.

³ *Sofista*, 249b.

todas las cosas cambian o están en movimiento, entonces nada será verdad y todo será error.⁴

Platón y Aristóteles están hablando de las *cosas*, de los entes. Hemos llegado al punto en que es necesario detenernos; porque es tan evidente que cambia todo lo que conocemos —los entes que conocemos—, que está justificado pensar que nos encontramos aquí frente a un artificio filosófico, cuya importancia debe medirse por la discordancia que desde luego ofrece con nuestros conocimientos más elementales. Y en efecto, ambos metafísicos confirman la sospecha en sendos pasajes similares. Dice Platón: hay que conceder el ser al cambio y a lo que cambia.⁵ Y por su parte, Aristóteles corrobora el parecer de su maestro: es necesario que lo que cambia sea.⁶

¿Cómo es posible que la metafísica, en los inicios de su institución formal, se sienta obligada a probar lo que ya es evidencia primaria y común? ¿Se puede dudar un solo instante de la realidad o el ser de lo que cambia? Todo cambia; pero aun suponiendo que existiera y fuera cognoscible en el universo un ser que no cambiara ¿cómo pudo la supuesta existencia de lo inmutable poner en entredicho el ser de lo que sí cambia?

Podemos conjeturar que alguien haya dudado del cambio mismo, y afirmado la inmovilidad total del ser. Con esta conjetura se indica solamente una posición *posible* en el tablero de las posiciones encuadrado por las tesis de Platón y Aristóteles; pero de antemano el buen juicio le negaría toda validez. Sin embargo, esta posición ha existido históricamente, y a ella se enfrentan *parcialmente* nuestros autores, tratando de efectuar un compromiso teórico que logre "salvar las apariencias". Así nos dice Platón, compensando las afirmaciones anteriores sobre el cambio con esta afirmación sobre el no-cambio: si los entes son inmóviles, no puede haber entendimiento, ni sobre nada, ni para nadie.⁷ Y Aristóteles, fiel como siempre en esta cuestión fundamental, repite: es evidente que tampoco están en la verdad quienes sostienen que todo está en reposo.⁸

Platón y Aristóteles se enfrentan, pues, a quienes hayan negado el cambio y a quienes hayan negado la permanencia. Hay algo

⁴ *op. cit.*, 1012b.

⁵ *Sofista*, *loc. cit.*

⁶ *op. cit.*, 1012b.

⁷ *loc. cit.*

⁸ *loc. cit.*

que cambia y algo que no cambia. Se trata de una posición teórica que se establece como mediación entre dos posiciones extremas, igualmente inaceptables: la de Parménides y la de Protágoras. Pero la necesidad de permanencia, por un lado, y por el otro la evidencia del cambio ¿imponían esa escisión en el orden unitario del ser?

La afirmación de la permanencia no es gratuita. ¿Qué es lo permanente? El cambio mismo es permanente. Y como todo lo que cambia tiene ser, según conceden los propios maestros griegos, acaso podríamos decir que *el ser es permanente en el cambio*. En el cambio mismo, no aparte de él. El problema se reduce al de la ubicación de lo permanente. La metafísica griega decidió situarlo aparte, y establecer el fundamento en ese lugar inasequible a la experiencia. La formulación de ese fundamento, que es herencia de Parménides, parecía ser también una evidencia, y estaba dotada de tal fuerza que la metafísica no se atrevió a desdeñarla: decidió intentar un ajuste entre ella y la evidencia fenomenológica del cambio. La historia entera de la metafísica se traza con las vicisitudes de este compromiso.

Antes de examinar el fundamento, atendamos a las consecuencias, porque en ellas se revela plenamente lo infructuoso del intento. En primer lugar, el ser que cambia y el ser que no cambia parece que no coexisten en un mismo nivel ontológico, como dos contrarios. Para Platón y Aristóteles, *el contrario del ser que no cambia es el no ser*. Lo inmóvil es lo absoluto. El ser que cambia está situado en un nivel inferior, intermedio entre el ser inmutable, que *es* en sentido absoluto y es cognoscible con certidumbre absoluta, y el no ser, que naturalmente *no es* en absoluto, ni es pensable. Dice Platón, en efecto: hay cosas que son y al mismo tiempo no son (εἶναι καὶ μὴ εἶναι), las cuales participan (μεταξύ) del puro ser y del no ser absoluto (εἰλικρινῶς ὄντος, μηδαμῆ ὄντος).⁹ Y Aristóteles repite, casi literalmente: así como el devenir participa (μεταξύ) del ser y del no ser (εἶναι καὶ μὴ εἶναι), así también lo que deviene es algo intermedio entre lo que es y lo que no es (ὄντος καὶ μὴ ὄντος).¹⁰

La ingenuidad filosófica podría sugerir que no hay zonas intermedias; que la nada, puesto que no es nada, no puede ser término de referencia para emplazar algo que existe; en suma, que todas las formas de existencia tienen la misma fuerza de ser. No hay ninguna cosa que sea más que otra cosa, ningún aspecto del ser

⁹ República, E 477a.

¹⁰ Metafísica, α II, 994a.

que sea más que otro aspecto. *El hecho simple de ser es ya un absoluto, dentro del cual no caben gradaciones: la sustancia no tiene más ser que el accidente. Ese absoluto manifiesto, en el cual se ofrece la comunidad de lo real, no está comprometido por la diversidad en las formas de ser. El hecho de que hay ser es lo inalterable, aunque sean cambiantes todos los entes. Lo inalterable no es una parte del ser; además de la presencia, es inalterable la cohesión integral, o sea el gobierno de todo lo cambiante.*

Desde luego, la cosa que cambia no tiene un ser seguro; tuvo un origen y tendrá un fin. Pero esta forma de ser no es degradada, pues no hay otra forma de ser con mayor grado. El ser no es inseguro. Inseguro es el ente, que no tiene razón propia de ser. La metafísica griega postula una *forma* segura de ser. Segura para el pensamiento (al que intimida la evanescencia de todo lo que es); por esto le atribuye carácter intemporal, y reconoce que es invisible.

Platón, en efecto, establece este principio: τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν, lo que es absolutamente es cognoscible absolutamente.¹¹ Pero si el ser absoluto no está a la vista (ὄψει δ' οὐ), es muy dudoso que pueda conocerse absolutamente: lo más alto en el orden del ser ¿no sería lo más remoto en el orden del conocer? Lo absoluto no estaría al alcance de todos, lo cual defrauda las esperanzas de la mente ingenua en la filosofía. Si Platón afirma que el conocimiento absoluto no es inmediato, es porque supone que el ser mismo no es una presencia. Lo inteligible, o sea lo invisible, dice también en la *República* que lo capta la razón mediante la potencia dialéctica: ὁ λόγος τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμι. Pero el discurso racional no es absoluto. La ciencia estudia *cómo es* el ente, y lo que ha de estudiar infatigablemente, mientras que el simple reconocimiento del ente como una existencia real sí es absoluto, porque nos asegura simplemente *que es*.

El esquema de Platón propone que a los supuestos niveles distintos del ser correspondan distintas formas de conocer, unas y otras jerarquizadas paralelamente. Por esto, si lo que es absolutamente ha de ser conocido absolutamente, lo que no es en absoluto tampoco puede ser conocido en modo alguno: μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ πάντῃ ἄγνωστον. El conocimiento es del ser; la ignorancia corresponde necesariamente al no ser: ἀγνοσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι. Ahora bien: entre los dos absolutos del conocimiento existe un intermediario, y éste es la *doxa*. Entiéndase que la opinión no sería una manera de hablar de las cosas sin fundamento, sino una

¹¹ *República, loc. cit.*

facultad del alma: Platón la designa con la misma palabra *δύναμις* que aplicó a la facultad racional. La ciencia y la opinión versan sobre distintos objetos.¹² El intermediario del conocer se ajusta al intermediario del ser: la opinión versa sobre lo que se encuentra entre el absoluto del ser y el absoluto del no ser, y ésto es el devenir.

Esta teoría platónica de la *doxa* se ha transmitido en la historia de la metafísica; la adoptan implícitamente incluso algunas filosofías que ya guardan escasa relación con la platónica. Mientras se mantenga, es difícil restablecer la unidad del conocimiento y la unidad del ser. La opinión no tiene reservado un campo específico de realidades. Todas las formas y modalidades del conocimiento versan sobre la misma realidad, pues no hay más que una para todos, como ya enseñaba Heráclito. La opinión y la ciencia no son sino dos formas de opinión, la una infundada e inadecuada, la otra fundada y más adecuada; ambas implican una toma de posición del cognoscente, y deben distinguirse, no tanto la una de la otra, sino ambas respecto del conocimiento primero, que es la identificación del ente como algo real.

Aristóteles sigue recorriendo paso a paso el mismo itinerario de su maestro. La ciencia y su objeto, dice, difieren de la opinión y de su objeto.¹³ El objeto de la ciencia es universal y necesario, o sea absoluto; por el contrario, la opinión versa sobre lo que puede ser verdadero o falso, o sea lo relativo: *περὶ τὸ ἀληθῆς ἢ ψεῦδος*. Lo relativo, claro está, sería lo cambiante, lo que carece de permanencia; en suma, lo que no es en sentido pleno. Por esto afirma Aristóteles que *δόξα ἀβέβαιον, καὶ ἡ φύσις ἢ τοιαύτη*: la opinión es inestable, como la naturaleza sobre que versa. Esta "naturaleza inestable" la llama, como es sabido, accidente; y concluye afirmando que lo accidental es algo próximo al no ser.¹⁴

La proximidad con el no ser no la entiende Aristóteles como caducidad, como progresivo acercamiento al dejar de ser, sino como una forma de ser definida: es aquello que *casi no es, mientras es*. Sin embargo, la inminencia de la desaparición no habrá dejado de influir en ese concepto de algo *ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος*, algo cercano al no ser. ¿Por qué es tan inquietante la caducidad? Observemos

¹² *op. cit.*, 477e ss.

¹³ *An. post.*, I 33, 88b ss.

¹⁴ *Metafísica*, E II, 1026b. Cf. Γ IV, 1009a, donde la *doxa* se pone en conexión expresa con las apariencias: *τὰ φαινόμενα*. La verdad no puede versar sobre ellas, porque son precisamente mudadizas.

que la caducidad tiene que predicarse del ente *completo*: este es uno de los rasgos de la contingencia. El ser no queda mermado con la desaparición de ningún ente: el absoluto no es calculable, como la suma de los entes. Para salvar al ente del no ser *que él contiene* se desdobló su ser. Pero si el no ser radicase en una parte del ente, esta parte simplemente no existiría, por definición. El no ser compone la *forma de ser* propia del ente: determina su contingencia total. Por el contrario, la solución que se intentó consistía en separar ese *casi no ser* que es el accidente, dejando inmune a la esencia. La cual sería algo así como el alma inmortal del ente. La esencia recaba los atributos del ser, y lo demás es mera apariencia.

La equiparación del ser y la esencia es una operación que deja huella profunda. Ahora es preciso dilucidar de nuevo los conceptos de lo absoluto y lo contingente, y distinguir entre la nada y el no ser, cuando se plantea la cuestión del ser y el tiempo. Por lo pronto, se puede establecer que el ente no es contingente porque a su ser medular se añada algo que se llama accidente: no es un compuesto de lo absoluto y lo relativo. El no ser no está en la cercanía de la nada; está en el ser del ente: es algo constitutivo de la entidad *completa*. Esta integridad de la existencia es lo contingente, y no sólo una parte de ella. Dicho de otra manera: el no ser está presente en la presencia del ente: no se predica de él anticipando una caducidad parcial o total, sino como limitación e insuficiencia ontológica, como esa imposibilidad de ofrecer la razón última de su actualidad. Ahí radica la distinción entre ser y ente. El ser es necesidad absoluta porque *no requiere* una razón de ser. Entonces, lo absoluto del ente no es algo que él contiene en su interior y que se sustrae al tiempo, sino la presencia en él del ser mismo. El ser se hace presente tanto en lo que se consideró accidental como en lo esencial.

El problema ontológico de la relatividad o contingencia lo lleva la tradición sin resolverlo (con los medios legítimos de la ciencia) hasta la *Lógica* de Hegel. Ya comprobamos en el capítulo primero que ese problema lo resuelve Hegel con una figura teórica que es paradójica, pero consecuente; es decir, que lleva a su consecuencia extrema los términos en que se planteó: la dualidad de los absolutos y la necesidad de la mediación. Admitiendo que cada cosa que existe es temporal, finita, caduca y relativa, lo absoluto no sólo tiene que ser algo separado, intemporal e invisible: tiene que ser por ello mismo inexistente. Existencia es relatividad; ser es ine-

xistencia. El tiempo abarca todo lo que es; luego el ser no es: la nada y el ser son idénticos. El absoluto es el fundamento de la razón. Esto requiere su absoluta indeterminación. La contradicción se incluye por fin en la racionalidad, pero a costa de la existencia del ser, y la metafísica sigue siendo la ciencia de lo que está *más allá*.

Después de Hegel, la única posibilidad que se abre para la metafísica es la que consiste en restablecer el absoluto en el nivel de la concreción existencial. La verdadera "salvación de las apariencias" no se logra concediéndoles "algo de ser", después de un regateo, sino reconociendo que en ellas está precisamente el ser: que *el ser es apariencia*, y que detrás de ella no hay nada. Esta es la única nada que hay. Lo que aparece, la presencia constante, es lo que no caduca. No hay un ser visible y degradado, y un ser invisible y de grado superior. El ser está a la vista: no es ἀειδής, como la esencia platónica.

Las concesiones que deben hacer Platón y Aristóteles, al aplicar el esquema de su teoría, no son defectos, sino resultados de una tensión interna en ese esquema de teoría. Y son más pronunciadas justamente en el segundo, porque es un físico además de un metafísico: es más "hombre de ciencia", en el sentido moderno de la expresión. Según Aristóteles, la ciencia primera trata de la sustancia, porque la sustancia no tiene contrario, mientras que el movimiento es una alteración, es cambio de una cosa en otra cosa.¹⁵ Sin embargo, tiene que haber una ciencia segunda. Aristóteles no podía sostener que del cambio no hay conocimiento verdadero, sin incurrir en una inconsecuencia. La física, en efecto, es ciencia rigurosa del cambio (περὶ κινήτων), no solamente a partir de Galileo, sino ya en el propio Aristóteles. Pero éste afirmó que lo accidental, que es lo cambiante, no puede ser objeto de ninguna ciencia, ni teórica, ni práctica, ni productiva, porque el accidente no es necesario, ni es idéntico o invariable;¹⁶ es algo próximo al no ser, como ya dijo, y ahora insinúa que es casi un mero nombre:

¹⁵ *Metafísica*, K XII, 1068a. Cf. E I, 1026a: la ciencia primera es la que trata de la sustancia inmutable, οὐσία ἀκίνητος. Sin embargo, en la *Física* declara que hay tantas formas o especies de movimiento y cambio como de ser. Puede haber, por tanto, un cambio sustancial: κατ' οὐσίαν (200b). Hay que transigir de algún modo con el ser temporal.

¹⁶ *idem*, E II, 1026a ss. La fórmula que emplea Aristóteles para designar la identidad o inmutabilidad es la misma que empleó Platón, ya en el *Fedón*, 78d: ὡσαύτως ἔχει.

ὡςπερ ὄνομα τι.¹⁷ Luego, el objeto de la física tiene que ser sustancial. Pero la sustancia era inmutable; de ahí la necesidad de rebasar la aporía dividiendo la sustancia en mutable e inmutable. Con lo cual la inmutable tiende inevitablemente a asimilarse a Dios, a la vez que la metafísica tiende a confundirse con la teología.¹⁸

¿Cómo se compagina el ser del cambio con el principio del ser, que es el axioma de no contradicción? Lo que cambia es y no es. Su existencia infringe el principio que se supone regulador del ser mismo. El axioma no hay que justificarlo, dice Aristóteles, porque es evidente; pero su universalidad exige la uniformidad de todo aquello a lo cual debe aplicarse, o sea todo el ser. Por otra parte, mientras a lo cambiante se le reconozca el ser (y ya hemos comprobado que Platón y Aristóteles insistían en dicho reconocimiento), esta existencia representa una excepción que quebranta la base del sistema. Una proposición sin universalidad efectiva no puede adoptarse como principio. El cambio *es*, y al mismo tiempo *es contradictorio*. Hay un ser contradictorio y un ser no contradictorio. Esta es la aporía que no se resolverá sino con la dialéctica: la racionalidad exige afirmar la contradicción sin reservas.

Recapitemos. Reducido a sus términos escuetos, el pensamiento aristotélico sobre el ser y el conocer presenta una forma circular. Lo contradictorio es imposible. ¿Por qué? Porque no lo admite el pensamiento racional. ¿Por qué? Porque todo lo real es racional, y el principio que la razón adopta es el de no contradicción. La realidad del cambio es objeto de experiencia; luego la experiencia queda desacreditada, y el cambio queda fuera del círculo, con una racionalidad precaria, no afirmada en el principio. El cambio es casi irreal, y sin embargo hay una ciencia del cambio.

Una vía no circular de pensamiento tomaría este derrotero: todo

¹⁷ *loc. cit.* Cf. Parménides, para quien, como veremos, el cambio es pura palabra: B 8, 38.

¹⁸ Son sintomáticas las fluctuaciones de Aristóteles en la cualificación de los dominios de la metafísica. La llama teología reiteradamente, cuando clasifica las ciencias teóricas (E, 1026a; K, 1064b). No es teológica porque se ocupe primariamente de Dios, sino de *lo divino* (τὸ θεῖον) que hay en las cosas. Sin embargo, como su objeto son las realidades separadas y permanentes, χωριστὰ καὶ ἀκίνητα (1026a), estos atributos inducirían a pensar que Aristóteles alude con ellos a Dios mismo. Compárese al respecto el Libro XII de la *Metafísica*, donde la teoría de la sustancia culmina en la presentación de Dios: τοῦτο γὰρ ὁ θεός (1074b). Sin embargo, la metafísica es estrictamente "ciencia del ser en cuanto ser".

lo que existe y se puede conocer es cambiante o temporal; el cambio es contradictorio; luego lo contradictorio es racional, pues todo lo que existe es racional. El llamado axioma de no contradicción se desecha para evitar justamente la contradicción en que han de incurrir quienes lo adoptan, cuando afirman el ser de lo contradictorio. Es inoperante cualquier dictado de la razón que no se atiene a los datos: el pensar ha de basarse en el conocer, y no en sí mismo. El esquema dialéctico sustituye al esquema circular, y así termina el apriorismo tradicional de la filosofía (el cual se sostiene todavía en la dialéctica especulativa).

Para mantener su vigencia, el principio de no contradicción obliga a formar la noción de una identidad nuclear: se traduce de este modo a términos de identidad el hecho de la continuidad del ente en su ser mismo. El resultado es el falso problema de la compatibilidad entre el ser y el devenir. Un problema real es explicar cómo es posible esa mismidad, es decir, la continuidad entitativa durante el cambio. Pero acaso la manera menos adecuada de resolverlo consistía en privar al ser *mismo* de la temporalidad que le es inherente, dejando al margen un residuo casi desdeñable, sometido a la voracidad del tiempo, e inexplicablemente vinculado a lo no cambiante. La razón se ve forzada a justificar en teoría una forma de ser a la que no tomó en cuenta cuando estableció su principio.

Muchas de las dificultades de la metafísica antigua provienen de que el principio en que esta ciencia habría de fundarse *da por supuesto el ser* que constituye su objeto. Y además presupone la insuficiencia del conocimiento que tenemos de él antes de construir una ontología. Dificultades análogas se encuentran en toda metafísica que suspenda la evidencia apodíctica de nuestra inmediata aprehensión del ser. La metafísica (incluso la de Heidegger, como veremos) ha propendido a desdeñar ese conocimiento preontológico, o precientífico, y a considerar que el ser podría parecer auténticamente sólo como resultado de una previa indagación que ocupase el más alto rango de la *episteme*. Sin embargo, el ser no tolera sin resistencia semejante suspensión, y una cierta idea del ser penetra subrepticamente en el principio que se establece para conocerlo.

El principio nos dice que es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo. Esta proposición, tan evidente en apariencia, presupone la evidencia de la *mismidad ontológica* (que en modo alguno puede conceptuarse como identidad) y la *mismidad*

del tiempo (que es un concepto oscuro y confuso). Se habla de estas mismidades porque ellas podrían salvar al ser de la temporalidad. Que el tiempo sea un corrosivo del ser, es otro presupuesto. El fundamento de la metafísica no podrá establecerse con la debida firmeza sino cuando esta ciencia se atreva a desdeñar los supuestos. El hombre común da por supuesto el ser en el sentido de que lo da por consabido, puesto que la evidencia de su presencia actual es invulnerable: es condición de posibilidad de toda ciencia y toda forma de existencia humana. No es tarea de la ciencia "hacer patente el ser". El ser ya está presente: es la patencia misma. Pero la ciencia del ser tiene que hacer explícito lo consabido.

Aristóteles afirma que es necesario que exista un orden y principio en el universo: ἀρχὴ καὶ τάξις.¹⁹ Este sí es un auténtico principio: el de la racionalidad del ser. Había que dar razón del cambio metafísicamente. No basta indagar sus causas inmediatas, como hace la física: conviene justificar ontológicamente la existencia de lo que cambia. La justificación radicaría en algo que no cambia. Y éste es el nudo de toda la cuestión: la metafísica tradicional ha creído encontrar el principio de la racionalidad y del orden en la inmutabilidad del ser, y no en la permanencia del cambio mismo.

Esto invalidó de antemano aquél intento de salvar ontológicamente las llamadas apariencias, lo mudadizo, lo accidental, y abrió la puerta a las críticas globales de la metafísica; la cual justificaba equívocamente su nombre presentándose a sí misma como ciencia de "lo que no se ve", lo que está más allá de la experiencia. Sin duda, los metafísicos antiguos tomaron muy en cuenta el hecho de que la cosa que cambia no pierde su ser: sigue siendo a lo largo de su cambio. En verdad, si no hay ser no hay cambio. ¿Qué es lo que le permite permanecer en su ser y seguir siendo la misma? Si el cambio, que es lo que se percibe, consiste de algún modo en un dejar de ser, entonces *el ser mismo* (τὸ ὄν αὐτό) no se hallará en lo cambiante, sino oculto detrás de lo cambiante, como núcleo radical del ser, y hasta como razón y sustento del propio cambio.²⁰ Pero la ciencia del ser no es meta-física porque llegue más allá de *lo físico*,

¹⁹ *Metafísica*, A X, 1075b. Cf. K II, 1060a, etc.

²⁰ La permanencia de la cosa en su ser mismo es muchas veces más sensible (αἰσθητόν) que su propio cambio; por su lentitud, el cambio entonces es lo pensable (νοητόν). El principio de identidad tiene un origen empírico, aunque transforme el dato originario y sirva incluso para negar el otro dato que es el cambio. También el principio de la regularidad (racionalidad) del cambio es asequible empíricamente.

sino porque llega más allá de *la física*. El principio del orden implica que el cambio no es irracional: la racionalidad de lo que cambia se hace patente en la forma regular del cambio mismo.

La filosofía puede descartar el principio de no contradicción en su acepción ontológica. No sólo porque no nos habla del ser: da por supuesto que es, pero no dice cómo es ni cómo se conoce. Pero además porque, aceptando sus implicaciones tácitas, se cierra el camino de toda investigación del ser "en el horizonte del tiempo". La metafísica puede distinguir entre la permanencia del ser y estas dos cuestiones relativas al ente, a saber: la razón de su mismidad durante el cambio, y la ley específica del cambio. Sin embargo, el pensamiento clásico derivó su pregunta capital ¿en qué consiste ser? hacia un tipo de respuestas que de hecho versaban sobre el ente. De ahí los conceptos de esencia y sustancia: en ellos se cifraba la permanencia *inmutable* del ser. La razón no aceptaba la conveniencia del ser y el tiempo que todos captamos en la experiencia inmediata de lo real: el tiempo era una mácula de irracionalidad. Se quebrantaba así también la concordancia, que la metafísica está empeñada ahora en restablecer, entre experiencia y razón. Este quebranto ha sido el pretexto más usado por los críticos de la metafísica: ella era inválida porque era *excesivamente* racional.

La nueva crítica de los fundamentos originales de la ciencia primera es nueva porque permite comprenderlos, presentando su razón de ser. Pero la indagación de esos fundamentos no termina su recorrido en Platón y Aristóteles; desde ellos, remite directamente a Parménides, en cuya filosofía aparece por primera vez la falsa cuestión de la nada y, con ella, la primera afirmación inadmisibile.

§ 12. PARMÉNIDES Y LA INTEMPORALIDAD DEL SER

a) Inadmisibile, en verdad, no se puede llamar a una tesis de filosofía, ni cuando otros conocimientos y otras ideas obligan a desecharla. El error en filosofía es tan admisible como la verdad. Esta "admisión" se consigue con la disposición vocacional, que es condición de las tesis, falsas o acertadas. Podemos en cierto sentido considerar inadmisibile una proposición axiomática, revestida de una falsa evidencia, que no cumple su misión fundamentadora porque choca contra otras evidencias más primarias. Esa clase de

sino porque llega más allá de *la física*. El principio del orden implica que el cambio no es irracional: la racionalidad de lo que cambia se hace patente en la forma regular del cambio mismo.

La filosofía puede descartar el principio de no contradicción en su acepción ontológica. No sólo porque no nos habla del ser: da por supuesto que es, pero no dice cómo es ni cómo se conoce. Pero además porque, aceptando sus implicaciones tácitas, se cierra el camino de toda investigación del ser "en el horizonte del tiempo". La metafísica puede distinguir entre la permanencia del ser y estas dos cuestiones relativas al ente, a saber: la razón de su misma durante el cambio, y la ley específica del cambio. Sin embargo, el pensamiento clásico derivó su pregunta capital ¿en qué consiste ser? hacia un tipo de respuestas que de hecho versaban sobre el ente. De ahí los conceptos de esencia y sustancia: en ellos se cifraba la permanencia *inmutable* del ser. La razón no aceptaba la conveniencia del ser y el tiempo que todos captamos en la experiencia inmediata de lo real: el tiempo era una mácula de irracionalidad. Se quebrantaba así también la concordancia, que la metafísica está empeñada ahora en restablecer, entre experiencia y razón. Este quebranto ha sido el pretexto más usado por los críticos de la metafísica: ella era inválida porque era *excesivamente* racional.

La nueva crítica de los fundamentos originales de la ciencia primera es nueva porque permite comprenderlos, presentando su razón de ser. Pero la indagación de esos fundamentos no termina su recorrido en Platón y Aristóteles; desde ellos, remite directamente a Parménides, en cuya filosofía aparece por primera vez la falsa cuestión de la nada y, con ella, la primera afirmación inadmisibile.

§ 12. PARMÉNIDES Y LA INTEMPORALIDAD DEL SER

a) Inadmisibile, en verdad, no se puede llamar a una tesis de filosofía, ni cuando otros conocimientos y otras ideas obligan a desecharla. El error en filosofía es tan admisible como la verdad. Esta "admisión" se consigue con la disposición vocacional, que es condición de las tesis, falsas o acertadas. Podemos en cierto sentido considerar inadmisibile una proposición axiomática, revestida de una falsa evidencia, que no cumple su misión fundamentadora porque choca contra otras evidencias más primarias. Esa clase de

proposiciones presenta un rasgo común: son todas ellas resultado de un exceso en la soberanía de la razón, por el cual ésta se muestra congruente consigo misma, pero disociada de la realidad. Imprimen un giro peculiar a la historia del pensamiento, y por la misma fuerza que les presta su simplicidad, exigen que el rechazo se produzca con fuerza equivalente. Pero el rechazo no es polémico: su fuerza la obtiene de la otra evidencia que se reivindica. Con la reivindicación se descubre que lo inadmisibles era lo justificable; no era lo irracional o arbitrario, sino lo comprensible.

La primera afirmación inadmisibles que se produce en la historia de la filosofía, y la de mayor importe, la descubrimos en el Poema de Parménides. Se inicia ese texto con una distinción entre la verdad y el error, entre la ciencia y la opinión. De hecho, con tal distinción se expresa la autoconciencia de la filosofía: este saber de sí misma que entrafía la nueva forma de pensar llamada ciencia.

Pero la distinción se encuentra ya profusamente formulada en los Fragmentos de Heráclito. El principio de racionalidad de lo real reaparece también, como pieza de fundamento, en el pensamiento de Parménides. Hasta aquí, no hay innovación eleática, ni hay discordancia. Tampoco la habría respecto del principio de unidad. La caracterización de esas dos grandes filosofías presocráticas las presenta como contrapuestas, ya desde Grecia. La una sería la filosofía de la diversidad y el cambio, la otra sería la filosofía de la unidad y el ser. La contraposición de Heráclito y Parménides es cierta; pero su caracterización ha sido superficial, y tiene que enmendarse para que resalte la distintiva originalidad del eleata.

Filosofías de la unidad han sido todas las de la historia, desde Tales de Mileto; en lo que difieren es en la manera de concebir esta unidad. Tampoco ha habido una sola que haya afirmado la irracionalidad del ser; sus discrepancias consisten en diferentes maneras de concebir la razón. Unidad y racionalidad son auténticos principios, inmutables condiciones de posibilidad de toda ciencia (y también de la existencia). ¿Cuál es entonces la discrepancia radical entre Heráclito y Parménides? Para el uno, la racionalidad explica el cambio; para el otro, lo excluye.

Heráclito enseña que la racionalidad del ser consiste en la forma del devenir: la razón es la armonía de los contrarios en la unidad del proceso temporal. Esta tesis no queda reforzada por el hecho de que coincida con los supuestos básicos de la ciencia moderna; es al revés: fue un pensamiento metafísico el que estableció para

siempre (como principio, y no como supuesto) ese fundamento de la ciencia positiva.

Heráclito no incurre en ninguna contradicción lógica cuando reconoce que el devenir entraña la contradicción. Lo que hace es dar un primer paso hacia la lógica de la contradicción. Si lo real es racional, la contradicción consistiría en negar las contradicciones. Ni Heráclito ni nadie ha sostenido jamás que algo pueda existir y no existir a la vez. Pero una cosa sería rechazar este absurdo, otra cosa es afirmar la contradicción inherente a lo que sí existe. ¿Puede convertirse en principio la negación de lo que nadie afirma? Es Parménides, como veremos, quien establece en nivel de principio esa negación de lo que él mismo juzga impensable.

Implícitamente, Heráclito consideraba que la contraposición entre dos formas de ser no las hacía incompatibles. Lo incompatible con el ser sólo sería el no ser. Pero *Heráclito es el filósofo del ser; Parménides es el filósofo del no ser*. La convicción de Heráclito era implícita porque nadie había estimado conveniente introducir esa noción del no ser total, para poner de relieve la total racionalidad del ser. La ingerencia de tal noción, que a Heráclito le hubiera parecido superflua, cobra posteriormente la fuerza de una necesidad metafísica; se incorpora con Parménides a la suprema evidencia de la razón, como principio regulador del ser y del pensar. De tal suerte que, condicionados por esa evidencia, habríamos de negar la temporalidad, en la cual se resuelven de hecho, sin problemas, todas las oposiciones.

El tiempo es un orden (τάξις), como ya sostuvo Anaximandro, y por ello garantiza de la racionalidad del devenir. No había incompatibilidad real entre los contrarios. Después de Parménides, quedaba planteado el problema racional de la compatibilidad entre dos evidencias. La física y la metafísica tentan que resolver la presunta oposición entre pluralidad y unidad, entre devenir y ser: el primero, aquejado de no ser, contradictorio y por ello irracional; el segundo puramente racional, y por ello inmutable. Los arreglos de conveniencia quebrantaron todos, de alguna manera, la fuerza de un principio que en Parménides era absoluto, y no lograron tampoco que resaltasen juntamente la temporalidad del ser y la racionalidad del devenir. Entre tanto, la filosofía de Heráclito pareció que debía abandonarse como las βροτῶν δόξαι, como esas opiniones de los mortales que Parménides contrapone a la verdad rotunda.²¹

²¹ B 1, 29 s. y B 8, 51; B 6, 1 s.

¿A qué llama opiniones Parménides, cuando invita a desecharlas y a seguir el camino de una verdad fidedigna (πίστις ἀληθείης)? No a un conocimiento vulgar e inadecuado, sino a la pura falsedad, al error completo, a la vana ilusión que toma por ser a lo que no es. Ninguna filosofía en la historia ha producido una escisión tan cortante de la unidad y continuidad del conocimiento: la verdad es del ser, la opinión es del no ser, y no hay entre las dos ninguna mediación gradual. Los términos de su principio son de una desconcertante simplicidad: ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, el ser es, el no ser no es, y no es posible conocer ni expresar siquiera lo que no es.²² Por lo que podemos saber, nadie en efecto había negado tales evidencias antes de Parménides. Ahí está el equívoco: la primera aparición del concepto de no ser en la filosofía ¿resuelve algún problema, permite comprender mejor lo que sí es, descubre algo nuevo, fundamenta de algún modo el saber científico?

El ser es. ¿Se puede dudar del ser? Para esta afirmación del ser no parece que fuera necesaria la inspiración divina, con la cual justifica el filósofo su énfasis, como si proclamara una idea capital, reveladora y decisiva. Dice Parménides que sólo dos caminos son pensables: uno es el camino del error, y por este camino se niega el ser. Pero nadie sigue este camino; todos seguimos el otro, sin necesidad de admoniciones, pues por el camino de la verdad sólo se afirma que el ser es. Si el error consistiera solamente en negar el ser, o en afirmar el no ser, nadie incurriría jamás en un error: esto lo percibirán muy agudamente los sofistas. Pero el error, para Parménides, consiste en *afirmar el ser de lo que él considera como no ser*, esto es, la pluralidad y el cambio. Este principio, aparentemente muy simple, envuelve un supuesto sobre las propiedades del ser.

Un principio tiene que ser necesariamente un regulador de la razón, para los fines del conocimiento, o una proposición en la que se formulan propiedades fundamentales de la realidad. Parménides emplea por primera vez la imagen del camino, ὁδός, de donde surgirán la palabra y el concepto de método. Pero el método de la no contradicción, como regulador del pensamiento, no prejuzga nada sobre la constitución de lo real. Y ontológicamente, este principio no abre ningún camino cuando afirma que el no ser no es; lo cual es tan consabido como que el ser es.

La perplejidad en que nos sume el principio de Parménides es suficiente para que sospechemos que tiene más sustancia de la

²² B 2, 7 s.

que expresan sus términos, y una motivación velada que será preciso diagnosticar. Desde luego, cuando él avanza por el "camino de la verdad", guiado por el principio de la razón, de hecho tiene ya presente una cierta idea de cómo es lo que es; o sea, de *cómo ha de ser* para conformarse a esa razón. Que el ser es racional, no lo descubre Parménides: la verdad resulta de una concordancia entre el orden del pensar y el orden del ser. Pero esta concordancia no sería, según Parménides, meramente un ideal de la razón, sino una forzosidad ineludible (*ἀνάγκη*). La misma convicción se expresa más tarde en la *Ética* de Spinoza: "*ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*".²³ El equívoco consiste en descontar que el principio metodo-lógico (el de la razón) es el mismo principio onto-lógico (el del ser). La confusión que se establece entre el pensar y el conocer consigue divorciar el ser y la realidad.

En efecto: declara Parménides que el no ser (la nada) no puede conocerse, lo cual es irrefutable. Si no existe el contrario del ser absoluto ¿para qué invocarlo? Pero en rigor la nada no sería tan absoluta como indica la palabra y como quisiera el filósofo. La nada es algo, es eso que nosotros consideramos ser: la diversidad y el movimiento. La verdadera oposición no es la del ser y el no ser; es una pugna entre dos consideraciones. El filósofo considera que el ser es idéntico, porque la temporalidad es contradictoria, lo cual significa para él lo mismo que irracional. Pero el común de los mortales, sin cuidarse mucho de los principios de razón, considera que el cambio es una realidad evidente, o sea visible. El principio conseguirá sutilmente conciliar esa desavenencia omitiendo sus implicaciones, y declarando tan sólo aquello que ningún mortal podría negar: que el ser es y el no ser no es. Aprisionados por esta evidencia tan elemental, parece que estamos obligados a aceptar después sus implicaciones, cuando se hacen explícitas.

Es dudoso que el pensar y el ser sean una misma cosa: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.²⁴ La verdad no consiste en esta equivalencia del pensar y el ser, sino en la concordancia del ser y el conocer. La imposibilidad de conocer el no ser no significa que todo

²³ II, *Prop.* VII.

²⁴ B 3. Cf. Aristóteles, *Met.*, A VII, 1072a: ταῦτόν νοεῖς καὶ νοητόν, lo mismo es el pensar que lo pensado. Y más adelante (1075a): οὐχ ἑτέρου οὐδ ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ. La crítica posterior intentará demostrar que este *noumeno*, que es lo pensado, no puede ser lo conocido.

pensamiento correcto importe un conocimiento adecuado del ser. La racionalidad no impone *a priori* ninguna forma de ser determinada en la realidad. Parménides declara, en un pasaje difícil, que aquello que se puede pensar es el ser, y nada más.²⁵ La dificultad, que no es sólo gramatical, se reduciría si en vez de decir pensar (voeiv) dijera algo equivalente a conocer (γιγνώσκειν). Todo conocimiento ha de versar sobre algo; pero el pensamiento puede ser *formalmente* verdadero, en el sentido de congruente o no contradictorio, sin ser por ello representativo, es decir, *realmente* verdadero. La verdad, según Parménides, no sólo se contrapone al error, sino que lo hace imposible. Pero la posibilidad del error no compromete para nada la verdad, porque ambos versan sobre lo mismo, que es el ser. Más aún: *el error es necesario para que la verdad sea posible.*

La nada no es; pero *el no ser es*. El tema del error y el del no ser son interdependientes, y no es fortuito que Platón los englobara en un mismo estudio, que se titula precisamente el *Sofista*. Pues la imposibilidad del error en el pensamiento racional traía consecuencias sofísticas tan graves como la intromisión de la nada. Era indispensable establecer la distinción entre la nada y el no ser.

Si el no ser se concibe como el contrario del ser, entonces es la pura nada, y resulta manifiesto que no es en modo alguno. Por esto mismo es innecesario y peligroso poner este concepto vacío en relación con algo que sin duda *es*, y que sin embargo alberga el no ser. El error imposible, según Parménides, sería la afirmación del ser cambiante. Pero comprobamos que el no ser no es el contrario del ser absoluto: es un no ser determinado, que contribuye a la misma determinación del ente. La afirmación del no ser se inscribe en otro linaje de la filosofía: el que proviene de Heráclito. Cuando se reconoce que el no ser es la clave ontológica de la pluralidad y el cambio, entonces la contradicción inherente al tiempo aparece como la forma más estricta y fidedigna de la racionalidad. Habrá que indagar cuáles son los modos de presencia del no ser; porque son varios, y no uno solo como cree Platón. Esta indagación se inicia en el *Sofista*, donde se salva el error para salvar la verdad; y ahí se trunca, hasta llegar a Hegel. La filosofía siguió otro camino, cuyo destino estaba ya inscrito en aquella fórmula primitiva: la que estableció la regla inmutable de la razón en la dualidad de los absolutos, y convirtió

²⁵ B 8, 34 ss. Cf. Platón, *Rep.*, 476e.

en problema la evidencia del cambio. El nudo del problema metafísico era, por tanto, el tiempo: "la temporalidad del ser y la razón".²⁶

En cuanto al principio de unidad, se comprende ahora la diferencia cardinal de sentido que tiene en Heráclito y en Parménides. En el primero es un principio intuido en el ser mismo, y establece por ello la condición de posibilidad de todo conocimiento. En el segundo es una condición impuesta al ser por la razón; equipara la unidad con la homogeneidad, y hace imposible una ciencia de los entes. La unidad era en Heráclito la totalidad de lo múltiple: ἐν πάντα εἶναι. En Parménides esa unidad es singular, y por ello excluyente de la multiplicidad: ἑμοῦ πᾶν, ἔν.

Al negarse la pluralidad, queda evidentemente suprimida la condición de posibilidad del devenir. Si el ser se mueve ¿hacia dónde se dirige? Sólo podría moverse hacia el no ser. De esta manera argumentará Meliso.²⁷ Lo cual se confirma con toda claridad en la secuencia de los atributos del ser que Parménides va derivando de su principio de identidad. El primero es la eternidad: el ser no se ha generado y es imperecedero.²⁸ El entendimiento capta con suma facilidad que el ser no puede haberse generado, pues hubiera tenido que generarse de la nada; y que no puede tener un fin, pues terminaría en la nada. Ninguna ciencia puede rebatir este argumento. Por esto mismo, sin necesidad de argumentar *ad absurdum* y de apelar a la noción de la nada, Heráclito lo da por consabido, y afirma simplemente la eternidad del ser: ἦν ἀεί.

Pero Parménides concibe la eternidad del ser como intemporalidad. De hecho, es el primer filósofo que forma la noción abstracta de un orden supratemporal. La eternidad no sería la sucesión temporal ilimitada, sino la ausencia de toda sucesión y de todo *suceder*. La dificultad de esta teoría no radica, por consiguiente, en una oscuridad intrínseca de la noción misma de eternidad. Se puede afirmar la eternidad del ser, sin que esto implique negar la temporalidad de los entes reales. Las dificultades provienen de la *irrealidad* de lo eterno. La metafísica posterior tratará de resolverlas estableciendo dos órdenes distintos y jerarquizados del ser: el eterno y el temporal. Así Platón en el *Timeo*, por ejemplo, donde trata específicamente de la eternidad en rela-

²⁶ Esta es la fórmula que, como subtítulo, sirve para presentar nuestra obra *Historicismo y existencialismo* (1950).

²⁷ B 7 y 10.

²⁸ B 8, 3.

ción con el tiempo; y Aristóteles en la *Física* y en el Libro XII de la *Metafísica*. Pero el ser de Parménides es *uno* de una manera tal, que excluye no sólo la pluralidad immanente, sino la distinción entre immanencia y trascendencia.

El problema de la mediación no se presenta, pues, en Parménides, porque frente al ser intemporal no hay más que la nada. Este problema lo crea justamente la fórmula de transacción de la metafísica posterior: si afirma la realidad del devenir, tiene que articular de alguna manera los distintos niveles de realidad. Es este dualismo el que requiere una fórmula de mediación; dualismo que persiste incluso en el monismo hegeliano, donde el puro ser no basta para dar razón del devenir. Si conseguimos por fin restablecer en metafísica la unidad y eternidad del ser, sin excluir el dinamismo, sólo nos quedará el problema menor de la articulación entre el hombre y lo no humano, entre la naturaleza y la historia. El problema es menor, y puede resolverse fenomenológicamente, sin recurso a la especulación, porque ya no se trata de dos niveles, sino de dos formas de ser coexistentes, igualmente temporales.

Para Heráclito, la eternidad es la continuidad, sin origen ni término final, de la sucesión *ordenada* del tiempo. El orden real, o sea el *κόσμος*, nos dice que ha sido, es y será: *ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται*.²⁹ Según Parménides, por el contrario, el ser nunca fue ni será, *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται*, sino que es ahora, *νῦν ἔστιν*, unitario, homogéneo y continuo.³⁰ Parménides parece replicar a Heráclito con sus mismas palabras. La eternidad sería la permanencia *inmutable* del ser. Pero sólo es legítimo afirmar que el ser es inmutable en el sentido de que no deja de ser; no en el sentido de que su eternidad impida el cambio. Sin cambio no hay propiamente duración: lo que dura, perdura en el tiempo. Cuando se eliminan el antes y el después se destruye, claro está, la estructura del tiempo; y entonces no se puede decir que el ser dura eternamente: carece incluso de la actualidad de ese ahora. La noción de un ser que sólo tiene un *ahora persistente* es abstracta o especulativa; en verdad, es contradictoria. Esta teoría del ser, más que

²⁹ B 30.

³⁰ B 8, 5. Cf. Anaximenes, A 6: el movimiento existe desde la eternidad. También Platón en el *Timeo* (37e s.) dice que el *fue* y el *será* son formas del tiempo, las cuales no corresponden al ser eterno. Decimos que lo eterno fue, es y será (*ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται*: las mismas palabras de Heráclito y Parménides); pero, en verdad, de lo eterno sólo se dice que *es*.

iniciar la metafísica, como suele repetirse, origina su primera crisis. Ya hemos visto que la metafísica posterior, en la cual se restablece el cosmos de Heráclito, tiende a reservar para Dios ese atributo de la eternidad intemporal. De hecho, cuando se examina la ontología de Parménides a la luz de sus consecuencias históricas, se advierte súbitamente que no sería inadmisibile si fuese una teología. Pero teología no es filosofía.

b) Ésta no fue una crisis momentánea. La metafísica no cierra sino en nuestros días el largo periodo de "normalidad crítica" que comienza con Parménides. Lo cual significa que el examen crítico de esta crisis ha de ser una operación insólita. No puede sumarse, como una variante más, al cúmulo de las consecuencias históricas de aquella fórmula inicial. El error es fácil denunciarlo; pero un simple error de teoría no pudo convertirse en una tradición tan uniforme y a la vez tan variada. Tuvo que ser más bien una verdad, como la de que el ser es y el no ser no es. Pero la persistencia de lo que ella implica y de momento no declara, o sea la intemporalidad del ser, es indicio de una motivación preteórica.

Además, la crítica ha de ser excepcional, como ya advertíamos desde el comienzo, porque no sólo rechaza un principio: demuestra que la metafísica no se encuentra ahora en situación de empezar de nuevo sin una base de principios. Podemos y debemos sacar a luz otra vez los que ya establecieron las primeras filosofías, y así marcar su contraste con el principio de Parménides. Esta parte del trabajo no cabe en la presente obra. Lo que le corresponde es situar la primera evidencia, que no es de razón, sino de experiencia. La razón no da evidencias primarias. Sobre los verdaderos principios del ser y el conocer, aunque sin invocarlos explícitamente, se ha cimentado el edificio teórico de la ciencia moderna. El divorcio entre el ser y el tiempo fue determinante del divorcio entre la ciencia metafísica y la ciencia natural. La "reconciliación" ha de efectuarse en el nivel de aquellos principios comunes, donde se afirma la unidad del conocimiento.

Conviene pues realzar más aún las expresiones que emplea Parménides en su concepción de la identidad y la intemporalidad del ser. Corroborando el pasaje en que al ser le fueron sustraídos el pasado y el futuro, dice Parménides más adelante que el ser es inmóvil: ἀκίνητον.⁸¹ Y lo confirman los versos siguientes, en los

⁸¹ B 8, 29 ss.; cf., 21. Véase además B 8, 38, donde el concepto de inmo-

cuales se explica que es el mismo, que permanece en sí mismo, que yace trabado en sí mismo.⁸²

La insistencia de estas expresiones refleja un esfuerzo por lograr que la idea quede bien asentada. Ninguna de ellas es suficiente, pero el poeta espera que lo pueda ser su conjunto. Cada una parece metafórica, y deja de serlo porque reitera la intención común. Esta intención recae sobre la mismidad. Es la primera vez que la filosofía recurre a esta noción que habrá de consagrarse después en el lenguaje técnico. La brega del pensador con la palabra se explica por la novedad de su idea. Más tarde, ya no serán necesarias las repeticiones. Platón y Aristóteles dicen simplemente αὐτὸ καθ' αὐτό, para expresar la idea del ser *en sí mismo*. Pero Parménides se siente obligado a emplear en esos versos tres formas diferentes de la misma palabra αὐτός (*ipse*), que significan la mismidad, y dos veces la noción de firmeza, estabilidad, permanencia inmutable (verbo μένω), para decir que el ser es idéntico. En suma, la atención del pensamiento está concentrada por el anhelo de permanencia y fijeza, que se hace concepto en la mismidad, y que todavía busca un término que lo precise. Pero no podemos confundir la mismidad con la identidad. La eterna presencia del ser ¿no es garantía suficiente de firmeza? ¿Es misión de la filosofía elaborar conceptos que compensen la endeblez manifiesta del ser humano?

Parménides "ha pasado a la historia". La historia es parte viva de la filosofía. Pensamos que no pasa a la historia sino el pasado que ya sólo puede ser objeto de investigación arqueológica. Pero hay dos formas diferentes de presencia: una filosofía del pasado puede hacerla presente el recuerdo historiográfico, o puede tener presencia viva por una incorporación auténticamente filosófica. La historiografía propende a considerar que está muerta toda doctrina pasada, porque la examina precisamente como pasada. Sólo el criterio filosófico puede discernir en el pasado aquellos pensamientos que todavía *son* historia.

El pensamiento de Heráclito está presente. El de Parménides seguiría viviendo también, aunque se critique o se olvide su heredad, si no se pone al descubierto la razón de sus afirmaciones

vilidad se asocia al concepto de *entereza* del ser (σῶλος), el cual debe ponerse en conexión con el ὁμοῦ πάν, Ev de B 8, 5 y con B 8, 29.

⁸² B 8, 29 ss. Por esto son meras palabras cuanto los mortales entienden por nacer y perecer, cambiar de lugar o de aspecto; en suma, todas las formas del devenir: B 8, 38 ss. Cf. Aristóteles, *Met.*, 1026b.

inadmisibles. ¿A qué se debe, en efecto, esa capacidad pertinaz de revivir que muestra la idea central de Parménides? Debe recordarse que, ya en Grecia, el mal uso que hicieron de ella los sofistas no logró sumirla. Platón intentó liquidarla definitivamente con el "parricidio" de que habla en el *Sofista*. También lo intentó Aristóteles; pero no se logró el propósito, ni en estas dos filosofías, ni en otras subsiguientes, pluralistas o monistas. La tradición presenta esta ambigüedad: es un intento de avenencia con "el padre de la metafísica", en el cual se reconoce la necesidad y la imposibilidad de repudiarlo. Pero en verdad el "parricida" fue Parménides: su filosofía se interpuso en el camino seguro de la ciencia iniciado por Heráclito.

Después de Parménides, los pensadores ya no pueden filosofar enfrentándose simplemente a la realidad, sino que deben tomar en cuenta lo que han dicho otros filósofos. Se inicia la tradición: el orden dialéctico de la sucesión histórica empieza a funcionar a partir de entonces. Limitados en sus posibilidades de "invención" teórica por esa situación que plantea el concepto de la intemporalidad del ser ¿cómo proceden los filósofos posteriores? Si no lo descartan, como los eléatas, su originalidad surge como argumentación contra las ideas discrepantes. Si quieren descartarlo y no se atreven, han de arbitrar un compromiso entre dos evidencias incompatibles. Excepto Meliso y Zenón, este segundo camino, el más difícil, es el que ha seguido uniformemente la metafísica, ya desde Empédocles. Olvidada la lección de Heráclito, o mal interpretada, no parecía que hubiese otra posibilidad de innovación filosófica: restituirle el tiempo al ser, de manera parcial; concederle algo de ser a la apariencia, al cambio y a todo lo que cambia; salvar de algún modo el valor de la aprehensión sensible.³³

Esta parecía ser la misión principal de la filosofía. Así emprende su marcha histórica la metafísica, en busca de una justificación de lo que no la requiere (el ser del cambio) y manteniendo como posesión preciada e irrenunciable un concepto que no corresponde a la experiencia común y directa de la realidad (la identidad del ser). Esta composición habría de justificar más adelante las críticas de la ciencia primera, y el calificativo de quimérica que se le aplicó. Estas mismas críticas contribuyeron a aplazar el requerido cambio de aquella misión: acabaron de consolidar a la metafísica en la forma que le imprimió Parménides.

³³ En el *Sofista*, 249a, Platón llama "terrible teoría" (δεινὸν λόγον) a la que priva del ser al movimiento.

Tendremos ocasión de comprobar que la *identificación* es esencialmente inherente al conocimiento, y que por ahí discurrió el pensamiento hacia la noción de la *identidad* de lo cognoscible. Pero desde ahora puede quedar justificada esa insistencia de la tradición en mantener el concepto de identidad, y en preservar al ser *mismo* de todo contagio con el tiempo. Precisamente por la condición temporal de nuestra propia existencia, no podemos renunciar a la firmeza; la cual, traducida a términos de rigurosa teoría, considera la filosofía que ha quedado establecida inicialmente en la doctrina de Parménides. Éste recomienda para el conocimiento verdadero un tipo de visión peculiar, distinto de nuestra visión habitual de las cosas: λεῦσσε νόῳ βεβαίως, "contempla con el pensamiento *firmemente*..." La firmeza de la contemplación corresponde así a la firmeza del ser mismo.⁸⁴

Sin necesidad de que Platón llegase a decirlo con estas palabras, es evidente que nada se puede entender si nada tiene firmeza y todo se desvanece. Y la firmeza no atañe sólo al entender, sino al ser, explícitamente: parece que nada puede *ser*, si nada permanece. El ser es esa misma firmeza que requerimos para pensar y conocer. Contra lo cual no habría objeción, si no implicase la inaccesibilidad del ser firme. Pero, de manera implícita, todos tenemos un vago presentimiento de que lo que cambia no es, verdadera y cabalmente. Lo cual también es cierto; pero lo que cambia es el ente: el ser está siempre ahí. Sin embargo, la presunción no deja de ejercer su peso, algunas veces por lo menos, en los conceptos de la filosofía. Las cosas que cambian ante nuestros ojos, que surgen y desaparecen, que se alteran continuamente entre su principio y su fin, estas cosas serían el encubrimiento del ser verdadero. El conflicto filosófico entre el ser y el devenir se gesta en un supuesto vital.

¿En qué consiste el ser de las cosas? La mente no se inclina espontáneamente a responder diciendo que las cosas consisten en su cambio. El cambio sería más bien la *inconsistencia* de las cosas. Tiene que haber algo que dé fijeza al ente, a lo largo o aparte de sus mutaciones. Podemos ahora comprender de qué manera esa consistencia del ente, que le da su mismidad, llega a equipararse con el ser en cuanto ser, y porqué éste queda situado fuera del tiempo y de la visión ocular. Pero la mismidad del ente

⁸⁴ B 4. Cf. Platón, *Rep.*, 500cs.: el filósofo contempla las cosas ordenadas, que son precisamente las inmutables o idénticas (κατὰ ταῦτά αἱ εἶχοντα). También *Parménides*, 147d ss.

es tan manifiesta como su presencia: no radica en su entraña. En verdad, si no cambiara no se advertiría que es el mismo, en sí mismo.

Lo que Aristóteles llama εἶδος, como su maestro, o sea la forma del ser (τὸ τί ἦν εἶναι), quería representar esa *subsistencia* que los medievales traducirán con la palabra *essentia*. La exigencia de Parménides relativa al ser unitario se cumple sólo en el dominio del ente: la esencia es lo que no se genera ni se puede aniquilar. Aristóteles designa su permanencia con la misma palabra que usó Parménides: μένοντος.³⁵ El objeto de estas observaciones no es dilucidar la cuestión de la mismidad. Basta indicar que la mismidad es superficial, y que este adjetivo no implica una devaluación ontológica.

La permanencia trajo consigo la trascendencia: el ser es "eterno, separado y permanente". La trascendencia no era atributo del ser en Parménides. Lo cual es congruente, pues ¿de qué puede separarse el ser? La separación viene con el desdoble de la unidad: lo permanente ya no es la totalidad del ser. El ser en sí mismo está separado de lo que no es *mismo*: de lo que es en la forma de ser del cambio; como lo idéntico es algo aparte de lo mutable, lo intemporal de lo temporal, lo aparente de lo nuclear. Por esto Aristóteles dice que la ciencia que trata del ser en cuanto ser versa περὶ τὸ χωριστὸν ἄρα ὄν καὶ ἀκίνητον: sobre lo que existe separadamente y es inmutable.³⁶

Es reveladora la uniformidad con que la metafísica ha sustraído el ser a la experiencia común, y ha reservado para una experiencia privilegiada (previa una suspensión o superación de lo primariamente patente) la entrada en contacto con el ser propio y auténtico. Lo mismo en Platón que en Aristóteles, en Descartes, Husserl o Heidegger, el ser no es fenómeno. La idea de que la existencia humana discurre entre las sombras del ser, como en el mito de la caverna, no es exclusiva de Platón. La degradación ontológica de cuanto nos rodea corresponde a la degradación de todo conocimiento que no logre atravesar "de algún modo" el ámbito

³⁵ *Metafísica*, K II, 1060a. Cf., 1026a, 1069a, 1071b, etc. La asociación entre el concepto de lo eterno y el de lo inmóvil es regular y persistente, o sea sistemática, y típicamente parmenideana. Sobre la no generación de la forma y su irreductibilidad, la cual es bien platónica, véanse 1033b, 1034b. Sobre el carácter primario del ser (πρῶτον ὄν), y su carácter absoluto (ὄν ἀπλῶς), véanse 1028a y 1071b. Cf. este pasaje con Platón, *Rep.* 477a.

³⁶ *Metafísica*, K VII, 1064a. Cf. 1071a: hay cosas que existen en el modo de la separación y otras que no; las primeras son sustancias.

de las sombras. Las sombras son los fenómenos, y ese "modo" es lo que se llama método. Los "discursos del método" en metafísica presentan siempre esta peculiaridad: son caminos para llegar al ser.

El nuevo aprendizaje de la filosofía obliga a detenerse en esta reflexión: ¿no es un contrasentido buscar lo que ya se tiene, lo que siempre está presente? ¿De dónde partiríamos en busca del ser, sino del ser mismo? Claro está: los viejos maestros enseñan que este ser tan próximo carece de mismidad y permanencia: es el ser relativo. El aprendiz no debe replicar directamente, sino afincarse en la convicción de que el ser permanente es esa misma totalidad unitaria concebida por Parménides, y dividida por Platón y Aristóteles; aunque es una permanencia que, manifiestamente, no impide el movimiento. En Parménides, el absoluto excluye lo relativo. En la tradición que inicia el platonismo, el absoluto se desprende de lo relativo. La fenomenología comprueba que el absoluto está presente en lo relativo. Éste es, reducido a sus términos más simples, el punto de partida de la revolución metodológica.

La revolución consiste en desechar de una vez el prejuicio, común a la filosofía y a los presentimientos vulgares, de que el ser es inaccesible, de que no se muestra "a primera vista". La verdadera fenomenología abandona la idea misma de aquel camino de acceso, y se constituye como un método eficaz de trabajo a partir de esta evidencia: *el ser es fenómeno*. Su presencia, irreductible a cualquier duda metódica, es anterior a toda indagación sobre los entes y su forma de ser.

Ya hemos averiguado la causa de la ocultación del ser. Esto es: comprendimos la motivación de aquella anómala metodología a que hubo de recurrir el trabajo filosófico. De ahí surgieron la idea de identidad, y su correspondiente lógica, la univocidad; la idea del ser en sí, y la de inmortalidad; la idea de una razón pura; la idea de Dios, como ápice del orden sustancial, y la de una verdad absoluta, universal y necesaria, indiferente y eterna. Pero los metafísicos no han concebido estas ideas como puras fantasías, disfrazadas de rigor teórico. Con ellas no expresaron sólo el sentimiento común, vago pero asentado, de recelo y de zozobra ante la fugacidad de las cosas, y el anhelo de encontrar algo más firme, que a la vez las sustente y las explique, y nos compense a nosotros de ser también mudadizos y mortales. Hay hechos y razones técnicas que autorizan la búsqueda de ese algo fijo y esta-

ble: es un hecho de experiencia que en el universo hay permanencia y regularidad.

Anaximandro, y sobre todo Heráclito, mostraron que *hay firmeza en el tiempo mismo*. Podemos decir en conclusión que, o bien no es posible una metafísica como ciencia, o sólo habrá de ser posible si restablece el valor de la aprehensión inmediata y común del ser. La ciencia se basa en una evidencia precientífica. La ciencia del ser no requiere una elaborada ascesis metodológica: un estado preliminar de deprivación del ser, artificialmente logrado, que permita llegar a la zona recóndita donde residiría. El ser, como objeto de una experiencia primaria y *común*, es lo esencialmente *comunicable*. Así queda abierta la vía para una metafísica de la expresión.

IV. EL CONTRADISCURSO DEL MÉTODO

§ 13. LA OPERACIÓN CARTESIANA

PODEMOS considerar desechada aquella instauración de la metafísica que la fundamenta en el principio de no contradicción. La intemporalidad del ser impuesta por este principio origina la tradición sustancialista. Sean cuales sean las dificultades que la metafísica encuentre para conciliar lo sustancial y lo no sustancial en la unidad del ser mismo, es evidente que el rigor intrínseco de la teoría le presta una fuerza tan perdurable en la historia, que logra incluso prolongarla cuando ya el principio de no contradicción ha dejado de adoptarse como fundamento. Así en el caso de Hegel.

La renovación del sustancialismo en la filosofía hegeliana trae consigo significativamente la reaparición del concepto de la nada. La contradicción inherente al cambio sigue postulando algo que no cambie. Pero el ser absoluto no bastaría para dar razón del ente. La contradicción habría de estar ya en el principio, en el nivel mismo de lo absoluto. Es el juego dialéctico del ser y la nada (los dos contrarios idénticos) la razón de la existencia y el devenir.

No era llegado el momento, en tiempos de Hegel, de prescindir definitivamente en ontología de ese falso concepto de la nada, cuyo uso persiste en filosofías actuales que no son ni sustancialistas ni dialécticas. La dialéctica, con la cual se abre la vía de solución al problema de la temporalidad del ser, nace en Hegel con ese vicio original que es el artificio máximo de la especulación: la dualidad de los absolutos. ¿Puede ser absoluto lo que no es suficiente, y requiere de *otro* absoluto para dar razón de la contingencia? Si el no ser *es*, como constituyente de la unidad entitativa, tiene que referirse al ser, y no a la nada. El ser es principio de lo que es y de lo que no es, de la afirmación y de la negación. La negación no tiene un principio aparte. Lo que se niega, se niega siempre de lo que es.

Pero Hegel sitúa la dualidad en el "comienzo", como él lo llama: en la operación inicial y fundante de la razón misma. Ha sido necesario liberar a la razón de ese esquema simétrico que

forman, por un lado, el Ser y la Nada, con las mayúsculas que denotan su absoluta indeterminación, y por otro lado el ser y el no ser determinados. Esta era una correlación facticia y meramente formal. El Ser no tiene contrario. Ni la lógica ni la ontología demandan que el Ser se conjugue con la Nada, ni que ésta (como en Heidegger) se implante como fondo contra el cual resaltaría el Ser. El Ser no tiene fondo, ni se conjuga con nada.

Sin embargo, la crisis de la tradición metafísica (y de su fase moderna, que es el idealismo) ha de llegar a su desenlace por esa vía de la dialéctica iniciada por Hegel. Si la vía puede ser un curso racional o un discurso metódico, es porque la dialéctica es el régimen mismo de la realidad. La razón no impone el método: acepta los contrarios. Pero, al rechazar la dualidad de los absolutos, no se suprime la necesidad del absoluto. La contingencia de los entes sigue reclamando una salvación que no le proporcionaría una dialéctica entendida como simple mecánica del devenir. La razón orgánica de la temporalidad ha de ser fundante.

El verdadero "comienzo" o fundamento no es formal o especulativo: la razón adopta como base inicial, en esta situación crítica, el reconocimiento de que *Ser y realidad son uno y lo mismo*. Hegel llevó a su extremo final esa distinción antigua entre Ser y realidad, de la cual provienen todas las dificultades. En su *Lógica*, el Ser gana el absoluto a costa de la existencia. Pero el Ser que no existe no funda nada; la Nada, idéntica al Ser en la suma abstracción, no contribuye a fundar lo que existe como contradicción concreta. El Ser ha de fundar la existencia sin salir de ella: funda la realidad porque es él mismo la realidad.

¿Cómo pueden *coexistir* lo absoluto y lo relativo? ¿Cómo se librerá el Ser fundante de la contradicción inherente a lo fundado? La razón y la experiencia concuerdan en que el Ser no tiene contrario: no hay nada fuera de él, ni alberga la Nada en su seno. La coexistencia del absoluto y lo relativo no es la de dos términos separados. El absoluto *está* en el ente, pero no *es* el ente. El ente es contingente y temporal; el Ser es permanencia absoluta y necesaria. Esto es lo que se ve, aunque parece que sólo vemos la inestabilidad. En verdad, siempre vemos al Ser, y nada más que el Ser. La fugacidad de un ente no altera su presencia, como tampoco la restringe el componente de no-ser que hay en toda cosa que existe. El no-ser es tan determinado como el ser del ente: justamente contribuye a esta determinación. El absoluto es el dato primario: es el hecho puro y simple de que *Hay Ser*.

Antes de llegar a la aporía de los dos absolutos, y a la necesidad consiguiente de reformar la dialéctica, encontramos en la historia una reforma de la metafísica que prometía situar el ser al alcance de la experiencia. En los inicios de la filosofía moderna, Descartes intenta una nueva fundamentación que mantiene igualmente en vigor la categoría de sustancia, pero renuncia al fundamento tradicional. Aunque, de hecho, el principio de no contradicción se da por supuesto en toda la filosofía cartesiana, la metafísica se instaura expresamente en una intuición existencial, y no en un principio *a priori*. El cambio de base, caracterizado por estos términos, resulta más prometedor: se prevé mayor solidez para la estructura de una teoría cuya fase originaria es la aprehensión de algo real. Todo depende, sin embargo, de que esa intuición apodíctica sea realmente el fundamento; pues cabe sospechar que lo decisivo en la metafísica cartesiana no sea la evidencia ontológica, sino la *duda* ontológica. ¿Qué valor real tiene todo lo que entra en la duda metódica, y queda en suspenso por razón de ella?

Distinguiremos entre la situación cartesiana y la operación cartesiana. La situación se caracteriza por un estado de crisis, en el cual se revelan como insatisfactorias no sólo algunas soluciones antecedentes, sino el fundamento mismo que sirvió para una larga serie de soluciones. En esta situación es necesario "romper con el pasado" e iniciar la marcha a partir de bases enteramente nuevas. De ahí la operación cartesiana de la duda metódica, en la cual aparentemente sólo queda en suspenso el valor de las opiniones recibidas.

La similitud de la situación actual con la que podemos llamar situación cartesiana nos obliga a examinar si ella determina, como consecuencia, una operación suspensiva similar también a la que representa la duda metódica. En efecto: se está llevando a cabo en nuestros días una crítica de la tradición que es más amplia y radical aún que la de Descartes. También hoy es necesario suspender la validez de muchos supuestos principios, y reconsiderar los problemas de la fundamentación en general. En este siglo xx, todo filósofo auténtico, sea de ciencia natural o de ciencia metafísica, pudiera repetir autorizadamente aquellas mismas palabras cartesianas que adoptó Edmundo Husserl en una ocasión memorable para la presentación de su filosofía: "Hace ya algún tiempo me he percatado de que, desde mis primeros años, había admitido como verdaderas una cantidad de opiniones falsas, y que, desde entonces, cuanto he fundado sobre unos principios tan inseguros

no podía por menos de resultar muy incierto y dudoso. De suerte que me era necesario acometer seriamente una vez en mi vida la tarea de deshacerme de cuantas opiniones había admitido hasta entonces en mi creencia, y empezar de nuevo desde los cimientos, si quería establecer alguna cosa firme y constante en las ciencias".¹

Nuestra filosofía tiene que adoptar un método fenomenológico; pero no puede mantener fidelidad a la fenomenología de Husserl. Es el imperativo de atenernos a la realidad misma de las cosas el que nos impide dejar en suspenso ni por un solo momento esta realidad. *La fenomenología no puede ser cartesiana*. Descartes no cumple tan sólo el programa crítico que traza inicialmente, pues no se limita a deshacerse de unas *opiniones*, sino que suspende efectivamente la *realidad* misma de aquello sobre lo cual versan todas las opiniones, y que es el ser. El propio Husserl, interpretando correctamente la operación cartesiana, efectúa aquella suspensión de la realidad de una manera expresa.² Estamos en situación cartesiana de crisis y de duda, pero no podemos reiterar la operación suspensiva cartesiana. Hemos de mostrar, incluso, que dicha operación es imposible, además de innecesaria: la *posesión* del ser es irrenunciable, y anterior a toda posible operación metodológica.

Se ha creído tradicionalmente y se repite que sólo la ciencia del ser puede librar el ser. El ser tendría que "liberarse": estaría como aprisionado, detrás de lo aparente, y no sería aseQUIBLE de inmediato. La metafísica, y en general toda ciencia, se instituye según esto aparte del conocimiento precientífico, e incluso se contrapone a él. En las filosofías de Descartes y Husserl, ese corte en la unidad continua del conocimiento no hace sino reiterar los términos de la distinción platónica y aristotélica entre la *doxa* y la *episteme*. La verdadera ἀπόδειξις del ser sólo se produciría en la *episteme*. Los "discursos del método" de Platón y Aristóteles aparecen, vistos retrospectivamente, similares a los de Descartes y Husserl.

Pero el conocimiento primario no es una *doxa*, aunque ambos estén situados en el nivel precientífico. Apreensión y opinión son dos operaciones diferentes, y la opinión, por su estructura,

¹ *Meditaciones de prima philosophia*, I.

² "En cuanto filósofos que meditamos de una manera radical, no tenemos ahora ni una ciencia para nosotros válida, ni un mundo para nosotros existente. En lugar de existir simplemente... el mundo se limita a ser para nosotros una pretensión de realidad": Husserl, *Meditaciones cartesianas*, I, § 8.

tiene parentesco más próximo con la ciencia que con la primaria captación de una existencia real. La *doxa*, en cambio, no es más que esto: mera opinión. En ella damos testimonio de nuestra posición ante lo aprehendido, y por tanto esta posición presupone el acto primario de captación de la presencia. La *doxa* no tiene como objeto específico sólo una parte del ser. De todo lo que es y es conocido se puede opinar. La *episteme* tiene el mismo supuesto; en verdad, ella presupone incluso la opinión. De ahí la unidad y continuidad del conocimiento. La ciencia no es sino una corrección de la opinión vulgar. O sea que no se requiere de método ninguno para alcanzar el ser: *el ser está a la vista*. El conocimiento no necesita de un artificio metodológico para convocarlo. La condición de posibilidad de una ciencia en general está ya dada en el conocimiento precientífico: es la *apodíctica* aprehensión del ser en la experiencia común y cotidiana. A la teoría del conocimiento le corresponde *reconocer* fenomenológicamente ese fundamento dado; no le corresponde instituirlo.

La ciencia no se funda a sí misma, sea ciencia natural o ciencia metafísica: la ciencia se funda en el ser ya aprehendido, aunque deficientemente conocido, y en el ser mismo del ente que conoce, dado ya íntegramente en el acto más primario de conocer. Ninguna ciencia es más apodíctica que el conocimiento inmediato de las cosas reales; en tanto que ella es *creación*, y no sólo *representación*, y en tanto que implica una *posición* frente a la realidad, y no una mera *reproducción* simbólica, la ciencia es histórica, o sea mudadiza e inestable.⁸ También es mudadiza la opinión: es asimismo una posición frente a la realidad, un *parecer* sobre la cosa, cuya formulación presupone el *aparecer* de la cosa. La ciencia es rigurosa, sistemática; la opinión es subjetiva, infundada. Pero la inestabilidad, aunque de distinta especie, las afecta a ambas por igual, mientras que una simple verdad de hecho como "esto es una mesa" hace patente al ser, es apodíctica, no está sujeta a cambio ni a variación; no es una verdad histórica, pues no implica una toma de posición frente a la realidad: es una simple presentación de la realidad. *Es una verdad apodíctica precisamente porque no es ciencia*. Ni ciencia ni opinión.

Es indispensable desvanecer la confusión que ha introducido la filosofía en el significado de lo apodíctico y en la posibilidad de

⁸ Aristóteles considera inestable (*ἀσέβαστον*) no sólo a la opinión, sino también a su objeto: *An. post.*, 89a.

un conocimiento que pueda ser cualificado como tal.⁴ Atendiendo al aspecto formal de los juicios, Kant distinguía la posibilidad lógica, la verdad lógica y la necesidad lógica. Juicios apodícticos eran aquellos que expresaban una necesidad lógica, determinada por las leyes mismas del entendimiento. El carácter apodíctico de una proposición no dependía entonces de que por ella se hiciera patente el ser con autenticidad y evidencia. Esta equivalencia de la apodicticidad y la necesidad puramente lógica se ha consolidado y se adopta implícitamente, como noción acreditada que no es necesario revisar.

Sin embargo, el propio Husserl sustrae el concepto de lo apodíctico del dominio puramente lógico, y propone devolverlo al dominio "material" de las intuiciones. Habla, en efecto, de dos modalidades de la evidencia: una es la visión apodíctica, por la que penetramos con la mirada intelectual en una esencia. Toda evidencia —afirma Husserl en la Primera de sus *Meditaciones*— es la auténtica aprehensión de una existencia, o de una esencia, con plena certeza de este ser, y con exclusión de toda duda. Pero añade que hay la posibilidad de que lo evidente se torne dudoso, de que "el ser se revele como apariencia". Así ocurriría en la experiencia sensible.

Desconcierta la idea de que el ser pueda tornarse dudoso, de que la inseguridad penetre en la evidencia. La falsa evidencia es precisamente falsa: no es una categoría inferior de la evidencia. Esa "posibilidad abierta de no ser", de que habla Husserl, concierne al ente, no al ser; la posibilidad del error concierne a la esencia, no a la presencia, la cual no depende de un ente. Ciertamente, la intuición apodíctica, la que es de veras invulnerable, no se da en la experiencia sensible. La auténtica aprehensión de los objetos sensibles se obtiene con los sentidos y con el logos, que es pensamiento y palabra. Era necesario devolver la apodicticidad al dominio lógico. Pero no, como en Kant, a la lógica formal y trascendental, sino a la fenomenología. Esta descubre la virtud apofántica del logos, por la cual el ser se hace manifiesto en la palabra dialogada, antes de toda investigación relativa a las esencias.

Si la ciencia fuese apodíctica, bien como sistema de juicios lógicamente necesarios, o como sistema de intuiciones esenciales puras ¿cómo se explicaría su historicidad? La historia podría entenderse como un proceso progresivo en cuanto al grado de adecuación,

⁴ Cf. Nicol, *La vocación humana*, Colegio de México, 1953; cap. 19: "El ser y el conocer".

pero no en cuanto a la apodicticidad; pues ésta, siendo "absoluta indubitabilidad", no admitiría variaciones. Pero la estructura de la historicidad científica no es la de un curso progresivo. La necesidad de instituir el fundamento de la ciencia en evidencias absolutas ha determinado en toda la tradición (unánimemente, y sin justificación alguna) la convicción de que este fundamento debe establecerlo la ciencia misma, en su propio campo; como si no se diera ni pudiera darse en el conocimiento precientífico una evidencia apodíctica del ser, en la cual se ofreciese ya esa "imposibilidad absoluta de concebir su no ser".

Desde antiguo, toda forma de conocimiento precientífico ha sido clasificada como *doxa*, y desacreditada como tal, por imperfecta, inadecuada, mudadiza y relativa. Se confundían la aprehensión primaria del objeto real y la opinión que nos podamos formar de él. Pero una cosa es saber que es, y otra cosa es opinar sobre cómo es. Para lo primero no se requiere método, porque es un conocimiento inmediato del objeto, y se limita a la comprobación de su existencia. Para lo segundo se requiere método, porque la opinión no debe ser arbitraria, para ser legítima. Hay que reconocer que la opinión y la ciencia, la *doxa* y la *episteme*, no difieren sino por ese rasgo de la arbitrariedad. La ciencia no es más que opinión: opinión objetiva y bien fundada, pero no necesariamente apodíctica, definitiva y completa.

Podríamos distinguir en el conocimiento una fase primaria, que es el *aparecer* (intuición o aprehensión inmediata del ser); una segunda fase que es el *reaparecer* (representación, mental o verbal); y una tercera fase que es el *parecer* sobre lo representado. Los términos de la clasificación son convencionales, y la clasificación misma es esquemática, pero puede servirnos para diferenciar las funciones básicas de captación y de apófansis del ser, respecto de las funciones derivadas. La popular idea de que el conocimiento está condicionado por "el punto de vista" viene de una confusión entre esos dos niveles funcionales.

¿Qué se entiende por punto de vista? Se entiende una predisposición subjetiva que determinaría la opinión. La divergencia de las opiniones sería irreductible porque el punto de vista no se puede compartir. Pero, aunque la visión se confunda con la opinión, es evidente que los dos sujetos discrepantes ven lo mismo y hablan de lo mismo. Sin esta básica comunidad, nada de cuanto pueda decir el uno resultaría siquiera comprensible para el otro, y ninguno de los dos podría hablar de discrepancias. La opinión

no es comunitaria en su gestación; las adhesiones ajenas sólo puede recabarlas después de haber sido formulada. La simple presentación del ser no busca adhesiones; obtiene la concordancia indefectiblemente. La ciencia, por su parte, aunque también es un parecer sobre lo que aparece, tampoco busca adeptos para sus verdades. Se instituye formalmente como un intento de reducir a comunidad legal la disparidad subjetiva de las opiniones, fundándolas en principios lógicos y metodológicos. Pero se apoya en las mismas evidencias comunes que las opiniones vulgares. La diferencia es relativa al valor epistemológico (y éste entraña además un valor ético, pues la opinión es anárquica e irresponsable, mientras que la ciencia es legal, solidaria y comunitaria desde su gestación).

Ha sido perturbadora en filosofía la idea de que la mera opinión sólo puede versar sobre una parte de la realidad, que sería ontológicamente deficiente. En el ser no hay grados. Todo lo que posee el ser con la misma integridad. No hay una parte de la realidad que esté adscrita a la relatividad del punto de vista. El hecho de que todo lo que alcanza a ver cada cual, desde su punto de vista, sea contingente, plantea la cuestión del absoluto en el ser y el conocer; pero esta cuestión no se resuelve convirtiendo a la metafísica en ciencia de una parte del ser.

El objeto de la ciencia primera ¿es realmente otro, distinto del objeto del conocimiento común? Aristóteles lo afirma, siguiendo a su maestro. Dice Platón que las cosas conocidas por los sentidos evocan "otra realidad" o clase de ser: ἄλλω τι τῶν ὄντων.⁶ Habría dos realidades, a las cuales corresponderían los dos modos de conocimiento. Una sería invisible, otra visible; la una sería menos real, precisamente porque es más patente, mientras que la otra sería la sustancia misma, y sólo podría conocerse mediante el pensamiento racional.

Pero no hay más que una realidad. La ciencia y el conocimiento científico no difieren por su objeto, porque miran hacia dos cosas diferentes; difieren sólo por la manera de mirar. El ser de que trata la ciencia metafísica es este mismo ser que nos rodea en todas las situaciones vitales cotidianas. En estas situaciones efectuamos una identificación de los entes, en tanto que son; la cual, por segura que sea, no constituye ciertamente una ontología, un saber científico. Pero *la misión de la ciencia no es descubrir el ser, sino investigar lo que ya hizo patente el conocimiento pre-*

⁶ Fedón, 74d.

científico. La mirada habitual que nos revela el ser no nos descubre cuanto de él podemos saber. La mirada es superficial, que no el ser mismo. La ciencia, en cambio, es un mirar más despierto. Por esto se llama θεωρία, que significa precisamente visión; y su producto es la ἀλήθεια, que traducimos por verdad, y significa en griego un estado de vigilia. La teoría es la mirada vigilante que advertirá lo que no alcanza a ver la mirada descuidada o inadvertida (λήθη). Pero las dos miradas versarán sobre la misma realidad. El ser ya está dado como tal en su mera apariencia, y la simple aprehensión a primera vista lo identifica con toda la seguridad requerida para esa segunda vista que le echamos, detenida y metódicamente, cuando hacemos ciencia. La ontología se basa en un conocimiento que es preontológico pero apodáctico.

Por consiguiente: *el discurso del método no puede poner en suspenso el ser*. El ser es una posesión segura antes de que reparremos en la cuestión del fundamento de la ciencia. Podemos imaginar, como Descartes, que no disponemos de ese fundamento para nuestra teoría, porque no nos satisfagan las teorías que heredamos históricamente. Pero romper con el pasado filosófico, aunque esto fuera posible, no implicaría renunciar al ser: no hemos de buscarlo para establecer una nueva manera de hablar de él. Al final de la duda metódica no habremos de encontrar nada que no tuviésemos ya cuando la iniciamos: encontraremos el ser.

§ 14. LA RECUPERACIÓN DEL SER

Pero una vez fingida la suspensión del ser, su recuperación se hace difícil. En la operación cartesiana se afianza el yo mismo que la ha efectuado. No hay ningún otro ser, excepto el puro *ego* de las *cogitationes*, al que podamos aprehender en una intuición de evidencia apodáctica: a partir del *cogito*, habremos de proceder deductivamente. Esto pone de manifiesto el singular carácter que presenta la metafísica cartesiana: la construcción entera del sistema no es sino una lenta, ardua tarea de recuperación de aquello que eliminó la etapa preliminar de la duda. En su soledad ontológica, el *ego* no está seguro sino de su propia existencia. Pero la ciencia es un negocio de comunidad, y esto obliga a ponerse de nuevo en contacto con la realidad perdida, y sobre todo con los otros testigos de esta realidad común. Pues hemos de recalcar que la segunda verdad que logra descubrir el sujeto cartesiano es una verdad

discursiva, con apodicticidad lógica: no hay una auténtica apófansis de Dios en el argumento *a priori* que demostrará su existencia.

En verdad, ninguna palabra de razón consigue presentar el ser divino. Más grave aún es que dicho argumento, con el cual se iniciaría la recuperación, tampoco puede servir para que comparezcan las demás sustancias. Y sin embargo, es el único recurso. Este recurso tiene que ser racional, pues la experiencia inmediata no es fidedigna y ya quedó descartada; y sólo puede ser *a priori*, o sea indirecto, porque el ser pensante está incomunicado por la misma certidumbre de su existencia. Se necesita que Dios exista por unas razones que no son teológicas. Dios actúa como mediador, disponiendo de manera uniforme las mentes humanas: todas poseen el mismo sistema de categorías (ideas innatas), y esto asegura que, mediante el empleo de un método adecuado, habrá de producirse entre ellas la requerida concordancia.

El argumento ontológico es en Descartes una forma nueva de establecer el *principio de comunidad de la razón*. Se reconoce ahí implícitamente que, sin la corroboración del yo ajeno, nada garantizaría que mi ciencia es algo más que un "sueño coherente". Después del *cogito*, sólo Dios puede restablecer la comunicación, y ésta sólo puede ser indirecta.

La tesis de las ideas innatas, aunque la expone después, estaba prefijada por la operación suspensiva. La incomunicación había de salvarse con un recurso que la razón juzga inapelable porque lo arbitra ella misma. Con él quedarían coordinadas armónicamente la existencia activa y el pensamiento del yo, y la existencia y el pensamiento ajeno. Esta armonía la considera también Leibniz preestablecida. De acuerdo con el esquema, quedaba además a salvo el *principio de comunidad de lo real*. Cuando la apelación a Dios es invalidada más tarde por la crítica de la razón, el idealismo no sólo ha de cambiar su sistema de categorías; se encuentra con un problema que él mismo ha creado y que ya no puede resolver: el problema de la comunicación intersubjetiva. Pero la comunicación no es un problema, sino un hecho.⁶

El yo no puede desconectarse de la realidad en que se halla inmerso. Esta realidad lo constituye como ser (condición ontoló-

⁶ La Quinta de las *Meditaciones cartesianas* es el último intento que hace el idealismo para resolver el problema planteado por él mismo. Con ella pudiera decirse que concluye la fase histórica iniciada por Descartes. Sobre la comunicación, véase el capítulo siguiente.

gica), y es el fundamento de toda posibilidad de conocer y de pensar (condición epistemológica). El ser que yo soy sólo puede existir integrándose con lo que él *no es*. Es imposible que no exista más que yo. No sólo he de existir con el ser, de tal manera que el *ser-con* es un constitutivo de mi ser propio, como ha señalado Heidegger. Es que además no tengo otra manera de existir sino *en y con y por y para* el ser que yo no soy, y que está implicado en la mismidad del yo.

En el *cogito* se incluye el orbe entero del ser. El yo no es el remanente de la duda. La evidencia de su propio ser no lo desprende del resto: *pienso, luego hay ser ajeno al mío*. La constancia de este ser la encuentro en mí mismo, sin necesidad de un rodeo. Pero esta constancia es modalmente variable. La individualidad del sujeto no se fija de una vez por todas y de manera igual para todos. La línea de demarcación entre el yo y el no-yo es histórica. Por esto el existente individual es algo más que un puro *subjectus*, situado frente a algo ajeno que sería puro *objectus*, inmutablemente definido por esta contraposición como simple "objeto de conocimiento". El ente real se objetiva por el logos. Esto no significa sólo que, mediante la palabra, resalte la entidad de la cosa ante el sujeto; significa que la palabra efectúa la re-uniión de estas dos formas de ser que son el yo y el no-yo. La palabra es histórica porque es histórico el ser mismo del hombre. La historicidad es otra prueba de la integración.⁷

Es cierto que toda situación vital, toda posible modalidad histórica de integración de mi ser con el ser de lo demás, presupone la relación cognoscitiva. Pero también es indudable que, en el nivel existencial primario del conocer y el hablar, se obtiene ya una evidencia firme de la presencia real y de la integración del sujeto con lo conocido. Sin esa evidencia no se producirían aquellas otras relaciones variables. Son razones existenciales, y no argumentativas o metodológicas, las que nos impiden suspender una realidad de la cual participamos cuando la comunicamos. La ciencia puede aguardar; la existencia no. El objeto no deja de ser real porque el sujeto no haya establecido todavía las *regulae* que habrán de encaminar su ingenio. Suspender la realidad del no-yo es suspender la realidad del yo. El *sum* del *cogito* representa una existencia artificialmente mermada. De todas sus propiedades reales, conserva sólo la de un puro sujeto (*une chose qui pense*).

⁷ Sobre el fundamento de esta concepción, y los análisis históricos que la documentan, véase Nicol, *La idea del hombre*, México, 1946, *passim*.

Pero su integridad depende de su integración: el sujeto no es real si no posee lo que no es él mismo. El yo sin el no-yo es una ficción.

Precisamente porque él es un sujeto de conocimiento, vemos que la presencia del hombre, como algo que "está ahí", contiene de manera real y verdadera lo que "no está ahí". Es decir: lo contiene en el sentido de que lo implica todo, y en el sentido de que se apropia esa parte del todo que entra en contacto directo con su existencia. Contiene también, como algo que no es patente de inmediato, su pasado. Y no sólo el suyo propio individual, sino el pasado entero de una tradición histórica, que es un legado tan irrenunciable como la herencia biológica. Esto lo conforma, y delimita sus modos posibles de existencia.

El pasado no es lo ajeno, no es lo que está "fuera de ahí". Existe una vinculación ontológica necesaria del hombre con esa parte de lo que él no es, porque es algo que ya fue, y que sin embargo sigue siendo suya. El pasado "está" en él, aunque lo repudie, o no efectúe la apropiación consciente mediante el recuerdo activo. La afirmación, que tantas veces hemos de repetir, de que el hombre es histórico en su ser mismo, significa en este punto que el hombre no sólo tiene pasado: es su pasado. Diríamos que el pasado lo tiene a él, porque está presente en su determinación actual. Pero la actualidad no paraliza la forma del ser, como en los demás entes. En el hombre, la determinación formal es la indeterminación: la existencia humana es la forma de un ser capaz de cambiarse a sí mismo. El cambio es el acto de libertad.

Por esto, la operación cartesiana sería imposible aunque la duda metódica no suspendiera la realidad, sino tan sólo "las opiniones recibidas": la tradición histórica del pensamiento. Romper la continuidad exterior del pensamiento sería destruir la estructura interior del ser histórico. Los modos de conocer ajenos y pasados fueron condicionantes e integrantes de unos modos históricos de existencia. Y como este pasado del ser, del conocer y el pensar, se incorpora a la existencia presente, los pensamientos no resultan nunca de la mera confrontación solitaria del yo, como sujeto, y la cosa real, considerada como objeto. El condicionante de esta relación no es, sin embargo, puramente ideológico. El juego dialéctico de las posiciones teóricas contribuye a enclavar la propia posición; pero el condicionante más radical es el hecho de que esas posiciones fueron modos de ser-hombre. La dialéctica histórica incluye la dialéctica existencial. Mi existencia y mi pensamiento actuales

son en parte resultantes de actualidades pretéritas. La libertad de ser, por la cual se me define, implica esa realidad histórica que es soporte y limitación a la vez.

De la realidad histórica como tal no se puede dudar metódicamente: la historia no es objeto posible de una suspensión o *epoché* fenomenológica.

§ 15. CONOCIMIENTO Y RECONOCIMIENTO. LA APÓFANSIS LÓGICA Y EL "OTRO"

El método no puede establecerse *a priori*. Sus atribuciones están delimitadas por la índole de la realidad a cuyo conocimiento el método ha de aplicarse. La ciencia cuenta con un conocimiento precientífico de aquello que se propone investigar. Este conocimiento es inadecuado y defectivo, precisamente desde el punto de vista del método. Pero la insuficiencia del conocimiento precientífico no reduce la fuerza con que, sin método alguno, aprehende e identifica la realidad, como tal realidad. Toda ciencia, y sobre todo la que se ocupa de la realidad en sí, ha de partir de esta base. Las otras pueden darla por consabida; la ciencia primera tiene que ser consciente de ella. Se restablece con esto la continuidad y unidad del conocimiento, y se concluye la tradición que disoció el conocimiento precientífico y el conocimiento científico. Este último prolonga simplemente el primero, introduciendo en él la corrección formal del método. La apófansis del ser no requiere método: *el logos común manifiesta el ser con absoluta garantía*. Establecer el fundamento equivale entonces a discernir el sitio preciso de tal garantía básica, y explicar cómo se obtiene. La ciencia no la proporciona: la recibe.

Todo conocimiento es un reconocimiento. Si pudiéramos imaginar que un objeto real se presenta por primera vez ante nosotros con caracteres de absoluta novedad, la simple aprehensión de su presencia no constituiría en rigor un conocimiento. Por su novedad misma, esa cosa singular permanecería aislada: no guardaría conexión alguna con otra cosa distinta, precisamente por ser tan distinta; no podría asociarse con ninguna otra experiencia nuestra anterior; no podríamos decir de ella absolutamente nada. Este mutismo es la clave de la situación. Pues la segunda vez que tal cosa se presentase, podríamos reconocerla sin conocerla todavía: podríamos identificarla diciendo que es "la misma".

Esta identificación primaria no permite hablar de la forma de ser de lo que está presente ante nosotros. La palabra entra en función sólo para decir que eso que percibimos por segunda vez tiene ser propio: es algo que existe y ha permanecido igual a sí mismo durante el tiempo que mediara entre la primera aprehensión y la segunda. Sin esta mismidad, el reconocimiento fuera imposible: la cosa sería otra distinta, y su segunda presentación sería para nosotros equivalente en su extrañeza a la primera. El reconocimiento, sin embargo, es ya un principio de conocimiento, aunque de la cosa *misma*, de lo que ella es y cómo esté constituida, no sepamos todavía nada. El reconocimiento o identificación primaria es la condición previa de todo ulterior conocimiento. Se requieren, por tanto, *dos* aprehensiones de la cosa, que fijen su mismidad, para que luego podamos saber de ella algo más; y se requiere esa especie de "diálogo interior y silencioso" que suscita en nuestra mente la confrontación de los datos de sus dos apariciones. Con estas palabras, Platón define la *diánoia*.⁸

Es evidente que las cosas nuevas que se ofrecen ante nosotros de ordinario no son absolutamente *nuevas*, en un sentido a la vez ontológico y epistemológico. El ente puede ser nuevo para nosotros, pero discernimos con mayor o menor tino la clase de entes a que pertenece, y esto nos permite reconocerlo. Las cosas nuevas podemos reconocerlas sin haberlas conocido: identificarlas ya en nuestra primera captación de su presencia. No advertimos que el conocimiento de un objeto real nuevo es de hecho ya un auténtico reconocimiento: lo identificamos, no por su propia individualidad óptica, la cual nos era desconocida, sino en relación con otros entes conocidos ya.⁹ Todo conocimiento implica, por consiguiente, el recuerdo; la memoria participa activamente en el otorgamiento del carácter de realidad a lo que se aprehende. En suma, lo presente suscita la presencia del pasado: el conocimiento es esencialmente temporal.

Pero ninguna "cosa ante mí" puede lograr jamás ese carácter de realidad, fuera de toda duda posible, si no interviene aún otro

⁸ *Sofista*, 269e; *Teeteto*, 189e. Platón, naturalmente, no se ocupa del problema de las dos aprehensiones, ni advierte la base de seguridad que ellas prestan al conocimiento.

⁹ La cuestión del error en que podemos incurrir al efectuar estas conexiones de la identificación tácita no afecta para nada la validez del esquema. La conexión se efectúa de hecho siempre, y su error eventual sólo puede discernirse en una nueva conexión, o confrontando el reconocimiento propio con el ajeno.

factor en la relación constitutiva del conocimiento. No basta que yo solo reconozca como real a la cosa. Esta actitud de buena fe ante la realidad, la tradición filosófica la llamó realismo ingenuo. Perdida esta ingenuidad, en una crítica del conocimiento que quiera instituirlo sobre bases firmes, sería legítimo dudar en principio de una realidad que me resulta, por otra parte, tan cierta. "El mundo" —dice todavía Husserl— "no es nunca para mí absolutamente nada más que el mundo presente a la conciencia".¹⁰

Puede alegarse que el sujeto solo, situado frente a un objeto al que conoce y reconoce, no dispone de medios suficientes para garantizar apodícticamente su realidad; pues, en definitiva, sólo puede recurrir al testimonio de su propia conciencia. Pero es un hecho que el sujeto no está solo. Es un hecho que el proceso del conocimiento no concluye en la aprehensión subjetiva del objeto, ni siquiera en ese diálogo interior, en esa *diánoia* que origina la confrontación de dos aprehensiones del mismo objeto: el llamado objeto no es todavía entonces propiamente un objeto. Nicolai Hartmann había reparado ya en esa confrontación de las dos aprehensiones.¹¹ Lo que no había advertido es que, para decirlo también con palabras de Platón, todo pensamiento es diálogo, toda *diánoia* requiere el logos: *διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν*.¹² El objeto no se constituye como real, no adquiere para mí su auténtica objetividad, con una certidumbre que no depende de mí solo, sino con la palabra.

La palabra no se aplica como etiqueta a la cosa conocida y, por tanto, ya constituida en objeto: la palabra no se dirige a la cosa o al objeto, sino que se dirige al otro sujeto. La palabra es esencialmente dialógica; tiene un contenido significativo, pero tiene también una intencionalidad comunicativa. Comunicar no es transmitir el mensaje de un pensamiento personal; es hacerle presente al interlocutor la cosa que se encuentra ante mí y que yo he aprehendido. Si el interlocutor me entiende, esto asegura que la cosa está presente de manera igual ante él, y que él también la aprehende (aunque luego podamos discrepar sobre ella). La cosa, entonces, es real sin duda alguna; existe independientemente de mí, como sujeto consciente, pues la palabra común atestigua que el objeto es una realidad común también. El entendimiento, más

¹⁰ *op. cit.*, I § 8.

¹¹ *Metafísica del conocimiento*, cap. 56, §§ b) y c). Cf. Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Parte C, §§ 3 y 4.

¹² *Sofista*, *loc. cit.*

que una facultad de entender las cosas, es el acto de entenderse con el otro mediante la palabra. Lo que se entiende son siempre expresiones. Decimos que entendemos las cosas porque la palabra no puede ser vehículo de entendimiento si no designa realidades.

Yo puedo dudar de la fidelidad y adecuación de mis percepciones, e incluso pensar que estoy sufriendo una ilusión al atribuir carácter de realidad objetiva a lo que no son más que impresiones en mi conciencia; pero no puedo dudar en modo alguno de la realidad de un ente cuando ésta me viene atestiguada por la palabra ajena. Las cosas no hablan, no me dicen nada cuando estoy a solas con ellas; pero las palabras ajenas *responden* a las mías, tienen una autonomía propia y no pueden ser por ello invenciones mías. El diálogo concluye la fase primaria del conocimiento; convierte la impresión de la mente en un objeto propiamente dicho, mediante su definitiva identificación, y es la función apodíctica que permite considerar a los entes como tales, antes de que surja o se resuelva el problema de una fundamentación del conocimiento como *episteme*. La cosa que yo capté ya no es tan sólo la misma en dos momentos diferentes de mi temporalidad subjetiva, sino que es la misma con total independencia de mi subjetividad: es la misma en sí y por sí.

Kant ha podido argumentar sobre la imposibilidad de un conocimiento científico de la "cosa en sí" porque, de acuerdo con la tradición metafísica que él mismo trató de invalidar, la cosa en sí era una estructura ontológica que no se hacía patente en la aprehensión inmediata del ente: no era fenómeno. Pero no sólo es fenoménico el ser; también la mismidad de la cosa, la persistencia del ente en su ser mismo. Este conocimiento de la cosa, como real o existente y como misma, es un hecho de experiencia común. Implícitamente, descansamos en el convencimiento de que las cosas tienen eso que la filosofía hubo de llamar identidad. Si la cosa no es la misma, es claro que no puede ser re-conocida o identificada. La ciencia de lo fenoménico, cuando se organiza, no puede prescindir de este fundamento ontológico y epistemológico: sin la mismidad real, no es posible la predicación.

El problema crítico radical no es epistemológico. Surge de la confrontación de esa evidencia de la mismidad con el otro dato no menos evidente: el cambio de las cosas, su mutación en el tiempo. Re-conocemos dialógicamente el fenómeno del ser. Ya comprobamos que la tradición metafísica pretendió resolver la aporía transformando la mismidad en identidad, y negando el carácter

fenoménico del ser. En el plano de la experiencia precientífica, lo "en sí" no es más que la mismidad de la cosa, inherente a su presencia. Pero, ya en Platón, la fórmula $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ designa algo que no es patente: no la estructura del ente, sino el centro de su ser, el cual sería accesible a un conocimiento superior al ordinario y común. Esto es lo que Kant sigue entendiendo por "cosa en sí", y de cuyo conocimiento niega, con justa razón, la posibilidad.

El resultado es sabido: cuando percibimos una cosa, lo que captamos sería la apariencia del ser, pero no el ser mismo: ni la mismidad del ente, ni la presencia en él del ser. Si la metafísica es conocimiento del ser, su constitución dependería de ese ser no aparente, inmutable, invisible, velado por su apariencia actual. La aprehensión inmediata y el saber científico no versarían sobre una sola realidad: la metafísica asumiría la misión de desvelar el ser que ella misma veló. Para recuperar el ser (y restaurar la ciencia primera) es necesario ahora restituirlo al nivel fenoménico de la temporalidad. La "cosa en sí" es fenómeno. Pero la captación de este fenómeno sólo alcanza un valor apodíctico en la relación dialógica, no en la percepción sensorial.

La palabra es apofántica: presenta o hace presente el ser. Lo hace presente al otro, y para esto se requieren dos condiciones. La palabra sólo puede efectuar la apófansis si con ella queda el ente definido de algún modo, delimitado en su ser, o sea identificado por ella. Además, es necesario que la palabra tenga su propia mismidad, conserve una fijeza que corresponda a la fijeza o permanencia de la cosa mentada por ella. De otro modo, tampoco sería posible la identificación. Esta ofrece, pues, dos facetas. La mismidad de la palabra la llamamos univocidad, y ella concuerda con la mismidad de la cosa. De la univocidad necesitamos existencialmente, para el entendimiento en el diálogo; luego la elevamos a principio supremo, puesto que la requerimos de modo tan principal, y es entonces el principio lógico de la univocidad el que parece reclamar en el objeto una correspondiente identidad ontológica.

Se comprende que la metafísica haya conjugado la univocidad y la identidad, proclamando que esta última era una evidencia lógica. Y en efecto, parecía que era una necesidad inherente a los logos. Era el hecho de que, para entendernos, hemos de identificar el objeto mentado; el hecho de que el diálogo y la identificación sólo son posibles si las palabras mantienen un sentido fijo,

determinado y estable, o sea unívoco; es todo esto lo que contribuyó a la concepción del ser idéntico, a pesar de la evidencia del cambio, porque parecía que si el ente no es idéntico no puede ser identificado: no es inteligible, o sea objeto de una mención común mediante la palabra.

El ente no es idéntico. Es el mismo, pero cambia. En verdad, no podemos decir que cambia si no reconocemos su mismidad. Así comprobamos que mismidad e identidad son dos cosas diferentes. La metafísica, más que investigar la configuración de la mismidad, apoyó su teoría del ser en la identidad, que es un concepto "puro", y la situó más allá de la presencia. Y es cierto que la presencia sólo revela la mismidad. Por esto, en el ámbito del ser puro y de la razón pura, se desacredita la experiencia: no era posible en metafísica el establecimiento de un método fenomenológico.

Pero la palabra no es unívoca. El logos es tan mudadizo como las realidades mismas que él pueda designar. Sus mutaciones forman parte de la historia. Este devenir de la palabra lo advirtieron los sofistas. El hecho era de tal gravedad (no sólo porque es indudable, sino porque su resultado aparente era la invalidez de la ciencia), que Platón no pudo soslayarlo; pero tampoco pudo incorporarlo congruentemente en su sistema. Ante la crisis sofística, la revalidación de la ciencia exigía entonces una fundamentación lógica. La lógica es básicamente el órgano de leyes y normas del logos unívoco. No se admitía que el ser pudiera manifestarse apodícticamente en un acto del logos expresivo, no regulado lógicamente. La razón lógica y la razón histórica estaban en conflicto. Todavía hoy, parece que el análisis lógico del lenguaje pueda prescindir de su historicidad, y que este devenir de la palabra no guarde relación con el devenir del ser.

Experiencia y razón pura, apariencia y esencia: al romperse la unidad del conocimiento y la unidad del ente, se rompe también la unidad del logos. La palabra científica no sería expresiva; la palabra expresiva no sería cognoscitiva. Pero con la institución formal de la lógica no pierde el logos su intencionalidad comunicativa. La univocidad es relativa o gradual. Su estado de perfección no es un hecho de la vida, sino un *desideratum* de la ciencia. La lógica y la teoría del conocimiento han contribuido a reducir nuestra atención, cuando pensamos en la univocidad: ésta se determinaría como relación entre la palabra y la cosa. Ahí quedaría fijada la significación. Pero el hecho de la vida es que *la univo-*

idad es resultado de una relación dialógica. A pesar de todas las variaciones e inseguridades, esa relación dialógica, que es el acto de entender, resulta efectiva para los fines de la comunicación. La univocidad es como un instrumento existencial, antes de ser un requerimiento formal. Claro está que la expresión debe ser interpretada, cosa que no ocurriría si todos los términos fuesen acabadamente unívocos. Sin embargo, la tarea hermenéutica hemos de efectuarla también en la ciencia, sobre todo cuando proponemos términos nuevos, o cambiamos el significado de otros términos conocidos. A pesar de esto, la hermenéutica natural y la metodológica son suficientes para que la expresión efectúe la participación de los comunicantes en el ser común.

En resumen: no hemos de partir en busca de una primera verdad apodíctica, sobre la cual instituir el edificio de la ciencia. No es necesario, ni siquiera posible, eliminar de antemano, para semejante institución, todo lo que la experiencia inmediata nos proporciona como saber de la realidad. Por el contrario, la ciencia se instituye sobre esa base. Una metafísica auténticamente fenomenológica cuenta con la primera verdad apodíctica, que es anterior a la ciencia, y que consiste en la identificación y la presentación o apófansis del ser mediante el logos. La relación de conocimiento está constituida por estos tres términos: los dos sujetos dialogantes y el ente al cual reconocen como realidad común.

§ 16. EL SER DE LA EXPRESIÓN. CARACTERES DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

EL "discurso del método" no ha de trazarse como el camino que nos conduce al ser. Frente al ser estamos ya, siempre que discurrimos. Se acepten o no sus presupuestos, la fenomenología de Husserl se ofrece como el método que permite revelar la esencia. Sin duda, lo que se llama esencia es algo que suele estar velado. Pero el ser no es la esencia: el ser no tiene velos. De hecho, sabemos del ser antes de descubrir la esencia. El ser no requiere indagaciones. Se entiende, el puro dato de su presencia. El ente está presente: su aparición visible (*φαίνεσθαι*), como realidad manifiesta (*φανόμενον*), proporciona una e-videncia que no mengua por nuestra ignorancia de su estructura, de su composición cualitativa, o de las funciones de su cambio.

La fenomenología de Heidegger toma una dirección distinta de

la de Husserl, y va guiada por la intención de esta pregunta famosa: "*der Frage nach dem Sein*", la pregunta que interroga por el ser. Pero las correcciones que introduce Heidegger en el plan originario del método fenomenológico no han sido suficientes. Y no sólo por la razón ya expresada, de que el análisis del ser, por lo que se refiere al humano, ha de proyectarse sobre su dimensión histórica: no basta considerar históricamente nuestro pensamiento sobre el ser. Hay otra razón fundamental, y es la insistencia en la consabida ocultación del ser, por la cual Heidegger concuerda, en términos distintos, con la básica posición de Husserl y de la tradición entera.

Aunque Heidegger insiste en que vivimos siempre con una cierta comprensión del ser, no considera que ella constituya la primera base en que debe instaurarse el método. Lo cual es cierto, porque el fundamento tiene que ser algo más firme, y aquella comprensión no es más que una *doxa* que sirve para la *praxis*. Lo que conviene averiguar es si esa opinión en que basamos nuestra existencia práctica no está a su vez basada en una evidencia anterior.

La comprensión vulgar es preontológica, en el sentido de precientífica. La evidencia del ser es primaria, no sólo porque es precientífica, sino en el sentido de que no es mera opinión, y no hay ni puede haber ninguna otra evidencia anterior o superior. El método, como instrumento del saber científico, sólo puede corregir y ampliar ese examen de lo dado que efectuamos todos para existir, y a cuyo resultado llamará el filósofo una comprensión vulgar del ser. Puede haber, por tanto, una "incomprensión" del ser (*Unverständlichkeit*) que acompañe a la intuición apodíctica de este ser mal comprendido. De hecho, la evidencia o "visión del ser" es condición de posibilidad de la comprensión, sea vulgar o científica. El ser es visible (fenómeno) en todo caso.

Ese sentimiento (platónico y cartesiano) de que no estamos en plena posesión del ser mientras no instituímos el método que nos permitirá "ponerlo de manifiesto", domina todavía el pensamiento de Heidegger, y determina los rasgos con que su fenomenología queda caracterizada. A este respecto, es ilustrativo el siguiente párrafo: "Qué es lo que debe llamarse fenómeno en un señalado sentido? ¿Qué es lo que, por esencia, es tema necesario de un mostrarse expresamente? Evidentemente, es aquello que de manera inmediata y regular justo *no* se muestra; aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está

oculto... Pero lo que en un señalado sentido permanece oculto no es tal o cual ente, sino el *ser* de los entes."¹³

Es necesario recalcar hasta qué punto la posición básica de Heidegger concuerda con las posiciones acreditadas de la metafísica. En esta cuestión del método, es más revolucionaria la terminología que el esquema teórico que con ella se formula. Tradicionalmente, se llamaba fenómeno a "lo que se muestra", y esto es lo que la palabra significa; el auténtico ser quedaba situado más allá de lo aparente o fenoménico. Correspondientemente, en Heidegger el ser no se muestra, sino que permanece velado, y es misión de la filosofía revelarlo. Pero, con el fin de que esta filosofía pueda seguir considerándose fenomenológica, a pesar de que pretende ir más allá del fenómeno, se llama entonces fenómeno justo a lo que no se muestra. Han cambiado los términos, pero la posición es la misma. Lo decisivo sigue siendo la idea de esa ocultación del ser: la idea de que el ser está ausente de la realidad presente, y que es necesario arbitrar un método para descubrirlo y presentarlo.

No cabe duda ninguna de que la fenomenología no puede limitarse a registrar y describir "lo que aparece", el simple fenómeno de lo que se da en una aprehensión inmediata y primaria; tiene que poner de manifiesto lo implicado en el simple aparecer, o sea aquello que, como dice Heidegger, constituye su sentido y fundamento. De hecho, no sólo procede así la filosofía fenomenológica; también la ciencia natural. Las estructuras funcionales de la materia, por ejemplo, son metaempíricas: no son patentes a primera vista, o sea literalmente fenoménicas, y es necesario desentrañarlas, por cálculo o por experimentación, partiendo de lo inmediato patente. Pero si hay algo que no requiere exploraciones ulteriores, algo que *se da* con plenitud y autenticidad a la primera inspección, algo en suma que es esencialmente fenómeno, esto es precisamente el ser. El ente es el dato del ser. Su estructura, su función, se reservan para una investigación fenomenológica; pero la fenomenología no revela el ser: cuenta con su presencia inmediata.

Además, en el caso concreto del hombre, ni siquiera están ocultas la función central y el primero de los rasgos que constituyen aquella estructura. Su presencia fenoménica no encubre su

¹³ *El ser y el tiempo*, § 7 C. En el mismo pasaje recibe el ser consecutivamente estos cualificativos: lo que no se muestra, lo oculto, lo encubierto, lo desfigurado, lo no descubierto, lo enterrado.

ser auténtico: no hemos de traspasar su apariencia para liberar el ser o descubrir la esencia. El hombre es el único ser del universo frente al cual no sólo tenemos la intuición inmediata de una existencia real, como la tenemos de cualquier otro ente; su mera presencia nos revela ya su forma de ser. El hombre lleva las categorías de su ser a flor de piel.

Lo que esto significa es que la captación del ser en el ente, que es universal y directa, en el ente humano viene cualificada categorialmente: la aprehensión y la identificación distintiva se dan conjunta y simultáneamente. Un pedazo de mineral en bruto es reconocido de inmediato como existencia real; pero se requiere un análisis especial para determinar la clase ontológica, el tipo de mineral de que se trata. La singularidad ontológica del hombre no consiste en su capacidad de preguntar sobre el ser, como asegura Heidegger, pues el ejercicio de esta capacidad no es universal ni primario; sino en el hecho de que el fenómeno de su presencia lleva impresa la forma ontológica, la cual se capta sin necesidad de un ulterior análisis fenomenológico.

Esto acontece con invariable uniformidad, sin vacilación ninguna, porque lo que el hombre revela con su acto de presencia es la revelación misma: es el acto distintivo del ser de la expresión. La presencia humana es una revelación *expresa*. El otro declara lo que es: lo aprehendemos como prójimo por una propiedad real que lo sitúa en el nivel privilegiado del interlocutor. Es el sujeto libre de una acción que de cualquier manera habrá de ser expresiva, que tiene siempre una intencionalidad comunicativa y un contenido significativo. El análisis de este ser habrá de organizarse por consiguiente de acuerdo con un método hermenéutico. Pero tampoco esta hermenéutica coincide con la configuración que ha tomado en la fenomenología de Heidegger.

El método fenomenológico ha de ser hermenéutico, cuando se aplica al ser de la expresión, porque ya es hermenéutica, de manera espontánea, la disposición con que nos enfrentamos unos a otros en la vida ordinaria. El dato primario de la expresión es suficiente para que la identificación ontológica del ser humano sea invulnerable, definitiva y diferencial. Esa identificación del ser ajeno es un acto del ser propio. No se requiere una interpretación especial del "sentido del ser" propio del hombre. El sentido de su ser está ya manifiesto en su sola actualidad: el hombre es el ser del sentido. Lo que requiere una interpretación es el contenido significativo y la intención expresiva. Precisamente porque

su simple presencia es comunicativa, y provoca en cada caso una interpretación, la identificación de esta presencia es inequívoca. Esta misma necesidad en que nos encontramos siempre de interpretar el ser del prójimo, lo constituye en un prójimo. La ontología procede hermenéuticamente cuando averigua que ninguna otra entidad libra su forma de ser tan inmediata e inequívocamente como *el otro*. De lo no humano sólo sabemos inmediata e inequívocamente que es *lo otro*: aquello cuyo conocimiento no habrá de ser hermenéutico.

Tenemos todos los hombres la capacidad natural de discernir entre el ser con sentido y el ser sin sentido, y esta capacidad es constituyente de nuestra propia forma de ser. Discernir el ser con sentido es propio del ser con sentido. Tomar en cuenta estos hechos permite refinar y reforzar ese fundamental y saludable *positivismo* que hay en la intención del método fenomenológico. La primera regla de este método impone la obligación de atenerse rigurosa y estrictamente a lo dado. Pero hemos de atenernos a lo dado según el modo de darse. De ahí la cualificación hermenéutica del método.

En efecto: lo que llamamos "el modo de darse" forma parte integrante del modo de ser de lo dado. Pero esta fórmula no es más que una metáfora, cuando se trata de las cosas no humanas. El sentido que éstas tienen es el de ser *distintas* del ser con sentido. Por esto no puede decirse en rigor que ellas se dan: simplemente están ahí. En cambio, el hombre está ahí en el modo peculiar del darse: su presencia es una entrega. En cierto modo, el auténtico *Dasein* sería cualquier cosa, menos el hombre.¹⁴ Lo que el adverbio *da* significa, en esta palabra compuesta, es la determinación de la presencia: alude a lo que está dado, sin importar que se dé o no se dé. En el hombre, la presencia está determinada por una manifestación. Su ser no está ahí como otro cualquiera. El término *Dasein* no tiene méritos para designar específicamente al ser que comunica su forma de ser.

El dato humano es el acto de darse: es una expresión cuya forma más elevada es la del "darse a entender". Pero ya la pura

¹⁴ Heidegger distingue entre el modo de ser de lo que es meramente objeto a la mano (*Vorhandensein*) y el modo de ser del hombre (*Dasein*). El término existencia lo reserva (con un significado diferente de la tradicional *existentia*) para esta última modalidad. Véase *El ser y el tiempo*, § 9. Cf. Nicol, *La idea del hombre*, Introducción, e *Historicismo y existencialismo*, Introducción y cap. X.

copresencia del yo y el tú implica para cada uno de los dos el entendimiento fundamental del ser común: del humano y del no humano. Expresar-se es dar fe de la existencia de un ser ajeno al que se expresa. La copresencia es comunicante. En suma: para el hombre la *expresión es ser en acto*, es realizar la potencia propia de ser. Y el acto de ser, que consiste en darse, no sólo requiere físicamente, social y lógicamente un receptor, un destinatario, sino que lo implica metafísicamente. El acto del ser de la expresión no queda circunscrito en la entidad del ente expresivo. El otro y lo otro están comprendidos en la potencia misma de esa entidad singular; sobre todo el otro. Éste es el dato, y el modo de darse.

La diferencia ontológica determina la diferencia metodológica. Solamente se puede analizar de acuerdo con una lógica no hermenéutica aquello que está dado en la forma de ser carente de sentido: sin acto propio de darse. Así lo atestigua la experiencia. La expresión es irreductible a formalización cuantitativa. La elaboración de categorías para el mundo humano toma otro derrotero. El darse es un acto productivo, negado a los entes no humanos. A éstos los agrupamos en géneros y clases. La clase nos permite entender de manera uniforme todos los ejemplares; sus variantes individuales no requieren interpretación. Lo que no tiene más que un sentido es lo que no tiene sentido. En cambio, ha de ser interpretado aquello cuya actualidad ofrece la posibilidad de más de un sentido, y esto es lo propio de la expresión. En la coexistencia humana, la referencia del individuo a la especie es una operación meramente abstracta, que no reduce de hecho su singularidad ni nos libra de sorpresas. Al contrario: existimos en la expectativa de la sorpresa, porque cada ejemplar es una novedad existencial.

Sabemos del hombre (no de su especie, sino de la forma de ser común) porque *no* sabemos de cada hombre (de su modo de ser individual y actual). La expresión concreta es individualizante, para cada hombre y en cada situación. En tanto que ser de la expresión, la *forma* común es inequívoca, el *modo* de ser es el de la ambigüedad. Ambigüedad existencial y diferencial, porque la semántica es otra cuestión distinta. La presencia de un hombre plantea siempre ante su semejante una interrogación. Se reconocen el uno al otro como humanos; pero la misma seguridad primaria de este reconocimiento mantiene persistente la incertidumbre. La comunidad de la forma ontológica deja siempre abierta la posibilidad inminente de lo imprevisto, del acto original, y hasta la del mal

entendimiento. El ser que se da no acaba nunca de darse. Ninguna expresión actual logra ser absolutamente unívoca, porque nunca es existencialmente cabal y definitiva.

Estas indicaciones generales sobre el método permiten esperar que el propósito de una metafísica de la expresión haya quedado justificado. Se advirtió desde el principio que esta metafísica no habría de desenvolverse como un anexo del sistema. Consistiría en un nuevo intento de fundamentación de la metafísica misma, y por tanto de la ciencia en general. En el programa de renovación de la ciencia primera tenía que figurar ante todo el restablecimiento de la evidencia del ser. Dicha ciencia puede denominarse metafísica de la *expresión* porque revela que esa evidencia, que es inmediata y común, se obtiene precisamente en un acto expresivo o comunicativo. No menos decisivo es el hecho de que la intuición apodéctica del hombre como ser de la expresión trae consigo la distinción igualmente inmediata entre las dos formas del ser que pueden conocerse: el ser con sentido y el ser sin sentido. Toda investigación ontológica ulterior ha de partir de esta base fundamental.

La investigación ha de abordar inicialmente los temas de una ontología del hombre; lo cual se debe a la ya indicada preeminencia que corresponde a este ser, por su modo propio de darse: porque es el ser que existe hablando del ser. Pero la metafísica de la expresión tampoco se reduce a una ontología especial. El fenómeno de la expresión ha permitido encauzar la teoría general del ser y el conocer. Y en el dominio particular de la teoría del hombre, ha permitido alterar los procedimientos habituales. La expresión no es tan sólo el primer dato fenoménico que nos ofrece el ser humano. Este rasgo constitutivo es el antecedente real de todos los demás: todos están conectados con él funcionalmente dentro de su estructura.

Confirmamos finalmente en qué sentido legítimo cabría decir que el ser humano es *Dasein*. Su mera presencia es comunicativa de su ser: ahí está el hombre, *ecce homo*. Cobra entonces nueva vigencia aquella singular idea platónica: *el hombre es el símbolo del hombre*.¹⁵ El hombre es símbolo porque su ser no está completo, ni puede completamente conocerse, en la determinación de su individualidad aislada. La comunicación es posible por la comunidad ontológica, y ésta no es mera co-existencia, como la de las cosas en torno. Ser simbólico significa ser complementario. El

¹⁵ *Banquete*, 191d.

otro yo es un constituyente del ser propio: es literalmente una propiedad del yo. De suerte que el hombre no ha de considerarse un ser simbólico porque exista como productor de sistemas simbólicos destinados a la comunicación, como es productor de objetos de uso. Es simbólico porque la comunicación no es un nexo entre dos sujetos ontológicamente suficientes o extraños. Esos sistemas son la actualidad concreta del nexo preestablecido de complementaridad. En el hombre, la expresión es el ser.

Pero además, la comunicación es el único medio de que dispone el hombre para la posesión del ser no humano. El acto de la percepción sensible, o su resultado, solemos llamarlo aprehensión; pero percibir es recibir impresiones, más que captar el ser que nos las produce. Poseerlo es manifestarlo, que significa ofrecerlo. Y ésta es la dialéctica de la función expresiva: sólo se posee lo que se da, y sólo se da lo que es común. *Darse a entender* es afirmarse a sí mismo; *dar a entender* es afirmar el ser apropiado en el acto de exponerlo ante el otro. Lo que la manifestación declara es que el ser conocido es ser común. La posesión es simbólica. La mano no es ontológicamente poseedora: es órgano de posesión privada. Sólo se posee de verdad lo común. Esta "verdad" indica que la posesión no es, en suma, sino el resultado metafísico de la evidencia, y la evidencia es compartida, o sea dialógica. Lo evidente, que es el ser, es lo mismo para todos: τὸν αὐτὸν ἀπάντων, como decía Heráclito.

§ 17. CONCLUSIONES. BASES PARA LA INSTAURACIÓN DE LA METAFÍSICA

Recapitulemos. La filosofía se encuentra en situación de reforma, la cual no puede equipararse a la "situación cartesiana" o a la "situación kantiana". Es preciso resolver la aporía de la soledad del yo, lo cual implica una superación del idealismo metafísico, tipificado en el primero y el último de sus grandes maestros: Descartes y Husserl. Pero este falso problema de la incomunicación está relacionado con el problema de la ocultación del ser, el cual viene de los orígenes, y obliga a replantear el problema del fundamento. Por otra parte, no disponemos de una seguridad tan firme en el *factum* de la ciencia como la que permitía a Kant señalar para siempre el trazo de su "camino seguro". La operación requerida por la situación podría caracterizarse de antemano como un nuevo "discurso del método", o una nueva "crítica de

la razón". Sin embargo, tiene que ir más allá, o sea más atrás: no puede ser una reacción innovadora frente a los antecedentes inmediatos. Las cuestiones relativas al ser y al conocer están planteadas hoy en términos de absoluta radicalidad. Son cuestiones de principio, y obligan a volver al principio. La crisis no compromete unas determinadas filosofías. Es la filosofía misma la que ha entrado en una crisis interna, la cual se complica con la crisis de su eficacia vital, como vocación humana. Esta última no puede superarse si no se resuelve al mismo tiempo la primera. La pregunta ¿qué es filosofía? como pensar científico, y la pregunta ¿qué es filosofar? como forma de vida, aparecen reunidas y son interdependientes. De poco serviría reivindicar el principio vocacional, frente a las desviaciones de un pragmatismo utilitario, si los otros principios no prestaran seguridad al pensamiento racional.

Conviene, pues, ante todo, "recuperar el ser" en una evidencia inapelable que se ofrezca como fundamento de la existencia, y a la vez de toda ciencia posible. Es ya manifiesto que, para remediar esta privación de fundamento, a la que han contribuido tanto las especulaciones recientes de algunas ciencias positivas, cuanto las de la propia filosofía, el plan de la reforma no puede ser restringido, como el de las que resolvieron las crisis en épocas anteriores. Esas reformas son como hitos en el trayecto histórico de la filosofía; señalan sus etapas, pero no cambian su dirección cardinal.

La continuidad de esta línea, desde Parménides, nos obliga hoy a examinar el proceso en conjunto, sin detenernos en ningún hito intermedio. Todas las variantes sistemáticas concuerdan en un punto negativo: *la filosofía no ha logrado convertirse en una auténtica fenomenología* en ninguna de sus operaciones de reforma. El hecho no es una simple coincidencia; se debe a una razón orgánica, y por esto la reforma no ha de afectar sólo a unos productos del pensamiento filosófico, sino al propio organismo de la filosofía. Ha de iniciarse una nueva manera de pensar y de expresar el pensamiento.

La preparación de la fenomenología se inicia con Hegel y prosigue en Husserl y Heidegger. Pero el sistema de cada uno de esos precursores todavía no puede calificarse como un positivismo radical, es decir, como un pensamiento que obtenga de los datos las evidencias principales. Mientras el ser no esté *a la vista*, mientras el absoluto no sea asequible a la experiencia inmediata y común, la verdad de la filosofía será más abstracta y especulativa que apo-

fántica, y la unidad del conocimiento permanecerá escindida sin mediación posible.

Hegel ha sido también el iniciador de la dialéctica moderna. En su *Lógica*, la metafísica logró por fin romper la clausura del principio de no contradicción. Pero el fundamento de esa dialéctica nos dejaba privados del absoluto real. Después de Hegel, y transcurrido el tiempo necesario, la misión de la filosofía consistía en reunir desde la base la fenomenología y la dialéctica. Unificando estos dos componentes, el método permitiría poner de manifiesto el ser y dar razón del devenir. Este esquema de una metafísica revolucionaria deben aceptarlo como un requerimiento insoslayable cuantos hayan adquirido conciencia clara de la situación; incluso aquellos que no puedan compartir los resultados de nuestro particular esfuerzo por contribuir a esa misión solidaria. Pero conviene advertir que la discrepancia legítima presupone el reconocimiento de cuál es, con palabras de Kant, "la tarea propia de la filosofía" en nuestros días. La conciencia de la situación no se ilumina súbitamente. La necesidad de un nuevo orden que sustituya al de lo consabido se capta lentamente, con un examen crítico de la tradición. Desprendido de este contexto, el propósito de la metafísica de la expresión resultaría incomprendible.

Para concluir esta parte de la obra, podemos revalidar brevemente algunos resultados obtenidos en el "contradiscurso" del presente capítulo y en el anterior.

Por razón de brevedad, el examen crítico de la tradición se ha contraído, para que resaltaran las operaciones de mayor resonancia. Y por razón de método, hubo que tomar como hilo conductor el tema de la ocultación del ser. La soledad del yo, en la teoría cartesiana y sus derivados, conecta con ese tema, y ha permitido precisar las condiciones en que se obtienen efectivamente las primeras verdades. Los hechos de la experiencia común son la base para una restauración del fundamento. La presentación sistemática de estos hechos no es mera teoría, entendida como invención personal: aspira a ser rigurosa fenomenología.

De acuerdo con este programa, la meditación sobre el sistema cartesiano tampoco podía tener como objeto una vulgar "crítica de sus defectos". Más bien señalaba el camino de una nueva posibilidad de trabajo. El filósofo ha de someter a una duda metódica las opiniones recibidas. Pero en vez de encontrar la evidencia en la conclusión de este proceso, el método surge ahora de una

evidencia originaria, preteórica. La autocrítica es inherente a la filosofía. Ésta no es una tarea eventual, sino una función orgánica, y no llega a ser radical y productiva si se limita a una confrontación con doctrinas adversarias. En la autocrítica, la filosofía actúa como si tuviera un impulso propio, liberada del afán personal de afirmar y de negar. Es salvadora si procede de unas verdades primitivas, que estén a salvo ellas mismas de la crítica, y en las cuales ha de fundarse cualquier doctrina.

El nuevo método tenía que organizarse sobre una evidencia del rango que el *cogito* parecía ocupar. La evidencia dialógica de lo real posee esa fuerza apodíctica que se reclamaba del conocimiento para que fuera base de la ciencia primera. Ser y realidad son lo mismo. Y como el ser es accesible a todos, *el fundamento de la ciencia es anterior a la ciencia*. La metafísica, y la ciencia toda, han denegado tradicionalmente la pretensión de verdad del conocimiento primario. Pero, de hecho, estamos ya siempre en la verdad. La verdad primaria es el hecho puro y simple de que *hay ser*. Éste es el principio de todos los principios. Hay ser, luego hay verdad; pues el ser es visible y comunicable, y la verdad es comunicación.

Hemos encontrado, pues, el terreno firme (*βέβαιον*) que la filosofía ha requerido siempre, y que no encontraba en el terreno mismo de la realidad. Éste ha sido un viaje de regreso, desde las alturas celestes de la especulación hasta una base terrenal de la que, en verdad, nunca nos habíamos alejado como hombres. Más que establecer una base nueva con el pensamiento, hemos restablecido la conciencia de lo efectivamente básico. La filosofía cumple así la consigna de volver "hacia las cosas mismas" desandando su propio camino: situándose otra vez ante los problemas fundamentales con un dispositivo semejante al que adoptaron los primeros maestros en el alba del pensamiento. Por esto son ellos, hoy, vecinos más cercanos que nuestros antecesores inmediatos, y nos obligan muchas veces a emplear su lenguaje.

Nos consta que ya no hemos de partir en busca de una primera verdad sobre el ser; que no debemos abandonar la realidad que nos rodea, y borrar de nuestro entendimiento cuanto sepamos de ella, con la esperanza de encontrarla de nuevo, mediante el rodeo de un método que logre hacerla comparecer, convertida en "ser de veras". *La verdad que es primaria en jerarquía tiene que ser primera en el orden del conocimiento*. Pero esta evidencia absoluta no la puede lograr el sujeto solo. Al ser lo vemos; lo vemos en

el ente y nada más en el ente. Esta visión ocular la juzgó insuficiente la crítica filosófica porque la desconectó de la visión verbal. La palabra es visionaria, no sólo expositora de lo visto. La identificación del ente, como realidad existente que, aunque cambie, permanece en su ser mismo, se efectúa mediante la palabra, en un acto de participación cuya efectividad es invulnerable a toda crítica.

Así, la ciencia metafísica tiene que afirmar en su inicio el doble principio de la comunidad del ser y la comunidad del conocer. Tiene que afirmarlo, no como un postulado, un axioma racional, o una hipótesis operativa, sino como una verdad de hecho. Pues es un hecho que hay ser, y que la evidencia del ente se produce en la apófansis del logos: en la dual referencia de los inter-locutores. El logos es común, como es común la realidad que por él queda manifestada y objetivada.

Lo cual conduce a otros puntos básicos, otras certidumbres preliminares en la fase de instauración de la metafísica. En efecto: la evidencia del ser no es neutra o descualificada. La primera visión de los entes refleja su variedad cualitativa. Esta variedad sería turbadora para el entendimiento si la primera evidencia no incluyese ya una nota diferencial, una cualificación o distinción ontológica, que es la originaria ordenación formal de la variedad concreta: el ser que vemos es humano o no humano, comunica él mismo o es comunicable.

Esta diferencia, dada en el ser y captada de inmediato, es la que permite eso que parecería un enigma y un obstáculo insuperable para la ciencia, a saber: *que el ser sea comunicable, en un comunicado verdadero, sin que los comunicantes salgan de la propia esfera del ser*. Cuando el físico del siglo XVIII afirma que el sistema de sus leyes es absoluto, se sitúa fuera del universo que regulan esas leyes: pretende sustituir con su ciencia personal al Dios aristotélico y cartesiano. Esta implícita ficción absolutista se hace explícita y adquiere cuerpo de doctrina en Hegel. Sin este género de ardid de la especulación física y metafísica, parecería que la verdad es inasequible. Cuanto podamos decir del ser, sin salir de él, sería mera impresión subjetiva, carente de la perspectiva que requiere una verdad objetiva. Pero el absoluto sobre el ser no está en nuestras leyes, sino en su presencia.

Éste es el aspecto más grave y el menos atendido en el problema de la comunidad del ser y la comunicación humana. Al ser lo ha considerado la metafísica como separado o trascendente. Es

decir, separado de lo temporal. Pero el ser que se propone conocer el ser también es temporal. Era necesario que de algún modo pudiera él mismo desprenderse de su temporalidad para acceder al ser trascendente, que de otro modo sería "el incomunicado". Y así como el ser absoluto tendía a concentrarse en Dios, así el pensador de lo absoluto tendía a endiosarse. No por soberbia, pues el absoluto nos vuelve humildes a todos, sino por una implícita necesidad, que es la de estar situado en el mismo territorio que aquello de que se habla: fuera del devenir, para poder hablar del ser. De ahí el absolutismo de la razón pura.

Pero el ser es devenir; del ser sólo se puede hablar desde la realidad, porque está en ella, y no fuera. La paradoja de aquella pretensión de situarse con la razón más allá de la realidad, se desvanece al suprimir justamente lo que la produce, o sea la trascendencia del ser en sí. La unidad y comunidad del ser no se escinde con la palabra. La preeminencia ontológica del hombre se la adjudica su condición, como ser de la verdad: *hay una parte del ser que habla del ser* y que, al hablar, lo diversifica y lo enriquece inacabablemente. Éste es el prodigio del que no pueden dar razón los monismos y los determinismos. En el hombre, el ser se hace logos, el logos se hace ser. Con el logos, *el ser habla de sí mismo*. El ser no se trasciende, desdoblándose, ni nos trasciende; no podemos contemplarlo desde afuera, ni con la razón pura, que es la razón enajenante. El acto de la expresión es la prueba de que el ser no cabe en un "paréntesis fenomenológico": ni el ser de que quien habla, ni el ser de que se habla. La comunicación es una participación activa y productiva. La palabra no es tan sólo el ser en acto del ente particular que lo expresa; es una forma de actualidad del ser en general.

Todo el ser está implicado en el acto comunicativo, y no solamente el ser mentado. No hay siquiera separación o trascendencia del ser que habla, respecto del ser que no habla: entre lo humano y lo no humano. Esta dualidad real entre las formas del ser ha producido innumerables aporías. Para hablar del ser se requería ponerlo a distancia. La distancia parecía condición de la verdad. Ésta se concebía como intemporal, no por pretensión dogmática subjetiva, sino al contrario: porque la verdad que se pronunciara desde el interior del ser no sería objetiva. Pero, manteniendo la ficción de la distancia, no se hallaba el punto de unión metafísica entre verdad y realidad; ni tampoco entre lo físico y lo espiritual, entre naturaleza e historia, entre el cuerpo y el alma.

La glándula pineal cartesiana no era una hipótesis extravagante, sino una confesión de impotencia. Y sin embargo, la unidad y la concordancia funcional entre esos contrapuestos eran hechos patentes. *Es la palabra el nexo de comunidad ontológica entre los dos órdenes del ser.*

El ser se presenta a sí mismo en la relación dialógica. Pero esta relación dialógica es dialéctica. Sin duda, el conocedor se distingue de lo conocido en la actualidad de la relación. El problema se plantea justamente porque la distinción es real; pero el acto mismo de la distinción efectúa la reunión. Objetivar es desprenderse; al mismo tiempo es mantenerse prendido. La comunicación verbal es una invitación a participar, que retiene a los participantes en el ámbito de lo comunicado. El esquema clásico de la relación sujeto-objeto prescinde de estas dos facetas dialécticas del acto de conocer y nombrar.

La teoría del conocimiento que es posible edificar sobre estos hechos ha de quedar incluida, pues, en una metafísica de la expresión. A partir de esta base, deben investigarse los atributos universales del ser en tanto que ser, y los que permiten diferenciar sus dos formas. La temporalidad es un atributo de ambas: la historia es la variante específica de la temporalidad en la forma humana. Los actos de hablar constituyen un proceso: *esa parte del ser que habla del ser se actualiza a sí misma históricamente.* Por esto tiene que ser fenomenológico e histórico (además de dialéctico y hermenéutico) el método apropiado en la ontología del hombre y en la crítica de la razón.

La preeminencia ontológica del hombre, en la cual ha insistido tantas veces la filosofía, ya no ofrece entonces el carácter sospechoso de una mera exaltación antropomórfica. El hombre no es singular, entre los demás entes, porque pueda *interrogar* al ser. Se diría que su eminencia proviene más bien de su capacidad de *responder*. No de responder a las preguntas que él mismo pueda formular, sino de mantener con su presencia activa una especie de responsabilidad existencial, que es la de hacer presente el ser con la palabra.

Puede afirmarse que el ser es indiferente: que estuvo presente antes de la presencia humana, y que está presente ahora sin cuidarse de ella. Pero, en rigor extremo, el ser no existía antes del hombre en el modo de la presencia, la cual implica un "ante quien". Sin el hombre, el ser no está completo, por efímera que sea la existencia de la humanidad en el universo. La manifesta-

ción de la presencia del ser, en la cual se diría que éste *adquiere* su condición de presente, le añade una dimensión nueva. Hacer presente es una variante de la presencia.

Hay más ser desde que se puede hablar del ser. La variante consiste en esto: el ser se posee a sí mismo en la palabra que lo presenta, y con la cual se hace presente a sí mismo el ser de quien habla. El acto del logos es una poesía del ser: la *póiesis* del logos no es una mera producción que se acumula en la historia, como otros productos que se obtienen de materiales dados. Para el logos, lo dado es el ser; pero, al presentar este dato, aumenta el caudal de lo dado. La acción verbal es *creación* humana en la forma de mayor eminencia ontológica. El hombre es el ser que ha de producir más ser. Este destino se cumple, desde que hay verbo, inexorablemente. Es a la vez destino y vocación, porque no es elegible: es la vocación humana. Está cumplida antes de que se formulen interrogaciones sobre el sentido del ser, las cuales sólo corresponden a una vocación particular. El verbo nace afirmativamente. Incluso no es necesario para la posesión y la creación que de antemano se despeje la incógnita de la "presencia total". Por qué hay ser, es un misterio; el cual no nos desprende del ser, ni nos impide acrecentarlo, iluminándolo con la palabra.

Razones de necesidad metodológica son, por consiguiente, las que obligan a iniciar la tarea constructiva de la metafísica con una ontología de lo humano, y según el plan de una crítica de la razón simbólica.

TERCERA PARTE

V. QUIÉN EXPRESA

§ 18. ECCE HOMO

NINGUNA duda puede haber respecto de quién expresa: *el hombre es el ser que expresa*. Pero si esta proposición no se limita a repetir lo que ya sabemos todos, y se adopta como definitoria del hombre, requiere una exégesis relativa al quién y a su forma de ser.

En primer lugar, la proposición incluye la palabra ser. No significa tan sólo que el hombre posee, entre otras, una capacidad como la de expresar; la cual, aunque fuera propia y hasta distintiva, pudiera no entrar en su determinación ontológica. El hombre es expresión. La expresividad no es meramente la capacidad psico-física de que estaría dotado un ser definible por otros rasgos; es la categoría con la cual abarcamos uno de los dos órdenes del ser, y lo distinguimos del otro.

En segundo lugar, la expresión es un fenómeno: el sujeto humano, que es quien expresa, es un individuo, y su entidad se individualiza o distingue de los demás individuos por su expresión actual. Sin embargo, no podríamos atribuir una virtud definitoria a la proposición "el hombre es el ser que expresa", si en cada expresión individual no se hiciera patente la universal humanidad. Entendemos humanidad como la esencial condición humana; pero también como la comunidad de los hombres. Pues todos los hombres reales y posibles están implicados en el acto de una expresión singular. Quien expresa es único en cada caso; por lo mismo, no puede ser uno solo. La presencia de un hombre es testimonio de la presencia total de lo humano.

De ahí se desprende que el proyecto de una metafísica de la expresión que se base en datos primarios de la experiencia ha de iniciarse como una ontología del hombre. La novedad que pueda atribuirse al proyecto no dependerá, por tanto, de que sea posible por fin elevar los fenómenos expresivos al plano correspondiente a un tratamiento metafísico (superior al de la física de la expresión), sino de que esta elevación resulte necesaria por el hecho de que la expresión aparece fenomenológicamente como el rasgo primario y distintivo del ser hombre. Cuando un semejante está fren-

te a nosotros, lo reconocemos o identificamos de inmediato por su ser, con toda certeza y sin riesgo de confusión con lo no humano. Sólo falta que la teoría filosófica se abra a la comprensión de ese reconocimiento implícito que efectuamos cotidianamente: la expresión es *lo único* que nos permite conocernos unos a otros. Este reconocimiento es una comunicación.

Comprobaremos que el llamado problema de la comunicación es un falso problema. La comunicación es efectiva e inmediata, y se inicia con la apodíctica identificación del tu como ser de la expresión. El dato de la expresión es el punto de partida de la ontología del hombre. Y en tanto que esa evidencia contiene virtualmente una distinción metafísica entre el ser expresivo y el ser no expresivo, en ella se encuentra también la base de la ontología general.

El programa de esta obra no incluye el desarrollo completo de una ontología del hombre. Ni siquiera el de una filosofía de la expresión; la cual, aunque partiera de los mismos datos, derivaría hacia los campos de la estética, la psicología, la ética, la historia, etc. La selección de lo que se incluye está determinada por el objetivo principal, que es el de establecer el fundamento de la ciencia primera, como ciencia del ser y el conocer, y por ende el de toda ciencia posible. Habrá que mostrar que el hombre, en tanto que ser de la expresión, es el ser de la verdad. El problema de la temporalidad del ser y el de la historicidad de la verdad están conectados sistemáticamente.

En este punto en que estamos, lo que resalta es que el fenómeno de la expresión es el conducto que nos permite llegar a la estructura del ser que expresa: es la única fuente de información de que disponemos. Pero además comprobamos que la estructura misma está conformada por la preeminencia ontológica de esa nota que es la expresividad del ser. La expresión es al mismo tiempo estas tres cosas: dato primero, clave para la exégesis del ser humano, y sede de la evidencia del ser en general.

Esto obliga a cambiar el dispositivo de la exploración que adoptan usualmente los estudios existenciales y caracterológicos. Con tales estudios procuramos resolver la cuestión de una jerarquía en los caracteres del hombre. ¿Qué es lo más relevante y distintivo del ser humano? Las hipótesis se prodigan; todas fidedignas, puesto que representan las exclusivas del hombre, y ninguna suficiente. Su insuficiencia es un defecto estructural, debido a la omisión de la fuente informativa, que es la expresión; la cual no sólo se integra

en la propia estructura, sino que es factor de integración de todas las más notas características. Lo que expondremos en este capítulo quedará corroborado en el capítulo séptimo.

De momento, puede servir de ejemplo al análisis de la "cura" (*Sorge*), rasgo de la existencia que Heidegger presenta como cardinal en la estructura del ser humano. Sin necesidad de entrar en precisiones, observamos que el sentido que la cura pueda tener quedaría falseado si se tomara como dato inicial en una investigación fenomenológica. Es manifiesto que la cura no aparece como rasgo definido en nuestra aprehensión inmediata del ser humano: este concepto es producto de una interpretación. El rigor del buen método impide iniciar la marcha por lo que no es primariamente patente; sobre todo si lo patente es ya un constitutivo propio, exclusivo y diferencial. Aunque el hombre expresa la cura, lo primario es el hecho de expresar. La sola posibilidad de expresar otras modalidades de la existencia que no sean la cura permitiría eliminarla como clave para la comprensión de esa existencia en su totalidad. Pues toda modalidad existencial se expresa, y sólo puede ser conocida en la expresión; éste es el dato que permite interpretar a cada una, y eventualmente situarla en el lugar que le corresponda dentro de la estructura integral.

La expresión se revela, por tanto, ya en este solo ejemplo, como algo más que la única fuente de información fenomenológica con que podemos contar para la hermenéutica de la existencia: es por ello la *función* existencial primaria, de la cual todas las demás dependen para su efectividad, y por la cual adquieren su sentido propio. En suma: es la condición misma de posibilidad de toda hermenéutica. No está el hombre constituido originariamente como el "ser de la cura", y además dispone de la facultad expresiva que le permite revelar esta forma de ser propia. Diríamos mejor que la existencia es "cuidadosa" precisamente porque el hombre tiene que expresar. Lo mismo puede decirse de otros conceptos existenciales. Lo que se percibe es expresión, y todo lo demás resulta de la interpretación de este único material con que contamos para proceder fenomenológicamente.

No sería legítimo ofrecer de antemano un concepto clave para la interpretación del ser humano, y buscar analíticamente después, en la realidad de la existencia, una confirmación fenomenológica de esa clave. Pues, aunque la realidad ofreciese esa confirmación, cabría preguntar: el propio concepto clave ¿cómo fue obtenido? Sólo se pudo llegar a él por medio de una hermenéutica de las

expresiones concretas. Esta fase previa no puede eliminarse ni darse por supuesta; tiene que incorporarse al método. La interpretación del ser humano comienza auténticamente en el mero darse cuenta de que es un ser expresivo, y de que cuanto podamos llegar a saber de él procede infaliblemente de ahí. Ya en el nivel precientífico, la condición humana queda definida desde luego para mí por el hecho de que el otro, a quien pretendo conocer, se ofrece como un ser expresivo, y de que yo, situado en posición de cognoscente, sólo puedo conocerlo interpretando su expresión.

La comprensión primaria del hombre no es necesario buscarla más allá del dato. Si la expresión no se reconoce como lo que efectivamente es (como constitutivo del ser), se corre el riesgo de elegir arbitrariamente como clave el concepto de algún rasgo que haya adquirido en la estructura completa una predominancia situacional, o un rasgo que tenga esa predominancia en la estructura del individuo que lo propone como clave, y que con ello expresa su propia conformación caracterológica. Por el contrario, el reconocimiento de la expresión como carácter fundamental del ser elimina este riesgo de relativismo: toda posible variación histórica en el dispositivo de la estructura dinámica tiene que manifestarse en la expresión. Lo que define tiene que ser permanente. Ninguna variación real en la organización interna altera esa constante ontológica que permite definir a todo hombre, en todo tiempo, como el ser de la expresión. Y correspondientemente, cada novedad histórica en las teorías del hombre ha de partir, con uniformidad invariable, de una interpretación del dato expresivo.

Cuanto más firme sea el reconocimiento de esta forzosidad, más "auténticos" serán los resultados. La autenticidad no puede ser resultado de una ideación; ha de manifestarse objetivamente. Con ello tal vez se desvanezca la confusión intelectual y vital que no deja de causar hoy esa profusión desbordante de análisis existenciales parciales, que hurgan con predilección en los más opacos recovecos del ser humano, y con una insistencia que resulta angustiada por la falta de una visión integral y fundamental, más que por una subjetiva predilección por el tema de la angustia. En esta situación, no es desmedido preconizar en filosofía un retorno a la simplicidad, a las evidencias primarias, a las estructuras básicas. El objeto es presentar al hombre: hacerlo presente con evidencia, en una identificación ontológica absolutamente unívoca. El hombre no es definible como el ser de la angustia porque hoy día se encuentre angustiado. El ser de la expresión puede expresar lo

mismo la angustia que la serenidad o la alegría. El ser de la expresión: he aquí el hombre.

§ 19. LA DEFINICIÓN Y SU FUNDAMENTO APODÍCTICO

La certidumbre y firmeza de esa identificación del hombre como ser de la expresión proviene de su carácter inmediato: la identificación se efectúa de manera intuitiva y dialógica. No se trata de una definición en forma, para la cual haya sido necesario abstraer de los datos intuitivos aquellos que pudieran considerarse definitorios de la esencia. Así, por ejemplo, en la clásica definición del hombre como $\xi\tilde{\omega}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$, como ser viviente dotado de razón. La ambigüedad de tal idea del hombre no se resuelve mientras no quede a su vez definida esta propiedad del logos que se ha desprendido de las demás, con el fin de proponerla como esencialmente representativa. En el momento en que el griego concibe al hombre como ser del logos, ya está en vigor, aunque mal definida, una distinción entre la razón y la expresión verbal. ¿Cuál de los dos es efectivamente definitorio: el logos pensante o el logos expresivo? Incluso si el logos mantuviese todavía en la definición el significado de una capacidad expresiva, no sería este atributo suficientemente definitorio, porque excluiría las otras formas de expresión no verbales. Por el contrario, la identificación primaria del hombre como ser de la expresión define *realmente* al hombre, es decir, no sólo lógicamente: lo abarca de manera total porque, al reconocerlo por la forma de su ser que está patente, a la vez lo distingue de cualquier otra forma de ser. A diferencia de otros géneros ontológicos, aquí la definición está ya dada primariamente en la misma aprehensión directa. A las exploraciones subsiguientes no les corresponde sino revelar la trama estructural y el orden funcional implicados en el dato inmediato que es la presencia del hombre, como ser y como expresivo.

En su empleo técnico dentro de la filosofía, la palabra logos va perdiendo progresivamente en Grecia el significado de una forma de expresión. Este proceso sigue paralelamente dos caminos que se corresponden el uno al otro en la marcha teórica. De una parte, la constitución de la lógica como sistema del logos unívoco, y de las formas de pensamiento lógicamente legítimas sobre la base de la univocidad, tiende a eliminar el carácter subjetivo y expresivo del logos. La validez de un pensamiento lógicamente coheren-

te, o metodo-lógicamente guiado, es independiente del sujeto que lo piensa. Ni lo expresa a él, ni expresa propiamente a la realidad pensada. A la aparente firmeza de esta posición se debe que todas las doctrinas psicologistas que se han producido en la historia, y en las cuales se tiende de una manera u otra a vincular de nuevo las operaciones lógicas con el sujeto concreto que las efectúa, determinan una crisis del valor lógico y noético del logos, y son combatidas por cuantos perciben en ellas un peligro de relativismo, una amenaza contra el fundamento formal de la verdad.

De esta manera, el logos lógico no puede ser ontológicamente definitorio del hombre, aunque sea una facultad exclusiva, porque tiene sus leyes propias, independientes del designio; las cuales se imponen, pero pueden ser infringidas. Esta idea de la imposición es ya vigente en la filosofía del siglo v, y la encontramos formulada en un fragmento de Epicarmo: "el logos gobierna al hombre" (ὁ λόγος ἀνθρώπους κυβερνᾷ). Sin embargo, añade que el hombre es racional (λογισμός), o sea definible por el logos.¹ De lo cual resultaría que el hombre no es definible por aquello que él mismo produce, sino por aquello a que se somete.

Esto nos sitúa en el otro camino paralelo a que nos referíamos: el camino por el cual el pensamiento griego va estableciendo la conexión entre el logos y el *nous* y el ser aprehendido por él. La equiparación que establece Platón en el *Sofista* entre *diánoia* y *diálogos* es reveladora a este respecto. Toda forma de pensamiento (*nous*) implica el logos, incluso cuando no se expresa o formula.² También por esta vía queda despojado el logos de su carácter expresivo, aunque mantenga su carácter dialéctico o dialógico. Pues el logos, combinado con el *nous*, es la capacidad de que disponemos para captar el ser en sí. Dicho de otra manera: el ser en sí es noético, y el logos que define al ser humano no tiene otra misión que la de acomodarse al orden lógico inmanente al ser mismo.

Este acomodo, que es necesario para la verdad, lo formulan los pensadores griegos de maneras diversas, pero todas coincidentes en el propósito de substantivar al logos y depurarlo, despojándolo de su aspecto expresivo. Pudieran multiplicarse las citas, en las cuales el *nous* y el logos aparecen de algún modo como gobernantes o reguladores del cosmos, en tanto que orden de la realidad total; y del hombre mismo, en tanto que miembro de este orden

¹ B 57, 1 s.

² 263e; cf. *Fedón*, 65c, donde muy típicamente afirma que el ser de los entes se hace manifiesto (κατάδηλον) sólo a la razón: ἐν τῷ λογίεσθαι.

y capaz de conocerlo con su propio *nous* y su propio logos. Además de los pasajes bien conocidos de Anaxágoras y de Aristóteles, puede recordarse lo que dice Platón, cuando habla del origen del cosmos: afirma que proviene ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ, de la necesidad y el pensamiento.³ Y el propio Epicarmo sostiene,⁴ como antes lo hiciera Heráclito, que además del logos humano está el logos divino, y que el primero proviene de éste.⁵ Por lo cual, la vida del hombre requiere el logos: λογισμοῦ δεῖται.⁶

La filosofía descubre en la realidad misma el principio del orden. Este principio lo representa con los conceptos de *nous* y de logos, que son precisamente las potencias ordenadoras del hombre. Una vez reconocida la racionalidad de lo real, o sea la inmanencia del logos en el ser, parece como si el logos humano no fuera sino una participación del divino o cósmico; como si no tuviera otra función que la de someterse a la razón del ser. Si esto se admite sin reservas, entonces este logos ya no expresa. El conocimiento ya no es una creación, sino un reflejo del ser.

Es por esto que la idea del hombre como animal racional resulta equívoca. Incluso cuando se articula en una concepción ontológica, no puede considerarse que establezca la base de una metafísica de la expresión. De hecho, esa idea ha gozado de notable preferencia en la tradición filosófica, y ha reaparecido con diversas variantes. Entre el *intellectus agens* de Santo Tomás y la *pensée* de Descartes, la diferencia es notoria; y sin embargo, ambos pensadores coinciden en su intento de definir al hombre por esta facultad suya —la cual es efectivamente definitoria— a la que se designa como las palabras *ratio* o razón, intelecto, pensamiento, entendimiento, *nous* o logos. Las mismas distinciones que la filosofía ha establecido entre pensamiento, razón y entendimiento, entre la facultad intuitiva noética y la facultad discursiva lógica, provienen de que el logos no se considera expresivo, cuando se adopta como carácter ontológico.

La atención de la filosofía se ha centrado en el logos en tanto que éste es justamente el instrumento de la propia filosofía, de la ciencia en general. Las varias funciones naturales del logos importaban poco. De antemano se juzgaba que ellas impedían al-

³ *Timeo*, 48a.

⁴ *loc. cit.*

⁵ La concreción en Dios (*el dios*, o *lo divino*) del orden racional inmanente es característica de los pensadores griegos, pero no exclusiva de ellos.

⁶ B 56.

canzar una verdad *lógicamente* valedera. La razón tenía que purificarse. La razón impura no era definitoria.

El problema de esta purificación (o más bien, del criterio con que se llevó a cabo) ha permanecido latente. La razón pura se hace problemática sólo cuando descubrimos que esas modalidades del logos que fueron eliminadas para desbastar el órgano de la ciencia, son constituyentes esenciales del propio logos científico. La situación de perplejidad que esto ha creado no es momentánea; entraña una crisis de la verdad que sólo puede ser superada mediante una exégesis del ser de la expresión.

Es indudable que la razón científica es una razón depurada. Pero la depuración primaria es vital o vocacional, más que formal o lógica, y consiste en un cambio de dispositivo que adoptamos frente al ser, cuando sólo nos proponemos conocerlo de verdad, tal como es, sin la impureza de los fines prácticos y de los intereses subjetivos. Esta disposición vocacional afecta la existencia entera. La depuración lógica tiene un valor meramente instrumental o técnico. No es la lógica la que determina los usos y los fines del logos en la ciencia; los determina la vocación. La metodología no consigue eliminar el componente de expresividad e historicidad que hay en toda obra científica.

Por esto han podido presentarse como incompatibles, y polémicamente contrapuestas, la idea de la razón pura y la idea de la razón vital o histórica. La polémica podría prolongarse, si no advirtiésemos que la propia razón pura es razón vital e histórica. Pero la polémica es signo de crisis, y refleja la perplejidad inherente a la pregunta ¿cómo puede el pensamiento científico ser verdadero, y a la vez expresivo e histórico?

La ciencia, como expresión del conocimiento puro, es una de las vocaciones del logos, y una de las vocaciones del hombre, como lo es el logos puro de la poesía. Cada sistema simbólico efectúa una especie de depuración, en cuanto delimita su propio orden de sentido y excluye lo que, dentro de él, resultaría incongruente. Con esto se revela la dirección vocacional. La poesía y la ciencia coinciden en la índole de una pureza que se cualifica por el desinterés. Estas son las formas más libres del logos. A esta libertad inicial añade la ciencia la formalización metodológica. El método es el cauce de la libertad en el pensamiento científico. Pero la metodología es histórica también. La depuración vocacional es la constante: lo universal en la variación histórica de las ideas de la razón, aquello que las condiciona a todas originariamente.

De hecho, la idea del logos no expresivo (la idea de la razón pura) puede interpretarse ella misma como una expresión histórica: revela ese afán que sintió el pensador griego, y que puede sentir oscuramente todo hombre, de superar el límite ontológico que le impone su condición de ser expresivo, situándose con la verdad más allá del tiempo, seguro en la firmeza inmovible de la ciencia pura, en el sistema de los conocimientos universales, necesarios y eternos: lógicos, y por esto mismo no expresivos ni históricos.

Comprobamos así que, en el ámbito de la pregunta sobre el quién, aparecen vinculados a la definición de su ser los problemas más fundamentales del conocimiento. O dicho en otra forma: el problema fundamental de la verdad debe conectarse sistemáticamente con las cuestiones relativas al ser de la expresión, que es el ser de la verdad. Y como la expresividad y la historicidad son datos de la investigación, ésta tiene que desenvolverse en el marco de una metafísica donde encuentren su razón primordial no sólo el acto del conocimiento verdadero, sino también la historia de la ciencia y la teoría de la historia.

§ 20. LA EXPRESIÓN COMO DETERMINANTE PRIMARIO. EL FALSO PROBLEMA DE LA INTERCOMUNICACIÓN

a) La posibilidad de fundamentar y construir una metafísica de la expresión depende, pues, en última instancia, de que sea legítimo y necesario reconocer en la expresión un carácter ontológico del hombre. La expresión es algo propio del hombre; pero esta verdad, en la que todo el mundo concurre, resultaría inoperante si no encontrásemos en ella la clave para la explicación de todo lo humano: de su ser y de su devenir; de su diferencia con lo no humano; de su acción y todas las posibles cualificaciones estéticas, religiosas, éticas, políticas, etc., de esta acción; y finalmente, de la ciencia misma y su historia.

La expresión ha de considerarse en su totalidad. Las ciencias positivas que se ocupan de la expresión, ofrecen de esa totalidad una perspectiva en que aparecen distribuidos y caracterizados los diversos sectores fenoménicos: el lenguaje, las costumbres, el gesto, la mecánica de los músculos faciales, la dinámica y la "lógica" de las emociones, los sueños, la historia del mito, etc. La unificación de estos aspectos parciales la consigue la metafísica rebasando el

nivel en que se ha de desenvolver una investigación científica particular. Pero el testimonio de las ciencias es suficiente en este caso para que pueda admitirse que el *hombre siempre expresa* y que *todo en el hombre es expresivo*. Esto nos lleva a formular la pregunta ontológica correspondiente: ¿qué forma de ser es la de un ente que expresa?

Para que la pregunta pueda rendir su resultado, es decir, para que pueda no sólo orientarnos hacia una adecuada comprensión del ser que expresa, sino además alterar el proceder usual de la investigación misma, es necesario percatarse de que con ella se produce una "superación de nivel". En efecto, podemos imaginar que la analítica de la existencia hubiera logrado completarse y cubrir la variedad de aspectos que ella ofrece. ¿No sentiremos que falta todavía algo más? No basta la fidelidad de un análisis llevado con rigor metodológico. Se requiere algo que dé unidad de sentido y coherencia integral a ese conjunto de rasgos aislados.

La comprensión no ha de ser el corolario de un análisis, sino más bien su hilo conductor. Cambiemos la pregunta: ¿cómo *tiene que ser*, cómo ha de estar constituido un ente que siempre expresa y en el cual todo es expresivo? En esta fórmula cambiada, la misma pregunta contiene virtualmente aquella respuesta que dejó pendiente el análisis de la existencia. Ese algo más, requerido para una auténtica comprensión, nos lo proporciona el reconocimiento del ser humano como ser de la expresión. Lo que el hombre es y todo lo que hace se *explica* por la expresión: *es* expresión. No es necesario desentrañar ningún carácter recóndito para captar su sentido; el sentido está ya patente en el acto primario de expresar: el hombre es el ser del sentido. Suponiendo que sólo dispusiéramos del dato de la expresión, podríamos reconstruir la estructura del ser humano; todos los demás caracteres irían apareciendo, dispuestos orgánicamente, a partir de la evidencia inicial, y en plena congruencia con la expresividad constitutiva. Por consiguiente, es necesario alterar el plan de la investigación, y evitar el contrasentido que resultaría de obtener sólo como conclusión final lo que en ningún momento dejó de ser precisamente el dato primario.

b) Cuando se reconoce que la expresión es el carácter primario del hombre, lo mismo en sentido fenomenológico que en sentido ontológico, desaparecen las dificultades inherentes al problema de la comunicación. La evidencia del tú es inmediata y apodíctica; y si

fundamos de hecho nuestra existencia en una aprehensión tan firme y segura, tan nítidamente cualificada, no parece que haya razón alguna para no fundar también en ella nuestra investigación filosófica relativa al ser de esta existencia.

Sin embargo, se ha logrado convertir en problema lo que en realidad son hechos y evidencias. La filosofía ha comprometido la certidumbre del ser basada en la experiencia inmediata. De ahí proviene la incomunicación. Para replantear la cuestión del valor de esa experiencia, es necesario considerar cuidadosamente estos tres puntos.

Primero: aunque la intuición sensible no sea suficiente para proporcionar una evidencia del ser que todos podamos juzgar irrefutable, sin embargo es la base o condición inicial de toda evidencia objetiva. Ésta no es necesario obtenerla por medio de una facultad independiente. Los datos de la experiencia sensible no son todos inseguros y falaces. Los sentidos, a veces, inducen a errores y confusiones; pero también podemos errar con el entendimiento. Y por lo que se refiere a la mera aprehensión del ser, a la primaria seguridad de tener ahí delante algo real, la percepción sensible es bastante fidedigna.

Pero la idea misma de una pura percepción sensible es una idea abstracta, porque el entendimiento está presente y activo ya en la experiencia perceptiva. La αἴσθησις implica el νοῦς, y no consiste en la pura función de unos órganos sensoriales. A su vez, *toda actividad dianoética es dialógica*. De suerte que la llamada percepción sensible de un objeto es en realidad una operación compleja, para la cual se requiere el concurso integrado de facultades que la psicología solía considerar como distintas y separadas. La percepción sensible no podría proporcionar una evidencia del ser invulnerable a toda crítica; pero esta evidencia apodéctica reside en el logos dialógico, expresivo o comunicativo.

El segundo punto es el de la correlación entre la forma de ser y la forma de conocer. La filosofía, y no sólo la idealista, al plantear la cuestión de la validez apodéctica de un conocimiento, presupone la uniformidad de cada función. Por ejemplo: lo corpóreo sería objeto de la percepción; los sentidos serían incapaces de captar las esencias; éstas serían el objeto específico de una facultad superior intelectual. Los detalles del esquema pueden variar; lo invariable es el supuesto de la capacidad específica de cada función.

La correlación existe, pero no en la forma indicada. Es un he-

cho que el dispositivo del conocimiento se altera según la índole de lo conocido. Podemos llamar dispositivo atencional a la posición que toma el sujeto ante una realidad, la cual determina variaciones en la modalidad de conocimiento que corresponde a *una misma facultad*. La atención no es uniforme: su modalidad la determina la naturaleza de aquello que "llama la atención". Este concepto de dispositivo permite cancelar el esquema tradicional en teoría del conocimiento; ilumina la correlación entre el ser y el conocer; y en fin, ayuda a establecer con mayor claridad el valor apodíctico de ciertos conocimientos que nos proporcionan las funciones primarias.

Siendo innegable que la forma de ser de lo conocido afecta a la forma del conocimiento, la epistemología que prescinde del ser, para estudiar separadamente las facultades y funciones del conocer, procede con método incorrecto. Estas facultades y funciones no permanecen neutrales: ante lo humano, los ojos funcionan fisiológicamente igual que ante lo no humano, pero la visión no es la misma. La visión depende del mirar, y éste depende de la forma de ser. No miramos del mismo modo a una llave que a una obra de arte; ni miramos a estas dos, que son productos humanos, igual que al caballo o la montaña; ni, en fin, miramos igual a la obra que a su productor. Y lo que se dice del mirar se dice del pensar.

Nuestra percepción del hombre adopta desde luego una modalidad de correspondencia dialógica. Ésta no viene del designio, ni de una predilección vocacional, ni de una impresión favorable que nos produzca algún ejemplar humano. La simpatía o antipatía vienen después del reconocimiento. La relación dialógica no es selectiva; se adopta sin previo análisis, y es ella misma expresiva de un ente constituido como ser de la expresión. La copresencia es ya una comunidad ontológica: el yo y el tú, situados el uno frente al otro, sólo pueden comportarse dialógicamente.

Este comportamiento produce una variación cualitativa en la función de las facultades psíquicas que intervienen en la relación con el hombre y todo lo humano. La diferencia en el dispositivo atencional tiene una razón objetiva, que es la diferente forma de la presencia. El ser humano es en rigor el único que se presenta; los demás entes sólo están presentes. Pero además, el ser que se presenta a sí mismo hace presentes, en la expresión, otras cosas cuyo ser es ajeno a la comunidad de los dialogantes. Y es ajeno

justamente porque su presencia no es re-presentativa: no ofrece sino lo que está ahí. El ser que expresa lo ofrece todo, hablando de todo. Los demás son ontológicamente extraños: cada uno de ellos pertenece a *lo otro*. El tú, en cambio, siempre es *el otro*, o sea el otro yo.

En el idealismo, sólo Descartes incluye en la primera evidencia apodíctica esa distinción metafísica entre lo humano y lo no humano: entre el pensamiento y la extensión. Pero, aparte de que la extensión (o sea la espacialidad)¹ es también, como veremos, un atributo del ser humano, lo decisivo es que el método cartesiano precede a la evidencia. Lo primario tiene que ser lo primero en el orden real de la experiencia, no sólo en el orden abstracto de la fundamentación. La evidencia fundamentadora no es obra de teoría; ha de ser inmediata y común. La ciencia no se inicia a partir de un estado de privación completa de evidencias. De hecho, el propio método cartesiano no parte de una tabla rasa, sino que la produce mediante un juicio previo, o sea un prejuicio. En éste se asevera la posibilidad, por principio, de negar validez a los datos inmediatos de la experiencia. Este principio, del cual depende la operación metodológica, no se funda a sí mismo, ni se funda en otro principio. El procedimiento es igualmente notorio en Husserl.

Por el contrario, el verdadero método fenomenológico dispone de una base que no es un juicio o prejuicio teórico, sino la propia evidencia que antes era el punto de llegada. La evidencia es lo único previo, lo que condiciona el plan metódico. Lo fundante es lo dado, y no lo que propone el filósofo. Lo dado es el ser. Y como el dato de la presencia incluye aquella diferenciación ontológica entre el ser que expresa y el ser que no expresa, el método empieza a funcionar contando con una verdad que no puede alterarse con ninguna teoría. Sin criterio previo, distinguimos aquella parte del ser cuya presencia consiste en un acto de expresión, de aquella cuya presencia es incommunicante. Somos capaces de advertir, aunque no lo digamos, que la presencia que *se da* trasciende su entidad individual: que el acto de expresión logra comunicar lo que no es comunicante. Sobre esta actualidad de la experiencia se instituye el método. La comunicación, por tanto, no es problema, sino dato originario.

¿Cómo llegó a ser problema? Entramos con esta pregunta en el

¹ Véase *Psicología de las situaciones vitales*, 1a. ed. 1941; 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

tercer punto anunciado, que es la cuestión del cuerpo. El yo queda incomunicado cuando se define, como en Descartes, por unos caracteres que lo distinguen esencialmente del cuerpo. La teoría cartesiana se toma nada más como paradigma; la distinción es común, y muchas veces implícita. En Descartes, de manera declarada, la relación intersubjetiva *inmediata* es una imposibilidad metafísica. El yo no puede acceder al otro yo a través de la doble barrera ontológica constituida por los respectivos cuerpos. Pero no sólo es imposible la comunicación, sino incluso el acto mismo de expresar. Si el yo y el tú permanecen incomunicados es porque de antemano se han disociado los dos componentes del yo. Cuando la expresión no es una propiedad ontológica del yo completo y unitario, sino una mera repercusión de las afecciones anímicas en su propio cuerpo, ninguna teoría puede dar razón satisfactoria de esa peculiar animación que infundiría la *res cogitans* en la *res extensa* en el acto de expresar. Por definición, la cosa extensa no puede ser buen conductor de un mensaje: la expresión repugna a su esencia. El problema insoluble de la dualidad revela que sólo un yo unitario puede ser comunicativo.

Hemos aludido en el capítulo anterior al artificio teórico con el cual Descartes intenta salvar la dificultad del solipsismo, y que reaparece, con términos variados, en otras filosofías idealistas. El sujeto pensante entraría en relación mediata con el otro sujeto. En ningún caso el conducto puede ser el cuerpo: ha de ser una sustancia de naturaleza afín a la del yo y el tú. Descartes, en la sexta de sus *Meditaciones*, no llega siquiera a afirmar la existencia de la sustancia corpórea (*ac proinde res corporeae existunt*) sino como conclusión de un elaborado argumento, cuya única base es la imposibilidad de que Dios sea engañoso (*cum Deus non sit fallax*), y cuyo objetivo es establecer la condición para que el yo pueda conocer alguna realidad distinta de la suya. El cuerpo humano, por supuesto, sería una realidad ajena al ser humano, y no se explica por qué haya de llamarse humano. En todo caso, la actividad de mi pensamiento estará coordinada a la actividad del pensamiento ajeno, en una armonía divinamente preestablecida, como dirá Leibniz. Y aunque yo sea una "mónada sin ventanas", podré conocer algo más, con la necesaria garantía que me ha de prestar el conocimiento ajeno concordante.

Sin la concordancia, en efecto, no existe ninguna garantía de verdad. Después de Husserl, podemos considerar que la filosofía ha superado el idealismo. Tal vez por esto, ha dejado al margen

el problema que legó esa doctrina. Sin embargo, la posibilidad de una reforma de la metafísica depende de que esa superación del idealismo consista en una solución apropiada del falso problema de la comunicación. La situación actual es insostenible.

El cuerpo es aislante. Pero el "cuerpo humano", que es una noción compuesta de dos términos, uno de los cuales cualifica al otro, es un producto abstracto del pensamiento; no surge directamente de la vida compartida entre el yo y el tú. ¿Qué propiedades *corpóreas* distinguen al cuerpo humano de los otros cuerpos? Esa noción proviene de una experiencia única, que es la experiencia de la muerte. Parece que el yo se disocia del tú y se incomunica cuando él mismo se está disociando de *su* cuerpo. En la muerte, en el trance de morir, tendríamos la vivencia de una sustancial dualidad. El cadáver será como un eco de la presencia, y por esto al que murió lo llamamos "el ausente", y el cadáver lo llamamos "resto mortal". La pervivencia del ser humano después de la muerte es objeto de deseo vital y de creencia, y ésta quedaría confirmada por la persistencia separada del cuerpo, del resto mortal, que es el que evoca la ausencia. Es el cuerpo inanimado el que induce a pensar en algo que lo animó, y que sería un ánima separable: separada ya en vida esencialmente. Se piensa, en efecto, que mientras el alma existe junto con el cuerpo, éste es algo que poseemos y que se puede abandonar. Esa unión en vida del alma y el cuerpo, en la unidad del hombre, sigue siendo un misterio. Pero el misterio es el territorio de la creencia. La ciencia es más limitada. Ella se atiene a lo dado, y el dato es justamente aquella unidad del ser. Para la fenomenología, el misterio sería la expresividad del cuerpo.

A pesar de todo, parece indudable que existe algo que corresponde a lo que mienta o representa el concepto de cuerpo humano. Hay innumerables fórmulas del lenguaje en las cuales expresamos una disociación con nuestro cuerpo. Hablamos con entera propiedad de lo interior, de la intimidad, de la conciencia, y damos por supuesto que esto corresponde a alguna región no corpórea de nuestro ser. Por lo mismo, consideramos que la expresión está gobernada desde esa región interior. Y así propendemos a decir que expresamos por medio del cuerpo, a través del cuerpo. Lo implicado en esta ontología rudimentaria es la idea acertada de que el cuerpo en sí no puede ser comunicante: su esencia no le permite tener iniciativa expresiva. Entonces el cuerpo sólo es mediador en la expresión, y la sede originaria de ésta

se encuentra detrás. El ser de la expresión estaría velado por el propio órgano con que se manifiesta.

La metafísica de la expresión tiene que someter a crítica estas nociones comunes. Lo primero que se advierte es que en la simple fórmula, tan difundida, de "cuerpo humano" está implicada, latente, la presunción de algo no corpóreo, de un constituyente radical del ser humano que sería irreductible al cuerpo. Y en cierto modo así es. Pero es el hombre *entero* la forma de ser irreductible al cuerpo.

La metafísica dualista ha elevado a nivel de teoría aquellas nociones vulgares. Las cuales se infiltran también, subrepticamente, en las teorías monistas. Hay dos tipos contrapuestos de monismo: el espiritualista y el materialista. Cada uno de ellos establece la eminencia ontológica de una de las dos sustancias, en detrimento de la otra; es decir, da razón de la una por la otra, y así resuelve la cuestión de la unidad. Pero ambos nos dejan perplejos ante la inexplicable coexistencia en el hombre de dos principios distintos por esencia, funcionalmente independientes, o sea metafísicamente comunicados. Porque la expresividad no puede explicarse si no hay más que una sustancia corpórea; y la propiedad personal del cuerpo no puede explicarse si todo es espíritu. El conflicto sustancial del dualismo está latente en el monismo.

El dualismo legítimo es el que distingue entre lo humano y lo no humano. Ésta es una distinción basada en la experiencia empírica, que no se complica con la cuestión del cuerpo. El dualismo tradicional sustrae al cuerpo de la unidad del ser hombre, y lo adscribe al reino del ser no humano. La dificultad consiguiente de recomponer esa unidad comprobamos que se reproduce en el monismo: siempre resalta la singularidad ontológica del hombre, determinada por una facultad expresiva que no comparte el resto del ser.

Hay que desvanecer los problemas que ha creado la especulación. Observemos esta peculiaridad de la fórmula con que designamos nuestro cuerpo. Al cualificarlo de "humano", más que una distinción entre lo corpóreo y lo no corpóreo en nuestro ser, lo que indicamos es una diferencia radical entre el cuerpo humano y los demás cuerpos. Este primer paso es decisivo. Si atribuimos a un cierto cuerpo el atributo de la humanidad es porque percibimos en él alguna cualidad que no posee ningún otro cuerpo. Desde luego, el cuerpo humano es nuestro cuerpo; lo tenemos

con propiedad vital exclusiva, y por esto nos expresa. El lenguaje refleja una elemental convicción de que el acto expresivo, aunque se observa en el cuerpo, no es un fenómeno físico, ni biológico, sino específicamente humano.

Podemos entonces dar un segundo paso, y comprobar que el análisis crítico del lenguaje no resuelve el problema, ni lo suprime, pero sirve de indicio para aclararlo. En efecto: la distinción entre cuerpo humano y cuerpo no humano confirma que el primero es un concepto pensado. En rigor, no existe el cuerpo humano. Con ese cualificativo que le aplicamos, no conseguimos humanizar lo corpóreo, y con el concepto de cuerpo deshumanizamos a su poseedor. Su unidad, que no es idea de teoría, sino dato de experiencia, queda descompuesta; lo cual sólo puede producirse en abstracto. Lo que el lenguaje pretende manifestar, y lo consigue ambiguamente, es la auténtica distinción, la que todos percibimos de inmediato, entre el yo (y el tú) y el no yo corpóreo.

Las ciencias naturales pueden aceptar sin compromisos la noción abstracta de cuerpo humano. La abstracción es implícita; o bien es legítima porque es declarada y convenida. Como es legítima, en el orden práctico, la abstracción del cirujano que aísla de la unidad del paciente esa zona en que interviene, y a la que llama campo operatorio. Es justamente su enfoque parcial lo que permite a esas ciencias tratar el cuerpo humano como cualquier otro cuerpo. Llamarlo humano no altera la parcialidad, que es simplemente operativa.

La ilusión de que la biología no fuese parcial, sino la verdadera ciencia integradora, sólo pudiera mantenerse en el supuesto de que el fenómeno expresivo estuviese él mismo integrado en los procesos orgánicos. Pero los datos revelan que este fenómeno corresponde a otras categorías: la expresión es creativa y simbólica. A ninguna función orgánica se puede atribuir la capacidad de producir unos sistemas simbólicos que evolucionan históricamente, sin una correspondiente evolución somática. Solamente la filosofía, por su literal imparcialidad, puede dar razón completa de la unidad humana.

El hecho es que cuando un hombre está frente a nosotros no percibimos un cuerpo, sino un hombre. El hombre entero, no sólo una parte de él, o una posesión suya. Si así no fuera, ante cada presencia corpórea deberíamos, muy precavidos, investigar primero si hay o no, detrás de esta presencia, una realidad onto-

lógicamente distinta de lo corpóreo. La identificación de su ser sería derivada; cuando más, podríamos guiarnos por el dato externo de una mera analogía en la conformación somática, y aventurarnos a conjeturar que puede haber un hombre más allá de esa figura corpórea aparente que ofrece alguna semejanza con la nuestra.

Pero nunca efectuamos un raciocinio de analogía, o una pesquisa ontológica, como condición de nuestro reconocimiento del prójimo: lo identificamos de inmediato por su expresión. La conformación somática la aprehendemos en términos de expresión, y no en términos de estatura, volumen, peso, etc. (que son conceptos cuantitativos), ni siquiera como la "unidad orgánica" que estudian las ciencias biológicas. La misma correspondencia entre los rasgos estructurales y funcionales somáticos y los caracteres psíquicos, establecida por la tipología general y la biotipología, no ha hecho sino confirmar la intuición primaria de los hombres que, en el cuerpo, perciben el carácter, o sea lo que no es cuerpo, sino expresión: sentido.

Las propiedades por las cuales se define un cuerpo, en general, son el volumen, la densidad, el peso, etc.; y cuando no se trata de materia inerte, la vida. La expresión no es un atributo de los cuerpos, orgánicos o inorgánicos, sino de los hombres. Por esto ha de quedar frustrado todo intento filosófico de encontrar el ser del sentido *a través* de lo que precisamente tiene que definirse como carente de sentido. Ni la comprensión del ser, ni el sentido mismo, efectúan semejante travesía. La transmisión alteraría el conducto. Y esto es en cierto modo lo que ocurre: el cuerpo deja de ser mero cuerpo cuando es expresivo. Pero entonces tampoco es mero transmisor. El cuerpo no es medio de comunicación al servicio de un comunicante oculto. El ser del hombre está en la superficie.

Pero esta fórmula todavía es ambigua, pues la palabra superficie implica algo que está debajo de ella, y en la expresión todo está al descubierto. Digamos más bien que el hombre revela la integridad de su ser con su sola presencia. El ser está presente en todos los demás; cuando los vemos, vemos el ser, pero su esencia no la vemos. El ser es más patente que la esencia, salvo en el hombre. El concepto de cuerpo humano no es siquiera un concepto científico que pueda emplearse en metafísica; es inservible para una investigación rigurosa que se proponga dar cuenta del fenómeno de la comunicación.

La cuestión ha sido mal planteada. El intento de esclarecerla choca con resistencias explicables, porque la filosofía no evitó la infiltración de nociones del sentido común y de la creencia, las cuales tienen hondo arraigo. El cuerpo humano nos parece lo más concreto y real, lo que se ve y se toca como cualquier otro cuerpo. Si la filosofía viene a afirmar inopinadamente que eso que vemos no es el cuerpo, su afirmación produce asombro; pero no porque contradiga los datos de la experiencia, sino porque invalida ciertos prejuicios muy difundidos.

La filosofía evita la *doxa* vulgar y concuerda con la experiencia básica cuando mantiene que eso que vemos es el hombre, no el cuerpo que lo envuelve. El hombre es tangible. El concepto de cuerpo no es primitivo. De hecho, el pensamiento griego no empieza a delinear la noción de un *σῶμα* humano sino cuando va formando la noción de *ψυχή*. El alma sería la *φύσις* humana, lo nuclear y distintivo, lo irreductible a esa otra cosa, a ese remanente de realidad que es visible, y por tanto mortal. El cuerpo viene a ser entonces esencialmente "lo otro" para mí mismo.

Hay que buscar otras categorías para la realidad que encubre la noción de cuerpo humano. El cuerpo es pura exterioridad; no puede ser, como se cree, el testimonio indirecto de la presencia. La presencia es directa y total, pero se da siempre en una situación determinada. La categoría de espacialidad representa una propiedad del ser humano, que es la de hacerse visible y tangible en un *aquí*, el cual implica un *ahora*. El aquí y el ahora son las determinaciones concretas, individualizadas, de unas propiedades comunes del ser humano, a las que hemos llamado espacialidad y temporalidad. Estas notas no se predicán de los cuerpos. La física determina la posición espacial y temporal de un cuerpo en movimiento de acuerdo con un referencial de coordenadas que no precisan la índole de su ser. Las coordenadas existenciales del ser humano indican, en cambio, la diversidad de formas de su presencia; indican que estas formas no son indiferentes, sino calificadas *necesariamente* por la relación vital que cada ente humano establece con lo que no es él, partiendo de ese centro de la existencia que es su aquí y su ahora. La localización vital de este centro no es equiparable a la posición de un cuerpo en el espacio y el tiempo. Las categorías de espacialidad y temporalidad resuelven la aparente paradoja de que sea visible y tangible el auténtico ser del hombre, y no su mera envoltura externa.

El ser del yo podemos verlo y tocarlo, como los demás cuerpos,

y por esto presumimos que eso que está delante de nosotros, aquí y ahora, es tan sólo un cuerpo más, a pesar de que su presencia nos afecta como no puede afectarnos ningún cuerpo. Pero ¿dónde estaría el yo, si careciese de espacialidad? ¿Cómo se explicaría que fuesen coincidentes la presencia del yo y la presencia del cuerpo? La comunicación efectiva entre dos entes situados el uno frente al otro no sería posible si el ser integral de cada uno no fuese constitutivamente *situable*.⁸ Si el aquí y el ahora sólo situaran al cuerpo, no habría más que relaciones corpóreas. La espacialidad y la temporalidad, como propiedades del ser humano, son condiciones de posibilidad de la comunicación. O dicho inversamente: tiene que poseer estas notas definitorias el ser que efectivamente comunica.

Vemos, pues, que la superación del dualismo (y del idealismo) no se puede confiar a los argumentos polémicos; se alcanza cambiando el nivel de la cuestión, y esto exige un cambio radical de métodos en la filosofía. El hombre, definido como "*une substance dont l'essence n'est que pensée*",⁹ no podría transferir ese pensamiento. En rigor, sólo podría pensarse a sí mismo: ese "*n'est que*" indica una forma de trascendencia para la cual no existe mediación.

Y a pesar de todo, fue el propio Descartes quien encontró la salida de esta aporía. En la quinta parte del *Discurso* se detiene a examinar el problema del hombre-máquina: de qué medios dispondríamos para reconocer que una cosa semejante a nuestro cuerpo, y que imitase a la perfección nuestras acciones, no era un hombre verdadero. Según las partes anteriores del *Discurso*, así nos aparece en efecto el ser ajeno: como un cuerpo que imita nuestro cuerpo. Pero aquí afirma Descartes que disponemos de dos medios seguros para reconocer al hombre mismo en su presencia corpórea. Porque esa máquina jamás podría usar de las palabras ni de otros signos con los cuales "*declarer aux autres*" sus pensamientos; no podría tampoco "*repondre aux sens*": entender y responder según el sentido de cuanto se diga en su presencia. El diálogo es la prueba apodéctica de la existencia de un ser ajeno al yo pensante. Para el propio Descartes, el hombre es el ser de la expresión y del sentido; no es tan sólo "*une chose qui pense*", sino alguien que manifiesta lo pensado y capta lo que piensan los demás. La duda metódica resulta superflua, si ya dis-

⁸ Véase el cap. V de la *Psicología* antes citada.

⁹ Descartes, *Discurso*, IV.

ponemos de una evidencia ontológica que es tan segura como la del *cogito*. Con ella pudo iniciarse una renovación de la metafísica más radical que la cartesiana.

Este anticipo de lo que tardará siglos en producirse recuerda el inicio frustrado de la dialéctica en el *Sofista* de Platón. En la historia de la filosofía sólo se encuentran estos dos casos ilustres, en los que el pensador, con una idea insospechada, da el primer paso de una reforma y se detiene en él. Probablemente este salto por encima de los siglos no es más que una ilusión de perspectiva que sufrimos en la actualidad, cuando a la idea le llegó por fin su momento histórico. Pero su oportunidad acaso no quedaría bien fijada sin la proyección hacia atrás, sin el reconocimiento admirado de su primera, fugaz aparición.

§ 21. LA EXPRESIÓN COMO CARÁCTER ONTOLÓGICO DIFERENCIAL

Además de un carácter ontológicamente propio, hemos insistido en que la expresión es un carácter diferencial, y que lo es en dos sentidos: distingue al hombre respecto de lo no humano, y crea la singularidad distintiva de cada hombre.

El hombre *tiene* que expresar. Esta forzosidad, que es lo común y definitorio, produce al actualizarse la diversidad en los modos de existencia. Ser expresivo significa ser diferente: el hombre *se hace* distinto expresando. Por esto, la nota constitutiva de la expresividad no sólo permite distinguir externamente dos géneros de entes: el género de los inexpressivos y el género humano. La expresión es distintiva porque la humanidad no es un género. La comunidad ontológica y lógica que engloba a todos los individuos de un mismo género o especie impone la igualdad: cada uno actualiza la forma común de la misma manera. En el hombre, la forma común es precisamente lo que determina la singularidad del acto individual. La comunidad ontológica se hace patente en la comunidad histórica. Ésta es la resultante necesaria de la comunicación y la diversificación.

Ser distinto por necesidad es lo mismo que ser libre. La expresión es la forma ontológica de la libertad: toda libertad es *libertad de expresión*. Libertad no conferida por el prójimo como un derecho, sino lograda de hecho por cada cual, en ese proceso de formación del propio ser que es la relación comunicativa con el prójimo. *La expresión es el principio de individualidad*, o mejor

se diría de individuación. El principio es dinámico: la individualidad es un estado, la expresión es un proceso de diversificación. Por esto, el grado y cualidad de las individualidades no puede ser uniforme ni constante; se determina por las formas de comunicación, y es función de estas variables. Tampoco pueden ser inalterables las comunidades que resultan de esas comunicaciones. Individualidad y comunidad no se definen aparte. De hecho, no se definen. Lo constante es sólo su correlación necesaria; su realidad actual es histórica.¹⁰

Toda expresión tiende al logos, y todo logos contiene la verdad efectivamente, o la implica en la sola inteligibilidad del mensaje. El modo culminante de la libertad expresiva es la verdad. Como pura apófansis del ser, ella es el fundamento de la comunicación del hombre con el hombre. El entendimiento no se detiene en el símbolo: abarca al otro y a la cosa que el otro manifiesta con el símbolo. La verdad es dialógica. Cuando el símbolo no expresa todavía una opinión sobre el ser, sino que es manifestación de su presencia, entrafía ya esa verdad primaria que es la referencia dual de los interlocutores a una realidad común. La comunidad de lo real es la base de esa comunidad humana que forma y transforma la expresión. Esto es decir que *sin verdad no hay comunidad*, y confirma que la humanidad no se comporta como "género humano". Su comportamiento es histórico. La formación de comunidades, siempre renovadas, es libre; pero también es necesaria. Es forzoso que el hombre sea libre, pues sólo puede existir como ser que posee el ser manifestándolo: como el ser de la verdad. La relación dialéctica entre necesidad y libertad es clave del acto expresivo y del proceso histórico; además, combinada con la relación entre verdad y comunidad, permite articular en nivel de teoría el dato diferencial que se capta en la experiencia primaria.

La verdad parece una aceptación de la realidad tal como es, una sumisión a lo dado, una obediencia a la imposición del ser. La realidad se impone, en efecto; por esto expresamos la firmeza de nuestra manifestación diciendo también que "la verdad se impone". Pero la verdad no expresa tanto nuestra fidelidad a las cosas, cuanto nuestra fidelidad al otro ser, a quien se las exponemos tal como se nos presentan. El acto de "tomar la palabra"

¹⁰ Sobre estos temas, véase *La idea del hombre*, 1946, *passim*; también *Historicismo y existencialismo*, 1ª ed. 1950, 2ª ed. 1960 y *La vocación humana*, 1958.

no consiste sólo en tomar el ser; tomarlo es ofrecerlo, y éste es un acto libre, promotor de infinitas modalidades vinculatorias. Con él se ofrece además al interlocutor una novedad imprevisible, que nunca es indiferente. Ningún otro ser puede vincularse con otros ejemplares de su especie mediante la expresión de esa fidelidad a lo real en que la verdad consiste, y a la vez brindarle la novedad de la manifestación. La verdad tiene, pues, este doble cariz de sumisión aceptada y de libertad cumplida en la expresión. La verdad es del hombre y para el hombre.

¿Qué otra clase de entes pudieran considerarse expresivos? De antemano, las obras mismas del hombre: las instituciones, las creaciones de arte, los sistemas científicos y filosóficos, en suma, todo lo que se produce, inclusive los meros utensilios. En tanto que son productos suyos, estas obras son sus expresiones; el problema de una diferenciación ontológica sólo se presenta porque estas obras se desprenden de su autor y adquieren vida propia e independiente.¹¹ Una vez constituida en sí misma como producto, la obra se disocia del autor: se le enajena en el momento mismo en que la consume, como si la propiedad se perdiera justamente cuando puede reivindicarse como un derecho personal. Concluida la obra y presentada, los demás empiezan a poseerla. *Habent sua fata libelli* significaría que las obras tienen vida histórica independiente, con todas las vicisitudes que pueden resultar del éxito, el fracaso, la indiferencia, la moda transitoria, el efecto duradero, el olvido definitivo. ¿Qué expresa la obra misma, desvinculada ya de su autor?¹²

La obra es un testimonio; sigue expresando al autor que la produjo, y a la época histórica en que él vivió y que condicionó su producción. La obra es un mensaje con el cual se mantiene el diálogo de los hombres a través de la distancia del tiempo; con ella se logra la presencia del pasado y se articula la continuidad histórica. La tradición también es un diálogo. Y si la obra tiene un cuerpo físico —como una estatua, una pintura, un libro— su determinación metafísica tiene que resolverse con el mismo criterio con que se resolvió la cuestión del cuerpo humano. Unos

¹¹ Sobre esta disociación de la obra y el autor, véase *La vocación humana*, cap. 8: "Psicología de la creación artística".

¹² Para simplificar la exposición, se considera la relación particular de un solo autor con una obra determinada. La relación más compleja entre las obras institucionales (políticas, lingüísticas, académicas, etc.), y sus múltiples autores no altera, sin embargo, la conclusión a que se llega con el examen más simplificado.

pedazos de papel o un bloque de mármol no pueden, por sí mismos, ser expresivos. Estos materiales han recibido del hombre una dotación de sentido; ya no son materia natural, sino materiales de una forma expresiva. Han sido ontológicamente transformados; se han convertido en símbolos, y pertenecen al orden del sentido. El estudio científico del objeto simbólico es posible —y con el mismo rigor con que se puede estudiar como objeto natural— porque pertenece a un sistema de relaciones perfectamente determinables.

Estas relaciones constituyen un orden de realidades netamente diferenciado del orden a que pertenecen los objetos no simbólicos. Considerar la obra como objeto material requiere entonces una abstracción de su verdadero ser. El estudio químico y radiográfico de una pintura es una experiencia inauténtica de la pintura como tal; es derivada y se sobreañade a la experiencia original y primaria, que es de naturaleza esencialmente estética. En cambio, lo que no pertenece al orden del sentido se identifica de manera también inmediata como algo que ni es humano ni ha sido humanizado.

El hombre, como creador de sentido, no solamente sobreañade el mundo simbólico de su expresión al mundo natural indiferente, sino que logra transformar la naturaleza misma, y proyectar sentido incluso en lo que no lo tiene constitutivamente. De una parte, emplea objetos naturales como medios o utensilios de expresión, como símbolos de símbolos; pero, además, transforma en su mente la representación de la naturaleza misma, y es capaz de contemplar estéticamente como paisaje lo que el agricultor aprecia utilitariamente, que el geólogo analiza científicamente. En el caso de la obra humana, la materia ha sido transformada mediante una dotación de sentido; en el caso del paisaje, la naturaleza ha recibido una proyección de sentido que no la transforma.

Donde suelen surgir dudas respecto de la exclusividad diferencial de la expresión es en el examen del comportamiento de los animales superiores y domesticados, es decir, incorporados al *domus* o ámbito vital humano. Vida y expresión no son lo mismo. La cuestión de una expresividad animal se plantea sólo en relación analógica con la expresividad humana. Sobre ésta no hay ninguna duda; la otra no es sino una presunción. El tenor de la pregunta es decisivo: queremos saber si *también* el animal es un ser expresivo. El animal podrá parecernos humanizado solamente por una analogía con lo auténticamente humano, y en la misma analo-

gía quedará realzada la heterogeneidad de los términos comparados.

La naturaleza no *responde* como el animal domesticado, el cual parece a veces comportarse como un interlocutor, y compartir incluso nuestras emociones. Pero no es necesario efectuar un análisis de su comportamiento para dilucidar la cuestión de su presunta expresividad. Esta cuestión se resuelve por principio. Sean las que fuesen las analogías externas, el animal no existe en la forma diferencial de ser propia de la expresión: no realiza su libertad en su misma expresividad. En segundo lugar, el animal carece de verdades: no realiza su ser propio en el diálogo, en esa presentación del ser que se constituye en base común de la existencia. En tercer lugar, la supuesta expresividad del animal no es simbólica. Y finalmente: no es poética, en el sentido de que la representación simbólica implique a la vez una acción productiva. Estos rasgos son suficientes para mantener que la expresión es un carácter ontológico diferencial.

VI. QUIÉN EXPRESA (*sigue*). EL SER DE LA VERDAD

§ 22. EL CARÁCTER ÉTICO DE LA VERDAD

a) AL PLANTEARSE el problema metafísico de la verdad, la pregunta se endereza hacia el ser del ente que la produce y vive de ella, más que sobre lo conocido "verdaderamente". Como determinación de una forma de ser distintiva, la verdad se sitúa en un nivel más radical que el nivel lógico o epistemológico. El centro de interés será, en este punto, el ser capaz de verdad.

Desde los orígenes de la filosofía, la palabra verdad, ἀλήθεια, adquirió y ha mantenido una significación que no tuvo originariamente. Este cambio fue una creación histórica que afectó la existencia de los hombres. Antes de la filosofía, la relación verbal tenía un sentido ético: la intención recaía sobre aquél a quien las cosas se indicaban, más que sobre las cosas mismas. No existía la noción de un valor autónomo e impersonal del conocimiento. Lo verdadero, τὰ ἀληθέα, era sobre todo lo veraz; lo contrario de lo verdadero no era tanto lo erróneo, cuanto lo falaz, lo engañoso: τὰ ψεύδεα. Así, en la *Teogonía* de Hesíodo, las Musas declaran que saben decir mentiras semejantes a la realidad de verdad, pero que también saben, cuando quieren, proclamar las verdades.¹ La verdad era facultativa, y se definía por la voluntad de decirla. Verdad era sinceridad. Era, pues, una expresión personal, una forma de comportamiento, más que una correspondencia de lo expresado con la realidad.

Después del nacimiento de la ciencia, la verdad no ha dejado de ser ese vínculo entre los hombres, y por tanto un criterio para su valoración moral. Lo que la ciencia, la filosofía, representa

¹ *Teog.*, 27 s. Cf. Homero, donde frecuentemente aparece la verdad como lo contrario de la mentira, y no en ninguna otra significación que, aunque prefilosófica, fuera antecedente del significado de descubrimiento (véase más adelante). *Ilíada*, 24407, 23361, etc.; *Odisea*, 11507, etc. La verdad sería, pues, originariamente, un modo de comportarse frente al otro. De ahí el proverbio οἶνος καὶ ἀλήθεια que aparece, entre otros, en Alceo, 57; el cual significa lo mismo que el latino *in vino veritas*: la intoxicación estimula la sinceridad, disuelve la intención de engaño.

no es el intento de suprimir el sentido ético de la verdad, sino más bien de reafirmarlo. Pues el criterio común era demasiado simple e inseguro si quedaba reducido a una aprobación de lo veraz, y a una consiguiente desaprobación de lo falaz. De ahí la brega de los primeros pensadores contra las opiniones comunes; no porque fueran comunes, sino porque la comunidad debía fundarse en algo más firme que las opiniones. No bastaba que éstas fueran veraces: tenían que ser verdaderas. Aristóteles previene todavía, con un énfasis que ya se hizo académico, que la verdad no depende de la aceptación popular.² Ésta viene después, y no le resta ni le añade fuerza.

Sin embargo, parece que la ciencia viene a sustituir el criterio vital y ético de la verdad con el criterio epistemológico y lógico. La verdad vale en sí, independientemente de quien la descubre y la formula. Su contrario ya no es el engaño, sino el error. La verdad y el error tienen la misma intención; pero a medida que la verdad se va descalificando, recaen sobre el error las cualificaciones. La verdad sería anónima, pues sólo así puede imponerse a todos los entendimientos; el error sería personal, e imputable a quien lo comete. En suma: el error sería una expresión, la verdad no.

Con el progreso técnico de la filosofía, se amortigua la conciencia del componente vital y ético de la verdad, es decir, de la intención que guió desde el principio la depuración del conocimiento. De este modo, lo que empezó como un olvido, acabó como una deformación. Hasta el punto de que, en nuestros días, resulta insólita la tarea de poner de nuevo en vigor el principio vocacional de la ciencia. La primera concepción de la ciencia como un sistema de vínculos racionales en la comunidad era definitiva: no era una tesis que pudiera caducar. En ella podemos apoyarnos para restablecer, junto con el carácter ético de la verdad, su carácter dialógico. La vigencia de los dos va coordinada.

En efecto: la vinculación comunitaria es más estrecha si la verdad se impone por razón: si no depende de una eventual intención de decirlo, sino de una apelación concordante a la realidad. Lo cual no significaba que la verdad fuese indiferente. El criterio de verdad habría de ser *vitalmente* más seguro si pasaba de la subjetividad a la objetividad. Así podía uniformarse la denuncia de las falacias. Porque la intención de engaño lleva consigo la posibilidad de pasar inadvertida, que está en su mismo propósito. Esa

² *An. post.*, 74b, 26 ss.

intención, lo mismo que el error, quedan al descubierto si aplicamos un método de examen que permita conocer las cosas como son: τὰ ὄντα ὡς ἔστιν.³ Estas palabras platónicas sirvieron como definición de la ciencia.

El saber científico de las cosas no perdería su sentido ético. Pero la eticidad de la filosofía no estriba en el hecho de que ningún pensador haya jamás afirmado lo que no piensa. En ciencia, la veracidad no es moralmente cualificable, porque el engaño es imposible. Si llegara a producirse, esto no comprometería a la ciencia; simplemente quedaría fuera de ella esa manifestación engañosa. La ciencia es el compromiso vocacional, libremente elegido, de vivir diciendo cómo son las cosas en sí mismas. Esta fidelidad a las cosas tiene sentido ético porque, en rigor, más que una actitud frente a ellas, es una disposición de buena fe ante los demás, respecto de ellas. El compromiso no es sólo intelectual. La ciencia es una forma de vida que tiene virtud ejemplar: ofrece a todos la ejemplaridad de la verdad. Sin duda, la fuerza de la verdad tiene que relegar a quien la piensa, pero no puede deshumanizarla, pues pretende establecer entre los hombres una vinculación más estable que la mera cualificación de sus intenciones.

Por tanto, era la propia intención vital de la ciencia la que obligaba a concentrarse en el ser de lo conocido de verdad, y no en el ser y el proceder de quien lo conoce y comunica. Pero, acaso inevitablemente, esto iba a favorecer la deshumanización. El *ethos* de la ciencia no se alteró; fue la teoría del conocimiento científico la que eliminó, por motivos de aparente rigor técnico, los conceptos de expresividad y de relación dialógica, que hubiesen permitido mantener en nivel visible el contenido ético de la verdad.

Es característico, a este respecto, el giro peculiar que adquieren los significados del concepto de intencionalidad, cuando éstos se precisan en la teoría del conocimiento escolástica. La distinción fundamental que introducen los maestros medievales entre la *intentio formalis* y la *intentio objectiva* establece con claridad el esquema del conocimiento en los términos de una relación entre el sujeto y el objeto. Advierten, muy certeramente, que hay en el entendimiento una tensión, como un impulso que lo lleva hacia el objeto (*actus mentis quo tendit in objectum*) y que le permite apropiárselo directa e inmediatamente (*quo objectum suum percipet directe*). A esta intención formal corresponde la inten-

³ Platón, *Sofista*, 263b.

ción objetiva, o sea el correlato del propio acto intencional: el *objectum in quod*. Pero no se considera propia pertinente para la teoría el hecho de que a la intención formal, como acto de la mente, corresponda una *intentio communicationis*, con su propio correlato. Éste ya no es el objeto mentado, sino el otro sujeto, a quien se endereza la expresión. Sin expresión, no hay auténtica apropiación.

Es inherente al intelecto esa tendencia hacia el objeto que se habrá de apropiarse; así también, es propio del logos la tendencia hacia un inter-locutor, con quien establece el sujeto que habla un nexo de vinculación mediante la común referencia al *objectum in quod*, cualquiera que éste sea: *omne id, quod per actum intellectus cognoscitur*. Sólo que es en el acto del logos donde culmina la objetivación. La intencionalidad comunicativa no es derivada, sino primaria y constituyente del acto de conocer, ni es algo ajeno a la motivación radical del pensamiento. La mente *percipit directe* los objetos utilizando palabras.

La intención existencial primaria es dialógica. Claro está que sólo podemos establecer y sostener contacto con el otro mediante la verdad; o sea, rellenando nuestra intencionalidad comunicativa con un contenido significativo inteligible. Pero, básicamente, la verdad es el acto verbal con el que expresamos nuestra pertenencia al ser. Verdad es comunidad en dos sentidos: comulgan quienes dialogan, afirmando con la palabra su forma de ser común. Al mismo tiempo, ambos participantes comulgan con el ser comunicado. La expresión de la pertenencia puede llamarse comunión porque es una participación activa: no es el simple hecho de estar en el ser, sino un acto que le añade algo que antes no estaba dado.

El error no impide la comunión; el engaño sí. La verdad no es una posibilidad existencial, que pueda o no actualizarse: es imposible no hablar del ser. La posibilidad es la del engaño, el cual requiere la deliberada intención de suspender el régimen de la verdad: de entorpecer el desenvolvimiento "natural" de la existencia. Esta arrogante pretensión contrasta con la verdad, que es *existencialmente* humilde. Tales cualificaciones son éticas, y anteriores por tanto a la moral y a la epistemología. La verdad primitiva expresa el hecho de que hay ser, y de que estamos destinados a hablar de él.

La anterioridad del fundamento ético-existencial podría explicar que las teorías del conocimiento hayan prescindido de lo que está detrás de ellas; que concibieran la verdad como algo que no

poseemos, y hacia lo cual sólo la ciencia puede encaminarnos. De esta omisión proviene la idea de que la ciencia constituye un mundo aparte, y de que a ella corresponde *en verdad* la misión de revelar el ser. La fórmula, tantas veces empleada, de "la búsqueda de la verdad" expresa este descuido del fundamento. La verdad sólo se busca desde la verdad. Lo cual significa que hay varias clases de verdad, o varios niveles en lo verdadero. Si no atendemos más que a la verdad que es terminal de una búsqueda, se nos pierde en el hallazgo la verdad primaria, que es condición de posibilidad de la propia búsqueda. La verdad es un constitutivo del ser que existe en la forma de la comunidad dialógica. Esto es lo mismo que afirmar que la verdad es expresión (y en este enunciado se conectan la expresividad y la eticidad del hombre).

Pero esta fórmula definitoria, "la verdad es expresión", conservar un resabio de relativismo; parece incompatible con el supuesto de la propia *intentio communicationis*, pues pensamos que el comunicado ha de ser cierto, más que expresivo. En fin, choca esa fórmula con el ingénito afán de seguridad en la verdad, que nos hace a todos implícitamente absolutistas. Esta mala interpretación sólo podría sostenerse si se olvidara que el absoluto radica en la pura presentación verbal del ser, y que constituye un acto expresivo en tanto que es comunicativo: se expresa en él un ser capaz de efectuar la presentación del ser.

La expresividad, y la consiguiente historicidad, de todas las verdades de teoría pueden hacerlas relativas, desde el punto de vista epistemológico, aunque no en el sentido de subjetivas. Conviene en este punto distinguir entre relatividad y subjetividad. La ciencia es objetiva; pero las verdades científicas serán tanto más relativas cuanto más elevadas, o sea, cuanto más haya contribuido a su formulación la libertad creadora del pensador. Deben por esto ser referidas a la situación teórica que él encuentra planteada y que es dato para su pensamiento, y a todas las conexiones de sentido que forman la trama de la situación histórica. La pura apófansis no tiene historia. Ese sistema de referencias o relaciones objetivas es lo que debe entenderse aquí por relatividad: ninguna teoría es absoluta.

De modo parecido, son relativas todas las morales, sin que por ello deje de ser absoluto el fundamento ontológico de la ética. El fundamento lo constituye la eticidad: el carácter esencialmente ético del ser con sentido, del que por necesidad ha de existir

éticamente. Confirmamos que las dos necesidades (la verdad y la eticidad) están coordinadas en el ser de la expresión: son las necesidades propias del ser libre. El ser creador de sentido tiene que comportarse éticamente, y por lo mismo no puede instituir una moral universal, uniforme e inmutable.

La eticidad no es una nota que se sobreañade a la verdad: no es la mera posibilidad de aplicarle un juicio moral, después de haberla formulado. El carácter ético es inherente al *acto* de la verdad. La verdad es la forma primitiva de la responsabilidad. Hablar es responder. No sólo responder a lo que el otro haya dicho, contestando a una pregunta, sino responder *de* lo dicho en el acto de presencia verbal. Existir es hacer acto de presencia: hablar es *hacerse* en el modo de la responsabilidad verbal. Incluso cuando la verdad no es más que una *ex*-posición del ser, el que habla queda él mismo *ex*-puesto; queda empeñado su ser entero en el acto que lo define como ser de la verdad. La expresión no refleja el ser de la cosa, no la reproduce "en otra forma"; es lo que forma al ser que, expresando, convierte a las cosas en algo que ellas no son para ningún otro ser vivo: en objetos. El ente sólo es objeto cuando es "realidad comunicable". Todas las demás responsabilidades del hombre provienen de ésta, que consiste en responder del ser ante el otro. La verdad, por tanto, es una respuesta que implica una doble exposición o responsabilidad: con ella queda *ex*-puesta u objetivada la cosa, y queda el expositor comprometido o *ex*-puesto, en el sentido ético-existencial. Existir es exponerse.

De esto se infiere que la fundamentación segura de la verdad no ha de encontrarse eludiendo el hecho de su expresividad y de su consiguiente historicidad, sino más bien insistiendo en este hecho, precisando mejor el concepto de relatividad, dilucidando qué significa primariamente expresar. *La expresión siempre es significativa y apofántica; la significación siempre es expresiva o comunicativa.* Los dos componentes del logos no pueden disociarse. Esto ha de constar en la base de una metafísica de la expresión.

No figura en los propósitos de esta metafísica restablecer en la filosofía y en la ciencia el sentido de responsabilidad ética, aunque esto pudiera considerarse urgente en la situación actual, cuando esa responsabilidad se sustituye con la responsabilidad pragmática. El saber científico no recupera su fundamento vital atribuyéndose un beneficio utilitario. Es necesario renovar el estado de conciencia socrático. Pero, sin llegar al fondo de la cuestión

vocacional, debe indicarse que la oportunidad de aquél restablecimiento la ofrece en todo momento la realidad del hombre como ser de la verdad. La insistencia en el carácter ético de la verdad no envuelve el propósito de someter las verdades a juicio moral. Por el contrario, los hombres pronuncian juicios morales porque son productores de verdades. El hecho simple de hablar es vinculatorio, y todo vínculo es, por naturaleza, cualificable. Ninguna relación humana es indiferente; ni siquiera el logos de la ciencia puede mantener neutralidad, pues el propósito mismo de lograr una verdad desinteresada más bien refuerza la vinculación, aunque no la esponga temáticamente.

Lo decisivo ahora es comprender que la verdad es una forma de ser, más que un simple resultado del conocer. En un sentido radical, toda expresión es verdadera: solamente la mentira puede suspender el orden del ser y el conocer. La ciencia refuerza este orden, pero no lo instituye.⁴

b) La verdad no es una exclusiva de la ciencia: en la verdad estamos ya siempre. Aristóteles afirma que la verdad es el fin del conocimiento teórico; el fin del conocimiento práctico es la acción.⁵ La necesaria distinción intelectual entre lo práctico y lo teórico no ha de alterar, sin embargo, el sentido propio de la verdad; porque ésta no deja de ser práctica, o sea ética, por el hecho de ser específicamente teórica. Al considerarse como un fin, ya en Grecia empiezan a olvidarse los fines que con ella hemos de cumplir. ¿Qué se propone el hombre con la verdad de teoría? Esta pregunta no plantea una cuestión extrínseca a la ciencia del conocimiento. Apunta más bien hacia la cuestión del fundamento. Porque, si la verdad es posible antes de la ciencia, ésta no habrá de tener un fundamento diferente del que apoye a la verdad precientífica; y si esta verdad precientífica ofrece claramente los caracteres propios de una expresión, entonces la verdad de la ciencia no será más que una forma depurada de la universal comunión dialógica con el ser.

⁴ Lo que poseemos constitutivamente no es una verdad determinada, o un conjunto de verdades sobre esto o aquello. Tenemos, como propiedad de nuestro ser, la capacidad funcional de la verdad: nuestra existencia funciona con verdades, en verdades, por verdades, desde verdades, cualquiera que sea nuestra disposición vocacional frente al ser. La ciencia no es sino una modalidad vocacional de existencia; pero esta vocación específica, como cualquiera otra, presupone la vocación humana, común a todos: la constitutiva del ser que habla del ser.

⁵ *Metafísica*, α I, 993b 20.

Práctico no significa pragmático. Es práctico el pensamiento teórico porque es una acción productiva, la cual ingresa en la historia. Pero la activación inicial de la verdad es el entendimiento entre los dialogantes, a quienes proporciona un soporte existencial la participación en el ser común. La participación misma no es histórica, sino constitutiva; son históricos los modos de expresarla. *La expresión es la autoconciencia del ser*. Esta comunión no es solitaria: es un acto que se efectúa en el modo lógico-simbólico.

El hombre comunica simbólicamente porque su existencia es simbólica. Su ser aislado y en silencio no sería pensante. No hay soledad ni suficiencia metafísica. La expresión individual es una ex-posición del ser: es la señal en sí misma indicadora de otra existencia que lo completa en la comunidad efectiva del diálogo. La suficiencia, que sería la posibilidad de ser definido en sí mismo y por sí mismo, es ilusión. La soledad de que nos hablan la poesía y los análisis existenciales es puramente situacional. La verdad remedia la privación de ser del ente individual, reuniendo el *ego* con su complementario que es el *alter ego*. En esta relación complementaria se precisa la eticidad inherente a la expresión verdadera.

Para el pensamiento científico, sin embargo (para Aristóteles), la verdad consiste en una adecuación o concordancia con la realidad.⁶ Se desvaneció el sentido de la *concordancia con el otro* respecto de la realidad común. Pero la comunicación del ser y la adecuación con el ser son dos cosas diferentes. Éste es el equívoco de la verdad pura. Pues la pureza marcó primitivamente una jerarquía de los fines; no impuso una supresión de todo fin vital en el conocimiento. ¿Qué hacemos con el ser? Conocerlo en sí era una finalidad humana, cuya pureza consistía en el desinterés. La depuración del logos es mero requisito técnico. El sujeto puro de la verdad pura es inexistente.

Pero una vez formado abstractamente ese sujeto de conocimiento como una unidad neutral, suficiente y aislada, había que restablecer la comunidad del entendimiento, justamente porque la verdad era independiente del entendimiento que la hubiera alcanzado: era impersonal, adecuada, objetiva y necesaria. Sin embargo, los medios empleados para instituir esa comunidad eran diferentes en cada filósofo, y se justificaban las críticas del escepticismo.

⁶ *op. cit.*, 1051 b.

La comunidad no ha de ser un resultado apetecido por la ciencia; es el fundamento con el cual ha de contar cuando inicia cualquier búsqueda. Las divergencias de los filósofos no la quebrantan: ni la comunidad del pensar, ni la comunidad del ser. Ambas son anteriores a toda opinión, sea precientífica o científica. Podemos discrepar solamente sobre la posición o *thesis* ajena, y solamente porque nuestras posiciones concuerdan en la referencia unívoca a una misma realidad.

En el extremo opuesto de la pureza abstracta, que impide la comunidad, se halla el perspectivismo, que la niega expresamente. Ni en la ciencia ni en la existencia hay "puntos de vista" irreductibles. Todo lo que hace y dice el hombre es posible que el hombre lo comprenda (si tiene un sentido, y entonces el sentido es consentido). Hay opiniones irreconciliables, voluntades antagónicas; pero el llamado perspectivismo no afirmaría tanto la discordancia insoluble de los pareceres, cuanto la fragmentación de la realidad misma, de la cual correspondería a cada punto de vista un sector exclusivo e incommunicable. Si fuese acertada, esa teoría habría de ser incommunicable también; su formulación revela un intento de superar con ella esas singularidades de los puntos de vista que ella misma postula. El perspectivismo acepta implícitamente la monadología, en vez de rechazarla, y acaba igualmente en el solipsismo.

La expresión es la apertura de esa individualidad que se supone cerrada e irreductible. La comunidad no la producen los medios de comunicación. Creamos los medios porque somos comunicantes, y porque el ser es comunicable. El peligro del solipsismo no amenaza tan sólo a las doctrinas idealistas; es una consecuencia final de la concepción, admitida en general y sin reservas, de la relación constitutiva del conocimiento como una confrontación entre dos términos: el objeto y el sujeto suficiente, para quien la expresión sería un episodio derivado, posterior a la adquisición de la verdad. En las ciencias positivas, el problema no se plantea: se resuelve pragmáticamente con la verificación. Verificar es sacar a una verdad de su aislamiento, mediante la corroboración ajena. Pero la verificación implica justamente la comunidad: no la produce. A la ciencia primera corresponde indicar cómo se produce. Y ya es indicativo el hecho de que la comunidad no se descompone cuando el resultado de la verificación es negativo, es decir, cuando se prueba que el aserto es erróneo. Pues el aserto tenía que ser primariamente verdadero para que luego pudiera descu-

brirse que era erróneo. Su verdad era su inteligibilidad: radicaba en la eficacia con que produjo la apófansis. La comunidad no se compone ni descompone en el laboratorio: es condición de la verdad y del error.

Lo cual confirma otra vez que hay varias formas de verdad, o distintos niveles en lo que llamamos verdadero sin discernimiento. La apófansis es condición de las verificaciones; de las discrepancias lo mismo que de las concordancias; de las verdades de tesis lo mismo que de las tesis falsas. Sólo se puede discrepar sobre lo consabido; sólo se puede denunciar un error cuando éste ha logrado manifestar el ser. La manifestación es productora de la verdad, no viene después de ella.

La pura capacidad de hablar es el dato ontológico de una solidaridad existencial que no es electiva, sino permanente. Esta solidaridad en el ser es la forma radical o inicial de la verdad. Se diga lo que se diga, en el decir el ser se hace presente *de veras*, aunque lo dicho no se cualifique después como verdadero, como adecuado. La verdad está en el propio acto de la manifestación. La presencia no es ambigua: ahí está el ser hablando del ser. Esta acción de presencia es ética porque *expresar es hacer*. Ningún hacer es indiferente; no sólo porque el diálogo produce efectos vitales en los interlocutores, sino, más profundamente, porque hablar del ser que está ahí (sea el yo mismo o la cosa ajena) es estar *haciendo ser*. El incremento del ser es cualificable porque es libre: no está predeterminado por el ser lo que se va a decir de él. Lo necesario es tener que optar. Para existir, es necesario manifestar el ser: ahí está la verdad. *Verdad es libertad*.

A este nivel fundamental de la verdad es preciso que descienda la filosofía para desvanecer el fantasma del solipsismo; para que la eterna contienda entre verdades que parecen irreconciliables quede situada en el ámbito estricto de las tesis, y se pueda denunciar así la falsa salvación de la verdad en el dogmatismo tético; en fin, para impedir la reacción escéptica de quienes negarían la posibilidad de la verdad, desengañados por la diversidad de las presuntas verdades. La verdad es la paz: la ciencia inició en la vida una *vocación expresa de paz*, que antes sólo existía implícitamente como actitud defensiva.

Puede resultar desconcertante afirmar que la verdad, como relación dialógica, es positivamente comunitaria, siendo así que el diálogo, en la filosofía y fuera de ella, toma tantas veces la forma de una disputa disolvente. Entre el solipsismo y la logomaquia,

el buen camino sería acaso el señalado por la antigua definición de la verdad como *adaequatio intellectus ad rem*. Esta adecuación representaría la forma superior de la fidelidad a las cosas mismas, y se mantendría a salvo de las polémicas.

El concepto tradicional de adecuación, puesto en crisis por Heidegger, no debe rechazarse por confuso, como él lo considera, sino por incompleto. La relación de adecuación es solamente un aspecto de la integridad compleja que constituye el acto de verdad. Más profunda, porque ha sido vital y no sólo teórica, es la crisis que ha sufrido la verdad cuando el historicismo ha venido a reparar en su carácter expresivo. Siendo expresiva, y por ello mismo histórica, la verdad quedaría privada entonces de su reconocida adecuación: de su poder de apresar realidades objetivamente. Pero el escepticismo histórico considera la verdad como expresión subjetiva y situacional, y prescinde del otro carácter, que es el dialógico y apofántico. Como veremos más adelante, la situación paradójica, en el momento actual, consistiría en una crisis de la verdad, producida por la revelación de uno de sus caracteres esenciales, y un intento de salvarla mediante la omisión de otro de sus caracteres.

§ 23. VERDAD Y COMUNIDAD

a) Dice Platón, al tratar de la verdad y el error, que hemos de considerar al logos como uno de los géneros del ser.⁷ El desenvolvimiento de esta idea hubiera dado lugar a una primera metafísica de la expresión. Es necesaria, en efecto, esa consideración onto-lógica del logos; pero no basta incluirlo entre los atributos del ser humano. Siguiendo a la filosofía, la tradición de la cultura reconoce, en la definición del "animal racional", que el logos es un constitutivo del hombre. ¿De qué manera se integra el logos en el orden universal de la realidad, formando uno de los "géneros del ser"? Esta integración, que es un dato, la filosofía la ha convertido en problema, y la llama el problema de la adecuación.

La adecuación no sería problema, sino una mera cuestión técnica de epistemología, si previamente no se hubiese establecido una confrontación entre el logos y la realidad, que obligaba a justificar su correspondencia. Logos es palabra y pensamiento.

⁷ *Sofista*, 260a.

Para pensar el ser y hablar de él, parecía que era necesario neutralizar esa facultad humana, marcar la distancia entre ella y el objeto en general. El ente poseedor del logos quedaba definido por una propiedad que era vitalmente indiferente; y tanto más, cuanto más depurados fuesen sus actos. La desconexión entre el logos expresivo, que sería más palabra que pensamiento, y el logos lógico, que sería puro pensamiento, era paralela a esa confrontación entre el ser que habla y el ser de que se habla. El desprendimiento de la realidad era condición de posibilidad de un logos verdadero. Desde adentro, no podían obtenerse ideas claras y distintas: sólo expresiones subjetivas. El logos, como pensamiento puro, era inexpresivo porque era exterior: el ser sólo podía ser pensado con verdad desde afuera. El logos, como palabra, no participaba en la consecución de la verdad: sólo comunicaba la verdad pensada.

Surge entonces, inevitablemente, la pregunta: ¿cómo es posible que el pensamiento y la palabra correspondan a la realidad? La pregunta no es metodológica, sino metafísica. Es decir: no se refiere al procedimiento mediante el cual podamos obtener y formular un conocimiento verdadero de cierta realidad, sino al principio que permite en general que algo desprendido de la realidad logre apresarla.

En el mismo contexto, afirma Platón que el logos nace en nosotros de correlacionar las formas del ser.⁸ Esta correlación es discursiva, y mantiene el carácter de una pura exterioridad respecto del ser. Ciertamente, el logos es distintivo: es una forma ontológica diferencial, o sea un género del ser. Pero no puede cumplir su cometido, que es pensar y hablar de todos los géneros, sino manteniendo su interioridad respecto del ser: afirmando en cada uno de sus actos el principio universal de la comunidad del ser. Para lo cual es preciso que retenga el atributo de la expresividad.

Vemos así que la adecuación del pensar, como conocimiento verdadero, sólo es posible porque el logos no pierde nunca su radical adecuación con lo pensado. La *verdadera* adecuación es anterior a las verdades. Cuando recaemos en la cuestión del fundamento ontológico, más que en una correspondencia o conveniencia entre el pensar y el ser, hemos de atinar en *la integración del pensar en el ser*. En el acto del logos, el ser se expresa a sí mismo, desde dentro de sí mismo.

Decimos que en filosofía pensar es dar razón de lo real. La ex-

⁸ *op. cit.*, 259e.

terioridad de la razón impediría dar razón lo mismo de la verdad que del error. ¿De qué manera puede el logos adecuarse a una entidad tan heterogénea como la cosa? Esta cuestión es insoluble; pero sólo se plantea cuando no se advierte que la adecuación está dada originariamente; no es resultado de una eventual confrontación entre términos de antemano disociados. El logos es uno de los atributos del ser. Cuando declaramos esto, solemos referirnos distintivamente a esta parte *suya* que es el ser humano. La parcialidad no trae un desprendimiento, sino al contrario: la parte del ser capaz de hablar del ser existe como literal confirmación de la comunidad. Recíprocamente, la otra parte del ser, que no es pensante y parlante, también es racional en otro sentido. Todos convenimos en que la racionalidad del ser es lo que permite al hombre emplear su razón y pensarlo con verdad. La filosofía reconoce el hecho de la concordancia entre pensar y ser, y no logra explicarlo. El hecho es que *el ser concuerda consigo mismo*: por el hombre, el ser habla de sí mismo. El habla no es más que una variante del dinamismo universal.

Por la existencia del hombre, el ser en general adquiere el atributo de la *comunicabilidad*, que no podría predicarse de él sin esa presencia humana en su seno. El hombre es por esencia el ser *comunicante*. Estos dos atributos son concordantes: el logos es el nexo de comunidad ontológica entre lo humano y lo no humano. De lo cual se infiere que la clásica definición del hombre como *λόγον ἔχον* ha de adoptarse como inicio de una ontología *general*. La ontología regional de lo humano (lo mismo que la epistemología) carece de un soporte propio y suficiente: su autonomía se fundaría en aquel supuesto previo de una confrontación entre el logos y el ser.

El acto por el cual se concreta la comunidad ontológica es un acto productivo: la comunicabilidad del ser entraña la historicidad del comunicado. Hay una parte del ser cuyo dinamismo tiene la forma de la historia. De suerte que la metafísica de la expresión no sólo proporciona la base ontológica de la verdad absoluta, como estado permanente de adecuación con el ser, sino que además ofrece la razón de todas las modalidades históricas de adecuación analítica y discursiva que forman la historia de la ciencia. El dinamismo no sólo es actual, sino procesal. Cabe decir que las verdades del pensamiento humano son históricas precisamente porque el hombre actúa sobre la verdad absoluta. Las formas de posesión del ser son variables; la posesión misma es inva-

riable, porque es una autoposesión. Lo dado es el ser, y el ser incluye el logos: el ser se hace *lógico* en el hombre.

b) Otro resultado de las concepciones tradicionales de la verdad era la imposibilidad de acreditar sin reservas a la experiencia común, sensorial y verbal, una auténtica posesión del ser. Esta quedaba reservada para una experiencia singular, la cual debía efectuarse en el dominio de la ciencia superior. El logos tenía que descubrir el ser porque estaba situado fuera de él. Heidegger refuerza este dispositivo tradicional. La fenomenología iba a conseguir un descubrimiento de lo que está encubierto. Su método se apoya en una peculiar interpretación etimológica de la palabra verdad.

No siempre una teoría ha de fundarse en una etimología; a veces puede, con entera libertad, prescindir del significado etimológico de los términos que le convenga emplear. Pero, en tanto que los significados primitivos de las palabras griegas revelan el sentido de las primitivas intuiciones, las etimologías pueden corroborar una teoría que aspira a partir, precisamente, de una aprehensión primaria de las cosas mismas. Ocurre, sin embargo, que el significado de descubrimiento que contiene la palabra griega ἀλήθεια es más bien secundario; no revela la intención principal con que fue empleada, ni las asociaciones semánticas implícitas en este uso. La significación precisa de una palabra está delimitada sobre todo por la significación de la contraria; más todavía cuando ambas tienen la misma raíz. ¿Y qué es lo contrario de la ἀλήθεια?

Morfológicamente, esta palabra compuesta es negativa, e implica por ello la positiva correspondiente. Suprimiendo el prefijo privativo α, queda al descubierto la raíz de la idea opuesta: la ἀ-λήθεια es lo contrario de la λήθη, que significa descuido u olvido (en latín *oblivio*). También el verbo λανθάνω denota la inadvertencia: es el olvidar, en el sentido de descuidar algo o pasarlo por alto. Todas las palabras, y son varias, relacionadas con éstas, envuelven la idea de un estado de somnolencia (λήθαργος, letargo), de olvido, descuido, inadvertencia, desatención, omisión, distracción (como contrario de la abstracción concentrada). Los griegos designaban con la palabra ἀληθάργετος al hombre listo y advertido, o sea al que repara en las cosas con cuidado, al que no le pasan desapercibidas. Estas palabras griegas morfológicamente negativas son semánticamente positivas, e inversamente.

La ἀλήθεια es lo contrario del ληθάργος: *la verdad es un estado de alerta*. Representa la vigilia o vigilancia, por contraste con el adormecimiento; el cuidado, como algo contrario del descuido; la advertencia, como opuesta a la inadvertencia; el apercibir, como contrario del pasar por alto. En estado de alerta se percibe mejor el ser: *el ser de verdad*. El error es un descuido: viene de un letargo de la atención. Cuando transitamos habitualmente entre las cosas, medio aletargados por nuestra familiaridad con ellas, no reparamos en todo lo que son, y cómo son; aunque ya estemos seguros de que son, no las vigilamos, porque no nos sorprende su presencia. La sorpresa o el asombro (θαῦμα) con que se inicia el filosofar, es como la centella que aviva la atención, que la alerta respecto de esas mismas cosas que ya conocíamos, y a las que por esto veníamos des-cuidando. El mirar descuidado no rebaja el ser de lo visto, pero rebaja el saber. El estado de alerta frente al ser permite ver todo lo que es, tal como es en verdad: permite decir verdades bien pensadas. Éste no es un estado habitual; por esto tiene que legalizarse, que regularse formalmente. La formalidad de la alerta es el método de la ciencia. La actividad científica tiene como fundamento vital la vocación de la vigilia. Con ella no descubrimos un ser encubierto: el ser está a la vista. Pero a *primera vista* no advertíamos todo lo que entraña su presencia. La ciencia es una *segunda vista*, una visión más despierta. La verdad es una advertencia. De hecho, pues, en la verdad *estamos* ya, antes de formular esas verdades científicas que pueden ser pasajeras, por incompletas, inadecuadas o meramente tentativas. Lo permanente en la ciencia es el *estado* previo, la disposición vocacional a permanecer vigilantes ante el ser.

Heidegger ha puesto en crisis el conjunto de nociones relativas a la verdad que se han dado tradicionalmente por consabidas, y cuya raíz común es la adecuación o *convenientia* del intelecto con el ser. Pero la crisis no ha logrado alterar el enfoque inicial. El nuevo concepto de verdad queda situado en el mismo nivel en que estaba el concepto rechazado. El sentido propio y radical de la verdad no puede captarse sino en el nivel de la relación entre un hombre y otro hombre.

En efecto, Heidegger se pregunta en qué relación óptica y ontológica se encuentra la verdad con el ser del hombre, y con la peculiar determinación del hombre que consiste en su comprensión del ser.⁹ La sola formulación de esta pregunta trastornaría el

⁹ *El ser y el tiempo*, § 44.

planteamiento tradicional: provocaría una revolución en la relación misma con el ser.¹⁰ La verdad ya no sería una relación del intelecto con la cosa, sino un modo de comportarse frente al ser. Sin embargo, los términos de la relación poco han cambiado; la variante consiste en que ahora, correctamente, el que conoce se considera en su unidad existencial. Veremos que esto no es suficiente: la unidad del que conoce todavía no está, ella misma, integrada.

Después de formulada la pregunta inicial, el primer paso tenía que ser la crítica del concepto de *adaequatio*, como forma inauténtica de caracterizar la relación con el ser en que la verdad consiste. ¿Por respecto a qué concuerdan el *intellectus* y la *res*? Es la noción misma de una *conveniencia* entre el pensamiento o su enunciado y la cosa la que resulta problemática. Enunciemos la proposición "esta moneda es redonda". Heidegger recalca lo que es obvio: aunque la moneda sea redonda, la proposición no lo es en modo alguno. La moneda es metálica; sin embargo, el enunciado no es nada material. A pesar de todo, se dice que hay una concordancia entre la proposición y la moneda, y que en esta concordancia consiste la verdad. ¿Cómo puede esa proposición, manteniendo su esencia, hacerse adecuada a una cosa?¹¹

Sigue diciendo Heidegger que la verdad no tiene la estructura de una concordancia entre un ente, que es el sujeto, y otro ente, que es el objeto. Si una proposición es verdadera es porque propone el ser mismo: porque es apofántica.¹² La proposición relativa a la moneda se refiere a esta cosa en tanto que la hace patente y la expresa tal como es.¹³ Este "tal como es" adquiere en Heidegger una significación independiente de la mera fidelidad cognoscitiva: se trata de caracterizar la actitud, la conducta interior o comportamiento del sujeto respecto del ente. En la verdad, el hombre se encuentra en una "disposición abierta".¹⁴ Este "librarse al ser" es la libertad misma, y la libertad es la esencia de la verdad.

En la disposición libre y abierta, lo que queda abierto o al des-

¹⁰ *De la esencia de la verdad*, Nota final.

¹¹ *De la esencia de la verdad*, II.

¹² *El ser y el tiempo*, § 33 a).

¹³ *De la esencia de la verdad*, II.

¹⁴ *Erschlossenheit*, en *El ser y el tiempo*, 44 b); *Offenstaendigkeit*, en *De la esencia de la verdad*, II. Heidegger juega de manera hábil, en este caso como en otros, con todas las variantes de una misma raíz fundamental. No siempre es posible reproducir este juego, ni importa ahora para los efectos de esta exposición.

cubierto es precisamente la ἀλήθεια, la verdad del ser. Así entendida, la libertad es como un "dejar ser al ente" que efectúa la esencia de la verdad bajo la forma de una re-velación del ser. Por consiguiente, la verdad no es el carácter de una proposición adecuada que enuncie un sujeto respecto de un objeto: *la residencia original de la verdad no está en el juicio*. Si el juicio o la proposición son adecuados es porque previamente fue adecuado el comportamiento, gracias a una disposición abierta. Lo que hace posible la verdad posee por ello un derecho más original a ser considerado como esencia de la verdad.¹⁵

Cualesquiera que sean las proyecciones de esta idea de la verdad, nos encontramos otra vez con un existente aislado, casi tan aislado como el *ego* cartesiano, solitario frente al ser. Es indudable que la disposición de apertura es anterior a las verdades concretas, y condiciona su posibilidad. Pero, en los términos en que se describe esta apertura, ella condiciona tan sólo la posibilidad de las verdades científicas. La disposición abierta ¿sería acaso algo más que una palabra nueva para designar aquella disposición vocacional de la filosofía, ya definida por Platón como forma de vida desinteresada? En el *Sofista*, la dialéctica (o sea lo que hoy llamamos metafísica) se designa como vocación de hombres libres. La ciencia es intención de verdad: es la disposición a comunicar el ser "tal como es" sin segundas intenciones. El otro está implicado en cualquier intencionalidad.

Es acertada la noción de que con la verdad se libera al ser. Esta fórmula de la liberación del ser, y la fórmula análoga que nos habla de dejar que el ser sea, son metáforas convenientes para indicar que, en las vocaciones libres, es el existente el que se libera, cuando se enfrenta al ser sin otro propósito que el de conocerlo y darlo a conocer. Antes que un sistema de verdades propuestas o ex-puestas, la ciencia es una forma de existencia, una peculiar manera de atender al ser: de ponerse o disponerse frente a él. Sin embargo, el hombre siempre está dispuesto al ser, de una manera u otra, porque está *puesto en* el ser. La estructura es permanente: más que una singularidad vocacional, es una necesidad que se cumple con la palabra. La ciencia es la existencia que depura la palabra: en ella no se origina la apertura.

En todo caso, la disposición específica de la filosofía no es privada, reservada y casi secreta: implica la trascendencia de la interioridad en el acto dialógico. La esencia de la verdad radica en la

¹⁵ *De la esencia de la verdad*, II.

exposición del ser. Esta exposición, que también se produce en el logos ordinario, es más libre en la ciencia porque no entrafía, respecto del otro, ningún propósito que no sea el de la pura verdad. En este sentido puede llamarse puro el logos. La pureza de la vocación científica cualifica entonces una forma existencial bien definida de *relación intersubjetiva*.

Según la tesis de Heidegger, quedaría excluido del fundamento de la verdad el acto de manifestarla. La manifestación sería contingente; la definición de la esencia de la verdad no tomaría en cuenta la disposición dialógica, que es inherente a la apertura. Pues ¿con qué fin se manifestaría el ser, si ya está patente para uno mismo? El fin de la comunicación sería extrínseco a la verdad de lo comunicado. Ese "uno mismo" es otra vez el ente que se basta a sí mismo para la verdad. Y tampoco quedaría empeñado en ella por completo; pues, si la verdad es anterior al logos, como la condición es anterior a lo condicionado, entonces el logos no es básicamente definitorio. Pero el hombre no se define como el ser de la verdad porque algunos puedan llegar a ella, sino porque todos estamos en ella sin buscarla: porque estamos en el ser y lo expresamos. El hombre es el ser que manifiesta el ser. Lo básicamente definitorio es la expresión.

Habiendo criticado la adecuación, Heidegger no resuelve el problema conexo de la apófansis. Porque no basta afirmar, aunque sea cierto, que la expresión verbal efectúa una presentación del ser. Sin el factor dialógico, esa relación de la palabra con la cosa es ahora tan oscura, por lo menos, como aquella relación de conveniencia entre el entendimiento y la cosa. Habremos de invertir, por consiguiente, la dirección de la búsqueda. La vía de solución apunta hacia el ente para quien el enunciado se enuncia efectivamente. Porque el otro yo no es tan sólo un receptor ocasional: su existencia misma es condición del acto apofántico. La disposición hacia el ser es variable. Lo invariable, y común a todas las actitudes, es dialogar sobre el ser.

La esencia de la verdad es el diálogo. La libertad que se obtiene mediante una actitud bien dispuesta frente al ser no es la más primitiva. *La expresión es la libertad del hombre.* Y ese diálogo, en el que expresamos el ser, tiene una forma dialéctica. Expresar es afirmar la pertenencia en el ser. Es imposible desprenderse de él, e innecesario por tanto buscarlo o pretender descubrirlo. Al mismo tiempo, esta afirmación o confirmación expresa es un acto que no está determinado por el ser al cual pertenecemos y que

comunicamos. "Lo otro" es incapaz de verdad. La libertad de palabra consiste en producir más ser cuando comunica el dato del ser.

§ 24. LA RESIDENCIA DE LA VERDAD: EL LOGOS

En la teoría de la verdad según Heidegger, se pasa de la interioridad de la disposición subjetiva a la exterioridad del ser, sin ningún intermediario. El logos se define por su función apofántica del ser; la verdad, sin embargo, no residiría en el logos mismo. Lo que fundamenta y hace posible la verdad sería aquella disposición abierta, puramente interior, y anterior al enunciado que expresa el ser como es. No ha quedado esclarecido, en términos ontológicos, a qué responde la formulación de un enunciado cualquiera; o sea, de qué manera la *palabra de verdad* constituye una nota definitoria del ser humano.¹⁶ ¿Cómo consigue la palabra manifestar el ente? ¿Cómo puede ser histórica una manifestación verdadera? El problema de la historicidad no se resuelve si la verdad no recupera su residencia propia, que es el logos. Es necesario que haya en la contextura de la verdad algún otro elemento, además de la disposición contemplativa frente al ser. Porque, si hay algo que resulta indudable, es que la pura apófansis no puede ser histórica. Sólo es histórico el pensamiento *sobre* el ser, no la declaración de su presencia.

Podemos adoptar el mismo ejemplo de Heidegger: "Esta moneda es redonda". El enunciado es verdadero en la forma característica de la simple apófansis. De hecho, la apófansis estaría cumplida diciendo solamente "esta moneda", pues con tal expresión indicativa ya quedaría manifiesto el ente de que se trata, sin necesidad de atribuirle un predicado. En principio, la atribución del predicado, en tanto que cualifica el ente y dice *cómo es*, puede ser adecuada o no adecuada, es decir, determina la verdad o el error de la proposición completa; pero esta verdad ya no es la misma verdad primaria de la simple apófansis. En el caso del ejemplo, es fácil asegurarse de la conveniencia de la predicación, y de la consiguiente verdad del juicio, por una simple inspección

¹⁶ El lector debe examinar por su cuenta las sutiles diferencias que presentan, en cuanto a la teoría de la verdad, la versión de *El ser y el tiempo* y la versión posterior de *De la esencia de la verdad*. Esto es ajeno a la finalidad del presente estudio.

del objeto mismo: se ve que la moneda es redonda, tan claramente como se ve que está ahí. Pero si el predicado fuera otro, y la proposición dijera, por ejemplo: "esta moneda es de plata", la conveniencia de la predicación no resultaría tan inmediatamente manifiesta; sería necesario efectuar una verificación para garantizar que es verdadera. Siempre que es necesario *verificar la verdad*, el enunciado contiene en su misma pretensión de verdad la posibilidad del error. Pero el error en la predicación no anula la verdad de la presentación, contenida en el concepto sujeto del enunciado.

El error, por consiguiente, aparece en una fase posterior a la apófansis, y presupone esta fase más primitiva. Una verdad primaria es condición de posibilidad de la verdad o el error eventuales en la conveniencia de la predicación. Pero, lo mismo esa verdad primaria que las demás, son operaciones dialógicas. Llame-mos *presentación* del ser a la verdad que es puro testimonio de su presencia. La *representación* le añade algo, y lo añadido es justamente lo que le resta apodicticidad. La fase siguiente es la que corresponde a la *opinión*, en la cual hay un aporte que es más que una re-duplicación.

Sin embargo, la presentación, la representación y la opinión pueden y suelen producirse conjuntamente, y por esto es difícil discernirlas. El esquema abstracto de las tres fases sirve a un fin expositivo: revela los componentes de un proceso, no su itinerario.

Se comprende ahora por qué razón no es posible alcanzar en la ciencia una versión de lo real que sea íntegra y definitivamente adecuada. Esa aportación del pensador, lo que él añade a la presentación, es una creación suya. La teoría se construye con datos, rigurosamente observados; pero la faena constructiva es una obra personal. Primero el ser se presenta; luego se representa. En la representación expresiva, y sobre todo en la opinión científica, se presenta a la vez el ser del representante, junto con el ser del objeto representado. El científico es un fidedigno representante del ser: es un símbolo viviente de lo que no es él. En el simbolismo aparecen el hombre en general, como ser de la expresión, y el individuo caracterizado por el producto histórico de su saber expreso. Así el sujeto de la verdad debe considerarse como auténtico ποιητής, como autor de una obra, como operario y protagonista de una acción en la cual se forma a sí mismo al crear formas simbólicas y modos de expresión. La verdad de un logos que pretende declarar cómo es lo que es, constituye una composición de ἀπόφανσις y ποιήσις: una manifestación y una creación.

Este factor *poiético* en la composición de la verdad es la condición que hace posible y que explica su historicidad. La verdad segura de la ciencia es justamente precientífica; la verdad científica no es cabalmente apodéctica. La interrogación científica no versa sobre la presencia, sino sobre el qué y el cómo de lo presente. La sola presentación no llegaría a nutrir el cauce de la historia: sólo recalcaría la presencia. Ninguna ciencia se limita a una mera representación. Por otra parte, la operación constructiva no invalida la apófansis: el producto de aquella interrogación no es como el de una imaginación poética, en el sentido de literaria. La ciencia *ex-pone* por razones, por causas, leyes y formas. Ahí cabe el error. Sin el error no se entiende la verdad. Pero la historia de la verdad no es la crónica de los errores, de las aproximaciones fallidas. La verdad misma es histórica, en tanto que acción humana creativa, y en tanto que acción verbal.

Es necesario, pues, que la verdad de *episteme* contenga ese otro factor añadido al de la simple representación: sin apófansis no sería verdadera, sin *poiesis* no sería científica e histórica. El pensamiento filosófico se ha rehusado a reconocerlo, porque hubiera comprometido el ideal de una verdad absoluta, indiferente respecto de quien la formula, universal, necesaria e inmutable. Faltaba conciliar, sin embargo, ese inquietante dato de la historicidad con el dato comprobado de la adecuación. Estos dos hechos parecían indudables, y lo son, pero no parecían compatibles. Su compatibilidad, como hemos visto, no la ha resuelto la teoría de Heidegger.

La mala comprensión de la historicidad ha conjugado dos pensamientos adversarios. Una forma nueva del absolutismo, que priva en ciertos sectores científicos, reconoce el cambio de las teorías, pero juzga que cada una tendría un periodo provisional de vigencia; el cambio consistiría en la corrección de los errores pasados. El absoluto de la verdad presente, en que creyó el racionalismo, queda simplemente aplazado, proyectado al futuro. Por su parte, el relativismo que ha motivado en algunos el hecho de la historicidad, concuerda con esa idea de la vigencia actual, pero sin esperanza ni deseo de corrección. El arraigo de la verdad en el presente, sin proyección futura, eliminaría el error: todo pensamiento actual sería verdadero.

Cuando la validez de la verdad se concentra a su momento histórico, acaba por contraerse al individuo que la formula, como opinión irreductible, aquí y ahora. Sobra decir que esto anula su pretensión de validez científica. En rigor, anula también su histo-

ricidad. Relativismo no es historicismo: la contracción del ámbito temporal de la verdad al momento presente rompe la continuidad de las verdades, el orden dialéctico de su secuencia. El relativismo historicista acaba en la paradoja de negar la evolución. Las verdades serían *meras* expresiones.

¿Qué clase de producto es el que ofrece la ciencia? Ella es histórica no sólo porque es productiva, sino porque su producto es una obra verbal. La afirmación de que la verdad es expresiva no alude a la subjetividad de quien expresa; cubre algo más que el hecho patente de que hay un sujeto humano que la piensa y la dice, y de que en su obra quedan reflejadas su personalidad y las conexiones de sentido que delimitan su situación. Por debajo de todo esto, más radicalmente, la verdad es expresiva porque es obra de palabras. La historicidad de la verdad es la historicidad de la comunicación: *el ser sólo es comunicable históricamente.*

El logos es solidario. La evidencia primaria es compartida. La expresión verbal no es una operación secundaria, que presuponga la posesión de la verdad. La verdad no *se* expresa: está *en* la expresión. El hecho de la participación quedaba encubierto por la idea de la concordancia con el objeto, y puede confundirse con el asentimiento de los demás, al que siempre aspiramos cuando exponemos un parecer. Pero la evidencia compartida verbalmente no es la dádiva de una verdad que hayamos descubierto a solas. La evidencia se comparte en el acto mismo de lograrla. La verdad es cosa de palabras, y la dádiva que traen las palabras es la del ser comunicado. La comunión en el ser se produce en el acto de la verdad: un acto expresivo que cumple su cometido, sin alterar su estructura, lo mismo cuando la verdad de un pensamiento queda confirmada, que cuando su pretensión es fallida; cuando el mensaje es claramente inteligible, que cuando su intención expresiva es deficiente, o el interlocutor no capta bien su contenido manifiesto. Esto es lo aleatorio. Lo decisivo es que la residencia de la verdad es el logos, y que ésta es la razón de su historicidad.

§ 25. SIGNIFICACIÓN Y EXPRESIÓN. EL SENTIDO CONSENTIDO

El problema de la verdad y el problema de la significatividad no pueden tratarse separadamente. La condición necesaria para que una proposición sea verdadera, es decir, que represente de manera adecuada el objeto de que se trate, estriba en que el objeto mismo

esté ya designado en los términos del enunciado unívocamente. La significación propia contiene ya una verdad: produce una efectiva apófansis del objeto. Las verdades que formulemos después sobre este objeto son resultado de una síntesis. Esta atribución de un predicado a un concepto sujeto envuelve, como había advertido Aristóteles, la posibilidad del error. Pero si los términos de la proposición errónea son inteligibles, o sea propiamente significativos, el error estará en la síntesis. El enunciado hace patente el objeto, o sea "aquello de que se está hablando": la cosa está presente, aunque mal representada. Podemos anticipar así que la univocidad de la significación también es dialógica, y consiste en una concordancia de las referencias respectivas que hacen los interlocutores al hablar del *mismo* objeto. La teoría lógica de las significaciones ha de fundarse en una teoría ontológica que ponga de manifiesto la condición de posibilidad en general de toda significación.

Abordamos ahora nuevamente, siguiendo la guía de este tema de la significatividad, el mismo problema recurrente de la concordancia. ¿Cómo se establece la posibilidad de que una palabra sea significativa? Al pensar en la verdad, la efectividad de la relación significativa solía darse por descontada; de hecho, es algo patente. Pero es necesario exhibir la estructura de esa relación: investigar cómo pueden las palabras ser símbolos de realidades. La operación simbólica se llama así porque reúne dos componentes similares, y de antemano no se advierte en los términos de la relación, que serían la palabra y la cosa, ninguna propiedad intrínseca que indique una peculiar afinidad entre ellos.

Ya advertimos que la relación entre la palabra y la cosa no es menos oscura que la relación entre el *intellectus* y la *res*. Pero es oscura porque la significatividad, sin definirla, se considera una relación directa entre dos heterogéneos. De esta manera resulta imposible explicar la diversidad de los términos con que distintos idiomas designan el mismo objeto, o incluso la sinonimia, dentro de un solo idioma. Definitivamente, no hay nada en la palabra moneda que, por naturaleza, la constituya en una designación apropiada del objeto moneda, ni que justifique su traducción por la palabra inglesa *coin*. Las teorías de la significación no creyeron pertinente explorar cómo es factible ese tránsito de un lenguaje al otro, al cual llamamos traducción.

Después de los preliminares indispensables, podemos ahora precisar esas condiciones de posibilidad en general del acto significa-

tivo. Primero: la relación significativa es posible por aquella adecuación primaria entre el ser que habla y el ser de que se habla. En el acto mismo de expresar se expresa la inherencia del logos en el ser. Esta *convenientia* es la base ontológica que permite la eventual univocidad o conveniencia semántica de los términos y la adecuación de los enunciados. El principio de la unidad del ser establece que no hay ni puede haber in-conveniencia metafísica entre la palabra y la realidad. Segundo: la relación significativa es factible porque los términos que la constituyen no son heterogéneos: la significatividad es dialógica.

Tenía que haber, pues, otro término constante. La posibilidad de que una palabra sea significativa ha de buscarse en una relación que por ella se establece entre el sujeto que la emplea y el otro sujeto que la comprende. Aquí tenemos dos términos homogéneos, susceptibles de entrar en conexión existencial y lógica directa. La palabra puede significar, o referirse a la cosa, porque los dos interlocutores *se significan*: se hacen signos verbales el uno al otro para referirse a una realidad común. La palabra sólo puede tener un sentido si tiene sentido común. Significatividad es comunidad: *todo sentido es consentido*.

Por esto la univocidad es relativa. Es una aspiración nunca plenamente realizada del ser que expresa, porque no es una relación fija y directa de la palabra con el ente. La realidad y la significatividad son ambas comunes; pero la comunidad del ser no estabiliza los significados de una vez por todas. Aunque la mayoría de los términos del lenguaje ordinario tiene significaciones definidas y reconocidas, la expresión es una continuidad discursiva, y el significado general de los enunciados es una función de la intencionalidad expresiva y de la relación dialógica. La cosa sigue siendo la misma, como quiera que se designe; pero su mismidad no se hace patente sino por una significación compartida: la significación también es también una expresión. Y en tanto que la interpretación contribuye a establecerla, por esto mismo no puede ser estable.

Lo cual bastaría para desvanecer esa ambición muy difundida de resolver en el dominio de la lógica el problema de la significación, o de concentrar en ese dominio el análisis filosófico del lenguaje. El pensamiento riguroso fija el significado de los términos. El precepto de "definir los términos" es una fórmula secular en la filosofía. La misma necesidad de este precepto revela que la tarea es permanente. La filosofía y todas las ciencias forman sus voca-

bularios en un proceso de originalidad continuada. La definición no impide la originalidad expresiva. La ciencia es comunidad. Y no lo es por las relaciones de cooperación social que puedan establecer los científicos, sino porque la propiedad de las significaciones, para quedar establecida, requiere una participación. El entendimiento es una función hermenéutica, que quiere decir dialógica. La ciencia es una de las formas de expresar la comunidad del ser; pero es una forma histórica: la univocidad no es un hecho lógico "natural", sino una operación, una obra del científico, incierta como todas.

¿Qué es lo con-venido en la con-veniencia? Manifiestamente, la palabra y la cosa no se convienen la una a la otra. El ente que es la moneda puede identificarse mediante la palabra moneda porque los interlocutores convienen en emplear dicho símbolo para los fines de la designación apofántica. Las definiciones de los diccionarios no aspiran sino a fijar el sentido reconociendo el hecho del consenso: establecen los significados aceptados y en uso. Pero los mismos diccionarios han de renovarse para ser útiles, admitir nuevos términos y nuevas acepciones de términos conocidos. Lo esencial y radical, por consiguiente, en la relación de significatividad, no es una conexión misteriosa entre la palabra y el objeto, sino la relación entre dos sujetos. En ella se efectúa esa referencia, esa con-fluencia hacia el objeto, en que consiste la auténtica *con-veniencia*.

El convenio de los dialogantes es un hecho que no implica, naturalmente, un acuerdo deliberado, o una especie de pacto social. Las cuestiones relativas al origen del lenguaje no guardan ninguna relación con la estructura del consenso que pone al descubierto el análisis fenomenológico. Sea cual sea el sistema simbólico, ningún término puede ser efectivamente significativo si su sentido no es consentido, o sea un *sentido común*. No se trata, pues, de un consentimiento personal voluntario, sino de una propiedad inherente al logos mismo. El consenso no es sino el hecho de la inteligibilidad; es una palabra que podemos usar para captar mejor que la significación, aunque es una referencia a algo real, sólo es posible como relación de entendimiento mutuo. El acto de nombrar es una literal conversación. La preposición que encabeza la palabra compuesta con-senso indica la relación de comunidad significativa. El carácter vinculatorio lo posee el logos de manera esencial. Pero la comunidad lingüística es histórica, como lo confirman las ciencias del lenguaje, la etimología y la semántica. La

historicidad de las significaciones nos aproxima a una clara comprensión de la verdad.

En ninguna de sus modalidades posibles, puede perder el logos su intencionalidad expresiva y comunicativa, que es inherente a toda efectiva significación. El hombre, como ser de la expresión, es por ello mismo el ser de la verdad. Es legítimo afirmar, por consiguiente, que en la verdad estamos siempre: *la verdad es forma de la existencia humana*. El simple diálogo más elemental implica ya la verdad; la intercomunicación sólo es posible sobre la base de una realidad que se haga patente, como realidad común, mediante la palabra. Reconocemos conjuntamente el ser antes de que se presente la posibilidad individual de incurrir en error respecto de él. La verdad está presupuesta en el error involuntario; la verdad está incluso presupuesta en el engaño deliberado. Al discernir un engaño o un error nos pasa desapercibida la verdad que ellos contienen también, necesariamente, y sin la cual no fuera posible ese discernimiento. El ser sobre el cual versan ese engaño y ese error es el punto de referencia común del que miente y del veraz, del que acierta y del que se equivoca. El error es una posibilidad del conocimiento que sólo se desprende del trasfondo de la verdad; y el engaño es una posibilidad existencial que sólo puede cumplir su intención —su mala intención— cuando es *verosímil*, o sea similar a lo verdadero: cuando contiene una parte de verdad. Pues el engaño absoluto y total se derrotaría a sí mismo; sería la falsa presentación de un ser no compatible, con la cual se cortaría en efecto la comunicación, y el pretendido engaño no podría surtir su efecto.

Gozamos plenamente de la posesión segura e indudable del ser, antes de adoptar frente a él esa disposición existencial que es la característica del saber de *episteme*. La palabra atestigua la existencia de lo real. *Hay diálogo: luego hay seguridad en el ser*. (Así puede superarse el idealismo; mejor aún, se descubre que la base donde se montó la polémica entre el idealismo y el realismo no estaba bien establecida fenomenológicamente. La evidencia del ser no reside en la conciencia, sino en el logos).

Que el ente se constituya como tal ente por la palabra¹⁷ significa ahora que sólo el diálogo (el sentido *consenso*) puede dar la garantía suficiente de que lo captado intuitivamente no es una ilusión, sino una realidad efectiva. Por encima de esta garantía no se dispone de otra; pero tampoco se requiere. Así, la verdad

¹⁷ Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, *passim*.

no es universal por el consenso de los hombres sobre una determinada tesis, sino por el consenso en el sentido de las palabras, que las hace efectiva o activamente apofánticas. *Nos entendemos: luego hay verdad.*

Sin el sustento de la verdad primaria, que es la común identificación del ser mediante la palabra, no sería posible el desacuerdo. Y en el ámbito de este desacuerdo han de caber, no sólo toda la multiplicidad innumerable de las opiniones vulgares, sino además la historia entera de las doctrinas filosóficas y científicas. La historicidad de la verdad no anula su valor propio de *verdadera*, porque este valor se funda primariamente en la comunidad de las significaciones.

El realce que ha de darse al hecho de esta comunidad de las significaciones permite restablecer la unidad del conocimiento, desdoblado artificialmente por la teoría en precientífico y científico; y a la vez asegurar su continuidad, o sea la permanencia de la verdad en la evolución histórica. La función significativa es inalterable. Con ella aseguramos la posesión del ser. Lo que está sujeto a variación son las significaciones positivas.

La antigua distinción que introdujo la filosofía entre la *doxa* y la *episteme* es necesaria, pero no ha de establecerse con el criterio de la verdad (de la verdad como producto refinado del intelecto); pues la *doxa* contiene también una verdad, en tanto que es simplemente inteligible: en tanto que se formula con términos significativos o apofánticos.

La *doxa* carece de un *ethos* propio; no está reprimida y conducida por un método, una técnica específica, un orden de términos sistemáticamente organizados, y unos procedimientos de verificación que permiten denunciar el error. La opinión tiende a imponerse a la realidad, y a veces se impone a los demás, contra los hechos, cuando la fuerza que la apoya es la mera voluntad expresiva. La ciencia, en cambio, es la actitud de la buena fe *ante el otro*, porque se somete al ser, y éste es su *ethos* propio.

La distinción existencial o vocacional, o sea ética, entre opinión y ciencia, y la unidad de su estructura funcional, no han sido debidamente atendidas. La filosofía daba por consabido que la opinión era inestable, por ser mera expresión personal. Que fuese además histórica, ya era más inesperado, porque esto venía a darle un cierto carácter orgánico; pero no alteraba el criterio de su distinción con la ciencia: en la opinión no estaba la verdad. Lo que ha resultado más perturbador ha sido descubrir que la propia

ciencia era tan histórica como la mera opinión. ¿Dónde estaba entonces la verdad?

El análisis fenomenológico ha permitido reconocer que la verdad primaria, que es la apófansis, la produce el acto de la simple significación; que este acto es dialógico, y que se encuentra lo mismo en el nivel precientífico que en el científico. El componente histórico del conocimiento está en la *poiésis*. La manifestación del ser no es histórica.

La verdad está en la palabra. La creatividad del pensamiento requiere a veces una estudiada renovación del lenguaje. Pero incluso un repertorio de significaciones acreditadas depara otras veces al pensador la manera de renovar los métodos y las teorías. La creación no implica siempre un nuevo esoterismo, que obliga a malgastar el esfuerzo en una hermenéutica preliminar, meramente terminológica. El importe revolucionario, o sea *poiético*, de un pensamiento no se calibra por las peculiaridades de expresión que distinguen a su autor. Más bien se diría que, en una situación de reforma como la presente, es aconsejable por razón de método, y no sólo de estilo, no reducir el arte a puro artificio. Sin renunciar al rigor técnico, el lenguaje puede en filosofía eludir la saturación de los tecnicismos herméticos. Hay que decir las cosas *de otra manera*. Pero esta manera, diferente de la consagrada, viene a ser ahora precisamente la manera común. El retorno a las cosas mismas impone un retorno a las buenas maneras de la expresión, que hacen más accesibles las cosas; y así el lector puede revivir la gestación del pensamiento, reseguir sin obstáculos la vía que conduce de la cosa a la idea. Sacando de las palabras conocidas todo el jugo de sus significaciones presentes y pasadas, se iluminan las experiencias comunes. Esta es también parte de la labor productiva o histórica de la filosofía; una parte en la cual, con la producción de verdades, el hombre revela, como en la poesía y el arte, ese carácter constitutivo de su ser que es la expresividad.

CUARTA PARTE

VII. LO QUE EXPRESA

§ 26. LA FORMA COMÚN DE SER Y EL MODO INDIVIDUAL DE EXISTENCIA

CUANDO NOS proponemos estudiar "lo que expresa" el hombre, el camino de la investigación parece de momento perderse entre la profusión de las formas y estilos, de las significaciones y las intenciones expresivas. La abundancia misma y variedad de los fenómenos delata la necesidad de una pauta, de acuerdo con la cual podamos transitar por ellos sin perder el hilo conductor que habrá de conducirnos a conclusiones teóricamente válidas. Ésta, como hemos visto, es tarea reservada a una metafísica de la expresión. Hemos de examinar ahora lo que haya de común en toda expresión, independientemente de las diferencias de forma y contenido: lo que está patente de una manera básica y primaria en la expresión concreta.

En cualquier expresión, el hombre expresa su ser hombre. Esto no es "algo" que esté reservado para unas determinadas expresiones eminentes y excepcionales; tampoco ha de obtenerse por abstracción de los contenidos concretos. Por el contrario, puede considerarse objeto de una investigación fenomenológica porque está universalmente presente; su misma prominencia constante nos permite en la vida darlo por supuesto: es aquello sin lo cual no habría ninguna expresión concreta, ni pudiera tener ninguna de ellas una significación determinada. Lo que el hombre expresa primariamente en cada una de sus expresiones es su misma presencia real como ser de la expresión; y este ser y este hecho constituyen la condición implícita de toda posible interpretación "natural" de las expresiones, sin la cual no podrían elaborarse después las respectivas ciencias positivas.

Esta realidad del ser no hay que desentrañarla del fondo recóndito de ninguna expresión. La efectividad de cualquier expresión, la posibilidad de que un fenómeno determinado sea captado como expresivo y de que transmita una significación, depende de que el ente en el cual dicho fenómeno tiene lugar sea a su vez aprehendido apodícticamente como el ser productor de expresiones, y diferenciado metafísicamente como tal. En una expresión determinada cualquiera, lo primero que se expresa, y lo único que no

requiere ninguna interpretación, es la forma común del ser: la forma de ser humana, como ser de comunidad.

Pero este concepto de "ser expresivo" no es equiparable a un concepto de clase, ni siquiera funciona teóricamente como "idea del hombre"; pues las ideas del hombre son expresiones del hombre mismo, y por ello son históricas, y los conceptos de clase, para funcionar lógicamente con universalidad determinada, han debido formarse previa consideración de los casos particulares. Por el contrario, esta peculiar idea del ser de la expresión es vivencia antes que idea; no está condicionada por una situación histórica, ni es resultado de una inducción; funciona *existencialmente* antes de que pueda traducirse en teoría o en concepto lógico, porque proviene de una directa intuición de lo que expresa cualquier ente al que llamamos hombre: su mismo ser humano.

Este ser es histórico. Partiendo del hecho de la historicidad, la pregunta que interroga por el ser del hombre no puede responderse eligiendo aquella idea del hombre que parezca más certera, entre las que ha producido la historia; tampoco puede ser una idea nueva que se añada al repertorio. Que su ser es histórico, es algo que precisamente queda corroborado en cada una de esas ideas; porque todas han sido adecuadas, en el sentido de auténticas: son expresiones de las situaciones fundamentales respectivas, o sea del modo de existencia característico de lo que por esto ha de llamarse "situación histórica".

¿Qué tienen de común entre sí las ideas del hombre? Esto equivale a preguntar qué hay de común, ontológicamente, entre los hombres representados por su idea de sí mismos; unos seres caracterizados de manera tan diversa por sus modos de existir. Lo común es la misma diversidad, o sea la historicidad. Desde que nace el logos, la expresividad culmina en un nuevo cometido: el hombre ha de existir proponiendo una idea que exprese su ser más íntimamente que las otras formas de expresión. En la idea del hombre éste habla de sí mismo con palabras de razón. Pero la metafísica de la expresión es otro hablar. Aquí se da razón del hombre y de su idea a la vez.

Lo que no es histórico es el dato constante: el hombre se presenta siempre como ser de la expresión, y la evidencia de este dato no requiere la acumulación de casos ni un raciocinio de analogía; tampoco puede reforzarla ninguna teoría. Basta la presencia de un hombre para que cada uno de nosotros, sin reflexión ni decisión previa, empiece a *responder* a esa forma de presencia. La presen-

cia es una correspondencia. Es la existencia, no la teoría, la que prueba la efectividad de nuestra intuición primaria de este ser. La cuestión de lo común, que es clásica en la filosofía, se resuelve aquí de manera automática, sin ratiocinios.

Las ideas del hombre no se sobreañaden a las situaciones vitales; la expresión cambia la situación, y al pasar históricamente de una situación a otra, nada permite distinguir el cambio, si no es la expresión misma. La expresión es el ser en acto. Las expresiones humanas no son como la crónica, más o menos fidedigna, de lo que le acontece al ser, sino que son este propio acontecer, como si el relato fuera la acción relatada; pues no se vive primero y luego se expresa lo vivido: vivir consiste en expresar.

En el hombre, el ser es acto en una acepción más compleja que la acepción aristotélica de este concepto. El acto fue ideado para explicar la continuidad temporal de la existencia. Pero, en la temporalidad humana, esa continuidad implica, en el acto presente, no solamente la potencia, que es la apertura hacia el futuro, sino la actualidad del pasado. El acto es literal acción. La secuencia de la acción humana tiene efectos acumulativos y de transformación. El ser tiene memoria ontológica. La palabra memoria designa aquí figuradamente el *ser acumulado* en el proceso temporal de la existencia.

El hombre se expresa a sí mismo con integridad en cada expresión concreta, porque en su presente actual está comprendido su pasado como algo presente en el acto mismo. Fuera de esta continuidad integrada, la expresión no sería efectivamente reveladora de su ser propio, sino tan sólo de su situación vital, aquí y ahora. La existencia humana no es el decurso temporal de un ser ya completo inicialmente. Por esto el recuerdo reactiva el pasado. El sentido existencial que tiene la facultad psíquica llamada memoria no es el de permitir una especie de balance del ser pasado, que resultaría siempre negativo: reflejaría la pérdida de ser que sufrimos avanzando hacia el fin. A medida que nuestra potencia de ser disminuye, trataríamos de compensar la mengua con la evocación de lo que fuimos, y dejamos ya de ser. Pero la representación de la existencia pasada no es ese intento nostálgico de recuperar lo que ya no es. Nunca vuelve lo que sucedió; pero lo que fue sigue siendo. Hay mengua e incremento. El hombre carga su pasado, lo recuerde o no.

El recuerdo no es más que la actualidad consciente y selectiva de algo que puede igualmente quedar olvidado. El ser no olvida.

Es cierto que todo acto, siendo libre, trae consigo una renuncia de lo que desdeseñó nuestra elección. Al recuerdo de lo que fue lo acompaña la evocación, a veces muy nítida, de lo que pudo ser y no fue. Pero la existencia retiene el pasado activamente: mantiene la actualidad de lo que fue y lo que no fue. Es decir, que cada acto nuevo pone a contribución, de manera íntegra, tanto lo positivo como lo negativo: el ser se da totalmente en cada acto, y en cada uno es diferente.

Ser es actuar: toda acción es una expresión. La misma variedad de modos ónticos de existencia, con sus correspondientes estilos expresivos, es lo que revela la unidad en la forma ontológica del ser humano.¹ La forma ontológica es común a todos los entes individuales; pero lo distintivo de esta comunidad es el hecho de que sus miembros existen precisamente en la forma de ser comunitaria que es la inter-comunicación. Lo común, en su ser, es la forma de ser en común.

La comunidad del ser la expresa un solo hombre con su sola presencia. Este es un distintivo ontológico de la humanidad. Pues, en efecto, el concepto de comunidad puede emplearse en relación con una pluralidad de entes, aun cuando no haya entre ellos relaciones existenciales necesarias. El acto de ser no abarca entonces sino al ejemplar individual. Una mesa es independiente de otra mesa; pero cada una es lo que es porque posee unas notas que son comunes a todas las mesas, y que determinan su pertenencia a una comunidad genérica o específica. En el caso de algunos entes orgánicos, el significado ontológico de esta comunidad es más patente, porque la especie es ella misma una entidad real, y los especímenes están relacionados unos con otros activamente. Pero tampoco en este caso puede un solo individuo revelar el ser de la especie, como en el caso de la especie humana. De hecho, la humanidad no es una especie, por esta misma razón; no es una subcategoría del género animal. Lo común entre los hombres es la variedad y la evolución histórica de aquellas notas que en otras clases de entes son definitivas de manera uniforme, y además definitivas. Entre los hombres, lo común es la forzosa singularidad existencial de cada individuo. Así la especie se convierte en comunidad.

La comunidad es la forma real de la existencia. Hay comunidades históricas porque la comunidad es la forma de ser propia de un

¹ Sobre este tema, véase E. Nicol, *La idea del hombre*, 1946; *Historicismo y existencialismo*, 1950 y *La vocación humana*, 1953, capítulos 16, 17 y 19.

ente comunicante. Su ser no es una incógnita. El hombre no es un desconocido; es el único ser que está siempre completamente al descubierto: nada lo encubre, en tanto que ser. Tal vez por esta apertura ontológica su existencia sea la más vulnerable. La incógnita es la individualidad. La existencia marca la diferencia; pero ésta no es un dato fijo para cada uno, sino un proceso. El individuo humano carece de la estabilidad que tienen los demás entes, cuya forma de ser impone un modo de existencia previsible. Existir es literalmente luchar por la existencia: el hombre se afana por la estabilidad, pues no la tiene, y la busca creando comunidades, lo cual es intrínsecamente arriesgado. El riesgo no es adventicio: lo trae la palabra. Ninguna otra existencia es arriesgada por razones ontológicas.

Diferenciación y apropiación son términos que se conjugan dialécticamente. El hombre se individualiza en la existencia: no tiene su *propia* individualidad completa desde el origen. En verdad, nunca la tiene completa, y va adquiriendo la propiedad de su ser apropiándose de lo ajeno. De este modo se hace a sí mismo, que quiere decir, se hace diferente. La adquisición aumenta la singularidad, como si remarcara una diferencia con lo adquirido. Toda relación es una apropiación. Pero la forma de ser de lo adquirido determina la forma de la apropiación. La posesión de una cosa no resuelve lo que hemos llamado extrañeza. Lo que es ontológicamente ajeno o extraño presenta unos caracteres que hacen imposible la comunicación. Al apropiármelo, no ingresa en mi comunidad ontológica: lo retengo, pero no me ofrezco. Por el contrario, la apropiación del hombre por el hombre es comunitaria sin ser nunca física; es efectiva en la intuición de su presencia real, y se produce en el modo distintivo de la intercomunicación. Es la expresividad del ente ajeno lo que impide que sea realmente ajeno, y la que determina la forma de nuestra mutua relación. Su ser no puede serme indiferente; no me deja en libertad de pensar si puedo apropiármelo de algún modo, porque la apropiación se cumple ya con la sola mirada. Ni el otro ni yo podemos rehusarnos el uno al otro, en tanto que seres humanos. Ocurre así, forzosamente, porque ocurre libremente. Esto es: la existencia del otro es requerida para alcanzar la propiedad de sí mismo. Necesito del otro para hacerme libre. Sólo porque está ahí, el tú me realza, no invade mi soberanía. La libertad de unirme a él o rechazarlo es episódica. En sentido radical, la libertad es la propiedad de la existencia, y ésta nace de la co-existencia.

Comunicar es dar y recibir, ofrecer y poseer. Si el comunicante nos parece que re-presenta una incógnita con su presencia es porque su existencia libre es gestora de novedades, con las cuales se moldea la individualidad distintiva del gestor. Y como las novedades dependen conjuntamente del azar, el destino y el carácter, ni el propio gestor puede anticipar lo que se está gestando dentro y fuera de él. La incógnita se enclava en el nivel individual o existencial, no en el nivel metafísico u ontológico.

Podemos no saber *quién* es el otro, pero sabemos bien *qué* es. La misma alteridad de su ser desconocido corrobora que lo conocemos ya simbólicamente, o sea como un ser complementario del nuestro en esa forma existencial del ofrecer y el recibir. El es un ente productor de esos símbolos expresivos que son testimonio del nexo que nos une ontológicamente, y que por ello permiten conectarnos existencialmente de muy variadas maneras, según cuáles sean las expresiones. Pues la forma de ser de la comunidad no prejuzga la cualidad positiva de las comunicaciones: las expresiones de animadversión revelan esa forma tanto como las expresiones de amistad, y son igualmente vinculatorias, desde el punto de vista ontológico.

La individualidad ofrece innumerables modalidades concretas, todas ellas singulares. Su ser único está patente en sus expresiones; la forma común está patente en la expresividad. La interpretación de sus manifestaciones ópticas se basa en la previa identificación ontológica. Al ser ajeno lo conozco como semejante; sé que es un hombre precisamente porque no me basta saberlo para conocerlo como individuo. A diferencia de cualquier otra forma de ser, lo primariamente conocido es la forma común, mientras que el modo individual se conoce después, y no acaba de conocerse nunca.

Tenemos aquí, por tanto, una inversión de los términos tradicionales de la metafísica: respecto del hombre, el conocimiento de lo universal es anterior al de las determinaciones individuales. Diríamos que lo esencial se capta antes que lo accidental. La esencia hombre es una apariencia: aparece en los accidentes de cada individuo. Pero éstos han de ser interpretados; la esencia no.

Claro está que los conceptos de esencia y accidente no son aplicables ahora. La individualidad no es un accidente del ser humano; la expresión no es una contingencia de lo esencial, sino la actualidad de la propia esencia. Esencia es necesidad; expresión es libertad necesaria. Pero el empleo deliberado de estos dos añejos conceptos denuncia su inadaptación a este caso mejor que los

argumentos. Así resalta la inversión en el método de la ontología del hombre.

Esta inversión no tiene, sin embargo, una importancia puramente metodológica. O mejor dicho: la inversión metodológica no tiene una importancia puramente instrumental. Hay que cambiar los instrumentos lógicos por razones ontológicas: el cambio lo impone la naturaleza de las cosas. Los rasgos de la individualidad humana no son reductibles a lo que se llamó accidente del ser. La esencia de este ser sería la expresión, pero ésta aparece siempre individualizada: se actualiza sólo en lo particular. Digamos que la esencia es la expresividad; pero la expresividad actual es *principium individuationis*, a la vez que *species* o esencia. Por tanto, no hay especie. La expresión es esencialmente diferenciante; la humanidad es específicamente activa. No es un concepto general, sino una realidad diversificada por los contenidos determinados de cada expresión singular. Humanidad es comunidad.

De suerte que pudiéramos distinguir, en toda expresión, como tres planos o niveles diferentes: la particularidad de la expresión, determinada básicamente en su concreción por un contenido manifiesto; la particularidad del sujeto expresivo, determinado en su individualidad, como unidad óptica, por las mismas expresiones particulares que él produce y que lo caracterizan personalmente; en fin, la forma de ser común, que se hace patente en toda expresión concreta, y es determinante de esa misma diferenciación óptica entre los individuos.

Cada hombre es una unidad, cuyo carácter de originalidad singular se descubre en sus expresiones propias, y tiene por ello una propia configuración (a la que llamamos *modo* de ser, para evitar la confusión terminológica con la *forma* de ser común). Como consecuencia de ello, los individuos humanos no pueden considerarse como simples casos particulares de un género común; sería ilegítimo, desde el punto de vista fenomenológico, prescindir de sus diferencias, o conceptualizarlas como meramente accidentales, porque estas diferencias, constitutivas de la singularidad óptica, son la manifestación actual de la forma común. Recíprocamente, sabemos que la expresión es la forma común de ser precisamente porque toda expresión es singular y reveladora de una diferencia existencial.

Lo que distingue a un hombre de otro hombre, pues, es algo que los constituye, al uno y al otro, en lo que son efectiva y propiamente. Lo que impide que esas diferencias no sean incomuni-

cables es el hecho de que las produce el acto comunicativo, y que con este acto lo que se comunica es una realidad compartida. Insistamos, pues, en que el ente individual no es un mero caso particular de un género ontológico, o de una clase lógica. Esta manera tradicional de uniformar el método, aplicando al hombre los mismos procedimientos lógicos que pueden servir para otras formas de ser, no es adecuada a la condición del ser histórico. Pues la historicidad es esa radical originalidad del ente que crea diversos modos de existencia; esa potencia de ser distinto, que se manifiesta libremente en expresiones singulares. El individuo humano representa con fidelidad invariable la forma común, no porque sea equiparable a cualquier otro individuo, sino justamente porque no lo es. Lo que ofrecen de común el uno y el otro es el hecho de que cada uno expresa su autóctona peculiaridad; que la crea expresándola, y que expresándose entran ambos en relación existencial comunitaria.

Lo cual permite discernir mejor aquella dialéctica de la expresión. El hombre es ajeno al hombre por su individualidad óptica; pero a la vez es propio, y no ajeno, porque esa individualidad se forma en la comunicación. El tú se singulariza expresando, y expresar es activar la comunidad ontológica y existencial a la vez. En otros términos: la comunidad ontológica se manifiesta en la diversidad óptica y en la pluralidad de comunidades históricas. La expresión es individualizadora: con ella el ente se afirma en su ser propio; pero esta afirmación de propiedad no logra, en definitiva, sino fortalecer el nexo. La expresión no disgrega; la comunidad no se debilita al acentuarse las diferencias, cuando la originalidad autóctona de las expresiones realza la individualidad irreductible. Porque sólo es irreductible en el sentido de única. La expresión funciona simultánea y correlativamente (dialécticamente), como principio de comunidad y como principio de individuación.

§ 27. FORMULACIONES DE PRINCIPIO

Podemos ahora formular, en el estilo más terso de unos principios, las conclusiones obtenidas, en las cuales habrán de basarse los análisis posteriores.

I. *Lo que expresa el hombre primariamente es la forma común de ser.* A diferencia de todas las demás clases de entes, el constitutivo formal de la humanidad en sí no es común sólo porque de-

fin a la entidad de cada individuo, sino porque la define como ser de comunidad.

II. *La simple percepción de la presencia humana es ya una identificación apodictica y diferencial del ser de la expresión.* Como el acto de presencia es un acto comunicativo, esa identificación es otro acto con el cual se establece la relación dialógica. Cuando se pone delante, el hombre se ex-pone; su exposición provoca una respuesta, que es la exposición correlativa. La presencia determina la adopción automática de un dispositivo peculiar de la atención, que es el dispositivo hermenéutico.

III. *En la expresión, y sólo en ella, se hacen patentes a la vez la forma ontológica común y el modo óntico singular de cada existencia.* Lo "esencial" es aquí justo lo que aparece en la diversidad y transformación de los ejemplares individuales. El contenido significativo y la intención comunicativa de las expresiones concretas son la materia en la cual se basa para la convivencia nuestra hermenéutica natural. Las expresiones no son el trasunto de una forma velada: la manifestación del ser del hombre no está reservada para ninguna expresión excepcional.

IV. *La identificación del ente humano como ser de la expresión es condición de posibilidad de su conocimiento como individuo.* Frente a una expresión individual adoptamos una disposición hermenéutica porque la identificación no es ella misma hermenéutica. La disposición es espontánea e inmediata. En todos los demás órdenes del ser, el régimen es inverso: conocemos la índole común del ser eventualmente, y sólo después de examinar los ejemplares individuales.

V. *La expresión es el principio de individuación humana.* Ser hombre es ser distinto; es hacerse distinto con actos expresivos. La expresión no refleja el acto: lo constituye. La comunidad surge de la diversidad, porque la existencia es acción, o sea trascendencia de la individualidad. La expresión es la actualidad del ser.

VI. *La historicidad del ser es consecuencia de la expresividad.* La trama de las relaciones vinculatorias formadas por los actos expresivos no es estable. La expresión es autóctona, y la individualidad que la produce no está definida de una vez por todas. La expresión expresa el cambio y a la vez lo produce. Individualidad no es singularidad numérica. Individualidad y comunidad histórica son dos variables correlativas. Se puede decir que la comunidad expresa ella misma el grado y las cualidades predominantes de individualidad en sus miembros; pero estas cualidades son las que

determinan a su vez la estructura de la comunidad. En tanto que es un ser activo, el ser de la expresión ha de actuar produciendo novedades.

VII. *Lo que el hombre expresa en su actividad es una constitución dialéctica del ser.* Por sí mismo, el ser de la expresión es lo que hemos llamado un ser ex-puesto: la presencia del hombre deja al descubierto su constitución ontológica. Lo que significa esta índole peculiar de apertura es que el acto de existir consiste en darse u ofrecerse. Pero el ofrecimiento de sí mismo, que se produce primariamente como un darse a conocer, es a la vez una doble posesión. Expresando adquiere el hombre posesión de sí mismo: adquiere esa mismidad que es la acentuación de su propia individualidad óntica. Y como toda expresión es dialógica, el acto comunicativo procura la posesión de lo ajeno; tanto del ser ajeno que es el interlocutor, cuanto de todo lo ajeno que pueda ser mentado en el contenido significativo de la expresión.

VIII. *En metafísica de la expresión, el método fenomenológico ha de ser hermenéutico, y por ello mismo histórico.* Filosofía es fenomenología. El método no se adopta por razones especiales de teoría, sino por razón de una evidencia primaria: el ser mismo es fenómeno. Ya no es entonces una simple guía para el trabajo. Con él se establece una posición básica: se identifica el territorio de todo pensamiento filosófico.

En el territorio especial que cubre la ontología del hombre, la presencia del ser toma la forma distintiva de la expresión. A este fenómeno sólo podemos enfrentarnos con un dispositivo hermenéutico. Pero el análisis capta enseguida otro hecho básico, que es el de la historicidad de la expresión. El material fenoménico de las expresiones es testimonio de una existencia singular, en la cual se efectúa por necesidad la combinación de lo nuevo con lo viejo, que es la trama de la historia. La evolución tiene un importe metafísico, y no meramente historiográfico; no se produciría si el ser de la expresión no fuese histórico *en su ser mismo*. La historia no es un accidente del "animal racional". Los productos del hombre no cambiarían si no cambiara el productor: la producción expresa el cambio, la expresión produce el cambio.

De esta manera, la co-respondencia que es el acto existencial se proyecta más allá de la actualidad presente. La historia es un diálogo a través del tiempo. La hermenéutica histórica descubre la clave de esa continuidad articulada del proceso; sin la cual la evolución sería una mera sucesión de mutaciones inexplicadas.

§ 28. LA FORMA VOCACIONAL DEL SER

Lo primariamente expresado y lo primariamente conocido en la expresión es la forma común del ser. Esta forma aparece siempre impresa en la concreción de un modo singular de existencia. Esto quedó establecido. Pero la singularidad del ente no es irreductible, ni ontológica ni epistemológicamente. *El individuo no es inefable.* En el rigor del lenguaje técnico, inefable significaría incomunicable: sería aquello de lo que no se puede hablar, ante lo cual se detiene la razón, porque carece de vínculos reales de comunidad. El hombre, en cambio, es individuo en tanto que habla de sí mismo. La propia actualidad de su ser lo trasciende, lo refiere a otro ser. Son las diferencias individuales las que revelan la comunidad de los diferentes. Se puede hablar más del individuo cuanto más individualizado.

Podemos preguntar entonces cuáles son las estructuras y funciones de la individuación; y en general, cuáles son los componentes básicos de este ser, cuya organización interna determina las diversidades individuales. Ya se ha advertido que no era objeto de esta obra proseguir con detalle el análisis de todos los caracteres constitutivos de la estructura del ser humano. La metafísica de la expresión no es una analítica existencial, aunque pueda ser fundamento de tal analítica. Pero sí ha de cumplir el compromiso de presentar aquellos rasgos que de manera más primaria se hagan patentes en "lo que expresa" el hombre. Uno de ellos es el carácter vocacional.

La existencia humana es la forma vocacional de ser. Vocación es llamada (*vocatio*). Hablamos de una vocación para indicar la actividad profesional y la disposición consiguiente, que trazan el camino de una vida. No hay un solo camino de vida que nos llame a todos (aunque el llamado a existir todos lo recibimos, pues la existencia no es un don). Esto permite la elección; más bien la impone. Las "cosas", son muy diversamente llamativas. Hay en ellas algo que atrae y que solicita la atención vital; y ante el despliegue de esas posibilidades atrayentes, parece como si el hombre pudiera escoger, señorialmente; que su preferencia fuese como la respuesta que diera su ser y que fijara su orientación vital. Pero las cosas, en verdad, no son llamativas, no tienen voz ni son atractivas por sí mismas; son indiferentes y carecen de valor propio, porque no tienen sentido. El sentido se lo presta mi elección. Yo puedo, sin duda, preferir unas a otras, optar o escoger.

Pero esta capacidad, que reside en mí, no me permite escuchar una llamada que no ha sido proferida. Si la vocación consiste en ser llamado ¿quién hace entonces la llamada?

Hemos de considerar la vocación como *impetu* y como *diálogo*. Aunque la vocación se determina objetivamente por una preferencia consumada, el carácter vocacional del ser es anterior a toda llamada y a toda decisión. Es ella la condición de posibilidad de las preferencias efectivas. El ser no me es dado con la limitación final de lo que está completo, sino con la limitación inicial de lo que está dispuesto para ser, y que no es todavía lo que habrá de ser. Esta *disponibilidad* es la que determina la forma vocacional común; las capacidades individuales son un *dispositivo* variable. El ímpetu de ser revela una impotencia, la cual se remedia activando las potencias. Toda potencia viene de una limitación que no es conclusa. Lo inconcluso del ser es lo que le da fuerza impulsiva, y lo caracteriza como ser dispuesto a acudir a la llamada.

Las cosas no tienen voz, pero sí la tienen nuestros semejantes, y es el diálogo con ellos, más que el despliegue de las cosas, lo que contribuye a decidir nuestra elección. En cada situación vocacional (sobre todo durante la adolescencia), no se delibera sobre la atracción mayor o menor de las cosas, sino sobre los caminos de vida que por ellas, a través de ellas, han trazado ya otros hombres. La realidad no se presenta como una variedad de objetos apetecibles, sino como un mundo transitado, como un complejo de rutas vitales. Las posibilidades propias nos las revelan las posibilidades ajenas ya actualizadas. Cada forma de vida es una voz llamativa. No es tan sólo la voz del consejo la que se escucha; llama sobre todo la atención vital esa expresión ejemplar que es una vocación bien cumplida. Los actos llaman a la acción. Por esto, en la específica situación vocacional, que es justamente la de indecisión vocacional, se atiende a lo que han expresado los demás, en el discurso de sus propias vidas. *El hombre es quien llama al hombre.*

Una voz que llega de la cima es la de esa figura ejemplar a la que llamamos el héroe. Su ejemplaridad no radica en la facilidad del éxito. El héroe es eminente porque vence dificultades eminentes. Nos sentimos representados por él en su brega contra la adversidad y en su sacrificio esforzado. Vemos ahí una posibilidad humana que somos capaces de compartir mentalmente, y que nos sirve de guía para buscar la congruencia entre las potencias internas y las oportunidades externas; y para reconocer de este modo las imposibilidades.

La elección del camino vocacional no es, pues, un acto de libertad pura. Todos percibimos que el mundo exterior es un campo menos abierto aún que el mundo interior. Hay conflicto entre sus barreras y el ímpetu, la *δρμή*, que es un componente formal del ser humano. La fuerza y orientación de ese *élan vital* son variables; cada individuo recibe una dotación limitada y cualificada, que lo distingue inicialmente. La distinción se acentúa en el comercio con los demás. Toda existencia humana expresa la necesidad de una decisión vocacional. Con ella, el ser se expresa a sí mismo: actúa según es. Pero no tiene otra posible manera de encauzar su afán de ser que en la correspondencia de su intención vocacional con otras intenciones. La coordinación es otra limitación necesaria.

Las decisiones que encauzan la vida no se producen tan sólo en la típica situación vocacional. La vida es vocacional en todo momento. La vocación expresa, en suma, la forma de ser de un ente forzado a decidir sobre el camino de su propia existencia; cuya existencia misma es resultado de esa continuidad de las decisiones en que está empeñado. Esto es lo que pueden significar unas fórmulas frecuentes en la filosofía contemporánea, como: "el ser del hombre no le es dado completo inicialmente", "el hombre es el ser que hace su propio ser", "para el hombre, su ser es quehacer", etc. Significan que el hombre como ser de la expresión, tiene una forma vocacional de ser.

Podemos ahora precisar mejor los términos *destino*, *libertad* y *azar* que han aparecido en la estructura del ser vocacional. Así como el carácter vocacional de la existencia no depende de las cosas externas que sean objeto de una preferencia, tampoco el destino debe entenderse como conclusión o punto de llegada a una posición en el mundo. El destino, que se conceptúa ontológicamente como necesidad, es más bien un dato inicial. En efecto: la libertad que es inherente a la forma vocacional del ser no es incondicionada. La condicionan tanto la capacidad como la incapacidad; surge de la limitación y se combina con la necesidad. El hombre expresa, con sus decisiones vocacionales, la necesidad de decidir libremente. Esta necesidad radical se cualifica además, como ya vimos, con la necesidad eventual que es la limitación del campo de las elecciones posibles. La potencia individual de ser, la cualidad y la fuerza y la dirección de la *hormé*, son el destino. La disponibilidad siempre es limitada.

Sin destino no habría libertad. La libertad sólo puede ser atri-

buto de un ente insuficiente, menesteroso de más ser. La piedra no puede ser sino piedra; pero es piedra desde luego, plenamente. El hombre, en cambio, carece de esta plenitud inicial: no es desde luego todo lo hombre que puede llegar a ser, y puede serlo de muy distintas maneras. Cada hombre es hombre como todos los demás precisamente porque al hacerse se distingue de los demás; y son los modos vocacionales de esta distinción óptica *expresa* los que revelan su comunidad ontológica con los entes distintos. En su misma limitación recibe el hombre la potencia de superarla. Esta potencia o fuerza vocacional de ser, es "lo que expresa" su presencia activa.

Si la libertad se llama a veces atributo del ser, no es porque se conciba como una especie de facultad específica de que dispone el hombre, junto con otras, en la compleja estructura de su ser. El lenguaje tiende a sustantivar, y de esta manera a concretar, lo que de otro modo escapa a la comprensión. Pero no hay libertad fuera del acto libre; y el acto, que es expresión, es libre simplemente porque es posible. Esto significa que el acto no está predeterminado por el órgano. El órgano es la facultad, en cada caso. El conjunto de las facultades o capacidades se concibe como potencia de ser, en sentido distintivo, porque su actividad no es uniforme, sino selectiva. Es el hombre quien resuelve interiormente qué empleo tiene que dar a su dotación de capacidades: qué va a hacer con su destino.

El azar tampoco es un atributo: se contrapone a la necesidad inevitable del destino tanto como la libertad. Es lo adventicio, ni determinado ni deliberado; y sin embargo es tan inevitable como lo constitutivo, como lo dado originariamente. Al azar lo conceptuamos en términos ontológicos como contingencia, y hemos de ver de qué manera se entrelaza con la necesidad y la libertad para formar la malla de la existencia vocacional. Para esto, hemos de recalcar unos puntos relativos a la libertad.

La vocación es el sentido de orientación vital. La vida tiene sentido: sentido es libertad. Si la libertad sólo puede hacerse expresa como contrapartida de una limitación necesaria, esto a su vez implica que el camino de la vida, o sea la línea de las decisiones vocacionales, no está prefijada ni siquiera por el dispositivo original de nuestras capacidades. Tiene que haber alternativas, pues el sentido depende de la posibilidad de una elección. Donde sólo hay un camino no hay sentido. Lo que da sentido a la existencia es el hecho de que toda preferencia entraña una renuncia:

elegir es desdeñar. Y lo desdeñado también tiene sentido, aunque sea lo que no ocurrió, porque solicitaba la preferencia junto con lo que la obtuvo. Ni lo uno ni lo otro tendrían sentido por sí solos. El sentido se lo da la correlación: la paridad en la posibilidad. Y así, lo que decidimos no ser pertenece también de algún modo a lo que somos. El sentido de una decisión no depende, pues, de sus consecuencias, sino de la alternativa que la hace posible. (Lo mismo que en la intención comunicativa, el sentido no se contrae a la significación expresa: toda expresión hace presente lo no expresado, lo que era posible expresar en vez de lo efectivamente expresado. Esta presencia de lo ausente impide que lo expresado tenga el carácter de necesidad previsible, y el valor de la univocidad absoluta.)

La capacidad de decidir la expresa el hombre con la indecisión. La libertad, inherente al ser que existe eligiendo su modo de existencia, se manifiesta en muy variadas expresiones de inseguridad, incertidumbre, duda, perplejidad; pues la insuficiencia no acaba de remediarla la libertad. La decisión no es decisiva: la libertad que enriquece al ser, lo empobrece con la renuncia que ella implica, y hay que empezar de nuevo en cada instante. Es la presunción de esta merma lo que mantiene el sentimiento de insuficiencia en la misma afirmación del acto decidido. Por esto, lo que llamamos carácter, como cualidad del ser que funciona en libertad, importa una cualificación moral,² y no es sólo un concepto psicológico. El carácter nos permite enfrentarnos al azar.

Sea cual sea la firmeza con que se adopte una línea vocacional, nuestro recorrido es incierto, porque no sabemos qué líneas de vida ajena van a cruzarse con la nuestra. La vida no resulta solamente del juego de las limitaciones y las capacidades. La vida es diálogo: cada existencia individual discurre según el choque, el cruce, o el discurso paralelo de otras existencias, cuyo encuentro con la nues-

² Es manifiesta la posibilidad de fundamentar la ética en una metafísica de la expresión, elaborada con método fenomenológico. (Se entiende por ética la teoría de las morales, o de la moralidad en sí.) Para este fin han de rendir buen servicio los conceptos de comunidad, tradición y situación. No puede, en cambio, asentarse en ese fundamento ontológico la ética llamada confusamente "situacional". La tradición es la conciencia de la continuidad histórica. Pero la ética situacional entiende la historicidad como sucesión discontinua. Cada moral se organiza como respuesta *ad hoc* a unas determinadas condiciones objetivas. El resultado es un relativismo que tiene forma anarquista; no porque entrafie una ideología moral, sino por una literal "negación del principio". El principio negado es el principio del orden histórico.

tra no está predeterminado ni por ninguna ley natural, ni por nuestra originaria constitución, ni por nuestra elección. El azar también da sentido a la existencia.

Parecería que el azar es lo más carente de sentido, porque ni es determinable, ni es parte de una alternativa. La trayectoria de un cuerpo en movimiento está regulada por las mismas leyes mecánicas que determinan su cambio de dirección cuando choca con otro cuerpo, aunque el choque mismo no fuera previsible, sino azaroso. Pero las trayectorias vocacionales no pueden trazarse en un sistema de coordenadas. En el choque o el cruce de dos vidas, cada uno de los sujetos lleva una carga vital incalculable, porque no sólo contiene lo que es ya, sino sobre todo una capacidad de ser que no ha sido actualizada. La reacción será un diálogo, y no el resultado de un puro choque de fuerzas indiferentes. Cada presencia ajena despliega ante mí un sinnúmero de alternativas, con las que deben combinarse las alternativas que mi presencia despliega ante el otro. El carácter lo van a delinear, para cada uno, las decisiones libres con las cuales vayan resolviendo dialógicamente ese despliegue de alternativas. La necesidad y la libertad entran en juego *después* del encuentro, pero no lo produjeron. El otro aspecto de la contingencia consiste en que la misma consecuencia vital del hecho azaroso es incalculable.

El esquema de la situación es análogo cuando lo que atraviesa por azar la línea de nuestra existencia no es otra línea vital, sino un fenómeno natural; lo que se llama justamente un accidente. El hecho físico mismo no es el azar vital; lo azaroso es la colocación del sujeto humano en un determinado tiempo y en un lugar preciso, cuando ocurre el accidente imprevisible. El azar tiene sentido también en este caso, porque la respuesta sólo es previsible vagamente en función del carácter. Pero el carácter, que es para el sujeto como su *libertad consolidada*, lo deja frente al azar con varias alternativas de respuesta.⁵

El problema del sentido no queda con todo esto resuelto, sino apenas entrevisto. Y su importancia es tal, con respecto a la cuestión de lo que el hombre expresa, que merece un tratamiento aparte.

⁵ Sobre azar, destino y carácter (contingencia, necesidad y libertad), véase *Psicología de las situaciones vitales*, cap. quinto.

VIII. LO QUE EXPRESA (sigue). EL SENTIDO

§ 29. SENTIDO Y LIBERTAD

LEUCIPO dejó escrito que nada sucede por azar; todo sucede ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης, según razón y por necesidad.¹ Esta es una de las primeras formulaciones del principio de razón. El universo es un orden. El griego elige la misma palabra orden, κόσμος, que nosotros heredamos, para designar la totalidad de lo real. El adverbio μάτην que emplea Leucipo significa "por azar": lo que se produce accidentalmente, por suerte, como en un juego sin reglas. Es inconcebible que el orden incluya lo desordenado. La razón humana tiene que concebir lo real como una racionalidad absolutamente necesaria. De ello depende, al parecer, la posibilidad de la ciencia.

Pero orden y necesidad no son equivalentes. Se entiende que la necesidad no ha de tener excepciones. Lo que no está decidido es si ella cubre la totalidad de lo real. Aunque parece tan claro, el concepto de necesidad resulta confuso mientras no se delimite el área de su régimen. Los términos de Leucipo son absolutos: οὐδέν (*nada* sucede por azar), πάντα (*todo* sucede por necesidad). No se admite ninguna restricción en la universalidad del concepto. Sin embargo, la obra se titula Περί νοῦ: sobre el entendimiento, la mente, el pensamiento. Este no parece el título apropiado para una teoría física, sino el de una "crítica de la razón". Lo que resta de la obra es muy poco para resolver esta duda: ¿quiere decir que el pensamiento, cuando examina las cosas, descubre en ellas esa infalible necesidad que no advertimos habitualmente; o bien que la necesidad gobierna incluso al pensamiento, a esas otras "cosas" que son las humanas?

El interés de la cuestión no se limita al de una hermenéutica de la filosofía griega. Los debates contemporáneos sobre la causalidad y el determinismo son una derivación del mismo tema; las diversas posiciones al respecto dependen de cómo se entienda el principio de razón. Podríamos creer que la sentencia de Leucipo

¹ B 2. Cf. Leibniz, *de libertate*, edit. Foucher de Careil, *Nouvelles lettres et opuscules inédits*, París, 1857; p. 178: "nada sucede por azar o por accidente".

(y las de tantos otros físicos posteriores) representa sólo una aplicación particular del absoluto principio de razón, y no pretende que el alcance de la categoría de necesidad sea también absoluto, por total. Es el determinismo, en sus varias modalidades, el que produce una asimilación de los conceptos de razón, orden y necesidad. El determinismo no es principio; sólo es una teoría. Hemos de distinguir entre el absoluto de los principios y el absolutismo de las teorías, para verificar si es legítima la presunción de que sólo hay orden donde hay necesidad. Según el determinismo, la libertad y el sentido quedarían relegados a la irracionalidad, y no sólo el azar: serían físicamente imposibles. La cuestión, por tanto, es metafísica, como quiera que se resuelva; concierne a los principios, y ninguna otra puede tener una actualidad más viva, en filosofía y en la vida.

Se trata del acontecer, y esto involucra al ser de lo que acontece. Se trata de la racionalidad del devenir. No todo lo que deviene tiene la misma forma de ser, y falta dilucidar si el régimen es común. Si todo lo que acontece fuera necesario, no sólo entre las cosas físicas, sino también en lo que Leucipo llama el *voũs*, entonces habría que afirmar que nada tiene sentido. Pues lo necesario es lo determinable, mientras que el sentido de un acto se lo da la posibilidad de haber sido diferente; el hecho de que la posibilidad abandonada se entrafie para siempre en el propio acto ejecutado y en sus consecuencias; el hecho, en fin, de que estas consecuencias reviertan sobre el mismo ejecutor del acto y que lo alteren, cosa que no sucede en los procesos naturales, que son irreversibles. Estos hechos forman como la aureola de lo que entendemos por libertad y sentido. Otros hechos, otras categorías: ésta es la norma del trabajo científico.

La libertad no concierne a la física sino en cuanto a las condiciones naturales de posibilidad del acto libre. La racionalidad no implica la necesidad universalmente. Aunque sea posible ofrecer del acto libre una "razón suficiente", es dudoso que ésta pueda acomodarse a los términos de una "razón determinante", como dirá Leibniz. Si esta razón puede determinar *a priori* por qué existe lo que existe, y por qué existe de este modo y no de otro,² entonces lo que existe es constitutivamente indiferente.

Racionalidad no es determinación. Lo que tiene sentido pertenece al orden ontológico de la libertad. Pero este orden, por ser real, no está situado más allá del alcance posible de la razón. El

² Leibniz, *Teodicea*, I; cf. *Monad.*, 32.

determinismo es un esquema arbitrado por la razón para comprender ciertas realidades y ciertos procesos; la misma razón puede arbitrar otros esquemas para realidades constituidas diferentemente.

La filosofía ha propendido a considerar irracionalistas las teorías que hacen hincapié en el aspecto dinámico del ser, más que en su permanencia. El acto de libertad, concebido como puramente incondicionado, escapaba a esa "razón suficiente". De ahí la paradoja de que lo racional fuese lo que no tiene sentido, mientras que lo dotado de sentido no era racional. Pero lo libre no es lo incondicionado; la razón no se rehusa a captar todo lo que es movimiento y proceso, creación, novedad y originalidad. Es cierto, como Bergson sostenía, que la representación racional se efectúa en el modo de la identificación. La palabra es entitativa, o sea que da ser; reconoce el ser a cuanto presenta y representa. La palabra es una pretensión de fijeza, aunque ella denote un cambio; pero el cambio mismo no está menos ni más adecuadamente representado por la palabra que lo permanente.

La palabra de razón, a pesar de ser entitativa e identificadora, puede también representar la libertad y el sentido. ¿De dónde provenía el afán de reducirla, a ella también, al orden de lo indiferente? La razón tiene sentido ella misma; ha de tenerlo igualmente la razón "pura", en física, en lógica y en matemática; porque este sentido se ha de determinar en relación con "el ser de la razón", y no en relación con los principios formales y los esquemas simbólicos que este ser vaya creando históricamente. La palabra de razón tiene sentido porque es humana, y como tal expresiva, independientemente de que se aplique al conocimiento de una realidad sin sentido, como la inorgánica, o a la realidad humana.

El logos no se agota en ninguno de los sistemas lógicos. En todos los casos, permanece inalterado el principio de razón. El acto de dar razón no prejuzga la dirección del sistema, o las conclusiones de teoría. La razón vital no es la reservada para la realidad viviente, ni la que propugna la superioridad de la vida sobre la realidad geométrica. Tampoco la razón histórica es la específicamente destinada a exponer la realidad histórica, en contraste con una razón pura que estaría reservada para la naturaleza. La razón es pura por definición vocacional, y por ello mismo es vital; es histórica por su constitución y su función.

Es falsa la supuesta incapacidad de la razón para pensar la continuidad del cambio; no es cierto que la razón deje escapar lo que haya de novedad en cada momento de la vida y de la historia;

que su objeto principal sea el sólido inorgánico, y que por ello sólo pueda representar adecuadamente la inmovilidad.³ El propio sistema de Bergson no es en definitiva sino un acto lógico: un intento de dar razón de una realidad que no se somete al mecanicismo. El intento se contrapone al racionalismo, dando por válida la idea de la razón que elaboraron los propios racionalistas. En vez de criticar esa idea, sustrajo a la metafísica del régimen racional. Pero el determinismo y el mecanicismo no eran el arquetipo de la razón, sino un producto histórico de la propia razón.

El problema creado en torno al principio de razón quedó suspendido en la metafísica bergsoniana, cuando la propia ciencia física estaba renunciando al determinismo. Ante unos hechos nuevos, también aquí hubo que recurrir a una categoría nueva, y ésta fue precisamente la categoría de azar; lo cual no sólo invalidaba el dictado de Leucipo, sino que ha promovido grave trastorno en el sistema tradicional de las categorías que sustentan esa ciencia. Había que revisar las opiniones heredadas respecto de la causalidad y la necesidad, del orden racional y de la pre-determinación. La física no termina todavía su interno "discurso del método".

La revisión está en trámite, y no siempre se viene haciendo con pulcritud. Pues, aunque se ha decretado el fin del *determinismo en física*, persiste el *determinismo físico*. Los fenómenos físicos (o biológicos) no serían predeterminables; pero en cambio determinarían los fenómenos humanos. Este contrasentido es un monismo más o menos embozado. Pero la legitimidad de la tesis monista no puede quedar establecida en el dominio de una ciencia particular, sin un previo examen de las categorías del ser. La cuestión de la necesidad y la libertad exige atenerse a los hechos, y el hecho de la diversidad de formas del ser es un dato insoslayable.

La distinción metafísica principal no había que establecerla, pues, entre el orden determinista y mecanicista de lo inorgánico, sometido a la razón, y la realidad irreductible a la razón, que sería la realidad vital. La alteración que han sufrido estos términos desde Bergson envuelve una lección de cautela para la filosofía. Corresponde a las ciencias naturales decidir sobre los límites ontológicos entre lo orgánico y lo inorgánico; la filosofía se compromete sin necesidad cuando apoya sus tesis en el "estado actual" de la investigación positiva.

La base de la filosofía es más radical; su procedimiento es inde-

³ Bergson, *L'évolution créatrice*, II 4.

pendiente. Como cuestión de principio, se afirma que todo lo real es racional. A partir de ahí, la distinción metafísica primaria, que no depende de ninguna tesis científica positiva, es la que se ofrece entre el orden del ser con sentido y el orden del ser indiferente. Ambos son racionales. Al primero pertenecen las propias creaciones de la razón, que son históricas; al segundo pertenece todo lo que no es humano. Ninguna de las divisiones internas que las ciencias establezcan en este orden real de lo no humano, ninguna de las variaciones categoriales promovidas por hechos conocidos o por innovaciones teóricas, pueden invalidar aquella distinción. Mecanicismo, teleología, vitalismo, son tesis que no afectan a la cuestión radical. El ser de la expresión es el ser del sentido, caracterizable ontológicamente por la libertad; el resto de las existencias reales pertenece al orden de lo indiferente. Y aunque lo vital pudiera admitirse que está adecuadamente definido por el *élan* que expresa la continuidad evolutiva, de cualquier manera el hombre habría de distinguirse metafísicamente de los demás vivientes, porque su *élan* vital sería vocacional: ésta es la diferencia ontológica que primariamente se manifiesta.

La reducción de la racionalidad al modo de la necesidad trae consigo, o bien la neutralización universal, o bien la irracionalidad de aquellas realidades que no se comporten *ὄπ' ἀνάγκης*. Si todo es necesario, nada tiene sentido. Aristóteles, por razones que no son triviales, corrige o modera el principio lógico y ontológico de Leucipo. Pretende salvar el sentido, concibiendo el cambio de cada cosa, e incluso el simple movimiento, en relación con el ser mismo de lo que cambia. Claro está que éste no es el sentido de la alternativa, el exclusivo del hombre. Acepta Aristóteles, de manera expresa, que los movimientos físicos se producen por necesidad. Lo que no acepta es el principio de indiferencia, que los modernos, aleccionados por Galileo y Newton, propendemos a leer en la famosa afirmación de Leucipo. No hay posibilidades variables en el movimiento físico; por el contrario, cada móvil tiene su destino prefijado. Esta meta del movimiento guarda, por decirlo así, una congruencia natural con la índole de la cosa que se encamina hacia ella. El movimiento depende de la cualidad del ente que se mueve, y es ésta la que determina el fin. Mientras subsista el concepto de un fin, aunque sea puramente una terminal física, subsiste igualmente la noción de un sentido; pues dicha terminal, y el movimiento que conduce a ella, no son indiferentes respecto de lo movido.

Por esto, el concepto aristotélico de τόπος οὐκείος, o *situs naturalis*, es una noción con sentido (o sea que atribuye un sentido al lugar y a la cosa que está en el lugar); aunque sea desde luego un concepto explicativo de la cosa y de su movimiento "según razón y por necesidad". Así, tiene carácter de verdadero principio físico la afirmación que hace Aristóteles en su *Física*: "por naturaleza, cada cuerpo sensible ha de estar en un lugar, y hay un lugar apropiado para cada uno".⁴ Tiene sentido pretender que las cosas tengan sentido; pues, cuando se descubre que no tienen sentido las cosas físicas, resultará más difícil sostener que lo tienen las "cosas humanas".

La física moderna sigue la misma pauta de la física antigua: las cosas suceden según razón y por necesidad. "Mi intención es producir una ciencia muy nueva que trate de un asunto muy viejo", dice Galileo.⁵ La novedad consiste en una visión de esas mismas cosas físicas que ya no las considera como cosas, porque las descualifica ontológicamente; con ello se hace posible descualificar también el lugar que ellas ocupan. El lugar es un "punto geométrico" en el espacio absoluto; la cosa es un "punto material". La razón suficiente de sus movimientos es ahora una razón matemática; el empleo de ese instrumento permite descubrir que las leyes reguladoras del movimiento de los cuerpos valen independientemente de la índole de esos cuerpos. Más que los teoremas, proposiciones y escolios que ofrece Galileo, tiene importancia para el pensamiento teórico el principio que los sustenta: la neutralización geométrica del espacio, según la cual no existe ningún *situs naturalis*, ningún lugar privilegiado, al cual esté destinado un cuerpo físico en movimiento por razón de su propia constitución natural. La teoría aristotélica, por tanto, es más auténticamente una física que la de Galileo, pues trata de las cosas físicas, en tanto que cosas; mientras que la mecánica prescinde de su φύσις, para considerar solamente el estado dinámico y la proyección espacial.

De donde las dificultades que se le presentarán a Newton, y que nunca logrará vencer —*hypotheses non fingo*— para explicar el hecho de la gravedad. A pesar de que su física es determinista, tendrá que limitarse a describir ese fenómeno por sus propiedades puramente geométricas. Y aunque en la descripción juegue el concepto mecánico de fuerza, no puede dar razón de cómo opera

⁴ 205a 10. En 253b 30, esta "situación natural" de las cosas se afirma que es necesaria. Cf. de Caelo, 276a 11 y 310b 7.

⁵ *Diálogos sobre dos nuevas ciencias*, Tercera Jornada, comienzo.

esta fuerza en la caída de los cuerpos y en la revolución de los astros, ni de qué especie de intención parece guiar sus movimientos, cuando por principio se reconoce que no tienen intención. "Hasta ahora no he sido capaz de descubrir en los fenómenos la causa de estas propiedades de la gravedad." ⁶ Newton considera que la gravedad tiene que ser causada por un agente que actúa de manera continua de acuerdo con ciertas leyes; la ciencia puede establecer estas leyes, pero no puede determinar la naturaleza del agente. Por esto, volviendo a Aristóteles, apela Newton, en el Escolio General de sus *Principia*, al concepto de Dios para culminar su "Sistema del Mundo", de una manera que los físicos de hoy olvidan que es incongruente con la estructura matemática del sistema establecido por el propio Newton. Su determinismo no funciona sin la causa divina.

Pero ya Galileo había adoptado una posición similar respecto de las causas. En sus *Diálogos* aparece una afirmación memorable: el autor se propone investigar y demostrar las propiedades del movimiento acelerado, "cualquiera que sea la causa de la aceleración".⁷ Y así, cuando afirma que un cuerpo, situado en un plano horizontal, se moverá uniformemente mientras no actúen sobre él las "causas" de aceleración o de retardo,⁸ la importancia filosófica de su afirmación es superior a la importancia técnica explícita que ella tiene para la física. Una generación más tarde, Newton formulará el mismo pensamiento en los términos consagrados de la ley de inercia: "*Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare.*" ⁹ El significado de esta ley de la mecánica es el de un verdadero principio filosófico: el principio de indiferencia, según el cual las cualidades o propiedades ontológicas de un cuerpo son indiferentes respecto de las leyes que regulan sus estados de reposo y movimiento. Con esto, según suele decirse, la física se desprende definitivamente de la metafísica tradicional.

Pero en realidad se desprende más bien de la física tradicional. La ley física de inercia entraña una radical distinción metafísica. Si el sistema de la dinámica es susceptible de una formulación

⁶ *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Scholium; cf. Carta a Bentley de 17 enero 1692: "La causa de la gravedad es algo que no pretendo conocer", *apud Works of Richard Bentley*, Londres 1838; vol. 3, pp. 210 ss.

⁷ *loc. cit.*

⁸ *op. cit.*, Tercera Jornada, Escolio al Teorema IV.

⁹ *Principia*, Primera ley del movimiento (en las ediciones de 1687 y 1713).

matemática, es porque las realidades sobre las cuales versa este sistema toleran bien la abstracción cuantitativa que establece el principio metodológico: pueden considerarse desde el punto de vista de la inercia, con total indiferencia respecto de su entidad porque *su entidad es ella misma indiferente*. Se puede prescindir de lo cualitativo, porque de hecho las cosas físicas poseen propiedades que sólo son determinables adecuadamente mediante valores cuantificativos. Pero estas propiedades son también *ontológicamente definitorias*. El plan entero de la física moderna depende de una determinación ontológica fundamental: del establecimiento de una zona bien delimitada del ser, al que se caracteriza como ser sin sentido.

Sin embargo, esa representación de un universo indiferente, neutral, carente de sentido, que nos ofrece la ciencia física, no es indiferente para el hombre: ha producido en él un estado de crisis. Su mismo éxito ha determinado que se olvidara la distinción metafísica que la hizo posible, y que se proyectara sobre el ser del sentido el tipo de consideración adecuada para el ser sin sentido. Se deshumanizó la naturaleza, y luego pareció que debía deshumanizarse el hombre mismo, para ser comprendido racionalmente. La razón y el sentido volvieron a hacerse incompatibles.

No es la física misma la que pone en crisis el sentido. La crisis puede resultar de muchas causas. Tomar esa ciencia como modelo supremo de la racionalidad puede ser una de las causas; pero esto es una postura filosófica. Es el profano, la mayor parte de las veces, quien se compensa con su veneración de la física de no encontrar la racionalidad en la trama de su existencia personal. Las verdades de la física son tan autorizadas, que no se piensa en la limitación original de su perspectiva. Esta fe es ella misma irracional, como suelen ser las evasivas; persiste aunque la experiencia muestra, una y otra vez, que la "visión" física del mundo no es soporte apropiado para la vida, ni pretendía serlo. Lo que queda fuera de ella, entre tanto, sigue reclamando su específica razón.

Con todo, es sintomático que, en esta situación vital, la racionalidad y el sentido se reunan de nuevo. Pues, cuando una persona está en crisis, no pregunta directamente por la racionalidad, aunque ésta sea la cuestión pendiente. Su pregunta es: ¿qué sentido tiene la existencia? El sentido crea un sistema de fines, motivos y razones. La pregunta del porqué y el para qué no es un mero desahogo emocional. El sentido es justamente la racionalidad propia de una forma de ser irreductible a lo físico. Esta "razón de ser"

no queda comprometida por la duda existencial: también ésta tiene sentido. Siempre cabe la posibilidad de preguntar racionalmente por el sentido de la pregunta que pone en duda el sentido.

Lo cual nos obliga a discernir la diferencia entre el sentido como forma de ser, y el sentido como apoyo vital de un individuo o una sociedad en cierta situación histórica. Sólo en la primera acepción es el sentido común y necesario; sólo del segundo podemos dudar, y dudando confirmamos el sentido como constituyente ontológico. El sentido está presente incluso en las teorías que lo niegan. Porque, en efecto, se ha elevado a nivel de teoría la experiencia de desazón existencial difusa en nuestro tiempo. Pero la ciencia filosófica no puede desenvolverse como una mera analítica de situaciones existenciales; no puede ser una especie de crónica de la época, o la biografía sublimada de un pensador.

La filosofía se depura del patetismo de las actualidades. Dudar del sentido, sin emplear el método de la interrogación, puede hacerlo cualquiera por motivos personales. Aparte de la historia, la literatura nos ofrece ejemplos famosos de esa congoja existencial que, por su mismo realce humano, nos produce el efecto catártico de un sosiego. Cuando la congoja abarca a una sociedad entera, esa duda del sentido indica que está en crisis la vocación existencial del hombre: que éste ha perdido una dirección de vida que sirvió en otro tiempo, para otros hombres, y no consigue sustituirla con otra. Pero el sentido, en su acepción ontológica, no depende de la vigencia de un determinado modelo histórico de humanidad, de un ideal, una fe, unas convicciones racionales o políticas. El sentido es lo que permite esa variedad de los sentidos, y también sus crisis. Y aunque esto no alivie la situación de quien está desazonado por las dudas, es un hecho que el sentido es pertinaz, y reaparece siempre, como un genio travieso, hasta en la insensatez. Es insensato negar el sentido; no tanto por la negación, cuanto porque ésta tiene que emplear palabras, que son la forma suprema del sentido. La palabra es el orden de la existencia; orden, racionalidad y libertad.

§ 30. DOS ÓRDENES DEL SER: EL PRINCIPIO DE INDIFFERENCIA Y EL PRINCIPIO DEL SENTIDO

Las cosas permanecen indiferentes a nuestra manera de concebirlas y representarlas. Esto quiere decir que son indiferentes; su in-

diferencia revela auténticamente su forma de ser propia. El orden del universo se nos aparece como algo ajeno, algo extraño a nuestra forma de ser. La extrañeza no desaparece aunque la voz de "la ciencia" nos asegure que no somos más que naturaleza. Esta experiencia irreductible anima la voz de "otra ciencia". Todo lo que somos lo hicimos nosotros mismos: con la naturaleza, pero sobre la naturaleza. Al constituir una forma de ser sobre-natural, no quedamos desprendidos; seguimos sujetos a las leyes naturales, pero además encontramos una manera de establecer la comunión con la naturaleza. Este estado de comunión no es, él mismo, un hecho natural, sino una promoción histórica, que se efectúa con la poesía y todas las artes, con la mística y hasta con el pensamiento racional. La recuperación confirma la diferencia: ningún ser natural comulga con la naturaleza. Es peligroso que una forma de comunión, como el saber científico, nos llegue a enajenar o deprivar de lo sabido. Pero también este peligro lo creamos nosotros: ningún ser natural puede sentirse enajenado de la naturaleza. La enajenación implica la apropiación, y ésta implica la diferencia.

Hemos de aceptar como verdad de principio que la naturaleza no revela propósitos, tendencias, fines intencionados que guarden relación con nuestra existencia. Nada cambia en su orden intrínseco por efecto de los cambios humanos, o en correspondencia con ellos. El mundo natural sigue su marcha, inexorablemente, como quiera que nos enfrentemos a él, como quiera que actuemos. Por su parte, el hombre no permanece indiferente cuando se concibe a sí mismo como indiferente; lo cual prueba que no es indiferente. Y una confirmación nos la ofrece la situación contemporánea. La sola duda sobre el sentido, por "metódica" que sea, afecta la raíz de su existencia. Pero no solamente la idea que se forme de sí mismo; lo afecta incluso la idea que forme de lo que no es humano.

El principio de indiferencia ha perturbado al hombre moderno. Ya Pascal expresaba este sentirse perdido en la inmensidad del universo. El sentimiento no viene de la desproporción de magnitud entre la de su ser y la del universo, sino de la incomunicación. Recién descubierto el infinito, el hombre pudo haberse percatado de que es el único ser capaz de pensarlo, y que esto lo situaba en cierto modo en el mismo nivel de infinitud. Sin embargo, el pensamiento que podía abarcar lo muy remoto nos alejaba vitalmente de lo más cercano.

La física antigua había intentado racionalizar el vínculo de co-

munidad con la naturaleza. Un eco de ese intento se percibe en las teorías teleológicas, y en general en los antropomorfismos que hoy repudia la ciencia. El mundo natural se ha neutralizado, y no se puede dialogar con lo indiferente. Pero una cosa es la naturaleza de lo natural, y otra cosa son nuestras actitudes o disposiciones: nuestras vocaciones de comunidad. Es un hecho que la ciencia no sólo ha cambiado nuestro saber de la realidad natural, mostrando su esencial indiferencia; ha cambiado también nuestra disposición hacia la naturaleza. O dicho de otro modo: nosotros hemos cambiado nuestra disposición frente a la ciencia, devaluando las otras vocaciones. La poesía y la mística no son formas de expresión que hoy predominen en la cultura; como si los hombres reconociesen de manera oscura que, junto a la verdad de la ciencia, ellas parecen meras ficciones del espíritu, ociosas, inocuas y superfluas. Así el efímero rescate de la naturaleza, en el romanticismo alemán, en Hegel y en Schelling. También las artes reflejan indirectamente el sentimiento de incomunicación. Los estilos que prescindían de una representación "natural" tienen su justificación estética, pero expresan en el fondo la impotencia del artista de mantener una comunicación precisamente estética con una naturaleza que se hizo hostil, por ser indiferente.

De una manera paradójica, es la propia ciencia natural la que restablece el contacto y atenúa la hostilidad. La naturaleza es hostil para el hombre primitivo. El hombre civilizado la hizo amable. Habló poéticamente de los "frutos" que ella brinda; la llamó "madre naturaleza", y la consideró como "paisaje" de la residencia humana. Esta humanización, que es una forma de posesión amorosa, y que se ha malogrado, también era propia de la ciencia: en su rigor más puro, el pensamiento racional es una *philia*. Pero el hombre no desiste de la posesión, y si no la consigue con el amor, la busca con el poder. El poder es todavía una forma de relación humana, y al considerar a la naturaleza como campo de nuestro dominio, restablecemos con ella un vínculo que no parecía compatible con el principio de indiferencia. La naturaleza ya no es indiferente, sino útil.

El vínculo no es puramente racional, sino pragmático; tampoco es una innovación histórica. La novedad consiste en usar de la ciencia, que es la suprema racionalidad, como instrumento de posesión interesada. Lo cual hace más provechosa la explotación; pero esta actitud compensatoria deforma o traiciona el *ethos* de la

propia ciencia, sin preservar la amabilidad de la naturaleza. Nunca la habíamos dominado tan estrechamente; nunca nos fue tan ajena. En la intimidad, lo que predomina es la extrañeza, y hasta el provecho queda empañado por un vago sentimiento de nostalgia; pues la naturaleza se ha perdido en los mismos frutos que obtenemos de ella, y al explotarla nos perdemos a nosotros mismos. Para existir, necesitamos de ella como morada, más que como almacén de materias primas. En esta enajenación se corrompe no sólo la *philia* de la *philosophia*, sino también la *sophia*. La verdad se supedita a la utilidad; el técnico suplanta al filósofo; el desinterés pierde su justificación vocacional.

Como quiera que sea (pues el objeto presente no es caracterizar la situación vital contemporánea, sino mostrar que al hombre le afecta en su ser mismo la idea que se forma de su propio ser, y hasta del ser que le es ontológicamente extraño), resulta claro que este testimonio de la zozobra que produce en el hombre la duda sobre el sentido prueba ya que hay una diferencia de ser entre él y lo que no es humano. Cualquiera que sea el valor de un sentido vital determinado, el sentido en sí es un rasgo diferencial entre el ente cuya existencia queda afectada por la sola duda sobre el sentido, y el ente que no tiene sentido y al que, por tanto, no puede afectar en nada el hecho de ser reconocido como indiferente, o considerado como útil.

El sentido no es un accidente; es una categoría del ser de la expresión, de la alternativa, de la libertad. Sentido no es significado. Para comprender esta diferencia hay que advertir que el ser del sentido contiene en sí mismo, en cada situación, la posibilidad de múltiples sentidos, y hasta la posibilidad de "perder el sentido". Dudar del sentido, incluso creer desesperadamente que la existencia no tiene sentido, es algo que tiene sentido, porque se expresa, y es posible expresar una creencia diferente. Esto ha de darnos la clave para interpretar en la filosofía contemporánea esos intentos, característicos de la turbación vital, de salvar el sentido cifrándolo en una forma de existencia que se llama propia o auténtica (lo cual consume, por contraste, la pérdida de sentido de la existencia cotidiana, considerada por esto mismo impropia, banal o anónima); o bien cifrándolo en una especie de heroica aceptación de lo cotidiano, en una actitud *engagée*, que sumerge la existencia empeñosamente en la brega de las voluntades y las intenciones, a sabiendas de que en ella nada tiene sentido propio.

Si no tiene sentido *todo* lo humano, no lo puede tener ninguna

forma especial de existencia. Si nada tiene sentido, todo está permitido. Pero esto, en el fondo de su ser, nadie lo admite.

Podemos dar por sentado que el complemento necesario del principio de indiferencia es el principio del sentido. Hemos de llamarlo complementario porque el principio de indiferencia, cualquiera que sea su virtualidad en ciencia natural, no puede comprenderse filosóficamente sino en relación con el principio del sentido: no es la simple determinación de una forma de ser, sino una distinción entre dos formas. La indiferencia implica la diferencia. La carencia de sentido de las cosas naturales no puede percibirse sino desde otro nivel ontológico: el nivel del ser con sentido.

Por esto el problema, que es fundamental en metafísica, del "sentido del ser" no puede plantearse como un programa de investigación sobre los significados de la palabra ser, a la manera de Aristóteles y de la tradición metafísica medieval, de la cual se hace eco el propio Heidegger.¹⁰ El problema del sentido del ser es el problema del ser del sentido. La misma pregunta ¿qué es ser? atestigua la existencia de dos órdenes del ser: el que expresa y el que no expresa. Todas las posibles investigaciones lógicas y semánticas y ontológicas son derivadas, y pertenecen al curso de la historia, como toda ciencia. Pero la intuición primaria del ser del sentido no es concepción, sino evidencia.

§ 31. PRINCIPIO DE AMBIGÜEDAD. FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA ÉTICA

Hemos llegado con esto al punto en que es posible discriminar los sentidos del sentido, o sea presentar las acepciones básicas a que conduce una hermenéutica del ser de la expresión, en contraste con el ser indiferente.

Para el orden del trabajo ha sido necesario establecer que la intuición del sentido no requiere una previa investigación. Este hecho tiene una importancia sistemática fundamental. El sentido en la existencia no es necesario definirlo en abstracto para que sea comprensible en concreto, y esto lo distingue del significado.

El sentido cualifica la relación entre un hombre y otra realidad cualquiera, sea humana o no, por la cual ese hombre queda afectado en su existencia misma, aunque la relación consista en un

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, I; Heidegger, *El ser y el tiempo*, § I.

mero darse cuenta. El otro término de la relación puede a su vez determinarse ontológicamente según quede o no afectado por ella en su propia cualidad existencial. Cuando queda afectado, la relación es dialógica, y el sentido es el de una intercomunicación. El ser del sentido es aquél ante el cual hemos de adoptar espontáneamente la actitud hermenéutica; lo conocemos en el modo de la comprensión. La realidad indiferente se conoce, pero no se comprende. La distinción entre los modos de conocer revela una correspondiente distinción entre las formas de ser.

La ambigüedad es inherente a la relación comunicativa, y es un principio que rige en la esfera del ser de la expresión. Las palabras, los gestos y toda suerte de expresiones que cumplen una intención comunicativa, presentan desde luego un contenido significativo. Pero si estas expresiones tienen, semánticamente hablando, algún significado, es porque tienen sentido, ontológicamente hablando, el ser de la expresión. Este es el ser que se actualiza actuando.

Toda acción es expresiva. Entendiendo que sólo los actos humanos son propiamente actos, que solamente el hombre es agente en sentido estricto, observamos que la intencionalidad inherente al acto está cualificada por el destinatario de la intención. La intencionalidad no es equiparable a la trayectoria que dejará trazada idealmente en el espacio un proyectil después de llegar a su meta. El sentido del acto depende de la meta, y hasta de los testigos no afectados directamente. El acto decimos que es intencionado porque tiene desde luego la intención de afectar a los demás. Estos expresan su no indiferencia cualificando el acto ajeno. El sentido no es siquiera bilateral: se produce siempre como una trama de relaciones existenciales. Y aunque sea por naturaleza fluido, como la existencia misma, tiende a estabilizarse en sistemas acreditados por el consenso (semánticos, morales, estéticos, políticos, jurídicos, religiosos, etc.).

La univocidad efectúa la comunicación en su forma más descualificada: no deja opciones al interlocutor. Pero incluso esta intención de eliminar el sentido, evitando las alternativas de la comprensión, es algo que tiene sentido. La ambigüedad del sentido es una libertad que puede ser turbadora. La definición de los términos da a los interlocutores la seguridad de "saber a qué atenerse". Esto es lo que busca la ciencia, y la búsqueda mantiene su sentido vital. En otras situaciones, la relación creada por el acto expresivo es inmediata y abiertamente cualificable, porque es sus-

ceptible de ser interpretada de múltiples maneras, cada una de las cuales tiene sentido precisamente porque no es la única posible. El sentido es común, pero no es unívoco; implica la alternativa, e impone la necesidad de una decisión interpretativa.

El alcance de la ambigüedad no se limita a los actos del lenguaje, en los cuales el significado admitido de los términos oculta la ambigüedad esencial de la relación. Toda acción es ambigua, y lo es por una razón estructural: por la reciprocidad o correspondencia del sentido. El sujeto que actúa no es el regulador único del sentido: su acción tiene sentido en tanto que no es indiferente para los demás. Es decir que el sentido que damos a los actos propios queda cualificado por la recepción que el otro les dispensa. La recepción envuelve casi siempre un juicio: al acto ajeno se le atribuye un valor. Este valor es en realidad una ambivalencia. Es valor compartido; pero no compartido como el significado de los términos, cuyo empleo está más o menos delimitado de antemano. El sentido del acto es imprevisible, y su interpretación, que es la respuesta inevitable, también es un acto expresivo imprevisible; el cual da testimonio de la afectación que causó el acto inicial, y contribuye a su sentido.

En el lenguaje oral, la ambigüedad de los términos no es sino una consecuencia de la imposibilidad de ofrecer una sola expresión íntegramente neutral. El acto mismo de ofrecer denota la insuficiencia del que ofrece y del que recibe la expresión. Lo dicho no fue nunca lo único posible. La posibilidad de haber dicho más trae consigo la necesidad de seguir diciendo siempre todavía algo más. Así, ninguna expresión humana puede permanecer descualificada.

La ambigüedad del acto expresivo, por consiguiente, no es defecto accidental de la comunicación: el acto no está concluso cuando ya se ejecutó. La ejecución no hace sino iniciar una relación; la cual se completa con la interpretación ajena, implícitamente esperada por el propio sujeto actuante. En realidad, tampoco en este punto concluye el acto. El tejido de los actos y las interpretaciones, o sea la trama del diálogo existencial, es infinitamente variada, y sólo concluye para cada sujeto con el término de su existencia individual. Incluso entonces prosigue todavía, en ausencia del actor, el drama originado por sus actos expresivos antes de la muerte.

Todo acto es expresivo y tiene sentido, toda interpretación es un acto; de suerte que cualquier expresión anticipa el acto ajeno

que lo haga objeto de una interpretación, y ésta contiene virtualmente la interpretación consiguiente con que prosigue el diálogo. Esta relación de sentido no depende por tanto de circunstancias situacionales. El sentido es el carácter o la cualidad propia del acto, como tal acto y como expresivo. No hay acto ninguno que no sea "relativo a...", y es en función de este otro término, y de sus posibles actos de respuesta, como adquiere sentido la acción. El sentido depende, pues, de la *correlativa* intencionalidad de los actos.

La ambigüedad radical de la expresión (por la cual es posible y necesario caracterizar al hombre como ser del sentido) está constituida por la dualidad de los términos que constituyen toda relación existencial, y por el hecho de que ambos están organizados, en cuanto a su ser, como entes productores libres de actos expresivos e interpretativos. Por esto, y sólo de manera derivada, las expresiones concretas pueden resultar semánticamente ambiguas, y puede variar el grado de su ambigüedad. Lo confirma el hecho trivial de que incluso los dos términos más unívocos y categóricos del lenguaje, como son el sí y el no, sean susceptibles de muy variadas intenciones expresivas, y por ello de variadas interpretaciones, por el solo cambio de acento con que estas palabras se pronuncien.

En realidad, los diversos planos de la interpretación sólo pueden diferenciarse abstractamente, y en el acto real se confunden el entender, el comprender y el juzgar. No hay norma ni sistema canónico —sea gramatical, semántico, lógico, ético, jurídico o estético— que pueda producir un contenido significativo absolutamente unívoco, ante el cual quede anulada la originalidad específica del acto interpretativo. Aunque todas las significaciones de un determinado texto fuesen lo más refinadamente unívocas que cabe imaginar, el texto en conjunto sería susceptible de una interpretación respecto de su sentido integral. Éste dependería de la relación que la obra guardara con otras obras del mismo género, coetáneas o anteriores, y con obras de distintos géneros. La trama de estas relaciones es lo que permite caracterizar el sentido de un estilo vital, de una época histórica. El propio intento, secularmente sostenido, de reducir el campo de la hermenéutica, mediante sistemas canónicos formales, tiene también sentido. La tradición cultural de Occidente se caracteriza por ese afán de orden, que se expresa en el programa fundamental de toda ciencia, y que ha sido el de lograr la máxima objetividad y univocidad posible: la verdad universal y necesaria,

el conocimiento sin ambigüedades, la comprensión sin discrepancias, el criterio de las evidencias fundamentales, etc. Para ello se ha tratado de que, en los actos de comunicación, lo que se llamaba expresivo quedase eliminado por las puras significaciones. Pero era posible, y es más necesaria que nunca, una ciencia de la ciencia, entendida ahora como interpretación de las teorías mismas de la pura significación: como una averiguación del sentido que tiene la intención de eliminar el sentido. El fundamento de esta ciencia ha de establecerlo una metafísica de la expresión; su desarrollo podría considerarse como una crítica de la razón simbólica.

De momento, es necesario recalcar que no hay significaciones puras. Todo lo que significa, expresa.¹¹ No es posible formular ninguna proposición que sea carente de sentido. El propósito de elaborar una teoría pura de las significaciones tiene que hacer abstracción previa de la intencionalidad comunicativa inherente a toda expresión significativa; sólo así puede abstraer después, inclusive, los objetos reales simbolizados significativamente; y por último desembocar en un formalismo puro, como el de la lógica llamada simbólica. La eliminación del sentido (expresivo) trae consigo la del propio significado (epistemológico), y lo que resta es la mera estructura formal (lógica). La teoría de las significaciones puras se reduce así al esquema de unas relaciones literalmente in-significantes.

Un término, una proposición, o una forma cualquiera de discurso, cuanto más significa más sentido tiene, y por ello más ambigua es. Correlativamente, cuanto más puramente formal, es menos significativa. No hay significación sin un grado mayor o menor de ambigüedad. Pero esto constituye la materia de una de las leyes de la expresión, de las que nos ocuparemos más adelante.¹² En esta parte destinada a la ambigüedad, es necesario incluir algunas consideraciones finales sobre la estructura de la relación de sentido, prescindiendo de la referencia a un objeto intencional.

En primer lugar, no debe pensarse que la esencial ambigüedad de la expresión implica la arbitrariedad de la interpretación. El sujeto que interpreta no puede eludir la intención de sentido de quien expresa (ni el contenido manifiesto de su comunicación). Si la ambigüedad dejase libre el arbitrio del destinatario, entonces la relación de sentido no llegaría a efectuarse: la incompreensión

¹¹ Véase E. Nicol, *La vocación humana*, México, 1952; cap. 4.

¹² Véase el capítulo final; cf. *La vocación humana*, cap. 2.

es resultado de esa falta de una base supraindividual, que es la norma del sentido. El sentido no produce una comunidad sólo porque requiera dos términos asociados, el que expresa y el que entiende, sino por la asociación de los entendimientos. El sentido no busca el consenso: lo crea. Por esto se puede hablar del "contrasentido", que es anormalidad arbitraria y reconocida; cosa distinta de la ambigüedad. O sea que de esta normalidad del sentido no es posible evadirse por arbitrio, ni siquiera con la arbitrariedad. El mundo del sentido es el mundo de la inteligibilidad y la comprensión. La ambigüedad es auténticamente un principio del sentido, no es una infracción de la norma. La falta de principio es la literal anarquía de aquello que no es susceptible de ninguna interpretación, y que se juzga como "sin sentido". Pero el juicio mismo revela el sentido del sin sentido: sólo el hombre puede ser insensato.

Por esto la interpretación se cualifica, en cuanto a su grado de propiedad o adecuación. No habría estas gradaciones, ni existiría la palabra adecuación, si el sentido no fuese ambiguo; y la interpretación misma no tendría sentido si fuese incondicionada. El sentido es una relación concertante que no permite considerar aparte sus dos extremos: el acto aislado de la expresión, y el acto aislado de la interpretación. El primero contiene virtualmente el segundo. Pero la dualidad no es una mera suma: ese concierto es la correspondencia de los componentes, sin la cual la relación de sentido se truncaría.

En segundo lugar, la dualidad se encuentra ya en el sujeto de la expresión, antes de que ésta pueda alcanzar al interlocutor. El sentido sale afectado, por decirlo así, con una radical, originaria ambigüedad, debido al diálogo interior en el que se resuelve la intención expresiva que habrá de manifestarse. La expresión cumplida es un acto irreparable —lo dicho, dicho está—, pero no expresa solamente lo dicho. El acto zanjó el titubeo ante unas alternativas. Aunque tenga forma categórica, lo que se dice trae como una resonancia de ese titubeo; expresa una decisión que se tomó ante unas posibilidades, antes de formular la elegida, y el que interpreta es consciente de que hubo esa previa eliminación. Lo que se dice tiene sentido porque no tiene un sentido único. No era el único acto posible; su actualización es como la victoria de un sentido sobre otros potenciales, que aspiraban a la expresión cumplida. Lo que permaneció implícito contribuye al sentido de lo explícito: como quiera que los demás interpreten lo dicho y lo

hecho, esto tiene sentido ya en función de lo que pudo decirse y hacerse.

Como las alternativas del sentido no son ocasionales, sino inherentes al acto expresivo, el interlocutor ignora por principio lo que el otro va a comunicar. La expresión es sorpresa para quien ha de interpretarla; la interpretación es sorpresa para quien expresó en primer lugar. Pues la interpretación también es selectiva, y ésta es la estructura de la correspondencia en la relación de sentido.

En tercer lugar, debe considerarse otro aspecto de la relación del acto de sentido con el sujeto que lo ejecuta. El sentido del acto no se agota en su propio sentido definido. La sucesión de actos forma una unidad de sentido personal. La congruencia habitual de sentido de nuestros actos denota firmeza de carácter, y se obtiene buscando el modo adecuado de expresión en cada situación vital. El carácter tiene sentido; en rigor, es esa unidad global de sentido que resulta de una continuidad de actos expresivos. Y también tiene sentido lo que llamamos falta de carácter, el carácter débil o inconsistente. Cualesquiera que sean las limitaciones naturales en cada sujeto, carácter es libertad. La elección de una miseria personal no se plantea en términos de reflexión filosófica. Implícito o explícito, el "yo soy así" es soporte existencial de cada persona. La fidelidad a sí mismo, que se revela en la congruencia de sentido de las expresiones, no está determinada necesariamente: la necesidad deja un margen para la decisión libre. Así también en la incongruencia, en la autenticidad frustrada o deteriorada.

La "posibilidad de obrar de otra manera" no le es negada por completo a ninguna existencia. Esto es lo que le da sentido, y lo que establece la base legítima (e inevitable) de una valoración positiva de la fidelidad a sí mismo, y de una valoración negativa de la infidelidad, o falta de carácter. Ningún juicio de valor sería posible, si el acto juzgado no se presentase como una alternativa. La continuidad del sentido indica que el carácter no es una posesión, ni resultado directo de algo dado, sino que es una obra cotidiana.

Pero el sentido, una vez fijado en relación con el carácter, vemos que trasciende a la persona. Nos preguntamos la razón por la cual se juzga el grado de la congruencia, en vez de aceptarse simplemente como un dato. El carácter firme o débil, el buen carácter o el mal carácter, resumen una manera de ser; pero una manera de ser frente al otro. Sea adversa o favorable, la acción ajena no debilita nuestra seguridad, si podemos referirla a un carácter es-

table, frente al cual sabemos a qué atenernos. Esto atenúa la sorpresa inherente a la correspondencia existencial. La estabilidad tiene un sentido moral, en la acepción más primitiva del término, y no sólo un sentido psicológico. De suerte que, originalmente, no juzgamos del acto porque sea benévolo o malévolos; lo juzgamos porque es un acto posible, junto a otros posibles, y en relación con el carácter de quien lo ejecuta. Juzgamos porque deseamos estar prevenidos. La fórmula "no me extraña" que solemos pronunciar como comentario de un acto insólito, es como una defensa de nuestra seguridad, una predisposición para lo inesperado. Podemos juzgar a una persona, cuando se comporta mal, porque su acto y su carácter expresan su desdén por una opción que nos hubiera resultado favorable. Es la opción lo que se juzga, más que el resultado.

De ahí surge el mundo de la moralidad. La moralidad es inherente al ser de la libertad. Dicho de otra manera: el ser de la expresión produce actos que son esencialmente cualificables, y esto es lo que permite la aparición histórica de las morales. La acción misma no es ética. Llamamos ética a la reflexión que sobreviene en el ser del sentido, de manera necesaria, cuando objetiva su moralidad y somete a juicio la propia moral vigente. Por ende, es ética la teoría filosófica de la moralidad en general.

Es ética, por tanto, esta indagación que ha permitido poner de manifiesto el fundamento ontológico-existencial de toda moral posible, en relación con el principio de no indiferencia. La fórmula que expresa desde antiguo la condición moral del ser humano, *nihil humanum a me alienum*, no contiene ninguna norma o directiva, ni se resume en ella una virtud o un ideal. Lo que expresa es una solidaridad metafísica. La imposibilidad de que el tú sea un ajeno para el yo es una imposibilidad ontológica; aunque el uno pueda enajenarse del otro existencialmente, su complementaridad es condición básica de la moralidad.

QUINTA PARTE

IX. CÓMO EXPRESA

§ 32. EL SER SIMBÓLICO

EL HOMBRE expresa con su presencia. La presencia de cualquier otro ente es más o menos reveladora de su género; normalmente, tiene para el conocimiento sólo el valor de un indicio. Pero, en el ente humano, la sola presencia es ya definitiva e inequívocamente reveladora de la forma. El simple estar ahí es un *hacerse presente*. Este acto, con el cual el sujeto se ofrece a sí mismo, lo trasciende por necesidad: un receptor en general está envuelto, siquiera virtualmente, en la acción de la presencia. Hacerse presente es como declarar el ser propio: es un acto comunicativo.

Ningún otro ser tiene una existencia que implique y requiera el ofrecimiento y la entrega. Éstas son formas constituyentes, y no sólo modalidades eventuales del comportamiento. El comportamiento deliberado puede expresar la entrega o la difidencia; puede el hombre mostrarse abierto o receloso; puede darse o rehusarse, evadirse, retraerse. Pero inclusive en los modos existencialmente negativos, la presencia es ontológicamente positiva y reveladora: el hombre expresa su ser hombre, cualquiera que sea el contenido de su expresión.

La presencia es simbólica. El empleo de símbolos para la comunicación es posible porque el ser mismo es simbólico: el hombre es la "imagen y semejanza" del hombre. El yo es el símbolo del tú, o sea la otra mitad del tú que permite al yo *reconocerse a sí mismo* en el otro. El hecho de esta relación simbólica obliga a la filosofía, después de tantos siglos en que ha predominado temáticamente el yo, a establecer en cierto modo la primacía del tú, lo mismo en el nivel ontológico que en el epistemológico.

La forma de ser humana es simbólica en el sentido arcaico de la palabra. Recordemos una vez más que en Grecia se llama símbolo a cada una de las dos partes de un objeto que se divide y que, al reunirse, permiten identificar a los portadores, como si fueran unas credenciales. Pero estas credenciales el hombre no las lleva consigo para exhibirlas cuando convenga: su ser mismo es una prueba de identidad. Un hombre puede identificar a otro hombre, en tanto que ser humano, porque éste se identifica a sí mismo con su acción de presencia.

Sobre la base de esta relación simbólica primaria, los hombres crean otras formas de relación, y unos sistemas simbólicos de los que cada uno hace uso para expresar su individualidad. La identificación del individuo presupone la de su condición humana, así como la forma simbólica de ser condiciona la formación y el uso de los símbolos. Los cuales, por esto mismo, tienen que ser comunes para cumplir su cometido. Esta nota esencial de comunidad es más patente en el lenguaje; pues la misión de la palabra no es tan sólo representar, sino reunir a los interlocutores en el entendimiento común de lo representado.

La inteligibilidad depende, pues, de esta re-uni6n que la misma palabra s6m-bolo denota en griego (verbos συμβαίνω y συμβάλλω). Toda significaci6n es simb6lica, y esto quiere decir dial6gica. La virtualidad significativa del s6mbolo no depende s6lo de su relaci6n con la cosa simbolizada, sino de la operaci6n comprensiva, que es una co-operaci6n de los dialogantes.

Toda forma de diálogo es como un contrato existencial. Pues σύμβολον significa tambi6n cooperaci6n y contrato, pacto, tratado, reuni6n y v6nculo. El hombre es un ser que existe contractualmente con su semejante; crea m6ltiples formas simb6licas de vinculaci6n con 6l, mediante la compresi6n com6n, no s6lo porque con el s6mbolo efectúan ambos una referencia unívoca a la realidad com6n significada, sino porque la comunicaci6n revalida el nexo contractual constitutivo.

Nada, en efecto, puede ser en sentido preciso s6mbolo de s6 mismo; ni s6mbolo puro, que no simbolice nada; ni puede agotarse nunca la virtualidad simb6lica en la relaci6n con lo representado, que es algo heterog6neo. Lo simbolizado es el mediador; la aut6ntica relaci6n simb6lica se establece entre dos entes afines. Sin alteridad no hay simbolizaci6n; pero la alteridad decisiva es la de unos t6rminos que son complementarios. La alteridad de la cosa es la de algo que no pertenece al mismo orden de ser.

Aunque el yo se reconoce a s6 mismo en el t6, la reuni6n simb6lica implica esa irreductible alteridad del t6. Ni la comunidad ontol6gica es mengua de las partes contratantes, pues cada una se afirma a s6 misma con su expresi6n, ni tampoco hay garant6a de que su reuni6n, o συμβολή, produzca una σύμβασις, una concordancia existencialmente positiva. De cualquier manera, el otro es siempre un ser co-operativo, como yo mismo, independientemente de nuestras disposiciones y de los resultados de nuestro encuentro. Cualquier disposici6n presupone la con-formaci6n ontol6gica. Esta

reciprocidad de la forma la expresa también el verbo συμβαίνω, que además de reunir significa *convenire*: ser de una manera conformada con la de otro, *alicui cum aliquo*. El símbolo es un convenio, y tiene un significado convenido para representar el ser, porque de antemano expresa la conveniencia o conformidad ontológica de los seres simbólicos.

La relación simbólica es intersubjetiva. En un sentido radical, toda expresión es simbólica. Hemos de rehuir esas significaciones restringidas del concepto de símbolo, según las cuales sólo algunos modos de expresión serían simbólicos. Los entes humanos tienen ser simbólico, y confieren este carácter a todos sus medios de comunicación. Los escritos de Aristóteles no son menos simbólicos que los de Hiparco de Nicea o los de Schrödinger. El grado de abstracción simbólica es mayor cuando se emplean formulaciones matemáticas; pero el simbolismo de la representación es igualmente manifiesto en una física cualitativa. Simbólico es el lenguaje mismo que empleamos en la existencia cotidiana.

Paralelamente, en el orden de la creación artística, ni el simbolismo literario ni el alegorismo podrían aclarar la auténtica función del símbolo en general. Toda producción artística es simbólica. El alegorismo que predominó en el estilo de la época medieval, no hace sino expresar en formas artísticas una tendencia arraigada en el espíritu humano, por la cual se representan las realidades no corpóreas o inmateriales (las pasiones, virtudes y vicios, por ejemplo) mediante figuras visibles, audibles y tangibles. La intencionalidad apofántica, inherente a la expresión, determina esa búsqueda de una simbolización más concreta para lo que se designa en términos abstractos: esa búsqueda de unos *visibilia* con que representar lo invisible.

Habremos de comprobar, al ocuparnos de las leyes de formación y evolución de los sistemas simbólicos, que estas distinciones que ahora se adelantan no carecen de importancia teórica. Las acepciones que de alguna manera restringen el alcance del concepto de símbolo omiten el carácter simbólico del ser humano, que es la razón de base de todas las formas y estilos. Además, esa restricción abre paso a la ambigua concepción del símbolo "puro". Cuando la simbolización se llama pura, o sea cuando es muy abstracta, parece que en ella se pierde el contacto con la realidad. Simbólico significaría entonces lo mismo que irreal. La finalidad misma del artificio simbólico quedaría inexplicada. ¿Para qué serviría una formulación que fuese "puramente" simbólica? Lo que no co-

munica nada ¿cómo puede ser útil al conocimiento? Hay que confirmar que la expresión es simbólica porque es significativa. El símbolo es un artificio, en el sentido de una *poiesis*; pero siempre conserva, aunque sea un símbolo de un símbolo, algún vestigio de la realidad que promovió originariamente la simbolización. En fin, siempre es posible recorrer el itinerario de la mente, desde lo más concreto hasta lo más abstracto, o en sentido inverso, llegando hasta la base real de lo comunicado por el acto simbólico.

En resumen: a) el hombre expresa con su sola presencia. Nada se retrae en este acto de presencia; todo en el hombre es expresivo, y cualquier acto es expresivo de la totalidad de su ser: del hecho de ser hombre.

b) La forma de ser humana, manifestada en la presencia, es una forma simbólica. La presencia es un acto comunicativo; el cual trasciende la entidad individual del sujeto, y sólo es posible como relación entre entidades ontológicamente complementarias. La alteridad implicada en toda posible función simbólica tiene a su vez dos facetas. El símbolo remite a "otro algo" diferente. Pero hay diferencias en la diferencia. En la representación de una cosa, ésta aparece como esencialmente diferente del símbolo y de quien lo emplea. Sin embargo, la relación con la cosa no sería efectiva si el símbolo no relacionara a quien lo emplea con ese otro que lo entiende y que confirma su significado. La diferencia que hay entre estos dos puede calificarse como una mismidad en la alteridad, o una alteridad de la mismidad esencial. La relación simbólica es dialéctica, porque "ese otro" que es el yo ajeno, no es ajeno, sino parte del yo mismo. Es otro "yo", como el yo propio; y yo me lo apropio en el acto de entrega que es mi acto de presencia. La co-presencia es la complementariedad de dos actos. El ser simbólico se expresa entregándose en la expresión, a la vez que se afirma a sí mismo, y su doble operación es recíproca de la que tiene lugar en "ese otro" que es el otro yo.

c) La presencia es dialógica. La con-formación simbólica y dialéctica de los dialogantes corresponde al nivel ontológico. La nota de reciprocidad actual, definitoria de la forma de ser, no se obtiene por inducción: un solo acto de presencia revela fenomenológicamente la estructura constitutiva común. Pero la comunicación no es sólo un acto de presencia. O mejor dicho: este acto incluye por necesidad algo más particularizado que la forma común. Cada presencia revela una individualidad, y los pormenores de una situación. Ésta es la formalización que corresponde al nivel existencial

e histórico. La relación dialógica verbal es la más distintiva, porque es la más libre; es la condición nativa del ser, a partir de la cual se actualiza históricamente la vocación de ser hombre.

d) El estilo es una forma de expresión con la que se diversifica internamente cada forma simbólica, y representa un avance más pronunciado en la particularidad del manifiesto. El estilo puede ser común o personal. Pero la personalidad no es forma entitativa inmutable. El estilo es una constancia, y cualquier lapso puede alterarlo o deshacerlo. Incluso sin la conciencia vigilante, reducido al más elemental "modo de ser de cada uno", el estilo es una forma de expresión distintiva singular, con la cual hemos llegado al nivel límite, que es el de la individualidad.¹

§ 33. LAS FORMAS SIMBÓLICAS Y LA APREHENSIÓN DEL SER

Los físicos llaman simbólica en general a la formulación matemática del conocimiento físico; y más señaladamente a la representación, sea matemática o no, de realidades que no sean aprehensibles intuitivamente. Algunos, por el hecho mismo de que esas realidades no se pueden captar con los sentidos, tienden a llamarlas simbólicas a ellas mismas, y no sólo a los términos con que se representan. Pero el conocimiento es simbólico; las cosas son o no son. Ninguna realidad es *meramente* simbólica.

Estas observaciones señalan el camino de una investigación que revelase la uniformidad fundamental de los procesos más diversos de simbolización. En la unidad de la función ha insistido Cassirer, aunque también ha mantenido la irreductible independencia de cada una de las formas simbólicas específicas: el mito y el arte, el lenguaje común y la ciencia. Pero esta unidad funcional no mantiene en su teoría la seguridad apodíctica con que la realidad se habría de captar mediante los símbolos. La teoría del símbolo tiene que garantizar esta posesión: no puede ser *meramente* funcional. ¿Cuál sería la versión fidedigna de la realidad? La alegoría es ficción que a nadie engaña, y menos al autor; pero es convenida o compartida, que quiere decir comprendida. Quienes la comprenden como tal ficción saben que ella remite parabólicamente a una realidad representable de otra manera, y sin la cual la propia función alegórica no tendría base. Siempre hay que referirse a una

¹ Sobre estas cuestiones relativas al estilo, véase *Psicología de las situaciones vitales*, cap. V.

realidad: el fundamento de la teoría simbólica tiene que ser ontológico. Lo mismo sucede con el mito; el cual no es ficción; ni siquiera para quienes lo crearon. Tampoco lo es la ciencia, a la que consideramos depositaria de la verdad. Pero ¿dónde queda lo real, si los hombres de ciencia llaman ficciones a sus esquemas simbólicos? ²

El hombre no puede quedar separado del ser por los sistemas simbólicos que ha de emplear para manifestarlo. Ficticias son esas nuevas versiones del idealismo, cuyo estudio de la función simbólica prescinde del ser productor de símbolos y del ser que éstos representan. A diferencia de Cassirer, esta omisión no suele ser sistemática, sino implícita. Sostiene Cassirer con razón que debemos desechar la idea de que el conocimiento sea como una copia literal de la realidad, y no una actividad creadora del espíritu. A este carácter de creación o producción que tiene el acto de conocimiento responde el calificativo de simbólicas que los físicos y los matemáticos aplican a sus formulaciones. "Los conceptos fundamentales de cada ciencia, los instrumentos con los cuales propone sus problemas y formula sus soluciones, ya no se consideran como imágenes pasivas de algo dado, sino como símbolos creados por el entendimiento mismo." ³ Con esta idea, que Cassirer obtiene del análisis de la ciencia, supera verdaderamente a Kant, e inicia el camino de su gran investigación sobre las diversas funciones de creación simbólica. Pero así como el mérito de la investigación ha sido extraordinario, la base teórica que la sostiene no ha renovado el esquema idealista.

Cassirer analiza las formas fundamentales de la función simbólica en un plan equivalente al que, en la *Crítica de la razón pura*, condujo a un análisis de las formas del juicio. Su *Filosofía de las formas simbólicas* reproduce el proyecto de aquella *Crítica*, en tanto que establece las condiciones de posibilidad en general de la objetivación; y lo complementa, en tanto que descubre en la conciencia otras funciones de objetivación específicamente distintas de la científica. Pero lo fundamental es el mantenimiento del principio del idealismo crítico, definido por Cassirer como principio de la primacía de la función sobre el objeto.

Esa "primacía de la función" no puede ser rebatida con los argumentos de una "primacía del objeto". En verdad, la cuestión ya no se encuentra en estado polémico. El estudio de la función

² "Ficciones o símbolos", decía ya Hertz en sus *Principios de la mecánica*.

³ Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. I, Introducción, § 1.

simbólica ha deparado enseñanzas positivas que no dependen ni están a merced de alegatos doctrinales. Por otra parte, la superación del idealismo sólo puede ser efectiva si es resultado de un análisis fenomenológico; y en este caso queda también superada la posición realista: se desvirtúa el supuesto común a esas dos tesis contrapuestas. Ambas suponen que la relación de conocimiento se establece entre dos términos, el sujeto y el objeto. La discrepancia surge del énfasis que recae en uno de ellos, con detrimento del otro. Pero el análisis revela que no hay primacía de ninguno de los dos, porque no hay solamente dos términos, sino tres. La objetivación es resultado de una relación intersubjetiva.

Sin la comunidad de los sujetos no podría efectuarse ninguna simbolización. La posición teórica de Cassirer, establecida de antemano, es lo único que podría explicar el hecho sorprendente de que un estudio de la función simbólica, tan profundo y certero como el suyo, quedase terminado sin haber incluido ese factor dialógico, que es precisamente la condición de toda operación simbólica. En cuanto al objeto, ninguna teoría puede considerarlo ni primero ni segundo, dentro de la relación. Los sujetos no sólo se expresan, para dejar constancia de su vida en el ámbito de la cultura. La expresión personal incluye la manifestación de un ser ajeno al manifestante. Hablando de sí mismo o de otro ser, se refiere siempre a un algo objetivo, que también es condición de posibilidad de su comunicación. Ninguna realidad queda constituida como tal objeto sino en cuanto es *realidad comunicada*.

Cassirer ha advertido que la posesión del objeto depende siempre de la disposición del espíritu hacia él, y está diferenciada por los modos particulares de esa disposición. Así, los varios productos de la cultura, inclusive la ciencia, aparecen como variados esfuerzos que tienden a "transformar el modo pasivo de las meras impresiones, en el cual parece que el espíritu se encuentra al principio aprisionado, en un mundo que es pura expresión del espíritu humano".⁴

Pero no existe el mundo de las *meras impresiones*, ni la expresión es nunca *pura expresión*. Suponiendo que hubiese un estado de mera receptividad, las impresiones no encerrarían, sino que nos abrirían al mundo del ser; un mundo que sería propiamente mundo porque sería compartido simbólicamente. De suerte que la expresión promueve la liberación del "espíritu" antes de que éste elija, para expresarse a sí mismo, alguna peculiar "concepción del

⁴ *loc. cit.*

mundo". La expresión remite al ser. Lo mismo en la más elemental designación del objeto, que en las más elaboradas representaciones míticas, artísticas y científicas, el acto de expresar implica una realidad común.

El ser no es el mundo. Es la palabra la que forma el mundo. Pero si la representación es una pura expresión del espíritu mismo que la efectúa, entonces no queda en ella garantizada en modo alguno la realidad de lo representado; el ser desaparece, o permanece fuera de nuestro alcance, y no existe otro mundo real que el mundo puramente ideal de la expresión.

Era inherente a la operación cartesiana la intención de presentar el ser. En Cassirer, las formas simbólicas son "configuraciones hacia el ser". El propio ser es inaccesible: "la más alta verdad objetiva que es accesible al espíritu humano es en definitiva la forma de su propia actividad".⁵ Si toda cultura se manifiesta en la creación de específicas imágenes del mundo, el propósito de la filosofía no ha de llevarla más allá de estas creaciones, sino que habría de contraerse más bien a "elucidar y comprender su básico principio formativo". Pero si la filosofía no ha de ocuparse del ser, sino tan sólo del conocer ¿de qué se ocupará la ciencia, como forma específica de conocer? Ha de ocuparse del ser. Porque el arte puede concebirse como pura creación expresiva, invención y fantasía; la ciencia, aunque sea creación simbólica, versa sobre realidades, y se propone dar cuenta y razón de ellas, representándolas en un modo de autenticidad legítima, al que llamamos precisamente verdad.

La ciencia no es poesía; no tiene con ésta otra nota común que la libertad vocacional. Pero tampoco la filosofía es poesía. Aunque se reduzca su campo y se limite a un conocimiento del conocimiento, tiene que abarcar el ser del cognoscente: las formas simbólicas que ha de emplear este ser no son operaciones sin soporte. Esta capacidad de formalización expresiva es un distintivo ontológico. La misma realidad del ser no simbólico, y su diferencia respecto del ser simbólico, están implícitas en cualquier análisis de la estricta función simbólica, y tienen que hacerse explícitas. De otro modo, la pretensión de verdad de la filosofía en general sería una "quimera" peor que esa que Kant atribuía a la metafísica tradicional.

Si no se puede hablar del ser, no se puede hablar de la función. En cualquier sentido posible —lógico, psicológico o histórico— la

⁵ *op. cit.*, Introd., § 4.

función es propiedad de un ente que funciona *realmente*; ella misma es un fenómeno real específico. Respecto del ser, todo depende, claro está, de que ya no se piense como un concepto abstracto, sino como el concepto de lo más concreto: el dato primario, aquello que ocupa toda experiencia.

El ser, cuando designa lo real, no es un "concepto dogmático". La filosofía que trata del ser no parte de "postulados abstractos".⁶ El ser es una evidencia; es *la* evidencia. Y en verdad la filosofía sólo puede partir de ella; ahí está el fundamento de la existencia, antes de que nadie pueda tomarla como fundamento y origen de la ciencia. No hay nada más concreto que la existencia; pero hasta este concepto está prohibido por las críticas de la metafísica.

La filosofía de Cassirer pudo haber sido una metafísica de la expresión, como la de Kant había sido una metafísica del conocimiento. Cassirer rehuye el término, cosa que no hizo Kant; pero otras teorías han sido y son metafísicas sin adoptar ese título. Las formas simbólicas de Cassirer diríamos que son conducentes a una crítica de la razón simbólica, y hasta la reclaman, pero no llegan a ella. La *Crítica* de Kant fue revolucionaria; la obra de Cassirer prolonga sus consecuencias. Su importancia perdurable estriba en sus análisis positivos, más que en el esquema teórico. Y aunque esa tarea analítica no es la de un erudito, sino la de un pensador, su eminencia no borra la distinción, que es categorial, entre lo que su obra contiene y lo que debe esperarse de una auténtica crítica de la razón simbólica: ésta es la tarea programada en una metafísica de la expresión.

§ 34. INTERDEPENDENCIA DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS Y COMUNIDAD DE LO REAL

a) El principio de la "unidad del espíritu" en la filosofía de Cassirer cumple una función similar a la del yo trascendental de Kant; es como una versión nueva de ese yo unificador, adaptada para incluir la actividad cultural e histórica. Se habla ahora del espíritu, y no de la conciencia, porque los fenómenos que se consideran no son individuales, sino colectivos. De acuerdo con el requerimiento del idealismo crítico, el espíritu no se sustantiva. Sin embargo, es activo, y *la función de algo que carece de entidad definida* no presenta inconvenientes menos graves que el sustancial

⁶ *loc. cit.*

espíritu del hegelianismo. Los fenómenos llamados espirituales son patentes; el mundo de la cultura es un mundo real. El concepto de espíritu es el que permanece fenomenológicamente confuso. En todo caso, los productos de esa actividad son tan variados, que era preciso referirlos a un término unificador. Y puesto que el sujeto activo no lo puede conceptuar ontológicamente, definiendo su ser por su función, la unidad que concibe Cassirer es puramente funcional, o sea que el principio reside en la función misma. "El testimonio más claro de esa unidad es precisamente que la diversidad de los productos del espíritu humano no compromete la unidad de su proceso productivo, sino que más bien lo apoya y lo confirma."⁷

Esta idea, aunque certera, no tiene la fuerza de un auténtico principio de comunidad: no expresa ni la comunidad de lo real, ni la comunidad de la razón, ni la condición comunitaria de los hombres. Las formas simbólicas son un producto humano. Evidentemente, éste es un producto colectivo. Tampoco hay duda de que su producción y su vigencia cualifican las formas históricas de comunidad. Pero ¿cuál es la condición radical de esa actividad simbólica y de sus resultados? Y en el caso especial de la ciencia ¿cuál es la razón de la razón? La pregunta que interroga por la razón es, modernamente, una pregunta de estirpe kantiana. Sin embargo, la respuesta no la depara un examen aislado de las operaciones racionales. La razón de la razón no está desconectada de la razón del ser. La guía que permite reseguir esta conexión es la categoría de comunidad.

Las formas simbólicas son múltiples, y cada una se diversifica internamente en el proceso histórico. El principio de su unidad no es procesal o funcional; este aspecto de la unidad es un hecho, pero no es razón de principio. Lo cual resalta más en la forma científica de la razón; pues cada sistema es una peculiar manera de presentar el ser, pero el principio de unidad de la razón tiene que salvar la legitimidad de todas las versiones del ser que ofrecen las distintas teorías. No se puede, desde una posición teórica determinada, negar que las demás hubieran efectuado aquella presentación. La variedad de tesis sobre la razón, así como la variedad de las formas simbólicas en general, tiene su principio unitario en la comunidad del hombre con el ser: lo presentado es siempre lo mismo para todos los productores y usuarios del sistema.

Correlativamente, el productor (que no es un "espíritu" anóni-

⁷ *loc. cit.*

mo, sino el ser humano concreto) está a su vez constituido como ser de comunidad. No es la forma simbólica la que crea la comunidad; es la comunidad, como nota esencial del hombre, la que hace posible y necesaria la creación y el uso de las comunidades institucionales. Conviene, pues, precisar sumariamente las acepciones de este término auténticamente principal.

1º *El concepto de comunidad se aplica al orden real de lo humano: denota una forma de ser.* La humanidad no es como una especie, definida por unos rasgos esenciales comunes. Lo esencial en los hombres es la comunidad misma, es decir, aquella condición de ser por la cual su existencia se desenvuelve por necesidad comunitariamente, y en un modo de comunitario que es productor de formas variables de comunicación.

2º *Las formas simbólicas no son meras creaciones de un espíritu que de esta manera se expresaría a sí mismo, como sujeto del proceso histórico.* El creador, y con él esa categoría de comunidad, tienen que descender del nivel abstracto hasta la concreción inmediata del ser real, que es el sujeto humano, el ser comunitario. El símbolo expresa el ser, en efecto: el ser de quien se expresa, y el de otra entidad ajena. Este ser expresivo es comunicativo. La comunicación no es sólo la transmisión de un mensaje subjetivo. El mensaje es siempre representativo de algo, y por esto la comunicación es doblemente vinculatoria: atestigua la vinculación de los comunicantes con la realidad común, y actualiza entre ellos la vinculación comunitaria que define formalmente su ser. En la variedad y la evolución de las creaciones simbólicas se muestra la libertad del ser histórico: lo único que permanece estable es la forma de ser común. Los sistemas simbólicos son comunes, no por el hecho social de su común empleo, sino por el hecho constitucional de su necesidad: lo real tiene que ser aprehendido en común, simbólicamente. Los sistemas, por tanto, son necesarios e históricos a la vez: son auténticos productos porque son libres. Comunidad y libertad se conectan por principio en este nivel ontológico.

3º *La libertad es condicionada.* Lo que condiciona la producción comunitaria y comunicativa de los sistemas simbólicos no es tan sólo la regularidad de la función: es el principio de comunidad de lo real. En la teoría que evade toda precisión ontológica, y que concibe al productor como un espíritu que se expresaría a sí mismo, la libertad es implícita. En efecto, no hay creación sin libertad; pero no es posible hablar de ella si no existe un sujeto real de quien pueda predicarse. Por ser implícita, la libertad es enton-

ces implícitamente incondicionada: en ese concepto de creación expresiva no se hace ninguna referencia al ser. El ser es lo que condiciona la función simbólica. El símbolo es común, no sólo porque su productor exista como ser comunitario, ni porque se produzca y se use como medio de comunicación; es común porque sólo con él se puede hacer presente lo que está presente, que es el ser común. La posesión del ser es, por tanto, literal y rigurosamente simbólica: posesión es comunicación.

49 *La razón es común porque es simbólica.* La filosofía y las ciencias en general son una forma específica de posesión del ser: la posesión en el modo de la verdad racional. El principio de unidad y comunidad de la razón es el recíproco del principio de unidad y comunidad de lo real. Pero la razón es capaz de múltiples maneras de captar y exponer el ser. La unidad básica de esta diversidad se explica porque todas las modalidades racionales son comunitarias, que quiere decir simbólicas, y por tanto *comunicantes entre sí.*

Por el hecho necesario de su diversidad, es inherente a la razón el ofrecer una razón de sí misma. Hasta Hegel, las "críticas de la razón" que aparecen en el desarrollo de la filosofía ofrecen sus respectivas ideas de la razón. Ninguna fue definitivamente unitaria, porque no incorporó el dato de la diversidad, reiterado por cada una (e incluso por la propia idea unificadora de Hegel, que por primera vez reconoció el importe filosófico de esa diversidad interna de la razón). La filosofía posterior, al dar por superada la tesis hegeliana, descuidó también el problema que la motivó, y la consiguiente obligación que contrae toda crítica de la razón de mantener el principio de unidad ante el dato de la variedad histórica.

50 *La razón es histórica.* La enseñanza que hemos de obtener de Hegel es que el problema de la unidad no se soluciona apelando a un particular criterio de verdad, que simplemente descuenta como erróneas todas las ideas de la razón, menos una. La unidad no es la verdad, ni la diversidad es la proliferación de los errores. Tiene que haber alguna índole de verdad en todas las tesis: la razón de la razón es la que explica cómo se han podido incorporar a la historia, o mejor dicho, cómo han podido entre todas *producir* la historia del pensamiento racional. La historia de la razón no es un accidente, ni la produce la incapacidad de los hombres que piensan, y que no alcanzan nunca una verdad de razón que sea definitiva. Desde ahora (en realidad, desde Hegel) ninguna

idea nueva de la razón puede venir a sumarse a las anteriores, aumentando el caudal de las originalidades efímeras. Pero la cuestión no sólo ha de evitar el peligro de dogmatismo; ha de trasladarse del nivel especulativo al nivel fenomenológico. La idea de la razón que conviene buscar ya no es una mera "idea".

La historicidad de la razón ha sido para ella un problema: el problema de su propio ser. Pero la crisis de la razón es también un episodio histórico. La historicidad es la clave de la unidad. La razón es activa; produce, y no sólo reproduce. La mera reproducción de lo real sería simbólica, y podría ser fidedigna, pero no sería libre. La unidad está confirmada, más que comprometida, por las variaciones históricas. Historicidad es libertad. La razón no podría ser libre si sus productos fueran uniformes; la verdad no sería racional si no fuese buscada, propuesta, corregible. La unidad de la razón es, antes que nada, la de su vocación, que es la libre vocación de verdad: la de presentar el ser tal como es. Ninguna fuerza natural nos impone esa búsqueda; la fuerza que la promueve es una fuerza histórica, que radica en el hombre en tanto que sujeto histórico. También la unidad se centra en la constitución, como forma comunicativa. En ambos aspectos, la unidad es independiente del contenido de las creaciones teóricas y las modalidades de simbolización, aunque determina justamente su variedad. El principio de unidad de la razón posee pues una necesidad intrínseca: no puede ser una mera hipótesis que contribuya ella misma a esa diversidad que se propone unificar.

Esto significa que la comunidad, en sentido radical, no ha de buscarse en los efectos sociales, en la eventual coincidencia doctrinal, ni siquiera en la vinculación de entendimiento entre unos hombres vocados al saber de razón. La forma comunitaria, constitutiva de la razón histórica, aparece en todo acto racional. Es en el propio acto de manifestar el ser, mediante una relación simbólica, donde descubrimos que la razón es comunitaria en sí. La presentación misma no es histórica; son históricos los modos de representar con la razón y de dar razón de lo representado.

69 *La razón se comprende desde la razón.* No hay nada fuera de ella que permita comprender sus obras. Pero la razón es comprensible de suyo. El acto de dar razón se efectúa de manera uniforme en todos los sistemas teóricos. La unidad y comunidad no pueden quebrarla ni siquiera las variables interpretaciones del principio de razón. Porque el principio de razón no versa sobre la razón, primariamente, sino sobre el ser. *El ser es la base: funda-*

mento de la comunidad racional. El principio nos habla de *la razón de ser*: del orden o racionalidad de lo real. Pero, en tanto que el principio se refiere también a nuestra razón, no instituye una regulación formal del pensamiento. La fórmula "todo tiene su razón de ser", que es básica para la existencia y para la obra de la ciencia, abarca también a la propia razón. *La razón de ser de la razón* se prueba en su aptitud para hacer presente lo que es constitutivamente racional. De suerte que el principio establece una concordancia posible entre las dos razones, y a la vez la concordancia de la razón consigo misma. Esta no es una simple concordancia lógica, sino la apertura esencial: la accesibilidad que permite llegar con la razón a cualquier obra suya desde la sede de otra obra, e impide a la vez llegar a la razón desde ninguna otra forma simbólica. Decimos que la razón nos da el ser porque ella misma se da: pensar es dar razón. *La razón se da a sí misma.*

b) Las distintas formas simbólicas no dan versiones iguales de esa comunidad del ser que todas procuran representar. Pero cada una tiene su verdad. Esta verdad no se mide con el criterio de la ciencia; ninguna forma simbólica tiene un tiempo histórico asignado, ni puede ninguna concebirse como meta ideal de las demás. Las formas son sistemas; su verdad es su autenticidad, y el sistema aparece en la ley de su congruencia interna.

La filosofía no sustituye a la religión. La metafísica no ocupa una fase histórica que desemboque en la ciencia. La mística no es inauténtica; es inauténtica la intromisión de la mística o de la política en la ciencia, o la de ésta en el arte. La autenticidad de las formas simbólicas estriba en su unidad de sentido, y en el hecho de que esa unidad es expresión de un modo de existencia. Ninguna existencia formalizada es falsa. Arte, ciencia, religión, política, tienen sus propios idiomas, con su peculiar gramática. Con estos sistemas expresivos se actualizan diversas vocaciones del hombre; y pueden llamarse propiamente formas, porque en efecto son formas coherentes de presentar el ser, y de presentarse a sí mismo, según una manera de ser distintiva. Además, la propia forma simbólica es formativa, y su vigencia determina esta doble comunidad: la de quienes se comunican mediante un lenguaje específico, y la comunidad de todos ellos con el ser simbolizado de esta forma.

La variedad existencial o vocacional, y la consiguiente pluralidad de versiones auténticas, no determina su incomunicación recíproca (ni permite plantear la cuestión artificial de la superioridad

de una sobre las otras). Cualquier forma posible de simbolización ha de tomar como base una realidad común, y por tanto intercomunicable. Lo que más importa entonces no es indicar la unidad de la función, que se da por consabida, sino la interdependencia de las distintas formas. El ser no se pierde entre ellas; es posible transitar de una forma a otra, sin perder en esa especie de traducción de símbolos la referencia unívoca a una misma realidad. La identificación de esta base real no sólo permite la traducción idiomática; el tránsito mismo es una verdadera traducción existencial. Entender un lenguaje simbólico es como instalarse en una modalidad de existencia ajena, sin desalojar la propia. Esto significa que las vocaciones también son traducibles; sus respectivas delimitaciones formales las hacen inconfundibles, pero no inaccesibles. Ninguna vocación tiene vigencia en la comunidad sin ser comprendida por quienes no participan de ella: todas son restringidas, pero a la vez comunitarias.

La forma simbólica de la ciencia está regulada por la lógica; también presentan su propia lógica la simbolización artística y la mitológica. El hombre, sea con la imaginación o con la razón, no puede concebir lo real sino como un orden. Su mente es ordenadora; pero lo real mismo se presenta ya ordenado. Lo que cambia son las formas de representarlo, y los sistemas y estilos dentro de cada forma: hay una forma científica, y muchas teorías dentro de la ciencia; como hay una forma mitológica, y muchos sistemas de mitos; y una forma religiosa, en la que caben variadas religiones positivas. Sabemos que se puede hablar de una *logique du coeur*, sin que parezca un contrasentido, porque los negocios del corazón, en la vida y en su expresión literaria, tienen efectivamente su lógica propia, su principio intrínseco de congruencia, aunque esta lógica y congruencia no excluyen lo que en lógica se llama contradicción.

Por otra parte, sería aventurado considerar que el lenguaje es una forma simbólica específica. El habla tiene múltiples virtualidades, y hay varios modos de verdad verbal. La palabra es el instrumento simbólico de la ciencia, el mito, la política; dentro de un mismo género simbólico, como la poesía, caben muy variadas modalidades de expresión, como la épica, la lírica, la dramática, y aun otras variantes que responden incluso a diferentes disposiciones vocacionales, como la religiosa, la erótica, la humorística. La palabra política, que es instrumento de poder, puede recurrir también para sus fines a las expresiones poéticas, sentimentales, reli-

gias. Las mismas variedades modales aparecen ya en el lenguaje común, en los usos cotidianos de la palabra, los cuales no responden a ninguna vocación definida. Por esto, más provechoso metodológicamente que una clasificación de las formas simbólicas como productos culturales, es la que toma en cuenta las funciones de la existencia a que responde cada forma y modalidad de expresión simbólica.

Toda forma de simbolización es una creación o producto del hombre *para* el hombre. El símbolo ha de efectuar una comunicación, y esto requiere el apoyo en algo de que pueda hacerse partícipe al otro. Pero ciertas formas de simbolización se caracterizan distintivamente por una recreación de lo que se presenta simbólicamente. En la ciencia, la intención de verdad consiste en un plegarse ante la realidad; la apófansis se efectúa en el modo de la adecuación; la cosa tiene que responder, que comportarse según fue representada. Si no responde, la representación se desecha, aunque desde el punto de vista de la estricta función simbólica son equivalentes una representación verdadera y una representación no verdadera. El criterio de validez es lógico y epistemológico.

La lógica del mito, en cambio, no implica una intención de verdad; su validez no depende de que la realidad se comporte o no de acuerdo con la versión mítica, porque comienza por crear su propio mundo. Como lo crea la literatura; pero en ésta el producto es una ficción deliberada y convenida, y la verdad literaria es un consenso entre el autor y los lectores sobre la base de la ficción admitida en común. En el mito, este consenso es una aceptación implícita, en la cual se empeñan todas las fuerzas del espíritu menos, justamente, la deliberación. La comunidad del mito no se desintegra ni con un hecho, ni con un raciocinio, porque el vínculo no se formó con la razón: surgió de una interpretación de los hechos que logra transformarlos, cuando los presenta o representa, integrados en un orden que constituye lo que llamamos el mundo mítico. En tanto que el mito no vive sino en sus participantes, cumple ya un modo primario de la verdad, que es la comunidad de la interpretación. Cuando el rayo simboliza la expresión del enojo divino, hay una realidad patente para todos, que es el rayo; pero éste se ve según el modo mítico de interpretarlo. La virtualidad del mito depende pues de la participación en el sentido que lo anima.

La verdad de la ciencia se impone universalmente; aunque la ciencia requiere también una actitud o disposición existencial, sus

resultados son objetivamente verificables. Estas distinciones son las que toman en cuenta los griegos, cuando producen la innovación histórica que llaman *episteme*; la cual proviene de una actitud a la que se cualifica como un modo de la *philia*, pero cuyos resultados han de imponerse por igual a quienes participen y a quienes no participen en la comunidad de la *sophía*. Por esto, el mito determina unos modos de conducta que son rituales, ante los que permanecen en actitud de extrañeza quienes no se incorporan a la comunidad privada mitológica y ritual. Pero el rayo hiere por igual a unos y a otros; la ciencia investiga lo que el rayo es en sí, y este saber es válido incluso para quienes no conocen su principio. Aquí no hay recreación.

En el mito, como en la leyenda, la interpretación no se adapta a la realidad. Sin perder la base objetiva, crea otra realidad, que es mundana en el sentido de que forma esa habitación sin la cual no puede el hombre desenvolver su existencia. Un mundo es un complejo de sentido. En la organización mitológica, las cosas tienen sentido; no se definen por su ser propio: se sitúan de acuerdo con un sentimiento vital. El pensamiento mítico es por esto más complejo o elaborado que el científico. La ciencia es literal: se limita a decir cómo son las cosas. Por esto es prosaica. La ciencia es objetiva: sólo con ella consigue el hombre reducir los objetos a puros objetos. Estos ya no son objeto de creencia, objeto de temor, objeto de interés. La ciencia simplifica, despojando a las cosas reales de cualquier significación ajena a su ser propio, que mantenga la comunión con ellas en una atmósfera de misterio. El objeto puro es la realidad desnuda. La pureza del objeto implica la del sujeto. Aunque la objetividad se obtiene de la intersubjetividad, la participación de los comunicantes en el acto racional los depura de sus intereses y peculiaridades subjetivas. Desde la razón podemos captar la poesía del mito; pero esto también es una interpretación vital, pues el mito no es poético para quienes participan de la comunidad mítica. El mito no es literal; pero no es ficción como el arte, sino en su decadencia, que es el albor del arte. Los poemas homéricos son mito y arte a la vez; retienen todavía alguna fuerza para solicitar la creencia, pero recurren para ello a la poesía. Los oyentes y lectores perciben ya la poesía de un relato en el que se mezclan dos componentes simbólicos y se conjugan dos inspiraciones. El *ethos* homérico ya no es puramente religioso, sino cívico, y su vigencia perdura en Grecia más allá del tiempo en que se mantuvo la creencia en la verdad mítica de la *Iliada* y la

Odisea. Cuando nazca la historia, esos poemas quedarán como pura poesía.

Toda simbolización es verdadera, pues, inclusive la ficción literaria, en tanto que forma una comunidad de sentido, en tanto que manifiesta algo que es participable. La ciencia es verdadera en el sentido de la concordancia literal con el ser. En ella, el ser no se interpreta: sólo se interpreta el mensaje sobre el ser (pues la ciencia también forma su mundo, y el mundo científico se integra con sentido propio en la comunidad "mundial"). La intención final de su representación simbólica no se cumple en la mera transmisión del saber. ¿Para qué la verdad? La comunidad de entendimiento tiene un fin que desborda el puro saber. Más propiamente dicho, el saber es puro cuando realiza un *ethos*: la comunidad no es un nexo intelectual entre los enterados. La comunidad se asienta en la vocación de apelar en común a la realidad común. Pero, a partir de esta base de compromiso originario, los compromisos aumentan, y con ellos las opciones. La ciencia requiere una forma crítica de participación. Esta fidelidad a lo real, que la distingue del mito, de la poesía, de la política y de la praxis utilitaria, queda satisfecha inclusive en el error. Porque la posibilidad del error aparece inmediatamente después del principio básico. La conciencia del error es la conciencia de la libertad, en la empresa del pensamiento. La forma crítica de participación en el ser con la razón, toma entonces la dirección de una crítica de la ciencia por la ciencia, y esto es menester de la filosofía. La ciencia es aventurera: es el mismo empeño y compromiso de fidelidad a lo real lo que la anima a aventurarse entre las realidades. Esta es una faena comprometida, que quiere decir responsable, y ahí radica la peculiar poesía de la ciencia: su verdad es fidedigna precisamente porque es hipotética. La hipótesis es el compromiso.

El sujeto de la comunidad científica, el que participa del ser mediante el simbolismo específico de la ciencia, se siente siempre doblemente comprometido: en su apego a la realidad, y en su responsabilidad frente a la disposición crítica ajena. Esta responsabilidad no existiera si las formulaciones científicas fuesen incondicionadas, como las poéticas y las mitológicas. La historia de la poesía no empañía el valor poético de las creaciones pasadas, mientras que las innovaciones científicas repercuten siempre sobre sus antecedentes. Es más aventurado hacer ciencia que hacer poesía, porque el modo de la verdad inherente a la poesía no entraña jamás el riesgo de un error. La palabra poética es menos com-

prometida y responsable. El sujeto de la comunidad mítica —como el de la comunidad artística— ingresa en un mundo sin compromisos, en el cual la verdad tiene un valor absoluto y definitivo: la realidad *es* aquello que se hizo de ella simbólicamente. De ahí que, cuando se mezclan formaciones típicamente mitológicas con el pensamiento racional, como suele acontecer en política, los sujetos de la comunidad correspondiente adoptan actitudes que se llaman de fanatismo, porque están condicionadas a la vez por dos formas distintas de representación simbólica, por dos modos distintos de la verdad: la verdad de razón y la verdad del sentimiento vital. Y ya es sabido que las verdades de razón no valen contra las razones del sentimiento: ni las de la razón teórica, ni las de la razón pragmática.

La interdependencia de las formas simbólicas se acusa también en las conexiones de sentido entre unas y otras. Aunque el arte y la ciencia, por ejemplo, sean dos formas autónomas, tanto por el modo de la función simbólica como por las motivaciones existenciales respectivas, sin embargo presentan en cada situación histórica unas concordancias de sentido que contribuyen a determinar los rasgos salientes de la época y de la situación fundamental del hombre en ella. Ninguna forma simbólica es rígidamente uniforme. Los modos de simbolización de la física contemporánea no son exactamente iguales a los de la física clásica, ni los de ésta coinciden con los de la física griega. De parecida manera, la religión pagana y la cristiana presentan diferencias radicales, en cuanto a sus respectivas teologías. Los modos religiosos de hablar de lo divino en Grecia no implican una doctrina sobre el universo ni sobre la conducta humana; el cristianismo, por el contrario, se constituye como una doctrina, y por esto surgen disputas doctrinales entre los cristianos, mientras que no las hubo entre los griegos. La heterodoxia es posible solamente cuando la fe importa además una *doxa* definida.

Es en la Edad Media donde se perciben mejor las conexiones de sentido entre religión, filosofía y arte; pues la religión contenía entonces, virtual o actualmente, una filosofía, y el arte estaba impregnado de sentido religioso. Algo semejante ocurre en Grecia hasta el momento en que Solón seculariza la ley. La aparición de una *sophía* laica como la de los Siete Sabios, lo mismo que la poesía lírica que se desvincula de la tradición homérica, representan en la existencia humana una diversificación de las actitudes fundamentales que hace posible, poco más tarde, la creación de la *philo-*

sophia, como forma de pensamiento racional independiente de compromisos religiosos y políticos.

También hay conexión entre el arte y la ciencia contemporáneos. Se observan en el arte dos movimientos de signo contrario y de sentido complementario, que son: el formalismo y la disolución de las formas. Estos dos movimientos corresponden sintomáticamente a dos caracteres señalados en el pensamiento actual. Tenemos en Debussy un primer ejemplo de la disolución de formas; la continuidad expresiva de sus composiciones se libera de las exigencias estructurales, aunque mantiene el rigor de la estructura armónica. Este modo de simbolización musical de la fluencia tiene su correspondiente literario en el estilo de Proust; y, si se quiere, en la teoría de la *durée* de Bergson y en su intuición de la vida como una continuidad fluida, siempre renovada, reacia a todo intento de representación formal, estática y rígida.

Pero el estilo de Proust mantiene todavía unas formas sintácticas (además de unos valores formales de composición y de estructura general), los cuales son equivalentes a las formas armónicas de Debussy, e incluso al mismo sentido de lucidez y orden, manifiesto en el pensamiento de Bergson; mientras que en James Joyce —ya en el *Ulysses*— se desvanece incluso este vestigio formal, y el estilo, con su misma discontinuidad temática, trata de expresar el flujo de la conciencia, vago, sin módulos (lo mismo que el discurso de asociaciones libres del psicoanálisis); prescinde incluso de los recursos *orto-gráficos* de puntuación, que indican el orden formal de los periodos, correspondiente al orden intrínseco de los temas.

A esta disolución más acentuada de las formas correspondería en las artes plásticas el estilo llamado surrealista, que es una pintura sin ortografía y sin sintaxis: un intento de simbolización artística que evade las regulaciones formales inherentes a la actividad consciente, y utiliza los puros recursos de la prosodia o de la acentuación cromática. Cuando es representativo —pues tampoco hay uniformidad de estilo en la escuela— esta pintura representa las realidades alteradas, y por esto se llama simbólica, por alusión a los símbolos oníricos, los cuales representan según el modo de la deformación o transformación. En el dominio del pensamiento, la correspondencia se encontraría tal vez en ciertas modalidades del historicismo de Croce, donde la libertad del acto resultaría incompatible con su esencial formalidad; y aun en otras direcciones historicistas, en las cuales parecería que la subjetividad del acto de comprensión histórica anularía, en el relativismo y hasta el solip-

sismo, su misma pretensión inherente de objetividad. El surrealismo es, en efecto, un intento de solipsismo estético; o si se quiere, el solipsismo es un surrealismo filosófico.

Paralelamente, y acaso como inevitable y compensadora reacción, se produce, frente al movimiento de disolución de las formas, un movimiento formalista. El cubismo, en pintura, es un modo de simbolización pictórica en el cual lo temático o semántico queda sometido a lo puramente sintáctico o estructural; lo mismo que en la música de Schönberg, o en ciertas composiciones de Strawinsky, como el *Concerto* para piano, instrumentos de viento y *timpani*. La melodía, aunque tenga también un componente formal —como sabían muy bien los maestros de la fuga, y el maestro de las variaciones temáticas que fue Beethoven— ofrecería demasiada fluidez y libertad: entrañaría aún demasiados valores simbólicos, como la evocación poética y el lirismo. Este lenguaje musical es el lenguaje de las puras formas, organizado con símbolos musicales a los que se ha desprovisto de toda la capacidad de significación de que es capaz una composición musical: tristeza, alegría, heroísmo, intimidad, quietud, amor, ira, etc. Schönberg se contrapone pues a Debussy, o a Wagner, o al estilo “representativo” de Strauss en su *Sinfonía de los Alpes*. Pero en cambio guarda relación de sentido con las diversas direcciones formalistas del pensamiento contemporáneo: con el positivismo lógico, con el intento de “axiomatización” de las ciencias, con las aplicaciones del simbolismo matemático al estudio de las formas lógicas, inclusive en las ciencias humanas, etc.

De acuerdo con el mismo principio de la correlación de sentido es posible y legítimo, por ejemplo, hablar del estilo “pictórico” de Proust, y establecer una conexión de valores —de la cual era consciente el mismo Proust— entre su literatura y la pintura de Vermeer o de Degas; o bien hablar de lo “barroco” en la poesía y en el pensamiento del siglo xvii; o conectar a Bach con Spinoza; o referir los paisajes de Monet a las Sonatas de César Frank y de Saint-Saëns, la poesía de Valéry a la pintura de Joan Miró, etc. La presunta arbitrariedad de todas estas correlaciones y transposiciones se justifica dentro del orden simbólico en que se establecen. La base común para la referencia es ahí la condición expresiva del hombre, la cual puede adoptar unos mismos estilos en formas simbólicas diferentes y autónomas.

Las formas simbólicas son históricas. Y por ello son interdependientes; pues, aunque cada una esté específicamente caracterizada

y tenga su ley propia, la ley de evolución de todas ellas es común. Siendo histórico el ser mismo que las produce, es inevitable que sus productos acusen las variaciones de este ser. Existe una congruencia de sentido entre las diversas creaciones simbólicas, dentro de una misma situación; no por influencia directa de unas sobre otras, sino porque las modalidades actuales de cada una provienen de sus respectivos antecedentes históricos. La interconexión de sentido se ofrece, pues, de acuerdo con una estructura que tiene dos dimensiones: la dimensión vertical, según la cual aparecen en concordancia todas las formas simbólicas de una misma situación y disposición existencial, y la dimensión horizontal, en la que se revelan las concordancias de continuidad entre cada una y sus antecedentes.⁸

La percepción de esta estructura habría de ser suficiente para evadir el riesgo de relativismo que representa la afirmación de una subjetividad irreductible en cada presente vital. Y también el peligro de un desvanecimiento de la realidad en la consideración puramente funcional y cultural de las formas simbólicas. La comunidad de lo real se afirma en la interdependencia de esas diversas formas: en la posibilidad, cumplida efectivamente, de utilizar en una de ellas recursos que parecen privativos de otra, para representar lo mismo en una que en otra; en la concordancia o congruencia del sentido; en la estructura del proceso evolutivo, unitario en todas ellas.

Respecto de la ciencia, y en relación con el problema de la verdad, estos hechos tienen, como veremos, una importancia decisiva.

⁸ Sobre los conceptos de estructura vertical y estructura horizontal, para la comprensión de la forma del proceso histórico, véase E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 1941, y las obras posteriores.

X. CÓMO EXPRESA (*sigue*). LAS RELACIONES SIMBÓLICAS

§ 35. LOS CINCO PRINCIPIOS DE LA RELACIÓN SIMBÓLICA. PRIMERO: EL SÍMBOLO Y SU PRODUCTOR

DESPUÉS de una preliminar exploración fenomenológica y crítica, es necesario ahora encuadrar los hechos en unas formulaciones legales, con las que puede culminar el plan de una metafísica de la expresión.

Estas son las cinco relaciones del símbolo, expresadas en forma de principios:

1º *Todo símbolo, en tanto que es un producto del hombre, guarda primariamente relación con su productor.*

La expresión es un acto. A diferencia de los demás entes, en los cuales el acto de ser realiza la forma específica desde el principio y de manera completa, en el hombre esta forma se caracteriza por la necesidad de una actualización incesante. El acto primario de ser, que es la simple existencia, no es más que la potencia de ser hombre. Lo dado en la existencia es como la apertura hacia los actos que habrán de determinarla en concreto. La forma común de ser no es verdaderamente actual sino en la diversidad infinita de las expresiones individuales: lo común se manifiesta en lo diferente. El símbolo, por tanto, expresa a la vez la forma de ser y un modo de existir.

El acto expresivo es productivo. Con el símbolo se conforma, y en este sentido se produce, la individualidad de quien lo emplea: su ser es expresión. Pero el símbolo mismo es, en todos los casos, un producto; pues el hombre, aunque no lo haya inventado, efectúa una operación original cuando lo emplea para una modalidad expresiva, con una intención particular, y con un cierto estilo. La relación del símbolo con su productor es por esto directa. El símbolo expresa siempre a un hombre, nos dice quién es él; y aunque el contenido significativo se refiera a otras cosas, presenta su individualidad con distinción existencial.

Los lenguajes simbólicos son sistemas de significación: con ellos se comunica una realidad. Pero, incluso en sus formas más abstrac-

tas, la comunicación no transmite simplemente unos contenidos significativos de una mente a otra mente. La comunicación expresa una actitud o disposición personal frente a las realidades significadas. Esta disposición puede ser sistemática: puede expresar la preferencia por un determinado sistema simbólico, y en este caso señala una dirección vocacional, más o menos prolongada, exclusiva y coherente. En otras ocasiones, la disposición es situacional, y la selección de símbolos expresa las condiciones particulares de un "hacer frente a las cosas", o un "hacer frente a los demás". Lo mismo en un caso que en otro, la selección representa una modalidad existencial determinada. La capacidad de representación simbólica no se agota en la relación con lo significado, ni depende sólo de su integración en un sistema simbólico formalizado. En su empleo efectivo, el símbolo común adquiere sin falla los matices de una expresión individual, con todas las características que corresponden a una situación concreta.

Cualquier modo de actitud frente al ser, vocacional o situacional, es un modo de ser de quien lo adopta. En las formas primitivas de comunidad, la actitud única y unánime permite pocas variantes y se adopta sin deliberación: es una conformidad preestablecida. De hecho, la distinción individual habrá de ser resultado de esa deliberación o reflexión.¹ Aunque el primitivo se presenta a sí mismo en sus propios símbolos, y obtiene así un grado mínimo de autenticidad, su presencia es todavía indistinta; no adopta una actitud frente al ser: tiene una, pero no la elige. En la evolución histórica, el proceso de constitución de la individualidad promueve la aparición de órdenes de sentido diversificado. Descubrirse el hombre a sí mismo, y descubrir varias maneras de ponerse frente al ser, son una y la misma cosa. Siendo ya varias, cualquiera de ellas tendrá que adoptarse deliberadamente: la manera de considerar las cosas implicará una manera consciente de considerarse a sí mismo. Pero esta mismidad adquirida implica a su vez un diálogo con los demás. Los términos explícitos de la convención resultante constituyen lo que llamamos una idea del hombre. Las formas de expresión ya no serán entonces meramente símbolos de un vago sentido de la comunidad indivisible de las cosas y los hombres, sino que serán pensadas y cultivadas. La elección de una de ellas habrá de ser forzosamente libre: la misma pluralidad de posibilidades impone la elección de alguna. Esta adopción es integradora. El sujeto ha de efectuar una previa reflexión, que es

¹ Cf. *La idea del hombre*, caps. I-III.

una forma de *didnoia*; y una vez que la resuelve vocacionalmente, entra en comunidad con los demás participantes de su misma modalidad existencial, y con aquellos otros que tomaron frente al ser una disposición diferente.

La formación histórica de la individualidad sigue la misma línea que la diversificación de las vocaciones humanas. La comunidad se hace más compleja, el diálogo se enriquece de significaciones e intenciones expresivas. El primitivo no tiene idea de sí mismo; no posee esa índole de mismidad diferenciada que sólo habrá de revelársele, como posibilidad existencial, en un diálogo consigo mismo. Y por esto, la civilización de la palabra, como es ya la homérica, empieza con una idea del hombre, la cual es realidad y aspiración a la vez. De ahí la tensión interna en la comunidad, que no ha conocido el hombre primitivo, pues la diversidad de las posibilidades origina la divergencia de las decisiones. Desde entonces, el hombre existe con la conciencia de que hay, al lado de la suya, otras actitudes frente al ser, o sea diversas maneras de comportarse frente al otro, respecto del ser; y ha de asumir por ello la responsabilidad de una elección que fija una preferencia vocacional, y lo separa de otras maneras igualmente auténticas de ser hombre.

La responsabilidad, que es propiedad adquirida por el ser humano como ser vocativo, resulta de esa preeminencia de la palabra. Cada sociedad primitiva usa un sistema de obligaciones y sanciones. Las responsabilidades son en ella uniformes y heredadas. En la sociedad verbal, con la mayor autonomía del individuo, surge la necesidad de justificarse a sí mismo en cada situación. La responsabilidad es expresa, porque cada cual queda empeñado en su expresión.² Así, la forma simbólica agrupa a unos individuos, y de la solidaridad de su lenguaje común nace un *ethos* distintivo. Las actitudes frente al ser (la estética, la pragmática, la científica) no son simplemente maneras de considerarlo o concebirlo, sino maneras de existir articuladas y formalizadas en común. La elección de una forma expresiva, y el modo como se ejercite, comprometen a cada uno en cada momento; la manera como se presenta a sí mismo en su expresión afecta al otro y también lo compromete.

² Esta responsabilidad es existencial: no depende de que se acepte o no la específica obligación de una moral positiva, sino que es inherente al carácter dialógico de cualquier toma de posición frente al ser. Precisamente por esto, tiene la forma de ser del hombre, como ser vocacional que elige su modo de existencia, un carácter definible *ontológicamente* como ético.

De suerte que las formas simbólicas pueden alterar, y de hecho alteran siempre, reforzándolos, transformándolos o corroyéndolos, los vínculos que ellas mismas crean en una comunidad histórica. El símbolo afecta a su productor en tanto que establece una relación interpersonal cualificable.

Podemos adelantar desde ahora que no existe, por consiguiente, una forma única de autenticidad existencial. El análisis del hombre como ser de la expresión revela que son múltiples las posibilidades de ser con autenticidad o propiedad. La autenticidad es varia, pero la inautenticidad es única. El modo de ser inauténtico, correspondiente a cada *ethos* vocacional particular, ofrece el mismo rasgo de la infidelidad, de la falsedad expresada: es la infracción de ese *ethos* previamente elegido. El inauténtico denota una falta de lealtad hacia sí mismo. Esto permite identificarlo tan bien como al auténtico, o acaso mejor, pues nadie puede ser infiel a sí mismo sin ser infiel a los demás. La inautenticidad no es la condición del hombre vulgar, del que pasa desapercibido, del que se considera anónimo porque es solamente *uno*: uno entre tantos. El inauténtico resalta. Si la existencia del llamado hombre vulgar parece anónima, es porque sus rasgos vocacionales no son potentes y bien definidos. Pero la "vulgaridad", justo porque no llama la atención, no dice nada respecto de la inautenticidad. Se puede ser vulgar y fiel al mismo tiempo, con una fidelidad sin relieve, pero existencialmente salvadora.

La inautenticidad no es éticamente neutra. Es cualificable porque esa infidelidad a la propia manera de ser trae un desequilibrio en el mundo circunscrito de una vocación. Implícitamente, la autenticidad es aquello que esperamos de cada cual. Cada hombre tiene el derecho existencial a no quedar sorprendido y defraudado por la anomalía. El orden mundano se establece con el supuesto de que lo vulgar sea precisamente lo auténtico.³

§ 36. SEGUNDA RELACIÓN SIMBÓLICA: EL SÍMBOLO Y SU INTÉRPRETE

2º *Todo símbolo establece una relación entre el yo que lo produce o lo emplea y el otro yo que lo interpreta.*

La relación vinculatoria es esencial al acto simbólico mismo, y no depende de que los sujetos conectados queden por ella en si-

³ Sobre estos temas, compárese Heidegger, *El ser y el tiempo*, §§ 46 ss. Véase además el § siguiente de la presente obra.

tuación de afinidad. En la relación simbólica efectiva, la modalidad positiva no crea el vínculo, ni lo destruye la modalidad negativa.

La vinculación primaria del acto simbólico es ontológica. Las formas históricas de asociación (y de disociación) proceden de esta base. El ente cuyo ser se actualiza en la expresión es, por ello mismo, productor de múltiples comunidades personales e institucionales. Cada una de estas tiene su propia modalidad simbólica. La comunidad no crea un lenguaje diferencial luego de haberse constituido: el lenguaje es constituyente. Algunas veces, la diferencia expresiva es sólo una variante de la forma simbólica más amplia, adoptada por un grupo o para una situación, como un acervo de sobrentendidos que delimita al grupo con cierto hermetismo peculiar.

Estas variedades del lenguaje no son, pues, meramente lingüísticas. La virtud integradora o cohesiva que poseen el lenguaje de la religión, el de la poesía, de los negocios, de la política, produce esas unidades de sentido que llamamos mundos. Y así hablamos del mundo de la fe, del mundo del saber, del mundo de la belleza. Por ejemplo, la participación en el mundo de una religión determinada implica una disposición interior, que es la íntima adhesión a un sistema de creencias, expresadas según la forma simbólica específica. Pero esta misma forma simbólica establece la vinculación de los co-religionarios. La comunidad religiosa sólo puede organizarse como institución histórica, y actuar pragmáticamente como tal, por la vinculación existencial de los participantes en un orden común de sentido, simbólicamente expresado en los textos de la doctrina, en los ritos y preceptos, y en la organización institucional. Unas variantes hermenéuticas, como las que transforman el cristianismo en el siglo XVI, son suficientes para disgregar la unidad de la congregación. Pero no alteran el principio vinculatorio: crean vinculaciones nuevas, como aspiran a crearlas todas las herejías y las heterodoxias. Las variantes se expresan simbólicamente, y permanecen integradas en el mundo religioso.

Lo mismo en el mundo científico. El lenguaje específico que da carácter a este mundo adquiere su peculiar distinción por el tecnicismo de sus significaciones. Pero la distinción técnica es externa; la unidad de sentido de ese mundo proviene de la disposición vital. La diversidad de las vocaciones determina la variedad en las formas simbólicas. Cada actitud frente al ser tiene que manifestarse en un lenguaje diferenciado. La comunidad científica no se

establece por el simple entendimiento de los símbolos técnicos, sino por una relación más primitiva (semejante a la de los correligionarios o congregantes de una religión), la cual tampoco se interrumpe con las innovaciones y las discrepancias. La congregación o *κοινωνία* del mundo científico es la participación en la empresa común.

Los mundos se integran en el mundo. La unidad global de sentido que llamamos el mundo de una comunidad histórica se plasma con los mundos vocacionalmente diferenciados e interdependientes. La ciencia, como cualquier otro mundo, lleva implícita una "concepción del mundo" que atañe a todo el mundo. La solidaridad del científico no abarca nada más a quienes comparten su oficio, ni se afirma sólo como tarea de oficio. La *episteme* es *philosophía*. El mundo se transforma cuando aparecen unos hombres cuya existencia está guiada por una *philia* que los congrega y que trasciende su afiliación vocacional.

Cada forma simbólica crea el *ethos* de su mundo. No hay mundanidad sin eticidad. La cuestión del puesto del hombre en el cosmos es una cuestión ontológica, como se ha comprobado en el capítulo cuarto. La cuestión del puesto del hombre en el mundo es una cuestión ética. Este puesto o posición se adopta libremente, con la incorporación a una trama de vinculaciones cualificadas, en las que se establece "lo que hay que hacer". Se confirma ahora, de manera más precisa, lo indicado en el punto anterior respecto de la autenticidad, como fidelidad al *ethos* de la comunidad de sentido. La participación entraña responsabilidades. En cada vocación, la inautenticidad es una evasiva, y se ha de considerar como una ambigüedad ética, porque no es sólo un "hacer mal las cosas" sino un hacerlas degenerando el hacer. La ambigüedad consiste en que el hacer es el mismo, y sin embargo no es el mismo.

Lo cual se advierte muy bien en la ciencia; en cuyo ejemplo nos detenemos más porque, justamente, hablar del *ethos* en general es hacer ciencia. El inauténtico no hace otra cosa; hace la misma sin autenticidad, como el técnico cuyo trabajo no proporciona la requerida utilidad; o el científico que se deja guiar por motivos utilitarios; o el filósofo que exhibe la soberbia del intelecto, o que sufre el desamor de la envidia; o bien el obrero manual que no siente la satisfacción de la tarea bien cumplida. No hay vocaciones o profesiones aristocráticas: unas que promuevan más que otras la eminencia existencial. El *ἀριστος* descuella en una escala que es específica, interior a su propio orden de actividades. Esta es una

eminencia que no depende de la perfección del trabajo, pero asegura su ejemplaridad, y la permanencia de su *ethos*.

La autenticidad es una responsabilidad en el sentido literal, socrático, que nos habla de la necesidad, inherente a toda elección de una forma de vida, de responder ante los demás. Pues los demás preguntan siempre, con su sola presencia, por el hecho de estar ahí, sin formular interrogaciones precisas. Lo que pide la presencia ajena es que cada cual sea auténticamente lo que ha elegido ser. El ateo puede reprochar a quien se proclama creyente su frialdad religiosa, su indiferencia o su infidelidad; pero éste no puede reprocharle al otro su incredulidad, ni el ateo reprochar al creyente su creencia. Lo reprochable no es la posición, sino la manera como se mantiene. No se requiere pertenecer a un mundo para percibir dentro de él las inautenticidades, y sentirse afectado por ellas, pues el inauténtico trastorna el orden del mundo común a todos. La solidaridad existencial se precisa en esta relación entre un demandar y un responder que son, ambos, primariamente implícitos. Por esto la autenticidad es la que se da por descontada, y la inautenticidad la que resalta.

Sócrates ha descubierto en esa reciprocidad o composición de las posiciones humanas el factor existencial de responsabilidad, que es fundamento de las responsabilidades morales o legales positivas. Con él, por primera vez, la responsabilidad adquiere conciencia de sí misma. El *ethos* inherente a cada forma de expresión se convierte en tema expreso, y se define en esa forma específica que es la filosofía. Es una palabra la que mueve a reflexionar sobre la palabra. Pero, aunque el tema del *ethos* es el de una responsabilidad verbal, la definición que ofrece la filosofía socrática no es una respuesta, sino una pregunta. La autenticidad no la define en abstracto: la promueve. Inevitablemente, la palabra que despierta la autoconciencia tenía que ser una palabra interrogativa. La autenticidad no se encuentra en una fórmula: ha de ser obra propia. Sócrates sólo pregunta, y pregunta a todo el mundo, con una intención uniforme, sea cual sea la vocación del interrogado, para indicar que la co-existencia es ya, de hecho, una mutua interrogación irreflexiva. La respuesta tiene que ser también uniforme, pues ella no consiste sino en la reflexión, que es la pregunta convertida en método de vida.

En la autenticidad, el acto reflexivo acompaña al acto ejecutivo. El sentido del mundo al cual pertenece cada uno es algo que se busca deliberadamente, y se mantiene como soporte conjunto de

las fidelidades. La conciencia del sentido cambia el sentido: es una conciencia *expresa*, en la cual la reflexión trasciende la interioridad. La reflexión no sólo relaciona a cada cual consigo mismo; es un régimen dialógico, como lo es el método de la mayéutica. Este método no lo adopta Sócrates como artificio didáctico. Si hay que promover una respuesta personal a la cuestión de sí mismo es porque la pregunta viene de afuera: está implícita en la presencia del otro. El método socrático, que es paradigma para toda la filosofía, es dialógico porque la cuestión de la mismidad es una cuestión interpersonal. Emplear símbolos es *hacerse* responsable, desde el momento en que los símbolos son optativos. La filosofía ha descubierto así una nueva dimensión de la existencia humana. No enseña la autenticidad como una tesis de teoría: enseña a gestarla con la pregunta.

Nos preguntamos porque hemos de responder: autenticidad es interrogación porque es responsabilidad. Se comprende así por qué los diálogos de Platón llamados socráticos no concluyen en una tesis afirmativa. Su conclusión es efectiva, pero no es teórica: es la que se expresa en un cambio interior, y por esto mismo exterior, promovido por las dudas que sembró la pregunta. Se diría que sin la duda no hay autenticidad posible, y que la duda solitaria no es más que un episodio del diálogo. La filosofía socrática es un discurso del método; pero no un método de pensar: su objetivo no es el saber en general, sino el saber de sí mismo. La duda existencial de la que nace la autenticidad no es tampoco una mera incertidumbre, un estado de inseguridad subjetiva. Dudando consigue el hombre la mayor seguridad posible, que es una razón de sí mismo. La filosofía es, *por sistema*, una duda metódica. Ella había creado el mundo especial del pensamiento riguroso, y con Sócrates transforma a todo el mundo, afectando a cada hombre íntima y directamente, al manifestar esa integración de las responsabilidades que es la eticidad. La solidaridad humana es lo que hace posible la *αὐτότητα*, o sea la libertad del auténtico.

La filosofía, en sus mejores momentos, cuando actualiza expresamente la conciencia de sí misma, es una *paideia* sólo en tanto que forma la *andreia*: la *virtus* específica del hombre. Esta es la verdad del humanismo, y la universalidad a que aspira la filosofía "como ciencia rigurosa". Porque el humanismo no es un ideal particular, sino conciencia de la condición humana, cuya autenticidad es *posible*. Esta posibilidad la realiza la ciencia filosófica sin necesidad de mencionarla, y ha de realizarla toda ciencia. La

contraposición de humanidades y ciencias es una confusión oscurantista.

La universalidad de la filosofía no depende, pues, de la forma lógica de sus enunciados, ni de la coincidencia de las opiniones. Los demás estabilizadores de la comunidad, como la religión, el derecho y la política, aspiran a la universalidad, y nunca la consiguen de hecho, porque cada uno se actualiza en sistemas particulares, de vigencia limitada. Y como todos requieren una previa adopción deliberada, es normal en su régimen que la discrepancia interna produzca la disgregación de los adeptos en distintas posiciones antagónicas.

Pero la eticidad es universal e inalterable. Cada individuo está inscrito en el régimen del preguntar y el responder, en la constante inminencia del preguntarse a sí mismo y dar razón de sí mismo. Esta racionalidad existencial, descubierta por la filosofía, no la conmueve la diversidad de posiciones filosóficas. La unanimidad se produce en la base, que no es teórica, sino vocacional. Pero además, el *ethos* de la filosofía no es sólo el que rige dentro de su ámbito limitado. Su método propio era el único que permitiría transformar la existencia individual y asentar la comunidad, al promover en todos la conciencia de ese componente dialógico del ser humano que es la eticidad.

La filosofía de Sócrates es paradigmática: la ejemplaridad de su método no es la de un buen procedimiento de trabajo. La mayéutica revela lo esencial de la filosofía y lo esencial de la existencia: es una *auténtica* hermenéutica existencial, o sea un método para llegar a la autenticidad efectiva. Ninguna variación histórica puede alterar su fundamento universal: el hecho de que la relación simbólica en la co-presencia es una co-responsabilidad.

Examinando en este punto el carácter que podemos llamar transitivo del símbolo, empezamos a advertir que las cinco relaciones simbólicas son interdependientes y constituyen una unidad integral; de suerte que al considerarlas sucesivamente hay que aludir en cada una a ciertos aspectos que corresponden a las demás. Las repeticiones son necesarias para mostrar esa integración. Así, en el punto siguiente, que se refiere a la relación del símbolo con lo simbolizado, habrá de manifestarse todavía otro aspecto complementario de la comunidad intersubjetiva formada por toda relación simbólica.

§ 37. TERCERA RELACIÓN SIMBÓLICA: EL SÍMBOLO Y SU OBJETO

39 *Todo símbolo tiene un contenido significativo, y guarda relación con un objeto intencional que constituye la base real de su inteligibilidad.*

La intencionalidad se desdobra en el acto simbólico. En tanto que es un instrumento de comunicación, el símbolo supone un destinatario, a quien va dirigido dentro de un contexto que revela una intención expresiva. Pero la intención expresiva o comunicativa no llegaría a cumplirse si el acto simbólico no estuviera dirigido a un cierto "algo", que es el objeto de la intención significativa. La eminencia del símbolo verbal consiste en que sólo mediante este sistema puede formalizarse la significación en el modo específico de la objetividad. El objeto intencional del símbolo es entonces lo que se entiende por objeto en sentido estricto: la realidad definida por la palabra. Pero toda expresión es significativa. La comunicación participa siempre de algún modo la presencia del ser.

La diversidad de nuestros dispositivos frente al ser, y la consiguiente pluralidad de sistemas simbólicos, no corresponden a un fraccionamiento de esa realidad. Un mismo orden de objetos puede ser accesible mediante símbolos distintos. La diversificación de las formas simbólicas trae consigo la posibilidad de traducir los términos de una a los términos propios de otra. Ninguna queda tan cerrada, ni es tan suficiente y esotérica, que no podamos efectuar con ella una operación análoga a la que en física se llama "transformación", con la cual se convierten los términos de un referencial a los términos de un diferencial distinto.

Corresponde a la filosofía organizar sistemáticamente la comprensión unitaria de todas las formas simbólicas. La clave de esa especie de transformación universal es el principio de unidad y comunidad del ser. Por la limitación de su campo de objetos intencionales, y la especialidad formal de su propio lenguaje, ninguna ciencia particular puede dar razón de los otros lenguajes; no puede dar razón siquiera del suyo propio. La capacidad de comprenderse a sí misma que posee la filosofía implica la omnicomprensión: ella sabe de sí misma porque nada le es ajeno.

Desde antiguo se ha dicho que la misión de la filosofía primera es considerar el ser en tanto que ser, universalmente. La omnicomprensión no es sólo *extensiva*. Universalidad es penetración. Las ciencias segundas tienen la parcialidad externa que es la defi-

nición de su campo; pero son además parciales porque de este campo abarcan sólo una parte. La parcialidad interior ya no es territorial: depende del modo de la consideración. Cada ciencia da por descontada la realidad de su objeto intencional. La ciencia primera es jerárquicamente principal porque no da nada por descontado. De ahí la forma *intensiva* de su universalidad. La metafísica de la expresión reitera la responsabilidad de mantener asegurada, en el nivel de la razón simbólica, esa común posesión del ser que está cumplida en cualquier forma simbólica, en el nivel de la experiencia primaria. Cumplida, pues, universalmente, por lo que se refiere a la totalidad de los sujetos que participan del ser mediante el símbolo; pero no cumplida con "intensidad omni-comprehensiva".

La variedad de sistemas que pueden significar un mismo objeto garantiza que es *el mismo*. Las intencionalidades coinciden en él, aunque tengan distinta procedencia. Cada símbolo reporta aquello que es esencialmente comunicable. El ser no es una incógnita por el hecho de que el hombre disponga de varias formas de representarlo simbólicamente. En verdad, el sentido de cada sistema simbólico, y la significación de cada uno de sus términos, dependen de su capacidad de hacer presa en el ser de una manera efectiva: de que representen algo que pueda ser aprehendido por cualquier sujeto situado en el mundo de sentido propio de aquel sistema, e incluso por un sujeto situado en otra posición existencial, y que usa otro sistema simbólico.

En la vida ordinaria transitamos de un mundo a otro, de un orden de sentido a otro diferente. Esta capacidad de tránsito es la que da sentido integral a nuestro mundo común; lo que permite el diálogo entre hombres que adoptaron distintas vocaciones o disciplinas vitales, o que pertenecen a otras situaciones históricas, por intensa que sea la extrañeza que sienta cada uno, como profano en la del otro. Cualquiera puede intentar, desde la fidelidad a su propio orden de sentido, que este orden se haga asequible a la comprensión de quienes no participan en él. La didáctica, en cualquiera de sus múltiples variedades, confirma esa inherente posibilidad de relación dialógica: los lenguajes especiales puede aprenderlos quien ya dispone de un lenguaje propio. Esta accesibilidad, esta apertura a la comprensión, no se explica por razones meramente lingüísticas; se debe a la comunidad de lo real. La transformación o conversión de unos símbolos a otros no fuera posible si no pudieran referirse unos y otros a una misma realidad; de tal suerte

que en la traducción se revelan unos *órdenes de sentido diversos*, pero unas *significaciones básicamente comunes*. La pertenencia a un orden de sentido no puede ser nunca integral y excluyente. Lo fuera sólo en el caso de que lograrse acotar una realidad no compatible. La comunidad de lo real es la garantía de la inteligibilidad de todo sistema simbólico.

Un estudio etimológico y semántico no ha de quedar reservado, por consiguiente, para los símbolos del lenguaje verbal. Cada sistema tiene su propia lingüística, y esto significa que tiene también su propia historia. Pero, aunque las mutaciones semánticas son autónomas en cada sistema, su orientación general es concordante, de acuerdo con la doble estructura vertical y horizontal del proceso histórico. El mundo de los hombres en una determinada situación no se forma con la suma de diversos mundos particulares e incompatibles. Es una visión del mundo integrada: una manera común de "ver las cosas". La base de la integración es la realidad común, que de otra manera la historia se formaría como una serie de visiones incomunicables.

La referencia a la común realidad se aprecia mejor, naturalmente, en el sistema del lenguaje. Por variadas que sean las significaciones de un término, siempre hay una que es preponderante, y que sirve como punto central de referencia para determinar las significaciones secundarias o derivadas. Así en griego la palabra *τάξις*, que significa originariamente orden, en el sentido de una disposición arreglada de las cosas, se emplea en el sistema simbólico de la milicia para significar el dispositivo u orden de batalla; en el lenguaje jurídico significa ordenanza u ordenamiento legal; en la filosofía se emplea para significar el orden inmanente a la realidad universal.

En este ejemplo, el mismo término puede designar realidades distintas porque todas ellas tienen algo en común; pues de otro modo sería necesario recurrir a términos distintos. El ejemplo recíproco es el de un mismo objeto que se representa mediante símbolos variados. En filosofía, se han empleado con distinciones semánticas más o menos afinadas palabras como soplo, aliento, alma, ánimo, psique, principio vital, espíritu, conciencia, yo, persona, sujeto, etc., para representar simbólicamente una misma realidad, un algo que se descubre en el ser del hombre, que no es reductible al significado de otro orden de palabras (como cuerpo, organismo, figura, carne, extensión, etc.), y cuya esencia se caracteriza a su vez muy variadamente como pensamiento, razón, enten-

dimiento, inteligencia, etc. Como sea que cada una de esas acepciones es propia de una posición teórica, la distinción semántica haría imposible la correlación entre unas y otras, si no ofreciesen en común esa unívoca referencia a la misma realidad, por la cual se hacen inteligibles, y en la cual ha de basarse toda posible crítica que se efectúe de una cualquiera, partiendo de otra. (Por consiguiente, el examen lingüístico ha de cooperar en el examen fenomenológico, pero no puede resolver la cuestión de la realidad simbolizada.)

La univocidad del símbolo, en este caso, no es resultado de una depuración y fijación lógica, sino la primaria coincidencia de las significaciones en el mismo objeto intencional. Esta coincidencia se produce incluso en el caso límite: cuando el examen fenomenológico decide que ese pretendido objeto no existe realmente, y que el símbolo contiene una falsa significación; pues el ejercicio mismo de la crítica presupone la inteligibilidad del símbolo. La negación del objeto intencional requiere una apelación a la realidad.

Aparte de lo que aprendemos de las ciencias del lenguaje, la filosofía descubre un tipo de leyes más fundamental. El principio de una de ellas había sido ya establecido por la lógica, aunque lo formuló en términos estáticos, y no funcionales e históricos, como ley de la comprensión y extensión de los conceptos.

Por comprensión se entiende el conjunto de los caracteres que se integran en la definición de un concepto, y permiten representar con él a cada uno de los objetos de su clase, género, especie o grupo. Por extensión se entiende esta clase misma, o sea el conjunto de todos los posibles objetos reales a los que puede aplicarse dicho concepto. Lo mismo la comprensión que la extensión se determinan como modalidades de la relación del símbolo con su propio objeto intencional. La conceptuación es una definición que implica un examen de las notas constitutivas del objeto. Pero, sin este análisis previo, la experiencia primaria ha conseguido ya la aprehensión del objeto, su provisional inclusión en una clase, por analogía externa, y su designación mediante un símbolo común. El dar nombre, el aprehender y clasificar, son la base pre-lógica de la comprensión y la extensión conceptuales.

Hemos de retener esta diferencia entre la objetivación primaria, que concluye en la palabra, y la conceptuación, que es derivada y presta a esa palabra el rigor de una definición formal, requerida para la ciencia. En efecto: la lógica estableció que la extensión de un concepto está en razón inversa de su comprensión. Cuanto

mayor es el número de notas definitorias del concepto de un objeto intencional, menor es el número de objetos reales que puede abarcar este concepto. (Por número de objetos se entiende, no la suma de unidades, sino el ámbito de su clase.) Pero esta ley se aplica igualmente a los términos de objetivación que todavía no se han sometido a la depuración epistemológica y lógica.

Las leyes de la ciencia lógica, lo mismo las preceptivas que las funcionales, versan sobre términos formalmente depurados. Por su parte, el uso precientífico del lenguaje (de donde ha de partir toda posible depuración) suele quedar relegado a los estudios lingüísticos, psicológicos o sociológicos. La importancia filosófica de revelar la uniformidad en las relaciones de la palabra con su objeto intencional, o sea la comunidad de los significados (tanto los primarios como los depurados), consiste en que se establece sobre estos hechos la *unidad del conocimiento*, que ha sido uno de los objetivos de la filosofía desde la crisis historicista. Unidad es continuidad; y una vez más, es la comunidad de lo real lo que asegura esa continuidad de los distintos niveles, desde la objetivación verbal primaria, hasta la más abstracta conceptualización.

Asentadas estas comprobaciones, podemos advertir que la ley de la razón inversa de la comprensión y la extensión tiene un esquema que se reproduce en cualquier forma de representación verbal: es la particular versión, en el dominio especial de la lógica, de una ley simbólica general. Tomando como criterio el valor apofántico de los símbolos, y no su forma lógica, descubrimos que la *concreción* y la *abstracción* presentan unas relaciones equivalentes a las de la comprensión y la extensión.

Cuanto más concreto es el símbolo, tanto más efectiva es la apofansis, y tanto más limitada la zona de realidad que constituye su objeto intencional. Recíprocamente, cuanto más abstracto, mayor es esa zona, y menor la eficacia apofántica. Concreción y abstracción vienen a representar aquí la cercanía y la lejanía de la expresión simbólica respecto de la realidad. Porque la realidad misma siempre es un *concretum*: algo que emerge como pluralidad integrada. Pero con nuestras expresiones no siempre nos situamos a la misma distancia, y la medida la determina nuestra elección de símbolos. Sabido es que unos son más concretos que otros; pero es sobre todo el modo de usarlos en el discurso, es el curso del pensamiento lo que cife o extiende el alcance apofántico. Hay pensamiento concreto y pensamiento abstracto, y la ley de relación inversa se aplica también a estas formas de la significación.

El pensamiento científico ha de operar con símbolos abstractos, pero no se mantiene en un grado uniforme de abstracción. La ciencia, para dar razón de lo que algo es en sí mismo, tiene que rebasarlo, que trascender su concreción, y organizarse como un saber de estructuras comunes, de relaciones y funciones universales y constantes. Sólo se conoce en sí lo que se ha logrado integrar en un orden superior. La formulación de este orden es más clara, porque es más abstracta, que la simple apófansis de la entidad concreta. El pensamiento se pierde en la confusión de lo concreto, y pierde fuerza apofántica en la claridad de lo abstracto.

Importa saber de las cosas, y esto impone la necesidad de atenerse a ellas, en su concreta particularidad. Sin embargo, pensar no es sólo aprehender y manifestar la presencia. Si notamos la diferencia de significado entre las palabras comprender y comprender, podremos decir que la aprehensión de algo no lo aísla, y tiene que ser com-prehensiva para que lleve a una comprensión. Lo particular no es comprensible de suyo, sino en relación con otros particulares que constituyan un mismo grupo, clase o especie, y en relación con otras especies. También las diferencias se precisan y comprenden al generalizarse y concebirse abstractamente. Esto crea la necesidad complementaria de alejarse del objeto. Lo abstracto es más inteligible. De ahí la paradoja de esta oscilación del pensamiento: la posesión auténtica, que es la comprensión de lo real, culminaría en la intelección, y ésta requiere una distancia. El entendimiento es poseedor, pero nos priva de la inmediatez. Por esto a veces el rescate de la realidad, desvanecida en el mundo de la ciencia, se busca en otro mundo: en el arte, la mística, la praxis o la hedonía. En todo caso, el conocimiento y el pensamiento están condicionados por esta tensión dialéctica que puede caracterizarse como una alternativa fáustica: toda posesión implica una renuncia.⁴

Però la ley dialéctica de la relación inversa no es puramente funcional: es una ley histórica. La ciencia, en conjunto, no puede renunciar a ninguno de los dos extremos de la alternativa (excepto cuando es ciencia formal pura). En las operaciones del trabajo

⁴ Sobre la estructura de la relación fáustica, véase *La vocación humana*, cap. 2 (1953; el estudio es de 1949). Cf. el trabajo de Seminario "Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega", inserto en *Didnoia*, núm. 1, México 1955. Más que una imagen que ilustre metafóricamente el concepto de la relación inversa, la situación fáustica es la estilización literaria de una tensión dialéctica real. Su clave es la alternativa, y por esto aparece en todos los órdenes de la existencia histórica, incluida la historia del pensamiento.

positivo, cuando lo pensado es un objeto real, la abstracción y la concreción son coadyuvantes, de suerte que la tensión es interna, actual e insoluble.

Donde estos términos se separan, como en una disyuntiva, es en el nivel más libre del pensamiento teórico. Ahí cabe la opción, y parece que la tensión fáustica se resuelve por un lado o por el otro, alternativamente. El esquema dialéctico propio del acto de pensar reaparece entonces en el proceso. Los términos de la alternativa se presentan sucesivamente, y es la dirección que toma el pensamiento, con plena conciencia, hacia lo abstracto o hacia lo concreto, la que responde dialécticamente a la dirección que tomó ese pensamiento en una fase anterior. No se prescinde de ninguno de los dos componentes, prescritos por la función: las variaciones en la abstracción son graduales, pero muy bien marcadas. Este grado es un rasgo situacional.

El esquema dialéctico de la alternativa fáustica da lugar, al mismo tiempo, a una ley funcional y a una ley histórica. La alternativa se resuelve en una alternancia; sus términos no desaparecen: cada uno reaparece, después de la predominancia del contrario, dentro de un ritmo de evolución orgánica. El pensamiento se eleva a los principios, recurre a los conceptos categoriales, que se expresan con palabras mayores y abarcan mucho más, pero a la vez son tan abstractos, que muestran mucho menos. Por esta vía de elevación llega a sentirse el pensamiento liberado de la sujeción a la minucia de las cosas, como si pudiera operar creando él mismo sus motivos: como en un autodesenvolvimiento que no obedeciese sino a sus propias regulaciones. En el predominio de la especulación, el pensamiento sólo responde de sí mismo, y sólo responde al pensamiento. Con esta suficiencia se teje una trama dialógica cuyo soporte real quedó casi desvanecido en la pureza abstracta.

Este exceso provoca inevitablemente un descenso, desde la altura enrarecida hacia las cosas mismas. Sin perder su libre originalidad, el pensamiento confía menos en sus propios esquemas; sin abandonar el sistema, lo busca en el orden de los hechos, en el dato, el fenómeno, el ente concreto. Lo menos frecuente en la historia es el momento fugaz de equilibrio, la síntesis de sistema y concreción, de claridad abstracta y de fuerza apofántica.

La dirección estilística del pensamiento, por llamarla así, procede de una decisión, pero ésta nunca es incondicionada. La condiciona el pasado. Pero, en verdad, un pensamiento no responde nunca sólo a otro pensamiento, se consideren el uno y el otro des-

prendidos o incluidos en el proceso. El desprendimiento es justamente una abstracción, y ha representado en la historia la predominancia de una de las dos alternativas. La palabra de teoría manifiesta lo real, y a la vez responde a los modos de manifestación de las épocas anteriores. No es necesario que los actores de la evolución sean conscientes de su forma para participar en ella. Esta conciencia es un logro actual de la filosofía. Resiguiendo la línea del proceso, cabría decir que hay épocas, o fases del pensamiento, que son de estilo "comprehensivo", y otras que son "extensivas".

La caracterización de una época por la predominancia de una de las alternativas no se circunscribe al orden del conocimiento racional y el pensamiento; en otros órdenes de la expresión simbólica aparecen rasgos similares. La correlación de sentido, dentro de una misma situación histórica, entre la ciencia y la literatura, la pintura, la religiosidad y hasta la política, es resultado de unas opciones independientes, pero que marcan una dirección coincidente. Esta coincidencia conforma la unidad de unos productos que, externamente, no parece que tuvieran relación directa unos con otros. La inter-relación, que parece inexplicable, se basa en el carácter dialógico o co-operativo de la función simbólica. El intérprete del símbolo, con su disposición comprensiva, contribuye tanto como su productor a fijar su estilo y su destino.

§ 38. CUARTA RELACIÓN SIMBÓLICA: EL SÍMBOLO Y SU PROPIO SISTEMA

4º Todo símbolo guarda relación con otros símbolos, y se integra con ellos formando un sistema con su propia unidad de sentido.

Cada símbolo tiene un significado, definible por su relación con el objeto. Cualquiera que sea la índole de este objeto, la definición significativa no es aislante. Un idioma no es un repertorio de significaciones inalterables: la definición no las hace definitivas. Un mismo término cambia de significado cuando se emplea en sistemas simbólicos diferentes, como son el lenguaje del arte, de la ciencia, del comercio, de la política. La unidad de sentido es la coherencia interna que da a un conjunto de símbolos el carácter definido de un sistema idiomático. Ningún símbolo está aislado. La eficacia expresiva de cada uno depende de su adscripción a una familia, forma o sistema. Las variantes de la significación dependen también del contexto, dentro de una misma forma. Todo símbolo se inserta, pues, en dos contextos: el textual y el formal.

En la textura del acto expresivo, cada símbolo contribuye a fijar la significación positiva de los demás. La relación textual es dinámica. Los símbolos se emplean discursivamente: la expresión es un curso simbólico. Esto permite la originalidad inagotable de los actos expresivos, a pesar de la limitación de los vocabularios disponibles. El estudio semántico no puede, en ningún caso, detenerse en el significado abstracto de cada término.

Un acto simbólico aislado sería incomprensible; tanto como un objeto real que no tuviese ni evocase relación alguna con otro objeto conocido. Todo lo real es interdependiente, lo mismo los objetos que los símbolos representativos. Cada una de las varias formas discursivas expresa coherentemente, de acuerdo con su específica unidad de sentido, la unidad y coherencia formal con que la realidad se ofrece. Y por el lado del ser expresivo, la variedad de formas simbólicas expresa la unidad de su forma ontológica, y la posibilidad de múltiples modos de existencia.

La existencia es universalmente formal. La conexión entre forma ontológica y forma simbólica resalta en el hombre con la decisión vocacional. Una vez constituido, el sistema expresivo se ofrece como la posibilidad idónea de una manera de ser. En la decisión se empeña el individuo; pero hubo, para cada una de las formas simbólicas, la histórica decisión que la creó. La originalidad formal originaria no es meramente lingüística: el nuevo idioma surgía como resultado de una mutación existencial y la consolidaba. Una nueva manera de ser requería una manera nueva de hablar del ser. La innovación era un legado, y así la pluralidad de formas de expresión revela que la historicidad es componente formal del ser expresivo.

La historia nos enseña que la fase primitiva de la sociedad se caracteriza por la primacía del gesto. El ritual, como después la ceremonia y el protocolo, es un sistema en el que cada gesto guarda relación significativa con los otros. Al evolucionar, la expresividad humana no prescinde de ninguno de los recursos adquiridos. La primacía de la palabra fue un doble enriquecimiento; pues lo distintivo del régimen verbal, en el que nos encontramos todavía, consistió en su propia diversificación. La palabra no forma un solo orden de sentido. El hombre hace historia con cada uno de los diversos modos de hablar.

Y dentro de cada uno se producen nuevas diversificaciones, con su propio ritmo histórico. El modo de hablar poético cambia con el tránsito del heroísmo épico al lirismo, y de éste a la tragedia

escénica. Los géneros tienen lugar histórico. En la filosofía y en las ciencias, las diversas disciplinas adquieren la relativa autonomía de unos sistemas simbólicos especiales; y dentro de cada disciplina, adquieren también su forma y estilo y unidad distintiva los diversos sistemas teóricos. Los cuales son efectivamente sistemáticos por esa coherencia de los símbolos empleados, tanto como por la organización del contenido.

No sólo el sistema de la ciencia constituye un orden. El lenguaje de la oración religiosa y el lenguaje de la poesía tienen su propia lógica. El arte introduce diversificaciones formales incluso en la expresión mímica. Los actores profesionales conocen bien las cualidades expresivas del gesto, y producen estilizadamente, con discriminación intencionada, esos mismos movimientos que todos hacemos en la vida cotidiana, y que nos expresan sin que reparemos en la fidelidad de su representación. Los afectados, los amenerados, o los cautelosos, así como los políticos y cuantos han de cuidar su apariencia, no ignoran, igual que los actores, que hay una gramática del gesto. La autonomía gramatical de cada orden de sentido, e incluso de cada género y de cada estilo expresivo, se reconoce en las infracciones. Las interferencias de un orden en otro son como disonancias de sentido. A veces resaltan por su estridencia; otras las capta sólo una sensibilidad educada. Pero no las causa una mera incorrección significativa. La posibilidad de denunciarlas depende de esa unidad interna que somos capaces de percibir, casi siempre sin reflexión, y que guía nuestra interpretación del símbolo en función del orden de sentido al cual pertenece.

Cuando Dostoiéwsky expresa su creencia en la eternidad, pero no la de un mundo que nos espere más allá de la muerte, sino la del aquí y el ahora, el significado de esta noción de eternidad resulta perfectamente accesible, dentro de su contexto. En rigor, la eternidad no puede definirse de ninguna manera que resulte compatible con la actualidad temporal. Pero la literatura tiene su propio rigor. Ha llegado incluso a ser lugar común esa expresión de la "eternidad presente", porque en ella se simboliza, con auténtica fidelidad, una experiencia que no puede representarse con el concepto científico de eternidad. Para el escritor, el emplear la palabra eternidad sin el rigor específico de la definición filosófica no es una manera remisa o negligente de hablar, sino una manera de hablar propia, dentro del orden de sentido del arte literario.

De parecida manera, dentro del sistema autónomo de la pintura, es facultativa la obediencia a las leyes de la perspectiva que actúan impositivamente en otros órdenes de la representación simbólica del espacio. La composición y la disposición de las masas puede obedecer a leyes de ponderación cromática, como en Cézanne, sin necesidad de complicar en éstas, además, unos esquemas de distribución geométrica, como los encontramos en Rafael, en Tiziano o en el Tintoretto. Se dice que el Greco deforma la realidad, mientras que Velázquez ofrece de ella una versión más realista y literal; pero la pintura de éste no es más fiel que la del otro. En ambos, la fidelidad primitiva es la que guardan respecto de su estilo respectivo, y el orden de sentido, estricto y libre a la vez, propio de la forma simbólica que es la pintura. El arte no es nunca literal. Toda creación es una transposición y una transformación. Lo inalterable es la formalidad.

La creación simbólica es más libre, naturalmente, en los órdenes de sentido no regulados por la lógica de la ciencia. Pero tampoco en ellos la libertad altera el orden, sino que más bien lo crea. En la ciencia, la libertad es restringida: el orden simbólico ha de acomodarse, sin falla ni desviación, al orden objetivo. Cualquier orden de sentido sostiene la conciencia de nuestra incorporación a la realidad. Ni la fantasía que crea irrealidades nos enajena, porque ella misma tiene que *formularse*, que cuajar en una forma gramatical; y ésta es evocadora, por contraste, de la gramática de las realidades, de las cuales procede y a las cuales nos permite regresar. El reconocimiento de la realidad culmina en la operación humana por excelencia de "dar nombre a las cosas", que es como reproducir el acto de su creación primera. Su identificación mantiene la identidad de quien las nombra, y le permite transitar en medio de ellas sin perderse. La palabra es gufa: nuestra manera de existir, en tanto que humanos, implica el discurso. Discurrir es transitar verbalmente: la existencia es discursiva, y el discurso es una formalidad simbólica.

§ 39. QUINTA RELACIÓN SIMBÓLICA: EL SÍMBOLO Y SUS ANTECEDENTES

59 Todo símbolo es histórico, en tanto que ha sido creado por el hombre y en tanto que es sujeto de una evolución, dentro de su propio sistema formal. La función significativa y comunicativa que cumple en una situación presente depende de la relación no interrumpida con su pasado.

Hemos comprobado que las formas simbólicas principales son los medios expresivos de la vocación humana, y corresponden a disposiciones básicas frente a la realidad. Es muy posible que, a estas alturas del desarrollo histórico, el hombre haya actualizado ya todas sus potencias expresivas. De hecho, esa historia ha recorrido muchos siglos sin que se creara una nueva forma simbólica, equiparable al lenguaje especial del mito, de la poesía y el arte, de la teología y la política, de la praxis utilitaria, de la filosofía y la ciencia en general.

Esta limitación del porvenir no resulta de un agotamiento. Parecería más bien que hay un repertorio definido de disposiciones básicas posibles. Sin intervención del albedrío o de los recursos humanos, el ser determinaría esa limitación en las formas de considerarlo y representarlo. Pero, aunque ya no quepa esperar la gran creación innovadora de una forma simbólica distinta, las posibilidades expresivas son infinitas en cada situación, y además se renuevan históricamente. Pues la variedad no depende sólo del arte combinatorio, sino de la evolución del propio sistema en conjunto, y de cada uno de sus componentes terminológicos. A lo largo de esta evolución, cada símbolo deja trazada la línea que va desde su acepción originaria hasta la actual. Todos los símbolos tienen su etimología; como la tiene esta misma palabra, que significa a la vez el sentido propio y actual de un término, y sus antecedentes a partir de un sentido primitivo. La renovación no corta el nexo. La línea continua está formada por las sucesivas actualidades semánticas. Y es la conexión con el pasado lo que mantiene en la actualidad la disposición renovadora, el poder de originalidad expresiva.

Aunque la historicidad es común a todas las formas simbólicas, hemos de detenernos en el sistema de la ciencia para ilustrar el principio de la relación histórica. Varias veces, en el curso de esta obra, se han señalado las dificultades que surgen en epistemología, como consecuencia de que *el hecho* de la historicidad no haya sido comprendido como *principio* del conocimiento, sino como un quebranto del fundamento de la ciencia misma que descubrió ese hecho. Éste es el emplazamiento de uno de los temas principales del pensamiento actual.

Al rechazar las inferencias negativas de algunas filosofías historicistas, no se repudian los hechos en que dichas teorías creyeron apoyarse. Los hechos se admiten sin más; pero es necesario abarcarlos todos. En la totalidad resalta la racionalidad. Los hechos

históricos constituyen un orden. El orden también es un hecho. En el principio de este orden debe recaer la atención, para comprender la última de las relaciones simbólicas.

Para dar razón de la historicidad, se ha recurrido habitualmente al criterio de la primera relación simbólica: la que se establece entre el símbolo y el sujeto que lo emplea. Pero es manifiesto que, si la evolución depende sólo de un factor subjetivo, el pensamiento no posee los caracteres propios de una ciencia. Alguna vez se considera también pertinente el criterio que ofrece la cuarta relación, es decir, la que guardan unos símbolos con otros dentro de su propio sistema, con las consiguientes correlaciones entre un sistema y otro, en una misma situación histórica. Así aparecen conjuntados en la unidad general de sentido los productos aparentemente independientes del arte y la ciencia, la religión y la política, etcétera.

Según estos criterios, el orden de la historicidad quedaría instituido de acuerdo con lo que hemos llamado la *estructura vertical*. Conviene señalar una vez más la anomalía de este procedimiento, en el cual, para determinar la historicidad de una producción cualquiera, se prescinde justamente de sus antecedentes históricos. El proceso aparece entonces como una línea discontinua, en la cual cada posición responde solamente a sus propias motivaciones, sin la unidad de una integración funcional. La historicidad rompería la estructura de la temporalidad, y la función simbólica sería una creación sin memoria. Que es indispensable además el criterio de la *estructura horizontal*, lo confirma el hecho de que la historicidad, sin esta estructura, quedaría reducida a una relación de lo presente con lo presente, y el cambio mismo permanecería inexplicado: el salto a la novedad sería irracional. Pero la continuidad del proceso también es un hecho, y se ofrece como carácter esencial de la producción simbólica.

El circunstancialismo y el perspectivismo no pueden dar razón de la historicidad en cualquier forma simbólica, y menos en la ciencia. El punto de vista, y la circunstancia que envuelve al sujeto, se dan en un presente que depende de un pasado. La situación actual, aunque sea causa inmediata de una producción histórica, es comprensible sólo en función de una herencia. El concepto clave es el de la historicidad del ser, por el cual se explica la variedad de las modalidades existenciales, y de las consiguientes formas y estilos expresivos. Sin ese referencial ontológico, es imposible dilucidar científicamente los infinitos modos singulares de ser, y los

modos de conocer y de expresar. La creación es individual; pero parecería como si la individualidad fuese justamente lo irracional, lo irreductible al saber de verdad, el punto límite donde la filosofía abandonase su menester a la biografía.

Ser histórico significa, pues, ser dependiente del pasado en el modo presente de existencia. Y porque así ocurre en el orden del ser del hombre, así ocurre también en el orden de las formas simbólicas que él mismo crea. Aunque cada expresión haya de ser referida a un determinado agente, las expresiones mismas, constituidas en formas, sistemas y órdenes de sentido, tienen su ley propia de evolución. Ningún sujeto está solo, porque la comunidad es un carácter ontológico o constituyente del ser humano; tampoco el acto expresivo es algo inconexo. Cualquiera que sea su peculiar estilo, intención y originalidad, el acto se integra necesariamente en una forma simbólica y un orden de sentido que tienen su estructura y su ley de formación.

El método ha de poner de manifiesto la congruencia formal y real entre la estructura de la existencia y la estructura del sistema simbólico. El productor de una obra muestra su condición libre en el acto de la producción. Pero el carácter de la obra no expresa tan sólo el carácter de su autor. Aunque eso que llamamos el carácter de un hombre sea también obra suya, no ha sido formado sin restricciones: es resultado de lo que puede hacer con lo que le fue dado. Entre lo dado figuran los caracteres de una época y un lugar, que no son elegibles, y los recursos de cada forma simbólica. Lugar y tiempo históricos son el ámbito en que se despliega nuestra existencia; sabemos bien que pueden representar además un estorbo insuperable a este despliegue, e imponer una mengua cualitativa a las capacidades del productor. A su vez, la época misma, con sus caracteres propios, es resultado histórico de los caracteres que tuvieron las épocas anteriores, precisamente porque no los reproduce, sino que los transforma y renueva. Los caracteres de una época no surgen espontáneamente: el pasado es el suelo donde germinaron los frutos originales del presente. De suerte que el sujeto histórico, el ser de la expresión, es libre porque no actúa sin condiciones en el acto de su originalidad. El pasado de sus medios expresivos, que son los símbolos, lo limita y a la vez le da el apoyo requerido. El antecedente, en efecto, no es lo que dejó de ser: el pasado es literalmente el soporte de la actualidad.

Tal vez en la filosofía, más que en otros sistemas simbólicos, es posible despejar nítidamente el esquema de esta quinta relación.

La filosofía evoluciona en bloque, como sistema, integral y unitariamente. Es cierto que esta integridad se compone de múltiples obras individuales. Es en ellas donde aparecen los rasgos de una época y los hitos de la evolución. En el proyecto de su obra, el autor le infunde unos caracteres sin anticipar los que ella prestará a su época. Estos resultan de una concordancia de sentido entre múltiples obras y autores. La autonomía de la producción no es un impedimento para esa concordancia, que no es deliberada. El pensar es una acción solitaria, en cuanto a la intransferible originalidad del acto mismo. Pero es una acción dialógica y concordante: nadie *es* solitario. La base de la concordancia no es nada más la comunidad presente, sino la común herencia del pasado.

De este modo es posible formar y acreditar el concepto de *situación teórica* (estructura vertical), en relación con el dispositivo de condiciones establecidas por los antecedentes (estructura horizontal). Este dispositivo es algo dado en cada momento, algo con lo cual hay que contar, y que no depende de la autonomía de un pensamiento original, sino que lo condiciona y limita sus cauces posibles. La primera tarea, y acaso el mérito más considerable de todo pensador sistemático, consiste justamente en deslindar los caracteres básicos de la propia situación, y lograr que se desprendan con claridad y orden de la profusión de obras, sistemas y direcciones que se entrecruzan en la situación anterior y en la presente. Este deslinde previo no es una pura conveniencia metodológica, una crítica que permita despejar el terreno para la obra original; es la condición de posibilidad de la originalidad misma.

Las situaciones forman una tradición que es como el eje histórico de la filosofía. Las etapas de este itinerario las señalan aquellos pensadores que logran definir su momento histórico, por aventuras que luego puedan parecer las construcciones teóricas que, como hipótesis, elaboran sobre esta base. Pero lo que llamamos hipótesis, las aventuras del pensamiento, aunque son productos de la libertad creadora, requieren en el orden de la teoría menor cualidad de genio que la tarea previa de fundamentación; porque la capacidad de invención subjetiva es menos condicionada, mientras que el genio se muestra más poderoso cuanto más complejos son los condicionantes que ha de abarcar y superar con su síntesis.

En la filosofía, la capacidad inventiva no juega un papel más secundario que en el arte, sino más difícil, porque está constreñida por la necesidad de atenerse a lo dado: lo dado como situación, y

lo dado como sistema de problemas. La inventiva filosófica no produce los problemas: es la capacidad de verlos. Teoría es visión problemática. Por esto es sistemática. El genio no es sistemático porque produzca un sistema personal, sino porque posee la facultad de percibir el sistema de los problemas, entre la multiplicidad de los hechos, y el sistema de los antecedentes, entre la multiplicidad de las obras.

Y así, en cada situación típica, sobresale el filósofo que logra atinar en la única solución que era posible, dados los antecedentes, y situarse en la línea de tradición que es la estructura horizontal. Parecería incluso que su originalidad queda disminuida en la fase de la misma producción, a no ser porque la fase preliminar, menos visible, es la verdaderamente creadora. De un modo parecido, en la fase final de una partida de ajedrez, el maestro puede derivar del análisis integral de la situación, determinada por la posición de las piezas, aquellas secuencias de movimientos, única entre todas las variantes posibles, que, no importa cuáles sean las respuestas del adversario, debe conducir inexorablemente al mate. Y cuando el adversario es también un maestro, su correspondiente análisis de la situación provoca el abandono; pues sólo se empeña en lo imposible el que no es maestro, y esta jerarquía se obtiene ejercitando el análisis. La elección de una jugada brillante puede parecer menos libre: es más libre porque es justamente consecuencia *necesaria* del análisis situacional. Dijérase, pues, que el futuro está condicionado por el pasado, pero que se requiere el genio de una libertad creadora para abrir, desde el presente, un camino hacia el futuro. Quienes no abren camino perpetúan el pasado, no dialogan con él, y cuando más contribuyen a un avance marginal, con el estudio de aspectos parciales de la situación. Pero también éstos pueden contribuir al avance central, como lo muestra la historia, cuando alcanzan a comprender la obra del explorador. Así ha ocurrido, modernamente, con los cartesianos, con los hegelianos, con los marxistas y tantos otros, cuya originalidad se reduce a la comprensión del pasado.

La comprensión del pasado tiene que formalizarse. En filosofía, esta comprensión no se reduce a un mero entender los actos realizados por los hombres de otros tiempos, y a interpretarlos según la perspectiva del presente. La relatividad del "punto de vista" histórico impide la salvación del pasado.

¿Qué significa salvar el pasado? Salvar el pasado es salvar la verdad. Esta salvación no depende de una actitud subjetiva; no es

algo que se preconiza con lenguaje de la filosofía: consiste en mostrar que la historia constituye un orden. El historicismo nace con Hegel como una teoría estructural del proceso. Más tarde, y a pesar de la reiteración de Marx, el sentido histórico que se difundió ha venido perdiendo su formalidad: es el sentido del puro devenir, de la fugacidad de todas las cosas humanas. Lo pasado se salvaría por su autenticidad puramente momentánea, por una radicación en su presente. Su actualidad le hubiera arrebatado el poder de transmitirse al futuro.

Como teoría, este pensamiento compromete a la verdad: el problema de la formalidad histórica es el problema de la verdad y el tiempo. Y como actitud vital, este pensamiento que niega la transmisión de las verdades conduce a una arbitrariedad desesperada: si no hay ilación, todo está permitido.

La historia que nos enajena del pasado no salva ninguno de sus momentos. Lo mismo que las obras de arte, cada verdad es una obra que trasciende su lugar y su momento; aunque no se acepte, porque el rechazo mismo mantiene su actualidad. Así también la obra de arte no ha de ser reproducida para mantener vigencia estética: esta vigencia no corta la originalidad. Las obras humanas no son históricas por su ubicación en el pasado, sino porque son un legado. La legitimidad no caduca. No podemos ser condescendientes con el pasado. La verdad que dejó de ser verdadera no caducó porque la hubiesen pensado unos hombres en otra situación, sino porque ya no era verdadera entonces. La presencia del pasado impide que el estudio histórico sea un ejercicio improductivo, reservado para el ocio, y que sólo serviría para satisfacer nuestra curiosidad por un mundo del cual nos sentiríamos desvinculados. Los errores pasados nos vinculan al pasado. La historia no consume las verdades.

Se salva el pensamiento que trajo una enseñanza, porque la historia no acumula sólo errores, y no es necesario coincidir para aprender. Se salva el pensamiento porque es un hablar de las cosas, y no sólo de quien está hablando. En fin, si ha logrado ocupar un lugar fijo en la historia, se salva el pensamiento que, dados los términos de la situación, descubrió la única manera posible entonces de renovar el pensamiento, y de este modo influir para siempre en su curso. La razón salvadora es una razón histórica. Que quiere decir: se salva el pasado *por razones*, que son objetivamente determinables, y no por la disposición personal de los herederos.

El pasado se salva por la libertad. Éste es un componente for-

mal del proceso. La libertad no es la disolución de las formas históricas. O inversamente: la concepción estructural de la historia, que ha de poner en relieve las condicionantes dadas en cada situación, no puede prescindir de la libertad para explicar el orden del proceso. La reacción contra el relativismo teórico y contra el sentido vital de un devenir amorfo, puede llevar al exceso opuesto: a una rigidez formalista que elimina la novedad y lo imprevisto, o sea la acción creadora. Si todo es razón necesaria, nada está permitido.

El principio de la relación histórica, válido para todas las formas simbólicas, no hace excepción con la filosofía: también aquí se afirma el condicionamiento de la actividad creadora, constituido por la situación antecedente. Esto asegura la continuidad del proceso, y elimina la atomización relativista. Pero también mantiene la apertura: el condicionamiento no es una determinación cerrada. Las condiciones sólo limitan el ámbito de la acción. Les damos este nombre porque son literalmente condiciones de posibilidad: sin posibilidad no hay condiciones. La libertad requiere el condicionamiento.

La estructura dialéctica concebida como una cadena causal, suprime uno de los tres factores del proceso, que son la libertad, la necesidad y el azar. Además, la libertad funciona en el proceso con su propia estructura dialéctica: el acto original se produce como resolución de unas alternativas, como elección y rechazo. Por esto la imagen de la alternativa fáustica nos ha servido para llamar la atención sobre el peculiar carácter de la ley de sucesión de los actos, y no sólo sobre el acto mismo. El dispositivo de la alternativa permite comprender la articulación de las fases sucesivas en la unidad del curso histórico.

En filosofía ¿cómo pueden resultar compatibles el concepto de libertad y el de la *única* solución *posible*? Lo único no es lo posible, sino lo necesario. El pensamiento libre se atiene a lo dado; pero lo dado no son las posibilidades, sino las condiciones. Las posibilidades se descubren, y éste ya es un acto de libertad, porque descubrirlas es producirlas. Tienen que ser, desde luego, múltiples, para que la elección sea ella misma posible. La elección de una es entonces un nuevo acto creador. La singularidad distintiva de la "única solución posible" se establece en función de su virtualidad histórica: era la única que podía abrir paso al futuro. No sólo presupone ella las otras posibilidades elegibles, sino que las pone de manifiesto como alternativas desechadas. Su hallazgo es

una operación dialéctica en la cual resalta la capacidad suprema de libertad en el pensamiento.

El orden histórico no queda esclarecido cuando se considera nada más la sucesión de las etapas, y no se incorpora la gestación del pensamiento en cada una de ellas. La estructura dialéctica no es un dispositivo exterior. La sucesión es un orden dialéctico porque, primariamente, tiene estructura dialéctica el acto de creación.

Lo que pretende toda ontología de lo histórico es establecer la racionalidad del proceso en general, y en particular de la propia filosofía. El principio del orden no es patente de inmediato. La experiencia capta la diversidad de sistemas y la aparente incompatibilidad de unos con otros. La resolución de esta diversidad en la continuidad y unidad orgánica del desarrollo requiere, pues, una reflexión y una investigación positiva. Pero la razón histórica no cuenta sólo con el hecho de la diversidad; cuenta además con el otro hecho que es la incorporación necesaria del pasado en la actualidad del pensamiento original. La palabra actualidad se refiere aquí a la vez al acto de producción y a la presencia influyente de lo producido. Y la palabra influencia no se refiere al fenómeno social de la difusión y aceptación de las ideas, sino a una propiedad intrínseca que las convierte en punto obligado de referencia, se cumpla o no esta obligación.

Sin la revelación fenomenológica de esa presencia del pasado, la sucesión de lo diverso no queda articulada; o bien su articulación es tan rígida, que la presencia no es más que un recuerdo, sin ninguna función propia, y la actualidad tiene que expulsar el pasado para mantener alguna capacidad original.

No son, pues, las doctrinas, como sistemas cerrados, las que entran en el juego dialéctico, de tal manera que sus conclusiones queden contrapuestas unas a otras, desde sus posiciones estáticas. El movimiento es el de las gestaciones, no el de las conclusiones. Podemos llamar estática a la teoría que, a pesar de su intento de exponer el orden sucesivo, considera que cada posición se agota en su presente, y ha de quedar cancelada en el futuro íntegramente. Posición significa tesis. No se percibe el dinamismo cuando el nexo entre la tesis y la antítesis no es sino el de la confrontación entre dos incompatibles. No basta que la confrontación se produzca en momentos sucesivos, y que se resuelva en el momento tercero de la síntesis. El nexo es real, no sólo polémico; quiere decir que la antítesis, más que una réplica provocada por la tesis, la contiene o la conserva. En verdad, si la posición nueva contiene la anterior, es

porque ésta contiene en germen la posibilidad renovadora: cada tesis implica la totalidad de sus antecesoras. En la historia nada se pierde.

El pasado se salva solo: toda originalidad tiene su filiación. Estas filiaciones no son como las anécdotas de biografía que deleitan al erudito, cuando le permiten denunciar las deudas de un pensador original. Todos somos deudores, aunque no todos innovadores. La filiación es orgánica. El dinamismo genealógico no resalta en el orden de la pura exterioridad, como mera sucesión, ni en el episodio de unas ideas pasadas que se adoptan para el trabajo actual. Por esto, en filosofía, reconocer las deudas no es puntualidad; pagarlas, mencionando al acreedor, ha de ser algo más que una virtud profesional: es el reconocimiento de estar inscrito en el proceso. La virtud derivada sería la humildad, la cual a su vez no es sino una forma de la conciencia histórica: la de que, en este mundo simbólico de la palabra, siempre hay más de qué hablar, y nadie dice la última palabra. Así, los maestros verdaderos no son aquellos cuyas ideas hemos de retener, o con quienes venimos a coincidir. La fidelidad filosófica con ellos es más tenue, porque es más social. Maestros son aquellos que nos obligan a detenernos en su obra, reflexivamente, y que luego nos impulsan. Les guardamos fidelidad en la medida en que el impulso nos separa de ellos. El pago de la deuda no es obligación, sino necesidad operativa: no es posible producir la separación sin indicar lo separado. Lo que no es virtud cuando se hace, es mala fe cuando se omite. Y como la buena fe se da por descontada en este oficio de la filosofía, la omisión ha de interpretarse como defecto técnico. La conciencia histórica ha dado mayor realce a esa necesidad operativa en el trabajo crítico.

La dialéctica salva el proceso, es decir, lo hace comprensible. El peligro de algunas versiones de la dialéctica es el de no salvar al productor, convirtiendo al proceso mismo en el protagonista de la historia. Lo cual ocurre cuando no se cumplen de manera correcta los requerimientos de la estructura horizontal. Esta horizontalidad, que representa el hecho y la forma de la continuidad histórica, sería incomprensible sin una fenomenología de la gestación. No basta la ordenación arquitectónica para que la sucesión sea un auténtico proceso, y no una línea discreta, cuyos puntos señalen los avances cuánticos. La vida del pensamiento ya no es entonces un orden realmente biológico, o sea histórico. La historia no puede ser anónima.

Pudieramos decir entonces que la dialéctica es la biología de la libertad. Lo que la etimología es para los términos simbólicos, la ley de herencia histórica es para la genealogía de los pensamientos. Pero genealogía no es determinación. Actuar es seleccionar los bienes de la herencia. Por su parte, el vitalismo histórico insiste en la singularidad del producto, y desdeña la genealogía, que es el orden de la continuidad. Cuando aísla a cada individuo en su momento vital, dicta sentencia de muerte a su producto, lo cual es la peor paradoja de un vitalismo. El pensamiento viviría al día y para su día, sin apertura hacia el futuro, como si éste hubiera de vivir la muerte del presente. Esta paradoja es la muerte de la libertad.

La libertad de elección y de producción, en la situación de alternativa, se cifra en un acto que no queda agotado en su actualidad, sino que se proyecta hacia otros actos venideros, estableciendo la base de su posibilidad. La relación dialéctica, por tanto, no es la tensión entre unos datos agotados en su actualidad, o entre éstos y los que ellos determinan fijamente. La tensión viene de la falta de fijeza. Por eso es dinámica, o sea orgánicamente histórica, y no mecánica; libre, y no regulada por un equivalente de la ley de la acción y la reacción. Lo actual está en tensión con el futuro precisamente porque lo condiciona y a la vez no lo puede anticipar. El presente sabe que contiene algo del pasado; pero no sabe qué parte de sí mismo retendrá el futuro. A esta incertidumbre se debe que la tensión inherente a toda producción innovadora se propague temporalmente. La dialéctica es la forma estructural de la historia porque es forma funcional de la libertad.

La formalidad dialéctica de la historia es una cuestión básica en filosofía. Lo es en dos sentidos. ¿Pueden las diversas creaciones históricas ser determinadas por una base que es extrínseca a sus propios sistemas simbólicos? ¿La economía, por ejemplo, determina la verdad? Si la palabra de razón pierde su autonomía dialéctica, la verdad será histórica porque no será verdadera; la verdad verdadera que lograrse dar razón de la historia se situaría fuera de ésta. Pero la verdad de veras es histórica por su gestación y por su transmisión. El tema de la dialéctica es básico, pues, en este segundo sentido referente a la fundamentalidad de lo verdadero.

Si hay una base determinante, la evolución del lenguaje, y por ende del pensamiento filosófico, sería tan sólo un reflejo de la única realidad auténticamente dinámica. El *Leit-motiv* histórico lo daría esa base; la superestructura sería el mero acompañamiento.

El examen independiente de cada forma simbólica sugiere más bien la imagen de la historia como un conjunto polifónico, en que cada parte es una voz cantante. En todo caso, ninguna de las modalidades de la filosofía dialéctica ha tomado en cuenta los rasgos hereditarios del lenguaje, ni ha establecido la ley de herencia como prueba funcional de la continuidad histórica.

Por su lado, las filosofías del lenguaje, lo mismo las históricas, como la de Cassirer, que las lógicas, como el nuevo positivismo, han prescindido de la dialéctica. La insuficiencia combinada de las doctrinas dialécticas y las no dialécticas, si persistiera, nos dejaría incapacitados para comprender el fenómeno lingüístico fundamental, que es el fenómeno de la verdad. Verdad es comunidad. Pero la comunidad lingüística no es tan sólo actual: abarca a los antepasados. La palabra no detiene el tiempo, cuando fija el ser de las cosas. El entendimiento presupone el pasado y puede acceder a él. Esta accesibilidad indica que la forma simbólica de la palabra es un sistema de genealogía autónomo: tiene su propia historia, y no es mero reflejo de la historia. Así podemos comprender la poesía homérica, aplicándole la misma categoría épica que nos sirve para encuadrar otras poesías posteriores, aunque ya nos sean un tanto ajenas las divinidades y las heroicidades helénicas. Y podemos comprender, o sea abarcar, la tradición filosófica; a pesar de la variedad de innovaciones que la forman, o quizás por causa de ellas, seguimos hablando en griego para entendernos. La relación con los pensadores griegos no es historiográfica, sino comunitaria. Comunidad es tradición.

Lo ajeno no es lo extraño, ni por la distancia de espacio ni por la del tiempo. ¿Cómo sería posible ontológicamente eso que llamamos comprensión, si no consistiera en una incorporación? La comprensión no se comprende en términos de epistemología. En estos términos, cada posición es exclusiva si es innovadora, y siendo exclusiva es excluyente. Su singularidad la aísla. Y como las singularidades pensamos que son incompatibles, de ahí resulta que el órgano de la comprensión no cumple su cometido, y sólo sirve para la polémica, que es la mácula del *ethos* filosófico.

La historia de la filosofía no es la disputa entre las soluciones. La tarea de pensar es una búsqueda, y la comunidad de quienes comprenden es una comunidad de buscadores. La comprensión es ontológicamente posible porque *cada hombre contiene en su ser propio virtualmente todas las modalidades posibles de existencia*, distintas de las que definen esta propiedad suya. El pensamiento

ajeno, como posibilidad existencial, lo incorporamos con la comprensión cuando decimos: esto hubiera podido pensarlo yo, era un pensamiento *posible*. La comunidad la tejen las posibilidades.

Cada cual ha de actualizar su ser en una línea de decisiones propias. Lo que se hace se incluye en el ser. Pero sentimos como una merma todo lo que las decisiones excluyen. La ganancia de la acción es la pérdida de la omisión: la vida se paga con la vida. La pérdida no nos parece menor cuando la posibilidad no era realizable efectivamente; pero lo perdido se recupera cuando lo realiza otro, y ésta es la única manera de comprender al otro. Lo ajeno lo reconocemos como posibilidad humana, o sea común. El otro manifiesta con su acción unas posibilidades de ser que son propias y ajenas a la vez, y nunca extrañas. La existencia ajena, como el pensamiento ajeno, sólo se comprende como propia.

Incluso la envidia, que sería tan excluyente, ofrece esta conformación dialéctica, porque presupone la admiración, que es comprensiva, y tan vinculatoria como ella. Envidiar es entender, sin poder apropiarse lo entendido. Si la envidia es una pasión tan corrosiva es por una impotencia reconocida: porque debe, quien la sufre, aborrecerse a sí mismo cuando admira al otro. La falta de amor propio le impide al envidioso considerar como propio lo que hace el yo ajeno.

Sin embargo, ni el desamor de la envidia logra fracturar la forma dialéctica de la coexistencia. Hemos llamado ley fáustica a un aspecto dialéctico que se resume en estos términos: la vida se paga con la vida, toda ganancia implica una renuncia. De esta manera se expresa el costo de la libertad. Pero la libertad es comunitaria, y procura otras ganancias en la coexistencia: además de lo positivo que representa el acto propio, lo negativo que es la renuncia se compensa en y por el acto ajeno. Lo imposible no produce merma; la omisión sólo se puede decir que es una merma porque lo omitido era una posibilidad real. Cuando el otro realiza efectivamente esa posibilidad que nosotros hubimos de abandonar, enriquece de este modo nuestro ser. La envidia es el desdén de la riqueza que el otro nos confiere con sus actos; es la exasperación de comprobar que esa riqueza común es un don irrenunciable. Porque el otro, haga lo que haga, siempre hace *lo humanamente posible*. Si no, no podría ser envidiado. Y esta humanidad complementaria, manifiesta en la posibilidad común, es indisoluble.

Lo que hace cada cual nos pertenece a todos. También en filosofía la comprensión es una apropiación. El instrumento analítico

no basta para obtenerla. A veces la comprensión es estimulada por la discrepancia; otras veces impedida, cuando la discrepancia es polémica. Luchar es no entender. El fin de la lucha es la victoria, que no es posesiva, en el sentido de comprensiva, y no la buscan los buenos entendedores. Cualquier modo de pensar, como cualquier fruto de la existencia, se comprende como opción ajena por una alternativa que se ofrecía, o pudo haberse ofrecido, para uno mismo. La filosofía no puede ser enajenante. El pensamiento es propiedad común, y esto quiere decir que filosofar es pacificar.

Comprensión es comunidad, y comprender la comunidad es realizarla. Los filósofos no sólo han de entender: "hablan con entendimiento", según la frase de Heráclito (ξὺν νόῳ λέγοντας), invitando a todos a adherirse a lo común y compartirlo. Lo compartido es lo común: ξυνὸς ὁ κοινός, y esto es la razón. Tal vez estas palabras antiguas ayuden ellas mismas a entender por qué la teoría de esta razón compartida, que es la razón simbólica, tuvo que desenvolverse en el marco de una ciencia primera, como metafísica de la expresión.

ÍNDICE

<i>Nota preliminar</i>	7
------------------------------	---

PRIMERA PARTE

I. <i>El problema de la posibilidad. Hechos y doctrinas</i> ...	11
§ 1. La crisis de la metafísica. Dificultades preliminares	11
§ 2. Aproximación mitológica a una metafísica de la expresión	25
§ 3. La vieja ciencia del ser. Aparente imposibilidad de incluir en ella los fenómenos expresivos	20
§ 4. Los fenómenos expresivos. Aparente imposibilidad de fundar en ellos una ciencia del ser	29
§ 5. Las ciencias de la expresión y sus limitaciones	33
II. <i>Física y metafísica</i>	42
§ 6. La operación kantiana	42
§ 7. La supuesta novedad radical de la física	45
§ 8. La ciencia como libertad creadora	51
§ 9. La brecha epistemológica	57
§ 10. La metafísica reivindicada por la física	61

SEGUNDA PARTE

III. <i>La crisis de la metafísica. Etiología y diagnóstico</i>	71
§ 11. Preliminares sobre el método crítico. El hallazgo del síntoma	71
§ 12. Parménides y la intemporalidad del ser	83
IV. <i>El contradiscurso del método</i>	98
§ 13. La operación cartesiana	98
§ 14. La recuperación del ser	106

§ 15. Conocimiento y reconocimiento. La apófansis ló- gica y el "otro"	110
§ 16. El ser de la expresión. Caracteres del método fenomenológico	116
§ 17. Conclusiones. Bases para la instauración de la metafísica	123

TERCERA PARTE

V. <i>Quién expresa</i>	133
§ 18. Ecce Homo	133
§ 19. La definición y su fundamento apodíctico	137
§ 20. La expresión como determinante primario. El fal- so problema de la intercomunicación	141
§ 21. La expresión como carácter ontológico diferencial	153
VI. <i>Quién expresa (sigue). El ser de la verdad</i>	158
§ 22. El carácter ético de la verdad	158
§ 23. Verdad y comunidad	168
§ 24. La residencia de la verdad: el logos	176
§ 25. Significación y expresión. El sentido consentido	179

CUARTA PARTE

VII. <i>Lo que expresa</i>	189
§ 26. La forma común de ser y el modo individual de existencia	189
§ 27. Formulaciones de principio	196
§ 28. La forma vocacional del ser	199
VIII. <i>Lo que expresa (sigue). El sentido</i>	205
§ 29. Sentido y libertad	205
§ 30. Dos órdenes del ser: El principio de indiferencia y el principio del sentido	213
§ 31. Principio de ambigüedad. Fundamentación onto- lógica de la Ética	217

QUINTA PARTE

IX. <i>Cómo expresa</i>	227
§ 32. El ser simbólico	227
§ 33. Las formas simbólicas y la aprehensión del ser ..	231
§ 34. Interdependencia de las formas simbólicas y co- munidad de lo real	235
X. <i>Cómo expresa (sigue). Las relaciones simbólicas</i>	249
§ 35. Los cinco principios de la relación simbólica. Pri- mero: El símbolo y su productor	249
§ 36. Segunda relación simbólica: El símbolo y su in- térprete	252
§ 37. Tercera relación simbólica: El símbolo y su objeto	258
§ 38. Cuarta relación simbólica: El símbolo y su pro- pio sistema	265
§ 39. Quinta relación simbólica: El símbolo y sus an- tecedentes	268

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de noviembre de 2003 en Solar, Servicios Editoriales, S. A. de C. V., Calle 2 núm. 21, Col. San Pedro de los Pinos, 03800 México, D.F. Tel. 55-15-16-57

Las obras de Nicol forman una unidad integrada sistemáticamente. Cada una de ellas marca una etapa en el itinerario de la búsqueda. La tendencia innovadora de esta búsqueda es conocida. Pero la idea de una revolución en la filosofía no surge como una inspiración: es la convicción de una necesidad objetiva, y se va formando en el análisis de la propia tradición que debe superarse. Así queda delineado en nuestros días lo que en días pasados se llamó "la tarea propia de la filosofía".

La *Metafísica de la expresión* es la obra central de Nicol. Aparecen en ella los grandes temas de la filosofía, lo mismo los relativos a la existencia humana, que los relativos a la verdad y la historia, y a la fundamentación de la ciencia en general. La transformación radical de la metafísica requería un método distinto, que por primera vez lograra ser auténticamente fenomenológico. El desarrollo, a partir de la evidencia primaria que obtiene el hombre, como ser de la expresión, establece las bases para una "crítica de la razón simbólica".

