

Tres ensayos metafísicos

Escribe: **DANILO CRUZ VELEZ**

METAFISICA DEL HOMBRE Y DE LA CULTURA

Aun cuando todavía no se ha acallado la disputa en torno al viejo problema sobre los principios metafísicos, creo que teniendo a la vista los resultados a que ha llegado la investigación filosófica y científica, en nuestro tiempo sólo se puede dar una respuesta a esta cuestión. Esta respuesta es la siguiente: los últimos fundamentos de las cosas son lo inorgánico, el principio vital y el espíritu.

Esta no es una hipótesis caprichosa. Se ha abierto paso en las más serias meditaciones científicas. La metafísica no ha hecho más que aprovechar las sugerencias de las ciencias particulares. Fueron biólogos los que se vieron obligados a recurrir al principio vital para explicar la esencia y muchas maneras de comportamiento de los organismos. Ante el fracaso del mecanicismo, preocupado por explicar físico-químicamente lo orgánico, fue necesario echar mano de dicho principio. En el mundo vivo hay algo nuevo, algo que no se encuentra en lo inorgánico y que tampoco puede brotar por evolución de lo inorgánico. Y ese elemento nuevo sólo se puede entender aceptando la existencia de una fuente de vida originaria.

La antropología también tuvo que aceptar la existencia del espíritu. Ya vimos los esfuerzos inútiles del naturalismo tendientes a interpretar al hombre sin tener en cuenta dicho principio. Lo que caracteriza al hombre y le permite realizar actos peculiarmente humanos no se encuentra en el mundo natural,

ni puede surgir de él por evolución. Es algo completamente nuevo; algo distinto en esencia de lo natural.

Por lo tanto todo lo existente hunde sus raíces en estos tres principios.

Es indudable que hubo un tiempo en que no existieron los organismos en el cosmos. Esta fue la era primitiva de la tierra o período azoico. Durante millones de años sólo existió el mundo inorgánico, luchando por formar la costra sólida del globo terráqueo. El ser vivo aparece en la era primaria o de las formaciones paleozoicas. En este momento surgen las primeras plantas y los primeros animales invertebrados, que son el punto de partida de una evolución que dura otros millones de años, antes del aparecimiento del hombre. En la era secundaria o de las formaciones mesozoicas aparecen los reptiles, y en la terciaria o de las formaciones cenozoicas, los mamíferos. El hombre sólo viene a aparecer en la era cuaternaria o era glacial, unos treinta mil años antes de nuestros días (1).

De manera que lo primero que se presenta actuando en el cosmos es lo inorgánico. No sabemos cómo se puso en movimiento. Después aparece la vida. Tampoco sabemos cómo surgió. Lo único que nos es permitido afirmar es que no se originó en lo inorgánico. Por lo tanto, es necesario suponer que fue un producto de la unión de lo inorgánico y del principio vital. Esta fue, pues, una unión creadora. Así como de la mezcla de varios elementos químicos surge un nuevo cuerpo, así de la mezcla de lo inorgánico con el principio vital surgió la vida.

Cuando esto ocurre, se inicia una nueva línea evolutiva del cosmos. Al lado del mundo inorgánico, comienza a existir el mundo orgánico. Aquí el director de la evolución es el principio vital. Esta no es una cosa, sino un puro impulso. Es una fuerza que lucha por organizar los elementos inorgánicos. Un organismo es el resultado de la lucha del principio vital con lo inorgánico. Por eso tiene un carácter dramático. Es el escenario de las tensiones entre dos principios metafísicos encontrados. Sólo cuando el principio vital triunfa, se hace posible un organismo. Pero este no es un triunfo definitivo. La tensión continúa. Y llega un momento en que comienza a debilitarse el principio vi-

(1) Ver Hugo Obermaier y A. García Bellido, *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad*, *Rev. de Occ.* (Madrid, 1941, págs. 1, 30).

tal y viene la vejez del organismo, anuncio de la muerte, momento en el cual es totalmente derrotado.

Lo anterior es cierto para los organismos individuales y para las especies. Una especie es una dirección que toma el principio vital. Durante algún tiempo es capaz de mantener organizado a lo inorgánico en una determinada dirección, pero llega un momento en que comienza a debilitarse y viene la vejez y luego la muerte de la especie.

A pesar de la muerte de los individuos y de las especies, a pesar de las derrotas, el principio vital nunca muere. Los tres principios son eternos. En lo inorgánico nada perece. Sólo hay descomposición de elementos a que ha dado origen. El principio vital tampoco muere. Lo que mueren son los organismos que ha creado. El espíritu también es inmutable; sólo el hombre es transitorio.

Pues bien, el principio vital es eterno por esencia. Pero tampoco se deja *desterrar*. Desde el momento en que la evolución cósmica hizo posible su ubicación en la tierra, ha permanecido aferrado a ella. Se levanta por encima de sus derrotas y sigue luchando en nuevas formas con lo inorgánico. Se desenvuelve vibrante, sin límites...

Sin embargo, en esta dirección de la evolución cósmica no se vuelve a producir nada nuevo. El principio vital nunca vence totalmente a lo inorgánico, ni lo inorgánico al principio vital. El espectáculo se agota en una pura lucha. El principio vital crea formas orgánicas que desaparecen, para luego volver a principiar... Aquí vemos a una especie de Penélope que teje y desteje su tela cósmica. Por eso éste es un espectáculo aburrido a la larga, como decía Hegel. "Las variaciones de la naturaleza —agrega— con ser tan infinitamente diversas como son, muestran sólo un círculo que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío".

Este espectáculo aburrido se anima cuando aparece el hombre en la era cuaternaria. ¿Cómo se hizo posible su aparición? Esto no lo sabemos. Sólo sabemos que en determinado momento un organismo adquirió capacidad de entrar en contacto con el espíritu. De la mezcla de lo vital y del espíritu nace el hombre. Por eso se le ha definido como un microcosmos. Pues en él par-

ticipan las esferas fundamentales de lo que hay: lo inorgánico, el principio vital y el espíritu. Por eso también los panteístas, que identifican a Dios con el cosmos, lo llaman un “pequeño Dios”.

Cuando este ser surge, cuando la vida cuaja en el hombre, aquélla encuentra un nuevo frente. Pues así como la vida pone lo inorgánico a su servicio, para crear lo vivo, así el espíritu pone la vida a su servicio, para crear al hombre. Así, pues, el hombre es también el escenario de la lucha de dos principios metafísicos enfrentados. La historia personal de cualquier hombre y la historia universal son la historia de esta lucha.

El impulso en que consiste el principio vital no se detiene. Lo que pasa es que se dirige en una nueva dirección. Ya no se dirige a dominar lo inorgánico, para producir nuevas formas de vida, sino que pone sus energías al servicio del espíritu.

Quizá bajo la influencia de Hegel, se ha definido el espíritu como actuación. Pero yo creo que el espíritu no tiene ninguna clase de actuación. Toda actuación pertenece a lo inorgánico y a lo orgánico. El espíritu no es más que el reino de las esencias ideales y valiosas. Lo que es actuación es la *persona*, pero ésta no es puro espíritu. No es más que el centro vital abierto al reino del espíritu. Y su actuación no le viene del espíritu, sino de la vida. En un momento dado un organismo se hizo capaz de abrirse al reino del espíritu y comenzó a actuar conforme a él; entonces la fuerza vital no se agotó en actos vitales solamente, encaminados a producir más vida, sino que comenzó a realizarse en actos espirituales, a actuar conforme a los dictados del espíritu. Esto es todo. Me parece muy difícil sostener que el espíritu esté en el hombre, así como el contenido está en el continente. El espíritu está fuera del hombre. El hombre no hace más que obrar conforme a él. Sólo en un sentido el hombre es un ser espiritual. En el sentido de que sólo es *hombre* teniendo la vista puesta en el espíritu. Cuando le da la espalda y sólo vive desde su vitalidad, se convierte en un puro animal. Por eso se podría decir que el espíritu *está* en el hombre. Pero este *estar* no es un estar metido dentro de él, sino un estar desde lejos dirigiéndolo, haciéndolo *hombre*.

De la unión del espíritu con la vida surge, pues, el hombre. Pero también surge otra cosa: la cultura. Es una especie de doble creación. Hombre y cultura son el producto de dicha unión.

Pero la cultura no surge después del hombre, como su producto. Cuando un viviente comienza a actuar conforme al espíritu, ¿qué ocurre? Sigue moviéndose dentro del cosmos, pero este movimiento ya no tiene como objeto solamente la conservación de la vida. Todos sus actos son actos espirituales, encaminados a la realización del espíritu, orientados por las esencias ideales y valiosas. Pero los actos espirituales no se quedan en meros actos. Inmediatamente después de realizados cuajan, se objetivan, constituyendo así el "espíritu objetivo" o cultura. Cuando un viviente realiza actos jurídicos, morales, técnicos, religiosos, teóricos, etc., aun cuando sea en la forma elementalísima del hombre prehistórico, comenzando así a ser hombre, estos actos no agotan su ser en ser puros actos, sino que inmediatamente se objetivan, dando origen a las formas culturales del derecho, la moral, la técnica, la ciencia, etc.

El hombre y la cultura surgen, pues, en el mismo acto. El hombre sólo es *hombre* cuando es un viviente con un centro espiritual. Este centro es un centro de actos espirituales, actos que rematan necesariamente en la cultura. Hombre y cultura surgen en el momento en que un viviente comienza a actuar conforme al reino del espíritu. El surgir el hombre, el verificar actos espirituales y el aparecer la cultura son simultáneos. No se puede decir más de esta estructura peculiar. Pero es necesario ver con claridad que todo esto surge a la una, para poder entender mis afirmaciones.

Así encontramos una explicación de la correlación entre el hombre y la cultura. Así vemos también con mayor claridad los errores de Scheler y Cassirer. Es imposible subordinar uno de los dos términos al otro. Ni el hombre puede servir de fundamento a la cultura, ni viceversa. Los fundamentos sólo se encuentran en el campo en que nos hemos movido aquí. En Cassirer no se ve de dónde surge la cultura. La toma como algo dado. Y el hombre lo hace surgir de la cultura. De manera que ninguno de ellos respeta la correlación.

Además de este error fundamental, veamos otras cosas inaceptables de Scheler. Según él, el hombre hace cultura para realizar a Dios. A la luz de nuestras ideas esto no tiene sentido. El hombre hace cultura porque no tiene más remedio que hacerla. Los actos humanos son actos creadores de cultura. De manera que si el hombre no realizara dichos actos engendrado-

res de cultura, no sería hombre. El hombre no hace cultura para nada. La hace porque sí, porque es una forma de su existencia. Porque el hombre existe, hay cultura. Y nada más.

Menos comprensible es la idea de Scheler sobre el plan de autorrealización del *Ser supremo*, en el cual están incluidos el hombre y la cultura como instrumentos. Yo no creo que podamos hacer averiguaciones de tipo semejante, con un método rigurosamente filosófico. Nosotros podemos llegar hasta los últimos principios que hemos estudiado hasta aquí. Por eso son principios para nosotros, porque no podemos ver de qué dependen. Lo inorgánico, el principio vital y el espíritu pueden depender de algo superior, ser productos o atributos de ese algo superior. Pero nosotros no podemos saberlo. Hasta aquí llega nuestra capacidad de comprensión. Ya decía Goethe: “¡Vivimos entre milagros y lo último y lo mejor se nos escapa!”.

Esto es: no podemos preguntar por el fundamento de los principios. Podemos preguntar por el fundamento de lo orgánico, del hombre, de la cultura, etc., pero no podemos preguntar por el fundamento de los fundamentos. Además, el hombre es algo fundado, algo que sólo se explica por la existencia de los principios. Y algo fundado no puede entrar a preguntar por el fundamento de aquello que lo fundamenta. Para nosotros no hay, pues, un fundamento de los fundamentos accesible.

Por eso, estoy convencido de que nunca podremos hacer inteligible al *Ser supremo*, al último fundamento de lo inorgánico, del principio vital y del espíritu. Esto es imposible para un pensamiento finito. Sólo podemos mostrar los principios, como fundamento del mundo y de lo humano. Pero ante lo que hay detrás de los principios, tenemos que enmudecer. Siempre que me he acercado a esta cuestión, he recordado las bellas palabras del patético Fichte, que se encuentran en *El destino del hombre*:

“Ante tí cubro mi rostro con mis manos, y pongo el dedo sobre mis labios. No puedo comprender cómo eres ni cómo pareces, pues para ello necesitaría ser tú mismo. Aunque viviera mil veces mil vidas espirituales, te comprendería tan poco como te comprendo ahora en este rincón de mi tierra. Mi naturaleza sólo puede concebir lo que está encerrado en este mundo finito. Y no hay medio de elevar a infinitud lo que de suyo es finito; pues lo infinito no difiere en grado, sino en esencia de lo finito”.

METAFISICA Y TEOLOGIA

El ideal de la filosofía desde Descartes ha sido llegar a adquirir el carácter de las ciencias exactas. Pero nunca ha podido alcanzar este ideal. La filosofía, como metafísica, ha sido siempre teología. Casi siempre ha luchado por evitar esta confusión, pero en vano. Después de transitorias liberaciones, ha vuelto siempre de nuevo a caer en ella. Vamos a ver ahora este extraño fenómeno en Husserl, donde adquiere un aspecto dramático, pues, a pesar de que él se propone deliberada y metódicamente huír del peligro de la caída en lo teológico, al fin de cuentas no lo puede evitar. Pero antes de esto tenemos que ver los orígenes históricos del problema.

El título “Metafísica y teología” pone en relación dos disciplinas por medio de la palabra conjuntiva “y”. En su función lógica normal, la “y” liga dos conceptos yuxtaponiéndolos, sin expresar más que la mera alineación del uno junto al otro. Si aquí tuviera semejante función, el título no haría otra cosa que juntar los nombres de dos apartados del conocimiento totalmente independientes entre sí. Esto correspondería, en la actualidad, a la idea predominante en filosofía sobre la relación entre metafísica y teología.

Otra idea actual sobre dicha relación, de menor vigencia en los círculos estrictamente filosóficos, pero todavía viva entre los científicos, es la positivista, puesta en circulación por Augusto Comte en el siglo pasado. En clara reminiscencia de la *Ley de los tres estadios* de su maestro remoto, Rudolf Carnap, uno de los corifeos del positivismo lógico, considera la metafísica —en su famoso escrito contra ella publicado hace más de treinta años en la revista *Erkenntnis*— como un “sucedáneo de la teología”. Ve, pues, la relación como una relación de sustitución. La metafísica habría surgido de la teología absorbiéndola, al incorporar el pensamiento sistemático y conceptual el “contenido emotivo” de esta, reemplazando así sus supuestas fuentes sobrenaturales de conocimiento por fuentes naturales (1). Si estuviéramos de acuerdo con Carnap tendríamos que cambiar nuestro título por este otro: “Metafísica en lugar de teología”.

(1) R. Carnap, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, trad. N. Molina Flores (México, 1961) p. 31.

Finalmente, circula entre los historiadores de la teología cristiana una idea diametralmente opuesta a la anterior. Según ellos, la teología, tomada en sentido riguroso, viene a constituirse solo en la época patrística y en la escolástica, como un intento de explicación del cristianismo por medio de la metafísica griega. Así se invierte el orden de la relación. La metafísica no habría surgido de la teología, sino que, por decirlo así, se habría teologizado, para dar origen a ésta; se habría hecho *ancilla theologiae*, como lo dice plásticamente la expresión medieval. De manera que, de acuerdo con esta idea, el título que expresaría exactamente la relación sería: “La metafísica como fundamento de la teología”.

Pero nosotros escribimos: “Metafísica y teología”. El título no alinea una disciplina junto a la otra. Esto significaría un desconocimiento de datos históricos palmarios. Todo el mundo sabe que ambas han marchado juntas durante siglos, y no como dos fuerzas extrañas entre sí que hubieran seguido accidentalmente el mismo camino, sino trabándose en íntimas relaciones de la más diversa índole. Ni expresa una sustitución de la teología por la metafísica. ¿Quién puede afirmar que en diferentes épocas no haya ocurrido lo contrario? Pero tampoco alude al carácter fundamentador de la metafísica con respecto a la teología. Sin embargo, esta última exclusión parece no tener en cuenta, a su turno, la historia de ambas disciplinas. Nadie puede desconocer que, a partir del siglo II de nuestra era, los teóricos de la Iglesia comenzaron a incorporar la metafísica al cristianismo, fundando así la teología, tal como la conocemos desde entonces hasta nuestros días. No obstante, lo que nos dice la ciencia histórica no es toda la realidad histórica. Ella se mueve solo en la superficie del acontecer. Por ello no puede responder a preguntas que se refieren a los estratos más profundos de este. Por ejemplo: ¿qué movió a los teólogos cristianos a echar mano de la metafísica griega, si esta era precisamente la expresión más pura del “paganismo”, que era lo que ellos querían superar? ¿Hubo aquí ciertamente una fusión de elementos extraños? O ¿lo que pasó no fue más bien que la metafísica, al entrar en contacto con el cristianismo, encontró su elemento natural? Las respuestas a semejantes preguntas solo se pueden encontrar asumiendo una actitud diferente de la del mero historiador. Pero, por lo pronto, dejemos esto a un lado y volvamos a nuestro título.

¿Qué sentido tiene en él la conjunción “y”? ¿Qué clase de relación es la existente entre la metafísica y la teología, si no es una relación de yuxtaposición, ni de sustitución, ni de fundamentación?

En su función lógica normal, la “y” liga conceptos independientes, verbigracia: “libros y árboles”. Pero, además de esta tiene una segunda función totalizadora, por medio de la cual ata conceptos en un todo. Los conceptos se anudan así en una unidad de sentido, de la cual son los elementos constitutivos. Por ejemplo, en la expresión “viviente y mortal” los dos términos se compenetrán mutuamente en una relación de interdependencia, pues la “y” los vincula en tal forma, que casi se identifican.

Esta función totalizadora ejerce la “y” en el título “Metafísica y teología”. Ambas disciplinas forman un todo, en el cual la una supone la otra. Por consiguiente, la relación entre ellas es una relación de identificación.

Lo anterior se mueve en un plano meramente formal, y no se puede entender de manera adecuada si no nos desentendemos inicialmente de la relación misma, para dirigir una mirada a los términos que la constituyen. Se podría principiar por cualquiera de los dos extremos. Pero la metafísica nos ofrece un punto de vista más firme que la teología, debido a que poseemos un tratado donde se expone su esencia, justamente en la época de su constitución. Nos referimos a la *Metafísica* de Aristóteles.

En dicho tratado la metafísica misma se convierte, por primera vez, en tema de meditación. Antes de su composición se había hecho metafísica, pero este hacer no se había tematizado todavía. Dos siglos después de la puesta en marcha de la metafísica entre los griegos, Aristóteles hace un alto, y abre una investigación sobre ella que aún no ha terminado.

Como se sabe, el título *Metafísica*, como designación de los escritos aristotélicos sobre la materia, no proviene de su autor, sino de sus editores. Esta ciencia no tenía ni siquiera un nombre propio. El primero que le da Aristóteles, en el libro I del tratado, es el tradicional: σοφία —sophía— (2). Más esta denominación no hace más que plantear un problema. La palabra

(2) *Metaph.*, A 981b28.

σοφία tiene en griego un campo significativo incontrolable, que impide fijar la diferencia entre la metafísica y otras formas del saber. Dicho nombre propone, pues, una tarea. Por eso llama Aristóteles en seguida la metafísica “la ciencia que buscamos” (3), dando a entender la insuficiencia de la denominación preliminar, y la necesidad de darse a la búsqueda de una más apropiada.

En esta búsqueda se dan numerosos rodeos. La investigación se condensa en los primeros capítulos de los libros IV, VI y XI (4), donde en forma renovada se ataca el problema, cada vez desde otro punto de vista. Allí se señala el objeto de la ciencia buscada, se esboza un plan de trabajo, se la distingue de las demás ciencias, y, de acuerdo con todo esto, se le asigna un nombre.

Las primeras palabras del libro IV señalan el objeto de “la ciencia buscada”. Ella trata del *ente en cuanto ente* ὄν ἢ ὄν. La expresión *en cuanto ente* ἢ ὄν indica el horizonte dentro del cual se mueve dicha ciencia. Lo que hace posible la apertura de dicho horizonte es el doble sentido que tiene la palabra ὄν (*ens, ente*). Pues ὄν es el participio presente del verbo εἶναι —ser—, y como participio, participa del carácter del sustantivo y del verbo. De aquí que la palabra *ente* pueda, en la expresión *ente en cuanto ente*, designar dos cosas diferentes. En el primer lugar se usa en forma sustantiva, y mienta un ente determinado: árbol, estrella, río... En el segundo, se toma verbalmente; apunta, pues, al ser del ente en cada caso. Y como todos los entes *son*, se puede decir que la metafísica refiere los entes al ser: la multiplicidad (τὰ ὄντα), a la unidad (ἓν). Por consiguiente, ella no trata de los entes particulares, sino del ente en general (ὄν καθόλου). Esto determina su plan de trabajo: la investigación de los diversos sentidos del ser, de acuerdo con la pluralidad de aspectos de los entes. Desde aquí se ve también su diferencia con otras formas del saber: estas tienen un carácter particular, pues cada una de

(3) *Metaph.*, A 982a4.

(4) *Metaph.*, G 1-2, E 1, K 1-8.

ellas trata solo de una parte del todo. Razón por la cual se la denomina *πρώτη φιλοσοφία* —*philosophia prima*—, ciencia general que debe estar a la base de todo saber particular.

Pero al lado de esta determinación de la metafísica corre pareja otra, que, a primera vista, la contradice. Así, en el libro XI el objeto de la ciencia buscada es lo *θεῖον* (*theion*) —lo divino—, y, de acuerdo con esto, la metafísica se denomina *theología* (5).

La contradicción entre estas dos determinaciones de la metafísica es palmaria. En la primera aparece como la ciencia del ente en general. No trata, pues, de ningún ente en particular, sino de todos, desde el grano de arena hasta Dios. En la segunda, por el contrario, es la ciencia de un ente determinado: del *Théos*, del *ón akrótaton* o ente supremo. Desde este punto de vista, la ciencia universal se convertiría en una ciencia especial entre otras. Sin embargo, según Aristóteles, la *theología* tiene también un carácter general, esto es, trata igualmente de todos los entes. Ello es solo posible en cuanto ella los refiere al ente supremo. Con todo, así no se hace más que agudizar la contradicción. Pues ¿cómo se puede explicar el ser de los entes refiriéndolos a un solo ente, si este, a pesar de ser el ente supremo, también es, y, por consiguiente cae también bajo el imperio del ser?

Esta contradicción le sirvió de base a Natorp para negar la autenticidad de los primeros ocho capítulos del libro XI de la *Metafísica* (6), considerándolos como un producto antiaristotélico de un autor platonizante, pues como es sabido, para Platón el objeto de la metafísica es lo *theion*. Mas Natorp no hizo un análisis suficiente de las características literarias del texto. Auxiliado de su inmenso saber filológico, Werner Jaeger llevó a cabo este análisis en un libro sobre Aristóteles aparecido en 1923 (7), donde demuestra que dicho texto es auténtico. Jaeger acepta, como es obvio, la existencia de la contradicción en los

(5) *Metaph.*, K 106a28 ss.

(6) Paul Natorp, *Ueber Arist. Metaph.* K 1-3 (Archiv für Geschichte der Philosophie, v. I, Berlín, 1888), pp. 178-199.

(7) Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 2 Aufl. (Berlín, 1955), pp. 217 ss.

diferentes pasajes de la *Metafísica*, pero la disuelve a la luz del concepto de evolución (*Entwicklung*), el cual guía su trabajo. Él ve el desenvolvimiento del pensamiento de Aristóteles como una paulatina liberación de Platón, a lo largo de la cual fue escribiendo las diversas partes que integran la *Metafísica*. De esta manera descubre en las distintas capas del material diferencias cronológicas e internas. Así, el libro XI debió ser compuesto en una época en que Aristóteles no se había independizado todavía de su maestro. Sería, pues, un escrito platónico. Esto explicaría la contradicción entre este libro y otras partes de la obra escritas posteriormente, cuando la liberación habría culminado. Como se ve, Jaeger no hace más que volver al revés el argumento de Natorp. Este decía que el texto en cuestión no podía ser de Aristóteles, debido a su carácter platonizante. Jaeger, en cambio, defiende su autenticidad basándose en dicho carácter.

Más por otra parte, aquí se nos revelan los límites de la filología en la interpretación de un texto filosófico. Pues la contradicción no solo existe entre los libros IV, VI y XI, sino también dentro de cada uno de los dos últimos. En el libro XI, al lado de la determinación de la metafísica como *theología*, se la designa también como la ciencia del ente en cuanto ente (8). Esta fusión la explica Jaeger como el resultado de una adaptación posterior del libro arcaico a las nuevas ideas. Pero lo más grave de todo es que en el libro VI, cuando ya debería haberse cumplido el proceso de liberación de Aristóteles con respecto a Platón, tropezamos con la misma contradicción. Allí, después de designar la metafísica como la ciencia del ente en cuanto ente, se la llama *theología*. Y unas líneas más adelante ocurre lo que deja perplejo a Jaeger: Aristóteles combina las dos determinaciones contradictorias. Acepta que la metafísica es la ciencia de un ente particular, de lo *theïon*, y que, justamente por ello, es general y la ciencia del ente en cuanto ente (9).

Enfrentado a este pasaje, Jaeger pierde la serenidad filológica. Como aquí no puede resolver la contradicción desmenuzando el texto y refiriendo sus partes a diferentes épocas de la "evolución intelectual" del autor, debido a la evidente unidad y corta extensión de aquel, resuelve hacerlo de una manera antifilológica: decretando que el enredo estaba en la cabeza de Aris-

(8) *Metaph.*, K 1060b31 ss.

(9) *Metaph.*, E 1026a15-30.

tóteles. Jaeger dice que los dos conceptos contradictorios de la metafísica, combinados en el pasaje citado, “no brotaron, ciertamente, de uno y el mismo acto de reflexión”, y que “aquí están entretnejidos dos cursos de pensamiento fundamentalmente diversos”: el de un Aristóteles platonizante y el de un Aristóteles liberalizado de su maestro (10). El filólogo se convierte así en un siquiatra, y explica la contradicción en el pasaje, en último término, como el producto de un desdoblamiento de la personalidad. Pues lo que Jaeger afirma, en el fondo, es que, al escribir las pocas líneas de que consta el texto griego, Aristóteles unas veces empuñaba la péñola como platónico, y otras como él mismo.

Lo dicho hasta aquí nos obliga a reconocer la contradicción interna en que se debate la *Metafísica* de Aristóteles. Ella es el problema cardinal que nos ofrece este tratado. Pero su solución no puede consistir en negar la autenticidad de algunas partes de este, ni en desmenuzarlo distribuyendo los desarticulados miembros entre las distintas etapas de la evolución del pensamiento del autor. El tratado tiene una unidad, aun cuando sea una unidad de fuerzas encontradas. La contradicción aquí es esencial. Por consiguiente debemos dejarla intacta.

Ahora bien, si dejamos subsistir la contradicción, tenemos que sacar las consecuencias implícitas en ella. Utilizando algunos términos de la filosofía escolástica, que nos permiten destacar con claridad las relaciones esenciales, podríamos formular dichas consecuencias en dos tesis:

1ª La metafísica trata del ente en cuanto ente (*ens commune*); es, por lo tanto, *metaphysica generalis* u ontología.

2ª La metafísica tiene como tema el *Theós*; se identifica, pues, con la *metaphysica specialis* llamada *theologia naturalis*.

La metafísica es lo uno y lo otro al mismo tiempo. Pero no como si la metafísica especial teológica fuera una rama de la metafísica general, vinculada con esta solo por medio de la relación formal de especie a género. No; la metafísica general es *también* especial. Esta es la contradicción esencial, tal como la encontramos en los textos aristotélicos examinados, donde se plantea por primera vez el problema de la manera de ser de esta ciencia.

(10) Jaeger, op. cit., p. 227.

Lo anterior es lo que quiere expresar el título “Metafísica y teología”. La “y” no designa una mera yuxtaposición de dos disciplinas independientes, porque la teología es también metafísica. Tampoco significa una sustitución de la teología por la metafísica, pues es evidente que esta no surge de aquella, sino que ambas habitan juntas desde su origen griego. Ni alude a una relación de fundamentación; la metafísica no es una *ancilla theologiae*, sino que es también teología. La “y” ata los miembros en una totalidad. Ambos designan momentos constitutivos del todo. En tal forma que, si tenemos en cuenta la identificación escolástica de la *metaphysica generalis* con la ontología, y utilizamos un término introducido en el lenguaje filosófico por Heidegger, podríamos escribir, en lugar del título consignado, este otro: “Metafísica u onto-teología”.

Pero la aceptación de la contradicción en la estructura de la metafísica no nos impide seguir preguntando por ella, aunque no queramos disolverla. Podemos intentar esclarecerla, pero dejándola intacta. El esclarecimiento no hará otra cosa que abrir el horizonte en que ella se mueve.

¿Por qué, cuando la metafísica se refiere al ente en general, tiene que dirigir la mirada, al mismo tiempo, al ente supremo?

La metafísica pregunta por el ser de los entes. Se mueve, pues, en el horizonte del ser. Pero ¿qué es el ser mismo? La metafísica no se plantea esta pregunta. Es decir, ella no pregunta por el ser en cuanto ser. Esto es lo que Heidegger ha llamado el “olvido del ser”. La metafísica posee ya una idea del ser, y no tiene por qué preguntar por él. Opera tranquilamente con tal idea, y no se deja inquietar por semejante pregunta. Dicha idea aparece ya en la aurora de la metafísica griega. Heráclito identifica el ser con el Logos. *Légein* (λέγειν) es, originalmente, reunir, juntar una cosa con otra, ponerlas en relación. La reunión puede verse en varias direcciones. Aquí nos interesa solo una: aquella en que resulta una cosa como base de la otra. La base de algo es su fundamento. Este es uno de los sentidos del Logos entre los griegos, cuya idea del ser estaba dominada por la idea del fundamento.

La metafísica plantea la pregunta por el ser de los entes dentro del horizonte del Fundamento. Al desarrollar esta pre-

gunta, el Fundamento se revela a los griegos en la forma de la

ἀρχή (*arkhé*), palabra que se tradujo posteriormente por *principium*. Por ello, a lo largo de toda la *Metafísica* de Aristóteles, dondequiera que se trata de determinar “la ciencia buscada”, sea como *sophía*, o como ciencia del ente en cuanto ente, o como *theología*, se dice que ella trata de las *arkhaí*. Pero la *arkhé*, el *principium*, es lo primero de donde algo proviene. Así

determina Aristóteles la *arkhé*: como lo *πρῶτον ὅθεν* (*prōton hóthen*), “lo primero de donde” (11). Y los *principios* son, en efecto, lo primero de donde provienen los entes. Pero ellos no corresponden a la exigencia de lo *prōton*. Pues lo *prōton* debe ser, realmente, lo primero, aquello detrás de lo cual ya no se puede ir; y, desde este punto de vista, lo último y, como tal, único. Los *principios*, en cambio, son múltiples; además están trabados en innumerables relaciones de fundamentación: los unos fundamentan a los otros, y estos, a su turno, son fundamentados por otros, y así hasta el infinito. Por consiguiente, para poder corresponder a la exigencia contenida en lo *prōton*, es necesario buscar un principio único y último y que tenga su fundamento en sí mismo; o, como dice Aristóteles, una *πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή* una “*arkhé* primera y soberana” (12). Este Principio único, primero, último y soberano es el ente supremo: *el Théos*.

Así se esclarece el horizonte en que se mueve la contradicción originaria de la metafísica, que la obliga, desde sus comienzos entre los griegos hasta nuestros días, a llevar la forma de existencia paradójica que designa el término onto-teología.

* * *

La figura bifronte que exhibe la metafísica en los textos de Aristóteles dedicados a investigar su estructura, funciona como un modelo en la filosofía occidental. Su carácter ejemplar no se quebranta ni en los momentos más tormentosos de su historia. A pesar de todo se sigue operando con ella. Se la maneja, pues, como un supuesto del filosofar. Lo que le permite ejercer una callada tiranía.

(11) *Metaph.*, A 1013a18.

(12) *Metaph.*, K 1064b1.

Esta tiranía se hace más notoria en aquellos pensadores que, debido a sus últimas intenciones, parecían querer evitarla. No obstante las cautelas de dichos pensadores, irrumpe de pronto, calladamente, en medio de un filosofar extraño a lo que ella impone, dando al traste con lo conquistado en un esfuerzo de liberación.

Un ejemplo de esto es Descartes. El título de su obra fundamental, *Meditationes de prima philosophia*, revela su conexión con la metafísica griega. La *philosophia prima* corresponde a la *prōte philosophia* de Aristóteles. Mas en Descartes esta descubre un campo completamente nuevo, en el cual se va a mover el pensamiento moderno.

Si tenemos en cuenta el camino que sigue Aristóteles, se podría decir que Descartes comienza por el fin. Aquel investiga primeramente las *arkhaí*, los *principios*; la investigación lo lleva a establecer una *prōte arkhé*, un primer fundamento, del cual deriva todo lo demás. Descartes, en cambio, principia preguntando por lo primero y último, por lo que él llama el *fundamentum primum*, saltándose los *principios* por medio de la duda metódica. Con todo, este *fundamentum primum* no es el *Theós*, como en Aristóteles; no es algo trascendente, sino la inmanencia humana, el *ego cogito*, el hombre como *res cogitans*. La subjetividad se convierte así en el nuevo campo de la metafísica, y esta comienza a adquirir una nueva figura: la de una ontoantropología. Esto tiene lugar en Descartes. Las primeras *Meditaciones* nos relatan la marcha de este acontecimiento, el cual va a determinar la marcha de la Edad Moderna, no solo en su filosofía, sino en su totalidad. Pero en medio de este filosofar novísimo en Occidente, a partir de la tercera *Meditación*, reaparece el *Deus*, como el Dios creador del cristianismo. Entonces la *res cogitans* pierde su preeminencia, convirtiéndose en una *res creata*, y el *Creator* ocupa el lugar de *fundamentum primum*. Y así recobra la metafísica su figura bifronte de onto-teología.

El mismo fenómeno ocurre en la filosofía posterior. En Spinoza se hipertrofia el momento teológico de la metafísica. En Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel y hasta en Nietzsche reaparece este momento imperiosamente en medio de una meditación que había tomado su punto de partida en la subjetividad, en desarrollo del programa originario de Descartes. Esto solo lo podemos enunciar aquí, sin suministrar ninguna prueba. Pero

es urgente hacer una historia de la filosofía moderna desde este punto de vista. Hasta ahora, siguiendo el precedente de las *Leciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel, se acostumbra a exponer este período del pensamiento occidental como una conquista progresiva del campo de la subjetividad, sin tener casi en cuenta el momento teológico. Pero en los últimos años se ha comenzado a trabajar en esta dirección. El libro del joven profesor de la Universidad de Tubinga Walter Schulz *El Dios de la metafísica moderna* (13), es un buen comienzo, pero todavía son necesarios copiosos complementos por medio de trabajos monográficos y de detalle.

Nosotros queremos estudiar el problema solamente en Husserl. Su caso confirma nuestra tesis en forma protuberante. En él se ve la tenacidad de la tiranía que ejerce la metafísica como onto-teología. Husserl muere en 1938. Aquella se mantiene, pues, hasta nuestros días. Y, sobre todo, en un pensador que, justamente, se propuso la tarea expresa de excluir de su filosofía toda clase de supuestos.

Volvamos a la sección II del primer tomo de las *Ideas* (14). El capítulo I se titula "La tesis de la actitud natural y su eliminación". Nosotros ya sabemos lo que quiere decir este título. La actitud natural es la actitud prefilosófica. Obedeciendo a su imperativo de excluir toda clase de supuestos, Husserl parte de la vida cotidiana, exenta de toda teoría, para ganar desde allí, en pasos metódicos rigurosos, el campo en que ha de moverse la filosofía. En este proceso se supera la actitud natural y se elimina su tesis, que pone como existente el mundo dado ingenuamente. Así se ingresa en el campo propio de la filosofía. Este campo resulta ser la subjetividad.

El capítulo II de dicha edición se titula "La conciencia y la realidad natural". Se comprende de suyo que, después de haber encontrado su campo propio, la filosofía debe ponerse en marcha. Ahora bien: ¿como qué se pone en marcha la filosofía? Husserl no nos dice ni una sola palabra al respecto. Pero el título mismo del capítulo nos da la base para una respuesta.

El título pone en relación la conciencia y la realidad natural. ¿Qué significan aquí los términos en relación, y de qué relación se trata?

(13) *Der Gott der neuzeitlichen metaphysik*, (Pfullingen, 1957).

(14) *Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung*, (*Ideen*, I, pp. 57-149).

La conciencia es un nombre de la subjetividad trascendental. La realidad natural es lo trascendente a aquella. De esta manera se reparte todo lo que hay en dos grandes regiones: el sujeto y los objetos —todos los objetos, desde el gusano hasta Dios—.

Ahora bien, de acuerdo con la intención que anuncia el título general de la sección II “Meditación fenomenológica fundamental” aquí se trata de una relación fundamental, o mejor de fundamentación. Por lo mismo, debe haber en ella un fundamento y algo fundado. En lo expuesto por Husserl en el citado capítulo II aparece el sujeto trascendental como el fundamento, y los objetos como lo fundado.

Después de esta aclaración terminológica elemental, podemos volver a plantear nuestra pregunta: ¿Como qué se pone en marcha la filosofía en Husserl?

La respuesta está a la mano si tenemos en cuenta lo dicho en las páginas anteriores. Si la metafísica pregunta por el fundamento de los entes, lo que tenemos ante nosotros en el capítulo en cuestión es un esquema de la metafísica. El sujeto trascendental es aquí *próte arkhé*, el *fundamentum primum*, al cual hay que “reducir” todos los entes (objetos). El esquema tiene como modelo la metafísica de la subjetividad que se inicia con Descartes. En Husserl la filosofía se pone, pues, en marcha como una metafísica.

Revelador de lo anterior es, por lo demás, el hecho de que Husserl se enfrenta inmediatamente con el problema capital de la metafísica. Nos referimos al problema de lo Absoluto. Hasta ahora no habíamos empleado esta palabra. Mas su significado está ya encerrado en la palabra Fundamento. Se comprende de suyo que lo que es la base de todo lo demás, lo que no depende de nada, y, por tanto, es independiente de todo, tiene que tener un ser absoluto, es decir, debe existir desligado de todo vínculo. En las épocas de hipertrofia de su momento teológico, la metafísica había identificado lo Absoluto con Dios; las formas más puras de la metafísica de la subjetividad lo habían convertido en el Yo. En esta última dirección se mueve Husserl primeramente en la sección II de las *Ideas*.

El capítulo II —“La conciencia y la realidad natural”— establece la relación de fundamentación del Yo con respecto a los

objetos, e inicia la investigación de lo Absoluto. Allí ya se elucidan los aspectos gnoseológicos y lógicos del problema (15). Pero el aspecto metafísico aparece solo en el capítulo siguiente.

El capítulo III se titula "La región de la conciencia pura". De acuerdo con lo dicho antes, se podría haber titulado: *El Fundamento*. La investigación alcanza su punto de condensación en el § 49, que lleva por título: "La ciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo".

El "mundo" es todo lo trascendente a la conciencia. La posibilidad de su "aniquilación" se ha demostrado en el capítulo anterior (§ § 44 y 46), utilizando como hilo conductor los modos de darse lo trascendente y lo inmanente. El darse de lo trascendente es siempre inadecuado. Husserl toma como modelo de este tipo del darse la "percepción de cosas". La cosa no se me da nunca completa en la percepción. Lo mentado, por ejemplo una naranja, es la cosa total. Pero lo percibido es solo un aspecto de ella, el único realmente presente. Yo digo que veo *la* naranja, y no un lado suyo, porque los otros lados se me dan en la forma de la com-presencia. Sin embargo, lo com-presente no es percibido, sino que constituye un horizonte indeterminado de posibles percepciones. Este es un horizonte indeterminado de posibles percepciones. Este es un horizonte cambiante, en el cual la cosa también cambia. Nuevas percepciones actualizan nuevos aspectos, pero, a la vez, arrojan en una zona de desatención los percibidos antes. Y así sucesivamente. De manera que yo nunca veo la cosa tal como es en sí. Ahora bien: a este modo de darse lo trascendente se contrapone el darse de lo inmanente. Lo inmanente no se exhibe en aspectos, sino en su totalidad. Aquí lo mentado y lo percibido son idénticos. Si percibo una vivencia afectiva, v. gr., mi agrado o mi desagrado, lo presente es la vivencia entera y no un lado suyo. No tiene, pues, modos de aparición; un "de otro modo" significa otra vivencia.

Las consecuencias metafísicas de la diferencia anterior se encuentran en el título del § 44, donde se la expone, pero solo en el título, porque en la exposición se habla únicamente de *modos del darse* y no de *modos del ser*. Dicho título es "El ser

(15) Ver los § § 44 y 46 (*Ideen I*, pp. 100-104 y 106-110), y la aguda interpretación de Rudolf Boehm en su ensayo *Zum Begriff des "Absoluten" bei Husserl* (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band XIII, Heft 2, April-Juni 1959), a la cual le debemos la primera orientación en la maraña de esta parte de las *Ideas*.

meramente fenoménico de lo trascendente y el ser absoluto de lo inmanente”. El “ser fenoménico” es el de las cosas; el “ser absoluto” es el de la conciencia. Aquí tropezamos con términos cardinales de la metafísica: lo fenoménico, lo Absoluto, la conciencia como lo Absoluto. Según Husserl, las cosas tienen un ser fenoménico, “apariencial”, porque se dan en modos cambiantes de aparecer, donde nada es permanente. (La permanente presencia es una nota característica del ser desde los griegos). De aquí que su existencia no sea necesaria, sino contingente. Por eso dice Husserl que ninguna percepción de cosas, “por perfecta que sea, ofrece dentro de su dominio algo absoluto”, y que “toda experiencia, por amplia que sea, deja abierta la posibilidad de que lo dado... no exista” (16). Al revés, lo subjetivo, que se da en su presencia total, sin posibilidad de cambio —cambio hay solo donde se puede presentar “otro aspecto”—, tiene un ser absoluto, y su existencia es, por ello, necesaria. “Toda percepción inmanente, dice Husserl, garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Cuando mi actividad perceptiva refleja se vuelve hacia mi vivencia, capto algo idéntico absoluto, cuya existencia es por principio innegable; es decir, la idea de que no exista es por principio imposible. Sería un contrasentido tener por posible que no exista una vivencia dada de semejante modo” (17).

Ahora podemos entender mejor el título del § 49: “La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo”. La existencia del mundo no es necesaria; por eso podemos aniquilarla teóricamente, esto es, suponer su no existencia. Después de esta aniquilación queda, como “residuo fenomenológico”, la conciencia con su existencia necesaria. ¿Qué significa esto? Que la conciencia puede existir sin las cosas, que es independiente de ellas, y que, por ende, tiene su fundamento en sí misma. Lo que tiene su fundamento en sí mismo (*per se esse, esse in se*) es el Fundamento o lo Absoluto. Por eso dice Husserl en el pasaje de más jugo metafísico en el § 49 y quizás en todas las *Ideas*:

Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell nulla “re” indiget ad existendum (18). La traducción castellana dice: “El ser inmanente es, pues, sin duda ser absoluto, en el sentido de que, por principio, nulla

(16) *Ideen I*, p. 108.

(17) *Ideen I*, p. 106.

(18) *Ideen I*, p. 115.

‘re’ indiget ad existendum”. La parte latina del pasaje —nulla “re” indiget ad existendum, “no necesita de ninguna ‘cosa’ para existir”— la toma Husserl de la definición de la *substantia* de Descartes, a quien no cita.

El pasaje es oscuro. Como todo gran filosofema, la frase se niega, al primer momento, a entregar su carga significativa, y se cierra a la primera mirada. Aquí la palabra clave es “res”. Husserl la escribe entre comillas, como queriéndola erizar de problemas.

¿Qué quiere expresar Husserl con las comillas, por medio de las cuales le da un carácter enigmático a la palabra *res*? El no dice nada al respecto. Pero, como observa Rudolf Boehm, ateniéndose a la función normal de este signo gráfico, las comillas permiten tomar la palabra en dos sentidos: en un sentido cartesiano y en el sentido de Husserl. Entonces la palabra tendría un sentido dúplice. Más con esto no hemos dicho más que una perogrullada. Sin embargo, nosotros le agregamos al aserto algo que le quita su aspecto perogrullesco: esta duplicidad es la misma que expresa la palabra onto-teología. Esto sí no es una perogrullada, sino que exhibe un rostro de paradoja, y exige una aclaración.

Supongamos con Boehm que Husserl escribió la palabra “res” entre comillas para indicar que la toma en el sentido cartesiano, y no en el suyo. En el uso de la palabra, Descartes sigue la tradición. Desde la Edad Media, *res* es la traducción de

ὄν el ente. *Ens* y *res* son, pues, lo mismo. Las *res* son los entes, todos los entes, desde el gusano hasta Dios (*res infinita*). Entonces el pasaje de Husserl significaría que la conciencia es lo Absoluto, en el sentido de que no necesita de ningún ente para existir, incluyendo a Dios. Y, en efecto, esta es una de las direcciones del pensamiento de Husserl. El explica todos los objetos como productos de la actividad constituyente de la conciencia. Y uno de los objetos, cuya “constitución” hay que investigar fenomenológicamente, es Dios.

Ahora supongamos que Husserl no escribió la palabra “res” entre comillas en el sentido cartesiano, sino en el suyo propio. En este sentido, *res* es la cosa intramundana. Entonces el pasaje significaría que la conciencia es lo Absoluto, en el sentido de que no necesita de ninguna cosa mundana para existir. La

conciencia constituye las cosas. Con respecto a estas es, pues, su fundamento; y, como independiente de ellas, es lo Absoluto. Pero Dios no cae del lado de las cosas. ¿Qué pasa con Dios en el horizonte de esta posible interpretación del pasaje?

Husserl, como vimos, divide todo lo que hay en dos grandes regiones: lo inmanente y lo trascendente. Dios caería, como es obvio, del lado de lo trascendente. Pero esta trascendencia de Dios sería una trascendencia peculiar. “Después de abandonar el mundo, dice Husserl, encontramos otra trascendencia... polarmente opuesta a la trascendencia del mundo. Aludimos a la trascendencia de Dios” (19). Esto es, hay dos formas de lo trascendente: el mundo o las cosas y Dios. Por lo tanto, las regiones en que se reparte todo lo que hay no serían dos, sino tres: la conciencia, lo trascendente mundano y lo trascendente divino.

Lo trascendente mundano se constituye en la conciencia. Lo divino es diferente de aquel e independiente de esta. Husserl dice que “puesto que un Dios mundano es evidentemente imposible, y puesto que, por otra parte, la inmanencia de Dios en la conciencia absoluta no se puede tomar en el sentido del ser como vivencia..., tiene que haber en la corriente absoluta de la conciencia otros modos de manifestarse trascendencias, distintos de la constitución de realidades cósmicas como unidades de apariencias concordantes” (20). Es decir, en la conciencia misma se puede encontrar un acceso a esa otra trascendencia que es Dios.

Ahora tenemos que preguntar en qué relación está lo trascendente divino con la conciencia. Husserl lo llama el “principio teológico”, que identifica con el “principio ordenador de lo Absoluto” (21). Aquí lo Absoluto es la conciencia. De manera que esta tiene también un principio, un fundamento. La necesidad de este fundamento se basa en las siguientes razones. La conciencia constituye el mundo de las cosas. El producto de esta constitución es un “mundo morfológicamente ordenado”. Este orden, su “racionalidad”, depende del orden del *factum* del curso de la conciencia. Pero el orden en la conciencia no depende de ella misma. La “racionalidad” que ella realiza en su actitud constituyente no se puede explicar por su propia esencia. Aquí

(19) *Ideen I*, 138 s.

(20) *Ideen I*, § 51, Anmerkung, pp. 121 s.

(21) *Ideen I*, p. 121.

hay una “teleología maravillosa”, que exige ser explicada por algo que está más allá de la conciencia, y que no es el mundo. Por eso “el paso a la conciencia pura conduce necesariamente a la pregunta por el fundamento (*Grund*) de la facticidad de la conciencia” (22). Este fundamento, como queda dicho, es Dios.

Ahora bien, si Dios es el fundamento de la conciencia, y esta es el fundamento de las cosas, entonces Dios es el “Fundamento”. Así tendríamos un segundo Fundamento. Además, si Dios es independiente de la conciencia y de las cosas, entonces es absoluto. Este “Absoluto”, que Husserl escribe entre comillas, es absoluto “en un sentido totalmente distinto de lo Absoluto de la conciencia” (23). Así tendríamos un segundo Absoluto.

En suma, hay dos formas de lo Absoluto: la una es la conciencia: la otra, Dios. Hay dos formas del Fundamento: Dios y la conciencia. Pero el Fundamento o, lo que es lo mismo, lo Absoluto tiene que ser uno ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\nu}$). Esto ya lo sabemos hasta la saciedad. Si la conciencia es, realmente, un *principium primum*, no puede haber un “principio teológico”. La contradicción es incontrastable. Pero nosotros no debemos dejarnos alarmar por ella, ni intentar disolverla por medio de la *analogía entis*. Esta contradicción pertenece a la esencia de la metafísica, y, por ello, es inevitable. En el autor de las *Ideas* también se encuentra latente. Pues ni siquiera Husserl pudo liberarse de lo que él llama el “*Walten*, el imperio del principio teológico” (24), que desde la aurora griega ejerce su poder en la metafísica.

* * *

Husserl es el último representante de la metafísica. En él hace esta un último esfuerzo para afirmarse frente a las tendencias disolventes que la amenazaban desde mediados del siglo XIX. Pero entretanto estas tendencias han ganado fuerza, hasta el punto de que se ha comenzado a hablar por todas partes de una “crisis de la metafísica”. Husserl mismo contribuyó a la incubación de esta crisis con su exigencia de plantear los

(22) *Ideen I*, § 58, p. 139.

(23) *Ideen I*, p. 140.

(24) *Ideen I*, p. 122.

problemas filosóficos haciendo a un lado toda clase de supuestos.

En caso de que la crisis condujera a la extinción de la metafísica, tal como la conocemos desde los griegos, entonces tendríamos ante nosotros todo su pasado, con su comienzo y su fin. Los griegos y Husserl presentarían los dos extremos de este proceso histórico.

Como acontece en toda crisis, la crisis de la metafísica se ha expresado en un replanteo de la pregunta por su esencia. Pero ya no se trata, como se comprende de suyo, de la misma pregunta de Aristóteles, debido a la diferencia del nivel histórico. La pregunta de Aristóteles surge al comienzo de la historia de la metafísica, cuando era la *zetouméne epistéme*, “la ciencia que se busca”; cuando se intentaba, por primera vez, determinar su esencia y acotar su campo de trabajo. La nueva pregunta se plantea al final de la historia de la metafísica, cuando ya se han realizado todas sus posibilidades.

Heidegger plantea ya esta pregunta en 1929, en el título de la conferencia con que inauguró su docencia en la Universidad de Friburgo, al suceder en la cátedra a su maestro Husserl. El título de la conferencia es: “¿Qué es metafísica?”.

La pregunta se hace en presencia de todo el pasado de la metafísica, desde sus comienzos griegos hasta su terminación en Husserl. Por eso su contenido es diferente del contenido de la pregunta de Aristóteles. La pregunta se plantea frente al pasado de la metafísica, esto es, fuera de ella. No se pregunta, por tanto, por la metafísica para determinar su objeto y acotar su campo de trabajo, sino para enjuiciar lo realizado por ella en más de dos mil años de existencia.

Pero si el autor de la pregunta estaba ya fuera de la metafísica, los oyentes de la conferencia y sus lectores posteriores estaban todavía dentro de ella. Por eso no se vio la dirección en que preguntaba Heidegger. Durante años no se hizo más que hablar de la nada y de la angustia, del nihilismo y del pesimismo contenidos en la conferencia, sin pensar ni siquiera en su título, a pesar de que este preguntaba clara y sencillamente: “¿Qué es metafísica?”.

Debido a esta incompreensión, Heidegger estimó conveniente, veinte años después, anteponer una introducción a la con-

ferencia, el publicar la 5ª edición en 1949 (25), donde se interpreta a sí mismo. Y posteriormente, en 1957, publicó el texto de otra conferencia, leída para clausurar un seminario sobre Hegel, bajo el título “La estructura onto-teológica de la metafísica” (26), donde continúa la autointerpretación.

En la conferencia de 1929 se determina la metafísica como la pregunta por *el ente en cuanto tal y en total* (27). La primera parte de la determinación es una traducción de la definición de Aristóteles. Lo nuevo aquí es la segunda parte, el *y en total*. En la conferencia de 1957 Heidegger interpreta este *y en total* de la siguiente manera: “En la conferencia inaugural *¿Qué es metafísica?*... se determina la metafísica como la pregunta por el ente en cuanto tal y en total. La totalidad de este todo es la unidad del ente, la cual unifica como el fundamento creador. Para quien sepa leer, esto significa la metafísica es onto-teología” (28).

De manera que el *y en total* tampoco es nuevo. No hace más que interpretar la determinación de Aristóteles de la metafísica como ciencia de la *theïon*. Por eso dice Heidegger: “La metafísica representa la entidad del ente en forma doble: por una parte, el todo del ente en cuanto tal, en el sentido de sus rasgos más generales (ὄν καθόλου, κοινόν); pero, al mismo tiempo, el todo del ente en cuanto tal, en el sentido del ente supremo y, por ende, divino (ὄν καθόλου, ακρότατον, θεῖον). La desocultación del ente en cuanto tal se configuró en la *Metafísica* de Aristóteles justamente en esta duplicidad” (29).

Lo verdaderamente nuevo aquí se encuentra en las últimas palabras de la cita anterior: “La desocultación del ente en cuanto tal se configuró en la *Metafísica* de Aristóteles justamente en esta duplicidad”. La “desocultación” (*Unverborgenheit*) es la palabra con que Heidegger traduce el término grie-

(25) *Was ist Metaphysik?* Fünfte durch Einleitung un Nachwort vermehrte Auflage. (Frankfurt a.M., 1949), pp. 7 ss.

(26) Esta conferencia forma parte del libro de Heidegger *Identität und Differenz*, (Pfullingen, 1957), pp. 35 ss.

(27) *Was ist Metaph.?*, p. 35.

(28) *Identität u. Diff.*, p. 51.

(29) *Was ist Metaph.?*, p. 18.

go (ἀλήθεια), que en su lenguaje es un nombre del ser. Por consiguiente, lo que él quiere decir es que en la metafísica griega el ser se “desocultó” en esta forma doble. Para los griegos el ser es, en último término, Logos, Fundamento. Y, como vimos, si se pregunta por el ser de los entes en el horizonte del Fundamento, es inevitable ver el ente en la dirección doble a que se refieren las expresiones el ente en general (ὄν καθόλου) y el ente supremo (ὄν ἀκρότατον).

¿Qué consecuencias tiene para la metafísica dicha identificación de ser y Logos? Como la metafísica, al moverse en el horizonte del Logos, solo puede tener a la vista el ente —el ente en general y el ente supremo—, necesariamente pierde de vista al ser. Esto es lo que Heidegger llama el “olvido del ser”. La metafísica no se preocupa del ser, justamente debido a su origen en la idea griega que identifica el ser con el Logos, identificación que es, en último término, la fuente de su estructura onto-teológica. Pero como la pregunta originaria de la filosofía es la pregunta por el ser, y como la identificación de ser y Logos no tiene que ser eterna, debido a su carácter histórico, y, sobre todo, como la metafísica en cuanto administradora de dicha figura del ser parece haber agotado sus posibilidades, por todas estas razones, es necesario preguntar de nuevo por el ser. Pero esto supone la superación de la idea del ser como Logos, y la superación de la metafísica en la forma en que ha existido en Occidente. La obra fundamental de Heidegger —*Ser y Tiempo* (1927)— se mueve ya en esta dirección. Ser y Tiempo, y no ser y Logos. Lo mismo se puede decir de la conferencia “¿Qué es metafísica?”. Ella pregunta por la metafísica para desentrañar su origen y recordar su olvido del problema central de la filosofía. Además, ella comienza a moverse también en otro horizonte, en el horizonte de la Nada, alejándose así del Logos. Aquí la nada no es una pura nada. Al renunciar a seguir dedicándose exclusivamente a los entes, la filosofía tropieza con la Nada, es decir, con la negación de todo ente. La Nada no es, pues, más que un nombre preliminar del ser, en cuanto este es lo *diferente* de los entes.

El título que encabeza este capítulo —“Metafísica y teología”— vincula íntimamente estas dos disciplinas, teniendo en

cuenta el pasado filosófico. Ahora bien: ¿qué pasaría con ellas, en el caso de que un filosofar más radical las desuniera?

La metafísica, como pregunta por el ser de los entes, responde a una necesidad de la existencia humana. La renuncia a su carácter teológico no equivaldría a su extinción. Acaso podría adquirir una figura diferente de la que le impuso la identificación griega de ser y Logos. Pero esta nueva figura tendría que estar determinada por una idea del ser conquistada en la lucha del pensar en torno a la pregunta por el ser en cuanto ser, y no por una idea del ser heredada de los griegos, con la cual operaron estos y operó todo el Occidente como con un supuesto.

La teología, como pregunta por lo divino, responde también a una necesidad de la existencia humana. La renuncia a su carácter metafísico tampoco equivaldría a su extinción. Pero la renuncia a su carácter lógico sí la obligaría a orientarse en su horizonte originario, que no es el Logos, sino la fe.