

## FENOMENOLOGÍA Y DIALÉCTICA\*

### § 1

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

En el aspecto técnico de la reforma,<sup>1</sup> no hay en la actualidad un tema de mayor relieve que el tema del ser y el tiempo. Los demás (como, por ejemplo, el tema de la verdad) pueden y deben referirse a ése, o dimanar de él. No es, desde luego, un tema nuevo. En los inicios mismos de su marcha histórica, la filosofía centró su reflexión sobre estos dos términos, ser y tiempo, y en la relación del uno con el otro. Pero el tema se convirtió en problema, y la forma peculiar que los griegos idearon para resolver esa relación, que se les hizo problemática, determinó la orientación de aquella marcha histórica.

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

\* El presente trabajo recoge algunas anotaciones contenidas en las Actas del Seminario de Metafísica correspondiente a los Cursos de 1971 y 1972. La importancia del tema permite dejar en forma de apunte ciertos pensamientos que requieren un tratamiento más detenido.

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

toria es tarea sistemática, y tiene por finalidad que el tema del ser y el tiempo deje de ser problema definitivamente, por primera vez desde Parménides.

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

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

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

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

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

misión de “comenzar de nuevo”, cuya conciencia es patente en las páginas de la primera obra revolucionaria de Heidegger.

## § 2

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

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

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

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

<sup>3</sup> *Investigaciones lógicas*, cap. X, § 71.

<sup>4</sup> *Analíticos segundos*, 72a.

<sup>5</sup> οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου: B50.

dades. Decimos por esto que la distinción entre ser-en-sí y ser-para-mí *tenia* que ser griega, porque en ella se condensan las condiciones de posibilidad, primitivamente establecidas, de la ciencia en general.

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

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

Esta peculiar derivación ya es doctrinal, y no fundamental. Si nos detenemos a examinarla, acaso broten en nuestra mente, con toda la inocencia que tienen las preguntas iniciales de una reforma, éstas que podemos formular así: ¿por qué razón el ser-mismo no es aparente? Admitimos que la esencia no siempre es aparente; no admitimos que la apariencia sea menos ser que la esencia. La esencia corresponde al ente, y aunque no la veamos a primera vista, nada opaca la brillante presencia del ser-mismo. El ser está a la vista. Lo que vemos ya es el ser, cualquiera que sea la intención de la mirada, y como quiera que esté constituido el ente que miramos. ¿Por qué razón habría que admitir que la vocación teórica, la que responde a la llamada del ser-de-verdad, abarcara solamente el orden de lo intemporal, que es el de lo oculto, de lo que no es primaria y universalmente accesible a todos?

No hay más que un ser, "el mismo para todos".<sup>6</sup> La radical distinción

<sup>6</sup>  $\tauὸν αὐτὸν ἀπάντων$ : Heráclito, B30.

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

Lo único que cambia, pues, es el modo de mirar. La vista es un buen órgano, en todos los casos, para captar la simple presencia. El saber esencial (o como se llame) es el que viene después, y requiere un método. Pero el método es una disposición de la mirada, antes de ser una regulación técnica del trabajo. En ningún caso es un artificio que permita revelar el ser oculto. El artificio es la ocultación. La metafísica griega, con su perduración milenaria, ha formado algo así como una costumbre popular, que se cifra en la proverbial “desconfianza de las apariencias”; la cual no debiera ser sino una desconfianza de nosotros mismos, pues las apariencias son plenas realidades. La vida práctica se desenvuelve en el mundo temporal, pero éste no es un mundo de fantasmas. También se desenvuelve en el tiempo la vida teórica. La práctica requiere, como toda forma de vida, alguna índole de verdad primaria, y ésta es la evidencia del ser. La metafísica es *prima scientia scibilis primis*. Que significa: lo que ella conoce en tanto que ser, o como ser-de-verdad, ya era conocido por todos nosotros como algo que verdaderamente es.

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

nal sigue siendo entonces un mero ser-para-mí, debido a mi disposición utilitaria. Recíprocamente, el ser que estudiamos sólo para conocerlo, sigue siendo el ser-de-verdad, aunque nuestro conocimiento científico incurra en errores.

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

Sólo de este modo podremos discernir los dos empleos diferentes de la fórmula ser-en-sí. Primariamente, ella designa el objeto de un saber de verdad en general, sin juicio previo sobre la constitución interna del objeto. La filosofía encuentra después para esta fórmula una acepción técnica y más restringida: el ser-en-sí representa la esencia del objeto. La esencia no es más que el ser-de-verdad *del ente* determinado; pero la investigación de esa esencia presupone la aprehensión *del ser*. El ser no ha de buscarse, como se busca la esencia. Puede haber error en la opinión que formamos sobre el ente, conocido empíricamente. (También hay errores en las opiniones científicas.) Sin embargo, el dato de la presencia del ser no es materia de opinión: es evidencia común y primaria.

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

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

### § 3

La distinción entre ser-en-sí y ser-para-mí decimos que es condición de posibilidad de la ciencia. ¿Qué índole de condición? Estos no son conceptos

*pensados*: la distinción es *vivida*. Encontramos ahí la razón del método y el método de la razón, perfilándose en la arcaica divergencia de la *doxa* y la *episteme*. La ciencia no es el producto acabado, el edificio construido del pensar; la ciencia es "el camino de la ciencia", como dirá Kant. Pero Kant repite lo dicho en Grecia. Ya en el comienzo de su *Poema* emplea Parménides esa palabra significativa, a la que luego recurre varias veces: ὁδός, camino.

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

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

Metáfora significa transferencia, traslación. El pensador griego no expresa sus ideas con imágenes o figuras del lenguaje. Efectúa una auténtica transferencia de la palabra, desde el significado común al significado técnico que él inaugura. El acto de esa literal metáfora tiene que verse por dentro, en el ámbito interior donde se gesta el concepto. Así comprobamos que la palabra camino adquirió en Parménides un significado filosófico, *antes* de que Platón compusiera con ella la palabra método. En el lenguaje de Parménides, el camino de la verdad y el camino del error no son metáforas para ilustrar la diferencia entre el acierto y el desacierto en el conocimiento. Lo que expresan es la pluralidad en los caminos de la existencia humana. Que la vida es un camino, a lo largo del cual (*metá*) nos vamos conduciendo a nosotros mis-

mos, es un hecho que ha sido revelado por la aparición de un nuevo camino, que es el camino de la razón. La conducción o conducta racional es lo que entendemos por método, en su profundo y primario sentido vital. Las formas de conocer son formas de ser: son actitudes humanas ante la realidad.

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

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

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

El camino de la mera opinión es como un *ὁδός* sin *μέθοδος*. Claramente, no puede instituirse un método del error, que sería la paradoja de organizar un sistema de la inestabilidad.<sup>8</sup> Se comprende así que en la teoría filosófica de la *doxa* se haya perdido aquella noción de camino. Sin embargo, este

<sup>7</sup> B1. Estas cualificaciones sí son figuras del lenguaje; pero no lo son la verdad, la opinión y el camino.

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

camino de vida se formaliza conceptualmente en la doctrina de las vocaciones del *Fedón* platónico y de la *República*. *Praxis* y *theoria* se van emparejando así con la *doxa* y la *episteme*.

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

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

#### § 4

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

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

<sup>9</sup> Sobre este tema, véase la obra antes citada, *El porvenir de la filosofía*, *passim*.

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

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

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

Para orientarnos, podemos volver al pasaje de los *Analíticos* de donde extrae Husserl las dos frases "lo primero por naturaleza" y "lo primero para nosotros". Nuestra atención se vuelve ahora sobre el término comparativo *πρότερος*. Resulta que hay dos primacías. El conocimiento sensible es lo primero, y lo captado por él es lo más próximo (para mí). Pero, a la vez, esto sería lo más alejado, pues en ciencia procuramos conocer de manera absoluta (*ἀπλῶς: simpliciter*). La visión de lo presente es una manera de conocer relativa (*κατὰ συμβεβηχός: per accidens*). Doblemente relativa: en sentido epistemológico, por falta de certidumbre, y en sentido ontológico, porque lo conocido empíricamente es un ser disminuido o inferior (*φαιλότερον*). El absoluto era primario por que *no* era fenómeno.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> La fórmula "el ser está a la vista", y otras fórmulas conexas en que se expresa el concepto de la presencia del ser, las empleamos por primera vez en *Historicismo y existencialismo* (1ª ed.: 1950), especialmente en cap. I, § 4; cap. IX, § 1; cap. X, § 4. En la segunda edición de esta obra (1960), véase p. 406: "El fenómeno es la verdadera presencia del ser". Cf. *Metafísica de la expresión*, cap. VII, § 8. En *Los principios de la ciencia* (1965) se emplea repetidamente la fórmula "Hay Ser" para expresar el carácter universal y apodíctico de esa evidencia primaria.

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

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

<sup>12</sup> La relatividad, en sentido ontológico, es lo que entendemos por contingencia. La

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

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

Heidegger ha observado bien que la ontología griega, en efecto, “saca del tiempo la comprensión del ser”.<sup>13</sup> Pero añade que una prueba de esta des-temporalización se encuentra justamente en “la determinación del ser como παρουσία o οὐσία, que significa presencia” (*Anwesenheit*). Al ente, según Heidegger, lo comprenden los griegos por “un determinado modo del tiempo: el presente” (*Gegenwart*). Este es un punto crucial. La discrepancia hermenéutica sobre los orígenes de la ontología tradicional impone la prolongación de la reforma por una vía distinta de la que ha tomado Heidegger.

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

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

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

4º Hablando de los entes perceptibles, dice Platón que la esencia o la Idea está presente en ellos: es lo determinante de su forma de ser. La pre-

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

<sup>13</sup> *El ser y el tiempo*, Introducción, § 6. Pero no explica por qué, ni siquiera lo pregunta; como si la intemporalidad del ser-mismo se debiera a un giro peculiar de la mente griega, a una originalidad incondicionada. La reforma no puede ser cabal sin el discernimiento de esa razón profunda que motivó la ocultación del ser.

sencia es aquí el equivalente de la participación (μεταξύ). Pero lo mismo la esencia que la sustancia se refieren a la mismidad y la especificidad del ente, no al ser en cuanto tal.

5º Tanto en griego como en alemán y en castellano, la palabra que expresa *lo* presente envuelve la noción *del* presente. Esto refleja la necesaria implicación mutua del aquí y el ahora en la experiencia común. Pero el tiempo presente es sólo *mi* presente. La entidad permanece indiferente respecto de mi presencia o ausencia, respecto de mi pasado, presente y futuro. No hay nada en el concepto filosófico de sustancia que indique una adscripción determinada a ese momento del tiempo que es el ahora. Del ser, en cambio, podemos decir nosotros, como se dice de una persona que se hace notar, que "tiene presencia". (La frase equivalente, παρουσίαν ἔχειν, no se la aplicaron al ser los metafísicos griegos.) Para expresarlo con la bella fórmula de Lavelle, el ser es "el eterno presente".<sup>14</sup>

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

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

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

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

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

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

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

Si era visible o no es secundario. Lo decisivo es que el ser no podía contraerse a la sustancia o la esencia (como reconocían lo mismo Platón que Aristóteles). En todo caso, se conjugaron las nociones de sustancialidad, propiedad, consistencia, permanencia y trascendencia, para resolver el aparente problema que representaba para el ser la disolución de los entes en el cambio universal. Hoy nos parece evidente que a la constante presencia del ser no la afectan el ir y venir de los entes, sus presencias y ausencias, su duración y su desaparición. La eterna cuestión es ésta: encontrar para el ser unos atributos que no lo reduzcan a ser-determinado: a un esto real, o a una categoría.

## § 5

El problema del ser y el tiempo tiene que plantearse otra vez en el nivel superior, que es el del ser; no en el nivel que corresponde al ser-en-sí del

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

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

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

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

como es en-sí-mismo, sin la mengua o la dilación de una potencia no realizada.

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

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

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

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

La presencia del ser es total porque incluye en todas partes la totalidad de sus atributos. Con esa entereza, el ser se presenta como lo absoluto, y

el absoluto es concreto: es fenómeno. Se logra por fin que el absoluto descienda hacia el nivel de la experiencia primaria y común, desde la zona absolutamente abstracta en que Hegel lo había situado para fundar en él la dialéctica. La superación de esta lógica del ser convierte lo especulativo en fenomenológico. Todo el ser está en cualquier ahí. La propia conciencia, en su actividad reflexiva, cuando produce la presencia del yo ante sí mismo, no es sino una instancia más de la presencia del ser. El yo no se desglosa del ser en el acto de conocimiento; la autoconciencia trae implicado el ser: la duda metódica no puede suspender su presencia. De lo cual se infiere que la evidencia del ser es precientífica, y esto contraviene también el consenso de la tradición, según la cual las evidencias de base tienen que ser hallazgos de la ciencia.

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

En segundo término, la concreción del ser denota además la cohesión e interdependencia de todos los existentes. El ser-en-acto de cada uno jamás le da suficiencia ni lo aísla: lo aislamos nosotros para conocer su mismidad. Pero los entes son lo que son porque "crecen juntos", que es lo que significa el verbo *concrecere*. El ser no crece; no es concreto, insistimos, porque se constituya como una agregación de entidades concretas. Es concreto, precisamente, porque en rigor ninguna entidad es concreta, en el sentido de aislada. Esta concreción de lo individual es en verdad una abstracción. La interdependencia funcional de los entes, que investigan las ciencias particulares, es en nivel ontológico una complementariedad. Y esto apunta hacia otra nota congruente con la totalidad y finalidad del ser; porque la complementariedad debe entenderse como comunidad. El ser es un *plenum*: es plenitud actual. Pero esta plenitud actual no implica la homogeneidad, como en Parménides. De suerte que la comunidad del ser concreto resuelve incidental-

mente el problema que la filosofía trató de resolver con el concepto de analogía. Que el ser es igual, no significa que sea igual todo lo que existe. Significa tan sólo que los atributos del ser se presentan todos en todo lo que existe.

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

## § 6

La discrepancia con Heidegger, respecto al programa de una “destrucción de la ontología”, no es solamente hermenéutica. Según Heidegger, el ser de los griegos es intemporal *porque* es presente, y la sustancia es presencia. Debe entenderse, por el contrario, que la sustancia es ausencia, y que es ausente *porque* no podía ser temporal. Pero también es ausente el ser del propio Heidegger. La hermenéutica de la destrucción debe incluir su teoría, y aplicarle el mismo método y criterio que a la griega. La reforma habrá de restablecer la presencia, y sólo de este modo podrá encauzarse una auténtica fenomenología. Que la apariencia implica la contradicción, ya lo advirtieron los griegos. Heidegger hace caso omiso del dato de la contradicción, insoslayable tanto para una hermenéutica de la teoría antigua, como para toda posible teoría actual de la temporalidad. La fenomenología no puede constituirse ahora sino como dialéctica.

Recapitulemos. Aunque es falso, dice Aristóteles, que todo lo que existe sea sustancia, el ser en sentido absoluto (ἀπλῶς) o sea lo primario del ser (τὸ πρῶτον ὄν), se equipara a la sustancia.<sup>16</sup> Ahora bien: lo que sea la sustancia (o la esencia) no es algo que se pueda conocer mediante la percepción, ni mediante la inducción; ni tampoco, añade Aristóteles de manera gráfica y muy significativa, “apuntándola con el dedo”: τῷ δακτύλῳ.<sup>17</sup> Para

<sup>16</sup> *Metafísica*, XI 1060b; VII 1028a.

<sup>17</sup> *An. post.*, 92a-b.

nosotros, lo que el dedo pueda apuntar tiene siempre por blanco el ser de veras. Pero el griego considera que, a diferencia de la física, la cual se ocupa *περὶ κινήτων*, de las cosas móviles, la ciencia primera se ocupa de lo que es inmóvil y separado: *ἀκίνητον καὶ χωριστόν*.<sup>18</sup> La presencia del ser de veras sería puramente noética, no empírica: es una presencia buscada. Lo primario en el orden del ser no es lo primario en el orden del conocer. La presencia no buscada, o sea el dato, es tan sólo ser-para-mí.

La razón de que así sea es que, para el griego, el ser se recata del tiempo. Siguiendo los inicios presocráticos, Platón y Aristóteles reconocen estas dos evidencias incommovibles, fundamentales en toda ciencia metafísica: 1) lo presente, lo inmediatamente patente, es devenir (se presenta en el modo de ser del cambio), 2) el cambio es contradictorio.<sup>19</sup> A esto añaden lo que ya no es evidencia, sino prejuicio, a saber: que la contradicción es irracional. Es el principio de la racionalidad del ser, interpretado a la manera de Parménides, lo que determina la ausencia. Si la presencia es contradictoria, el ser-mismo no puede estar ahí, al alcance de la mano. Queda pendiente entonces, sin que llegue a resolverse *según principio*, el problema del ser de la apariencia; porque ésta, según el axioma racional, debiera ser *imposible*. La reforma, pues, tiene que ser método-lógica, pues no ha sido tan sólo el tiempo lo que ha impedido la concepción del ser como presencia, sino la lógica: la racionalidad entendida como no-contradicción. Y de este problema no se encuentra en Heidegger ni el apunte de un planteamiento riguroso.

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

La fórmula "sacar a la luz" puede resultar ambigua. Sacamos a la luz lo que permanecía en la sombra: manifestamos lo que permanecía oculto. Esta interpretación de la epifanía del ser es la que adopta la fenomenología de Heidegger. Pero el ser no está en la sombra. Lo que ha permanecido a oscuras es la concepción filosófica del ser. Reconociendo que el ser está a la vista,

<sup>18</sup> *Metafísica*, VII 1026a; XI 1060a; etc. Cf. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 7: "el ser es lo *transcendens* pura y simplemente".

<sup>19</sup> Los textos abundan. Véanse Platón, *Sofista*, 249b; *República* V, 477a. Aristóteles, *Metafísica* II, 994a; IV, 1010a ss. Cf. Nicol, *Metafísica de la expresión*, caps. II y IV; *Los principios de la ciencia*, caps. V y VII.

se abre la vista de la filosofía: el ser se ilumina después del oscurecimiento de la teoría.

En efecto: para Heidegger el *Dasein* ya no es el ser que deviene, el ente en general, sino la forma específica de entidad que llamamos hombre. La ontología de esta forma privilegiada del ser es un preliminar, metodológicamente indispensable, de una investigación que procure dar respuesta a la "pregunta por el ser". El método ha de ser fenomenológico. Heidegger no expone una idea personal, no define su propia filosofía, cuando afirma que ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes: "estos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método". Establecido este acuerdo básico, podemos preguntarnos si es posible una fenomenología que no parta de la evidencia primaria del ser, del dato de su presencia.

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

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

se muestra”, es lo “oculto” (tres veces), lo “encubierto”, lo “desfigurado”, lo “no descubierto”, lo “enterrado”.<sup>20</sup>

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

## § 7

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

Siempre la dialéctica versa de alguna manera sobre el *logos*; pero nunca ha sido, ni puede ser, un puro sistema de lógica formal. Este es un *logos* que concierne al ser. En segundo lugar, la dialéctica concierne al ser en tanto que ser cambiante. La razón trata de dar razón del ser del cambio, porque este ser es problema, en el doble significado etimológico de la palabra: es lo que está puesto delante, y representa un obstáculo que debe superarse. La superación consiste en aceptar con el *logos* la contradicción inherente al cambio. Esta es la forma originaria que tomó la dialéctica con Heráclito, y la más persistente en otras teorías.

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

<sup>20</sup> *Op. cit.*, § 7C.

la relación entre los contrarios. El resultado automático es la intemporalidad del ser. La dialéctica es la recuperación del tiempo por el *logos*.

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

Después de Hegel y de Marx, las formas modernas de dialéctica no introducen ninguna nota nueva radical. Reafirman, de una manera u otra, la racionalidad del cambio (sea del cambio universal, sea en particular del cambio histórico); la estructura del proceso, que incluye la compatibilidad y resolución armónica de los contrarios. Dejando para otro lugar la insistencia (que todavía es necesaria) en estos puntos, conviene exponer un aspecto dialéctico del *logos* que es inherente a su función misma, y que por tanto es una constante: algo anterior a la formación de una metodología dialéctica, e independiente de este sistema.

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

La tradición antigua se prevenía contra esa doble dinamicidad, justamente porque la consideraba como doble, y no como unitaria. Lo que importaba era la verdad, y se juzgó que no podría haber verdad si el pensar no alcanzaba alguna fijeza, y si esta no correspondía a la fijeza del ser. La hipótesis de que no existiera ninguna de las dos fijezas tomaba entonces la forma de una tesis sofística. El relativismo de Protágoras era también

<sup>21</sup> Sobre el problema del ser y el no-ser, véanse *Historicismo y existencialismo*, cap. X, y *Los principios de la ciencia*, caps. IV y V.

una tesis sobre la correspondencia entre el pensar y el ser, pero sin la fijeza; y así llevaba a sus consecuencias extremas una filosofía que disociaba los dos dinamismos y que mostraba, al tratar de cada uno, su aversión de la temporalidad, su afán de estabilidad. Este era, en suma, el resultado de concebir el cambio sin el recurso de la dialéctica. La réplica de la ontología no debió ser la afirmación de eso que llamamos, y se llamó en Grecia, la fijeza, cuanto la afirmación de la estructura racional del cambio.

Ya hemos verificado que lo inmutable es el ser, el hecho de que hay ser, y no el ser del ente: que el dinamismo de todo lo que existe, incluso el pensamiento, no altera nunca el ser. El ser no tiene un *otro*, al que pueda convertirse, o con el cual pueda relacionarse. Está siempre presente entero, sin que a su entereza la afecten las mutaciones de los existentes.

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

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

Es positivo no sólo el acto de ser, sino cada acto particular en que el ser se hace palabra comunicante. La razón es positiva porque se da, lo mismo que el ser. El lenguaje de la filosofía griega expresa literalmente este positivismo. El acto de la razón humana se designa como una *δóσις* o donación: *λόγον διδόναι* es dar razón. La razón es un dato que versa sobre

el dato. Del dato del ser es posible que nosotros demos una razón porque él mismo tiene su razón intrínseca. La racionalidad es el nexo, el vínculo de afinidad entre el ser y la palabra, que hace posible la comprensión y la comunicación. El ser se da como racional, y así es como debemos tomarlo y proponerlo con nuestras proposiciones.

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

La verdad es una *relación* dialógica. No es el *resultado* de una relación entre el sujeto aislado y el ser dado. Los términos afines son los interlocutores. Pero ambos son además afines con el ser que se da: el dar razón no es sino otra manera de darse el ser. La singularidad eminente del acto de comunicación está en el *διδόναι*, en el dar; el cual no sería posible si el ser mismo no fuese ya dato común al que habla y al que oye. La comunicación es la posesión en común del ser comunicado. La comunidad de los afines que son los comunicantes revela en la verdad la comunidad universal del ser, la cual abarca unitariamente todas las diversas formas de existencia. La dádiva verbal no hace sino reafirmar la dádiva del ser, y presta carácter apodíctico a la captación de su presencia. Sin abusar de la figuración, podría decirse que el ser se afirma a sí mismo en el acto particular de la comunicación, porque es el ser que ya está dado el que se da *otra vez* en esta forma peculiar del ser que es el dar razón del ser. En este sentido, la comunicación no es sólo comunidad verbal o lógica, ni puramente antropológica, sino ontológica y universal. Hablar es pertenecer al ser.

Aparte de esto, que sirve para despejar al terreno básico de la dialéctica, lo decisivo es otro dato en que no ha reparado tampoco la metafísica del *logos*, a saber: que el dar razón, el *λόγον διδόναι*, no sería un acto completo y efectivo sin el *λαμβάνειν*, que es el poseer. Lo dado es lo retenido; no se

<sup>22</sup> Sobre este tema, véase *Metafísica de la expresión*, caps. VI y VII.

<sup>23</sup> *De anima*, 425b, 430a.

puede dar si no es bien poseído, y cuanto mejor se da, más se retiene. El acto de hablar es positivo no sólo porque es acto, o porque hablar del ser sea tomar posición *ante* el ser; es positivo porque tomar posición es tomar posesión. Así desaparece el enfrentamiento, a la vez que se realiza la singularidad ontológica del ser de razón; pues todos los demás entes son, simplemente: están en el ser, mientras que el hombre tiene la forma del ser que *se* posee a sí mismo, al hacerse palabra. El acto del *logos* es dádiva porque es posesión, y la posesión se consolida porque es una entrega.

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

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

EDUARDO NICOL

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO