

EUGEN FINK

**CURSO SOBRE LOS CONCEPTOS
FILOSOFICOS FUNDAMENTALES:
SER - VERDAD - MUNDO**

El trabajo presente ofrece al lector el curso desarrollado durante el semestre de invierno de 1955-1956 en la Universidad de Freiburg i. B.

La intención que en él nos sirvió de guía fue hacer que saliera a plena luz el horizonte cosmológico de la cuestión del Ser, al enfrentarse con los motivos fundamentales de la filosofía de Martín Heidegger.

I N D I C E

	Pág.
I.—Relación del hombre con la ciencia y la filosofía	183
II.—Concepto previo de filosofía. Presentimiento y refuerzo de Ser	194
III.—Graduación en el concepto de Ser. Estática y dinámica del problema del Ser	206
IV.—Pensamiento y lenguaje. Metafísica teísta y panteísta . .	217
V.—Finitud de la exposición del Ser. Los "Transcendentales"	228
VI.—Los Transcendentales y el Ser	239
VII.—Ser y aparecer. El aparecer del Ser. Las aporías del concepto de "fenómeno"	250
VIII.—Aparecer como parecer y comparecer	261
IX.—El problema de ENS-VERUM en el parecer y en el comparecer. Ser y Saber, Ser y Lumbre	272
X.—Aparecer como <i>medium</i> absoluto. Parecer y comparecer no son captables según el modelo de un movimiento óptico	282
XI.—Aparecer como algo <i>en</i> y <i>con</i> el ente. El "ente", la "cosa" como mina de las determinaciones metafísicas del ser	292
XII.—El ser <i>en</i> el ente, el ser <i>junto al</i> ente: como doble tema de la metafísica. Que el aparecer no es en cuanto tal nada óptico. La región de todas las regiones: el espacio-tiempo del mundo. Fracaso de los modelos de cántaro, claridad, silencio. Lo finito como <i>intramundano</i> . La unicidad de Mundo y la clara región de la individuación, junto con la oscura región del informe fundamento	303

I

De un curso académico de lecciones sobre "*Conceptos fundamentales*" de una ciencia se espera fácilmente más o menos de lo debido. Puédese, en efecto, preguntar: ¿se trata tan sólo de una introducción propedéutica a un dominio investigado ya, trabajado y reconocido, de una determinada ciencia, o de una orientación preliminar acerca de los objetos o métodos, o de dar una mirada general a los problemas, conceptos y terminología, o de un simple procedimiento didáctico, —o más bien se pretende adentrarse en la estructura misma de una ciencia, revirtiendo a sus fundamentos, retrotrayéndose a los principios que la sustentan?

En todo caso el sentido que modernamente damos en el lenguaje a la frase "*Conceptos fundamentales*" es ambiguo, cambiante y confuso. La difusión irrestricta de todos los productos de la actividad espiritual ha llegado a tomar, en esta nuestra época del "papel", formas grotescas. Innumerables son los trataditos en que las cuestiones fundamentales y los conceptos básicos de todas las ciencias, aun las más difíciles, quedan definitivamente aclarados. Apenas si queda alguien en el más recóndito rincón de bosque que no esté enterado, más o menos, de todo. Pero presto se descubre la vaciedad de tan pretencioso y pretendido saber; basta con que nos pongamos en serio y en verdad a aprender una ciencia cualquiera, y haremos pronto la experiencia de lo difícil que es adentrarnos en la ciencia, aun con la ayuda de maestros. La preocupación del hombre de ciencia no se ciñe exclusivamente a la tarea de hacer progresar la investigación; abarca también su comunicabilidad, la enseñanza científica, la forma didáctica, que suele ser escala de crecientes dificultades, que van desde las iniciales, propias de conocimiento

previo o del extra-científico cotidiano e infantil hasta el profundizamiento y transformación gradual de este mismo inicial saber. En una ciencia hay que comenzar por entrar. No nos hallamos sin más en su terreno; no somos, por nacimiento, científicos. El hombre, por sólo ser hombre, no se halla ya implantado en la ciencia. La ciencia es una posibilidad, históricamente realizada ya, del hombre, —ante todo del hombre europeo. Esa posibilidad de fundación europea se ha extendido al mundo entero, e impreso en todos los pueblos su cuño característico. No se trata ciertamente de una casualidad; no es tampoco un desarrollo que hubiera podido evitarse. Esta necesidad, de destino histórico, que domina el origen mismo de la ciencia europea, no ha llegado aún a ser alcanzada por la conciencia refleja que de sí misma tiene la ciencia, —la ideología del progreso tampoco ha conseguido aclararla plenamente. Siempre queda la duda de si, en definitiva, llegará a comprender un día su propia esencia, y no se quedará en la fase de problemas científicos. Pero dejemos por lo pronto de lado ese punto. Echemos mano de una distinción, corriente en la vida espontánea y natural. Distinguimos entre vida precientífica y actitud peculiar a la ciencia. Y tenemos la impresión de que la vida precientífica es más amplia, rica, variada, —campo libre de actitudes y comportamientos múltiples y cambiantes: lugar de ocupaciones prácticas o de elaboración de objetos o zona de tratos mágico-religiosos con los poderes numinosos, dominio de relaciones humanas, escenario de bellezas y horrores.

Antes de toda ciencia nuestra vida se encuentra ya determinada y mantenida en movimiento por la multiplicidad y encontrado juego de los fenómenos esenciales de la existencia: amor y combate, trabajo, lucha por el dominio, temor ante lo celestial, reverencia ante los idos. La vida precientífica tiene sus propias profundidades y plitud, su banalidad cotidiana, sus horas y tiempos de magnificencia, de conmoción, de raptos.

Del mundo de la vida precientífica provienen los motivos de que surgirá ciencia y por los que, a través de múltiples y complicados caminos, llegará a establecerse. De la preocupación concreta por asegurarse la alimentación, regular y organizar la guerra, de la sabiduría mágica de los sacerdotes, de la curio-

sidad de los pueblos nómadas, de los ocios de la casta señorial, —descargada por los esclavos de toda faena—, de la pura admiración, propia de naturalezas contemplativas, de las ganas de dudar, y de otras innumerables fuentes, —de todas ellas, procede la ciencia.

La genealogía de la ciencia, su procedencia del mundo humano precientífico, nos indica inevitablemente la posibilidad de que el hombre pudiera existir sin ciencia. Tal posibilidad no está evidentemente en nuestro arbitrio; por una simple decisión no podemos evadirnos de la situación histórica en la que de hecho nos hallamos. Sabemos que no nos es posible deshacer el camino de la historia europea, ni eludir nuestro destino. Pero si consideramos que la formación de la vida científica y de la cultura occidental, moldeadas en la ciencia, son fenómenos históricos de carácter epocal, aceptaremos que tal ciencia es, en sentido profundo, transitoria y contingente. Lo cual no quiere, naturalmente, decir que sea resultado de ciego azar o que en su nacimiento no haya intervenido ninguna fuerza esencial de la existencia humana. No obstante el hombre es posible sin la ciencia. El hombre no está sujeto a la necesidad de existir dentro del dominio de la ciencia. Lo cual no tan sólo vale para los tiempos arcaicos o para períodos sin historia del primitivo nomadismo, o durante los de abotargamiento o en los de interpretación mística y supersticiosa del mundo, —vale también aun para grandes culturas de carácter no europeo. Se podrá tal vez objetar que si el hombre llega a caer en cuenta una sola vez de lo espiritual de su ser y descubrir en sí mismo la razón y su libertad racional, tendrá por necesidad que pasar al uso de sus facultades racionales, buscar, ampliar, profundizar, sistematizar el saber, adentrarse en las cosas, escudriñar espacio y tiempo, en una palabra: hacer ciencia.

¿Mas será igualmente necesario el que haga ciencia con las características europeas? ¿Es ésta la única manera posible de acercarse al ser mediante la ciencia? ¿Cuáles son los presupuestos de saber y ciencia que nos guían? ¿En dónde se encuentran el origen y la ascendencia espiritual del concepto de ciencia que nos domina? Pudiera ser que tales preguntas apuntaren hacia un fundamento de la ciencia, más profundo que el mundo vital precientífico.

La expresión: "Mundo vital precientífico" (término puesto en uso, sobre todo por Edmundo Husserl, el fundador de la moderna Fenomenología), está recargada de peculiar oscuridad, digna de notarse. Parece a primera vista comprensible sin más. Previamente a la ciencia vive el hombre de la vida práctica, se entrega a sus negocios y no se preocupa ni de las cuestiones ni de las investigaciones de la ciencia; todo lo deja a los sabios, investigadores, inventores, técnicos, maestros de cualquier disciplina escolar. Mas apenas entra en una escuela, se pone en contacto con el mundo de la ciencia, aunque no sea sino en forma y grado remotos, didácticamente simplificados. Suele aprender al menos a leer, escribir, contar. Se trata todos los días con la electricidad, la radio, con los mil aparatos de nuestro mundo técnico. Y sabe muy bien que son todos ellos descubrimientos e inventos de la ciencia. No es ya el mundo, desde hace mucho tiempo, naturaleza pura, virginal, intacta; ni siquiera lo son el paisaje o el campo, transformados ya por las artes de labranza y manuales; nuestro mundo es, en realidad, de naturaleza científica e industrialmente roturada y reformada. A cada paso nos hallamos con documentos fehacientes de las actividades de la ciencia. Lo cual, por otra parte, quiere decir que las ciencias reaccionan sobre la esfera misma del que procedieron, recubriendo así con sus productos el mundo de la vida precientífica del hombre. Y eso tiene lugar no sólo por superposición de los productos técnicos. En forma de vulgarización los teoremas científicos redescienden al nivel de la comprensión cotidiana, y vuélvense irreconoscibles bajo tales escombros culturales.

Si es cierto que no vivimos continuamente en la ciencia, no vivimos tampoco, en sentido estricto, pre-o fuera de la misma. O con una fórmula paradójica: nuestra precientificidad está ya determinada por la ciencia; nos hallamos, de antemano, en su dominio objetivo cuando intentamos penetrar en ella. Nuestra entrada en la ciencia no tiene nunca lugar desde un total "afuera". De alguna manera nos encontramos ya implantados en ella, antes de que comencemos, por el estudio, a tomarnos el trabajo de abrirnos una entrada. ¿Qué significa este previo implantamiento en el dominio de la ciencia? Participamos realmente de lo que constituye a la ciencia, por sólo tratarnos, con la irreflexiva comprensión diaria, con los productos de una técnica di-

rigida por la ciencia, o cuando hablamos según la convencional charlatanería de la literatura vulgarizadora? Nadie se atreverá a firmarlo. Así que ninguno de nosotros se halla, real y verdaderamente, pre-o fuera de la ciencia. No estamos ya en el estado de inocencia del salvaje. Somos cautivos de una tradición cultural a la que pertenece una larga historia de la ciencia. Entendemos, pues, más o menos qué es lo que puede ser ciencia, aun antes de emprender el trabajoso camino del aprendizaje. La ciencia, como forma de vida, nos es una forma de *bios*, familiar en sus rasgos generales. En nuestro espacio cultural son bien conocidos los tipos de hombre activo y contemplativo, de *vita activa* y *vita contemplativa*. Disponemos de una "historia de los héroes", aun de las figuras legendarias de los investigadores, de los peones de la ciencia; y el ciudadano corriente saca de ella edificación espiritual cuando ha perdido la fe en el buen Dios. Pero por sola la virtud de tal previa posición histórica de la ciencia, alta y respetable tradición, la vida cotidiana no llega a constituir, en riguroso sentido, una esfera precientífica. Nos hallamos en todo caso en una situación tradicional y de familiaridad cognoscitiva con la ciencia. Por estar viviendo en una cultura histórica, trabajada en gran proporción por la ciencia europea, la posición inicial desde la que emprendemos la entrada en la ciencia se encuentra de antemano sellada por la ciencia misma. Si tenemos en cuenta este punto, se desvanecerá la contradicción en que al parecer nos hallábamos enredados; ya que comenzamos por decir que el hombre puede, mas no tiene que existir en la ciencia. La ciencia no es un fenómeno existencial que constituya al hombre en hombre. Ni tiene el mismo rango que trabajo, amor, o poder. Respecto de la ciencia se plantea el problema de una introducción, porque el hombre, con sólo serlo, no se encuentra sin más implantado en ella. Pero considerando nuestra situación de hombres europeos resultaba, al parecer, lo contrario: no nos hallamos en esfera alguna de la existencia libre aún de ciencia, o en mundo alguno precientífico. Pues justamente esto es lo característico de la situación histórica en que nos encontramos. Sin embargo la historia de la ciencia europea es un *factum* contingente, *factum* de importancia incalculable, producido por fuerzas históricas determinadas, y fundado en decisiones primarias de la libertad humana; —no

pasa, con todo, de un episodio. Lo cual no quiere decir que podamos preveer su porvenir o predecir proféticamente su fin. En resumen: que el hombre, por ser y mientras está siendo hombre, no tiene que hacer ciencia; mas sí tiene siempre que amar, trabajar, luchar. Empero el hombre, por ser viviente espiritual, *animal rationale*, ¿no tendrá que tender siempre y necesariamente hacia el saber? ¿No experimenta en cada saber genuino la insaciable apetencia por saber más y más? ¿Hay un saber "cerrado ya", definitivo, tranquilo consigo mismo, —sin gestos hacia lo ilimitado, que se dé ya por satisfecho y se quede en paz? Hay sin duda hombres satisfechos, no devorados ya por las ansias de ver, claridad, concepto, que dan presto por terminada la faena de investigar, para entregarse cómodamente a la reverencia ante lo "ininvestigable". Poco es lo que del fuego de Prometeo ha caído en suerte a semejantes naturalezas. Empero el saber humano, en cuanto tal, es decir: el saber finito, se caracteriza por una inquietud ardiente y por una apetencia de alcance universal "*Pantes antropoi tou eidenai orérontai physei*": todos los hombres apetecen, por naturaleza, el saber; —dice la primera frase de la Metafísica de Aristóteles.

La conexión profunda entre saber y apetito, razón y pasión, no se reduce a un simple entrelazamiento de facultades superiores e inferiores. Apetito de saber es, él mismo, el más salvaje apetito; y la razón es la pasión más siniestra, aunque la psicología corriente acostumbre a contraponer razón a pasiones, y celebre el desapasionamiento de la razón. Indudablemente, pues, el apetito de saber es un fenómeno esencial, y aun central, de la existencia. No hay con todo que equiparar sin más apetito de saber con ciencia europea, porque ésta no pasa de ser una forma unilateral, históricamente realizada, del esencial y eternamente humano apetito de saber. Apetito de saber con interno carácter de movimiento, mucho más profundo que un simple proceso psíquico, o una serie de representaciones y actos pensamentales en el alma individual del ansioso por saber. El saber no es, pues, afectable por el movimiento precisamente porque discurra en actos psíquicos; es, por su propia naturaleza, movimiento original; no estacionario, sino transeúnte más bien. En estas introductorias consideraciones cuyo intento se cifra en aclarar qué significa eso de "conceptos fundamentales" de una ciencia,

se trata, ante todo, de recordarnos la inexactitud del uso corriente de las palabras "*Conceptos fundamentales*".

No es lo mismo que tomemos ese término en su significación pedagógico-propedéutica, o lo que es igual: como conceptos elementales para aprendizaje, o que indiquemos con él los conceptos fundamentales, primarios de suyo, auténticamente tales. Que lo que es primario de suyo, no es lo primero siempre para nosotros. El orden de la contextura interna de un objeto y el orden de acceso para el aprendiz no es el mismo; diferencia, por lo demás, notable y admirable. Desde el punto de vista de la ciencia, tal diferencia nos resulta ya corriente, tan corriente que no solemos poner gran atención en ella. Sabemos, cuando menos vagamente, de las dificultades que presenta el adentrarse en una ciencia. Creemos comenzar por hallarnos fuera de ella, en terreno precientífico; y consecuentemente pedimos una escala para ascender; ayuda pedagógica, cuya función consistía en presentarnos de manera didácticamente ordenada los problemas introductorios. Una mirada, no obstante, a la situación histórica nos ha mostrado cuán poco tiene de pre-y extracientífica la situación inicial de nuestro aprendizaje. En fórmula precisa: el problema de acceso a una ciencia tomará una forma y otra según el modo como se entienda y conciba la posición del hombre respecto de la ciencia. ¿Se encuentra el hombre fuera de ella o se halla implantado ya en ella? Supongamos que la ciencia no sea una expresión de la vida, necesaria, indisolublemente vinculada con el ser del hombre; y viviríamos no en cuanto hombres precisamente, sino en cuanto herederos de una determinada tradición, en una comprensión previa de qué es ciencia. Estas consideraciones formales, y un poco fatigosas, acerca de la ciencia, sobre la distinción a hacer entre cosas en sí mismas y cosas para nosotros, entre primero en sí y primero para nosotros, —entre *proton te physei* y *proton te pros hemas*, en términos de Aristóteles; entre estar el hombre dentro y fuera de la ciencia, por fin entre fenómenos esenciales y eternos de la existencia, y los histórico-fáticos,— todo esto va encaminado tan sólo a imprimir dirección propia a nuestra pregunta acerca de la Filosofía. ¿Pasa con la Filosofía lo mismo que con la ciencia? ¿Nos encontramos de antemano en un conocimiento previo de la primera?, ¿tenemos derecho a hacer la

distinción entre camino propio de la investigación y camino del aprendizaje, de cosa en sí misma y cosa para nosotros? ¿Se encuentra el hombre por nacimiento en situación prefilosófica o enteramente extra-filosófica?, o bien se halla implantado en la filosofía por el mero hecho de ser hombre?; o si no, lo está gracias a la misma tradición cultural que le trasmite la ciencia desde tiempo de los griegos? ¿Se puede hablar aquí legítimamente de una genealogía de la filosofía, originaria de la vida filosófica natural, inmediata?

Todas estas preguntas que resultan de comparar por paralelismo o contraste ciencia y filosofía no pueden responderse de manera satisfactoria y directa. Pudiera ser que la filosofía fuera más esencial al hombre que la ciencia; mas nunca llegará a sentirse tan cierta y segura de sí misma como una ciencia que progresa a paso continuo a lo largo de los siglos, perturbada momentáneamente por una crisis de fundamentos, conservando y añadiendo nuevas adquisiciones a las de anteriores generaciones. Una ciencia de esa clase tal vez no esté enteramente en claro ni elaborada en cuanto a su tipo conceptual básico; mas se sabe ser ciencia; dudará de mil cosas, pero no de sí misma. Al contrario: es propio del filosofar humano la perenne, y lacerante inquietud de la duda radical de sí mismo; la continua tristeza de la desesperación que, cual sombra, sigue a la dicha de la admiración y a la felicidad de la *teoría*. Filosofar es un pensar interrogante que de todo hace cuestión, —y no por cierto, en último lugar, de sí mismo. La filosofía es para el filosofar todo un problema. Nunca se llega a estar de ella tan cierto y seguro como de una ciencia concreta. Por lo cual no es posible indicar de antemano cómo se han en ella la distinción entre cosa en sí misma y cosa para nosotros, forma de enseñanza y forma de aprendizaje, en el movimiento inmanente de los conceptos propios; —en qué sentido se puede hablar en ella de conceptos fundamentales. La posición del hombre respecto de la filosofía, la manera de su cuestionable estancia en ella, el sentido de acceso a ella: todo esto se envuelve en neblina, apenas intentemos expresarlo. Lo cual no proviene en rigor de que sepamos demasiado poco de filosofía; sabemos, por el contrario, demasiado, —demasiadas cosas superficiales, demasiada historia; todo un prolijo museo de historias del espíritu en que se guarda, colec-

ciona y cataloga una desorientadora multitud de doctrinas, opiniones e interpretaciones variadísimas del mundo y de la vida. El conocimiento histórico de la filosofía que ocupa, por cierto, en nuestra tradición cultural lugar distinguido y preferente, oculta y disimula las más de las veces la extraña manera como la filosofía habita en el fundamento esencial del hombre finito y en qué grado nos importa y afecta.

¿Qué es filosofía? ¿De dónde nos vendrá información acerca de ella? ¿Bastará con que consideremos la historia de la cultura y hagamos resaltar en las grandes figuras del pasado un rasgo general? Del final de la antigüedad, en la época helenística, se nos han transmitido seis concepciones básicas de filosofía: 1) *Gnosis ton onton he onta esti*, conocimiento de las cosas que son, en cuanto que son; 2) *Gnosis theion te kai anthropinon pragmaton*, conocimiento de las cosas divinas y humanas. 3) *Melete thanatou*, preocupación por la muerte. 4) *Homoiosis theo kata to dynaton anthropo*, asemejamiento con Dios en lo posible al hombre. 5) *Techne technon kai episteme epistemon*, arte de las artes y ciencia de las ciencias. 6) *Philia sophias*, amor por la sabiduría. ¿Podemos aceptar sin más estas seis caracterizaciones en que se expresó la experiencia antigua del hombre con la filosofía?, encontraremos en ellas un ideoducto suficiente en qué confiarnos? Surge en este punto la cuestión: si nosotros, los modernos, podemos retrotraernos, y en qué medida, al sentido pensado por los griegos en las palabras de ser, Dios, ciencia, técnica; o bien oponer a los conceptos griegos otros propios y originales nuestros. Lo más sencillo fuera, al parecer, apoyarnos en la interpretación de filosofía como amor por la sabiduría. Dejemos, por el momento, de lado si es correcta tal interpretación etimológica. Sabiduría es, evidentemente, lo que todos los hombres, —al menos según su nombre—, conocen y aprecian; lo que todos los pueblos de todos los tiempos reconocen como excelente bien para el hombre. Pero tal vez pase con la sabiduría como con la felicidad: todos procuran alcanzarla, mas cada cual la interpreta a su manera. Hace un momento recordábamos la primera frase de la *Metafísica* aristotélica: que todos los hombres están acuciados del apetito de saber. El apetito de saber no es solamente una apetencia por saber, cual la sed lo es de beber. Al beber se acaba la sed, y se aplaca la apetencia. El apetito de saber es

orexis, apetencia insaciable con cualquier conocimiento adquirido; más bien despertador continuo de nueva apetencia; en todo saber alcanzado late, viviente, el presentimiento de un más sapiente saber. Aristóteles trazó el cuadro de los grados de posibilidades de saber: *aísthesis*, percepción sensible, común a todo lo viviente. La *aísthesis* percibe tan sólo lo dado. Algunos vivientes, los animados, poseen además memoria, *mneme*: retienen lo percibido, y por eso son más sapientes. El hombre tiene, por sobre ellos, experiencia, *empeiria*; y, partiendo de ella, *techne*; es un conocedor práctico. De donde surgen, por elevación, comprender algo por sus fundamentos: la *episteme*, la ciencia; y por remate y coronación de todas las fases precedentes, como forma suprema del saber, posible al hombre, la apetencia por la *sophia*: la filosofía.

Es de notar que este esbozo ofrece no tan sólo un sistema estático de estructura escalonada, un gradiente de rangos de desde planta, por animal, hasta hombre; y, dentro ya del reino humano, desde el simple tecnita, por el científico hasta el filósofo. El conjunto constituye, más bien, la trayectoria del movimiento del saber, —camino de ascensiones de esencialización del saber. La profundidad de esta concepción aristotélica se cifra en que el último miembro de la cadena ascensional se encuentra ya implícito de cierta manera en todos los grados anteriores, actuando en todos ellos como fuerza de arrastre. Expresa así Aristóteles con esta conexión el convencimiento previo en que nos movemos al usar las palabras de *sophos* y *sophia*. Da por supuesto que en tal trato comprendemos qué es saber, sabiduría, ser sabio; y pregunta, y escucha, la anticipación que en él late. Lo decisivo del grandioso análisis de Aristóteles se compendia en la mostración de esa manera, por decirlo así, encubierta, como la filosofía se halla inserta en la comprensión vital corriente del hombre. Este aproximado saber acerca de la sabiduría servirá de guía para preguntarse explícitamente por la filosofía, quedando así al descubierto esa anticipación conceptual que hace siempre el hombre, aun cuando vive afilosóficamente. Sólo podemos buscar la filosofía porque, oscuramente, en la recámara de nuestro corazón, la conocemos ya; porque manda efectivamente en nuestra realidad, aunque nos empeñemos en negarla. Se pregunta Aristóteles: ¿a quién se

llama directamente sabio, *sophos*? Se llama sabio a quien sabe todo. Quien tan sólo sea concededor de un dominio, de una parcela, no puede ser sabio. Pero ¿qué significa aquí todo?: La suma de todas las cosas, algo universal en todas ellas, o el Todo en que están siendo, vienen a ser y dejan de ser las cosas singulares? Saber todo, con saber del ser en su totalidad, tiene, evidentemente, que ser característica del sabio. Se da además el nombre de *sophos* al que conoce lo difícil y no tan sólo lo fácil de aprender; se pone, pues, a la sabiduría en relación al esfuerzo supremo del hombre; el saber tiene ante sí un horizonte de creciente dificultad, que parte del saber sencillo de las cosas inmediatamente dadas, —las que vemos, oímos, gustamos etc. Crecimiento y dificultad es lo propio del crecimiento en saber. Se llama *sophos* al que ataca lo más difícil, a quien lucha sobre todo con el encubrimiento del ser. Denominase además sabio a quien sea, ante todo, riguroso en su saber y conozca sobre todo las causas. El saber ha de mantenerse abierto en la dirección hacia el creciente rigor y enseñanza por principios. Y en ese punto salta Aristóteles del concepto anticipatorio de *sophos* al concepto anticipatorio de ciencia suprema, de la suprema *episteme*. Una ciencia es tanto más sabia, si se la persigue por gracia de ella misma y por causa de saber. Y será aun más sabia, si es ciencia soberana, más que si lo es esclava, —porque justamente el *sophos*, a saber: aquel que conoce todo ser en conjunto, lo más difícil y difícilmente aprendible y de la más rigurosa e instructiva manera, es el que debe mandar. Del entendido ha de venir el orden a las cosas humanas para que así marchen concordantes con el orden del mundo. Esta aceptada concepción del *sophos*, interpretada por Aristóteles, llega mucho más allá de esa vaga claridad que suele reinar en la existencia ordinaria, pues descubre temáticamente lo que en forma implícita, confusa, presentida como anticipación conceptual se encuentra ya en la precisa comprensión de qué es ser sabio. Y de ese punto justamente arranca la eficacia fundamental de su interpretación, a saber: desencubrir ese concepto anticipado de la filosofía que late ya en la vida humana. El *sophos*, continúa Aristóteles, sabe todo; mas no como suma de todas las singularidades; lo sabe con *episteme katholou*, con ciencia de lo universal. Lo universal en las cosas es su ser entes, su determi-

nación genérica y su existencia individual. Y a la manera como Aristóteles interpreta aquí las ideas vulgares sobre saber difícilísimo en dirección hacia comprensión de lo universal, y concibe tal universal como ser del ente, de parecido modo interpretará el concepto, aceptado inicialmente, de máximo rigor: lo riguroso no es, afirma, lo que suele tenerse por lo máximamente riguroso, —el saber matemático. Ve, más bien, el rigor desde el ángulo de la estructura misma del ser en cuanto esencialmente fundamental. Es más rigurosa una ciencia que vaya, más que otra, hacia lo primero, hacia lo fundamental, —y según esto será la más rigurosa aquella que proceda de dirigirse hacia lo supremamente primero. Parecidamente reinterpreta Aristóteles la instructibilidad desde el punto de vista de la estructura del ser, a saber: como relación de fundamentación. Una ciencia es máximamente instructiva si sabe indicar los últimos fundamentos.

Aun a lo de "para si misma", el *heautou heneka*, característico de la sabiduría, da a Aristóteles nueva formulación, más estricta y esencial. Un saber es *sabio*, no por tender solamente hacia sí, sino por tender hacia sí de tal manera que el proyecto propio impela al saber hacia el grado supremo. Por esto añade Aristóteles: *kai tou eidenai charin*, saber por el saber. Adición que declara la estructura de esa referencia del saber hacia sí mismo y da a ese pensamiento su decisivo, profundo y especulativo carácter.

El análisis, inofensivo al parecer, del comienzo de la metafísica aristotélica nos da a conocer realmente y de profunda manera cómo se abre paso la filosofía en la vida ordinaria del hombre, a la vez que expone el problema de un posible comienzo del filosofar.

II

Estamos explicando el preconcepto de filosofía. No se trata de caracterizarlo con finalidades didácticas, que sirvieran para preparar al camino a un tratamiento explícito del mismo, delimitando el campo de la investigación de modo que se pueda dar una mirada al ámbito íntegro de las cuestiones, a la vez que se determine de antemano el adecuado instrumental del pensamiento

y su correcto uso. Para poder trazar el plan de parecida prope-
dética de la filosofía, y hacerlo de manera adecuada, sería pre-
ciso hallarse de antemano en sus dominios, —y saber además
satisfactoriamente en qué relación se halla el hombre respecto
de la filosofía, y ésta respecto de aquél. Si se tratara de una
ciencia especial, todo resultaría claro y unívoco, ya que toda
ciencia especial tiene un estado actual, que es el resultado de la
evolución histórica, de amplio trabajo colectivo de investiga-
dores y generaciones de investigadores; se halla documental-
mente presente en obras clásicas, en prácticas de universalmente
reconocida eficacia instructiva. Tal estado actual comprende
toda una riqueza de teoremas seguros, un horizonte de cuestio-
nes determinadamente organizadas que prefija a la investiga-
ción futura el camino a seguir. *Estado* no implica fijación defi-
nitiva; es tan sólo un corte transversal en la trayectoria progre-
siva del saber científico. Tal estado se mantiene en movimiento
continuo por virtud de la investigación, viviente en una ciencia
especial, determinando así tanto el trabajo docente como el apren-
dizaje de semejante ciencia. Y por aprendizaje se puede llegar
a poseer. Cada una de las adquisiciones de tal ciencia pasa a
ser una de las disponibilidades del hombre individual, puesta a
su disposición por ese *factum* cultural que es una empresa cien-
tífica institucionalizada, posibilidad que por otra parte podrá
cada uno realizar si pone a su servicio inteligencia y voluntad
de trabajo. Empero un particular *no tiene que* hacer ciencia,
a no ser que tal sea su destino individual, su vocación vital. Ni
siquiera el hombre, en cuanto hombre, tiene que hacer ciencia.
No entra sin remedio en el cumplimiento de la esencia de hombre
ese especial desarrollo del interés teórico, según el estilo de la
ciencia europea. Justamente porque esa posibilidad, en la forma
como se ha realizado históricamente en la ciencia europea, no
pertenece a la esencia del hombre en cuanto tal, resultan aquí
los problemas de acceso muchísimo más claros y sencillos, y
menos desconcertantes que respecto de la Filosofía. Se da una
dimensión genuina y originaria de la vida humana anterior a
toda ciencia, aunque la ciencia, una vez realizada, encubra y
recubra tal esfera con sus productos técnicos y derivados corrien-
tes. Todo aprendizaje de una ciencia repite en cierta manera
la genealogía de la ciencia, a partir de la vida precientífica.

De manera bien diversa pasa esto en la Filosofía. No es una posibilidad que un particular o el género humano puedan tomar o dejar. Pertenece a la esencia del hombre. No nos hallamos establecidos fuera de la filosofía, —ni hay lugar alguno del todo libre de su dominio, de sus atractivos y amenazas. En la medida en que el hombre ha salido de la paz natural del animal al campo abierto de la libertad, y habita la tierra por la palabra y el concepto, y da a las cosas el nombre de entes, se encuentra ya implantado en el dominio de la filosofía. Lo cual no quiere decir sin más que todos los hombres en todos los tiempos filosofen explícitamente; en comparación con lo que dan a sus negocios privados, a sus deseos e inclinaciones, a sus anhelos y ensueños, a sus actividades en las variadas dimensiones de la existencia, el puro pensamiento ocupa evidentemente un pequeño espacio. Y son además pocos, solitarios y arrinconados, los que se dedican al inútil negocio de pensar. Y estos pocos se encuentran de continuo envueltos en esa luz ambigua y tragicómica bajo la que Sócrates se presentaba a los ojos de sus contemporáneos. Tiénense estos pocos por vigías y guardianes de la esencia del hombre; y con todo están excluidos de las actividades públicas de sus semejantes, y aun confinados a lo marginal y raro.

El filosofar estricto ocupa en la sociedad humana lugar bien reducido y con rango periférico. Y en todas las épocas se defiende, y al parecer con éxito, la vida espontánea contra las dudas, la desconfianza, las objeciones de los pensadores; y se confía más bien al atrevimiento despreocupado y a la tradición asegurada que a la reflexión.

Si se pone ante los ojos lo poco que la filosofía determina de modo reconocible el panorama vital de la humanidad, lo reducido de su influencia pública y de su eficacia, la estrecha base social sobre que descansan los que a filosofar se entregan, no podrá menos de verse en nuestra tesis guía: que el hombre, por ser tal, se halla implantado en la filosofía, una descomunal exageración. Y con todo nos afirmamos en tal tesis. Se trata, pues, tan sólo de entenderla debidamente.

La tesis no es enunciado directo de un dato inmediato, casi comprobación descriptiva de la naturaleza humana que pudiera verificarse teniendo en cuenta la frecuencia con que se presenta

la filosofía en la vida de los individuos y de los grupos. En el panorama humano es más frecuente que la filosofía la ausencia de la filosofía; más corriente que el pensar, la falta de pensamiento. Empero al hacer parecidas comprobaciones se echa mano patentemente de una medida que sirve para distinguir vida filosófica de la que no lo es. De ordinario operamos con la simple contraposición de ambas. Contraponemos dos actitudes de la existencia, mostrando así precisamente esa manera extraña como el filosofar se halla latente, por decirlo así, en la vida humana espontánea: cómo dormita en ella, cómo es hacedero despertarla y desvelarla. De manera oculta y encubierta la filosofía actúa en lo que pasa por ser simplemente su opuesto. La ausencia de filosofía en la vida diaria del hombre no es sino estado de enajenación.

Es propio del hombre una irrenunciable comprensión de Ser. De ordinario tal comprensión se halla quieta e inmóvil; forma en cierta manera un entramado rígido de representaciones básicas, según las cuales iniciamos la comprensión de la estructura de las cosas, y concebimos previamente, antes de toda experiencia, es decir: a priori, la organización de los dominios fundamentales del ente y el horizonte del ente en conjunto.

Tan sólo en un filosofar, propia y expresamente tal, se pone en movimiento el entramado íntegro de los pensamientos apriorísticos sobre el Ser, y en libertad los conceptos fundamentales; vuelven a ser pensados realmente esos pensamientos que tienen siempre que repensarse, a saber: los primogénitos, —qué es cosa, qué es esencia y fenómeno, qué es movimiento, qué es "que-es", "qué-es", qué son realidad y posibilidad, qué libertad, mundo, Dios. Al caracterizar la filosofía como el movimiento de la comprensión que el hombre tiene del Ser, dejamos atrás la creencia de que no pasa de ser una fijación conceptual de una previamente dada y establecida patencia de Ser. Pónese así como peculiar de la filosofía la formulación conceptual de un saber en que nos hallamos domiciliados, aún antes de toda filosofía. Articula, se dice, en cuanto ontología y por los medios mentales del concepto, una comprensión pre-ontológica. El paso de la inmediatez propia de la vida natural a la filosofía sería, en tal caso, un tránsito de comprensión intuitiva a su elaboración reflexivo-

conceptual. Por la faena conceptual se elevaría a conciencia, haciéndose claro y distinto lo que ya sabíamos con claridad y distinción menores. Concepto tendría tan sólo la función de dar la última mano. Sería, por decirlo así, un instrumento del hombre que proporcionaría a un saber fluctuante y desdibujado contorno y claridad, y por tanto utilizabilidad. Mas no profundizaría ni haría progresar el saber. No pasara de ser el concepto una norma exterior de un saber que comprende el Ser, como una especie del vestimenta intelectual, externa y extraña a la cosa misma. El concepto no nos descubriría nada de manera más esencial que el saber pre-conceptual; sólo de manera más justa, distinta, disponible; el concepto, sin ningún vínculo interno y necesario con la esencia del Ser, no pasaría de forma humana; impresa, por decirlo así, de manera instrumental al saber del Ser.

Pues bien: el trabajo del concepto ha de consistir, aceptando una frase de Hegel, en ser comprendido él mismo de más originaria manera. En los conceptos de ser progresa la comprensión humana misma de Ser; ábrense nuevos horizontes. Mas surge ineludible la cuestión: ¿según qué trayectoria tiene lugar ese progreso en tal comprensión del ser, alumbrada ya por el concepto? ¿Pertenece única y exclusivamente tal comprensión de ser y los conceptos con que se lo elaboran al hombre; constituyen, digámoslo así, su dote? ¿Le pertenecen cual al ciervo los cuernos o el peso a la piedra? ¿Es la comprensión de ser propiedad del hombre, su peculio en cuanto animal racional? ¿O será más bien un especial tirón que saca al hombre de todas sus propiedades y posesiones? La comprensión de Ser, tal como está en el concreto existir (*Dasein*) humano, no es, en definitiva, tan sólo esa manera como nos portamos con el ser de los entes, sino la manera como el ser mismo se ha establecido en la vida humana, interpela y se da a conocer al hombre. Nada hay que determine al hombre más profunda y esencialmente que esta interpelación. Las conocidas interpretaciones que de sí mismo ha hecho el hombre, —por ejemplo, la biológica del *homo sapiens* frente al bruto, la de *animal rationale*, —ser racional, en contraposición con las demás cosas intramundanas—, las de *imago Dei*, *homo faber*, *libertad* que a sí misma se determina: todas se quedan atrás, en cuanto a profundidad y originariedad, respecto de esa

otra: *apertura que el Ser hace por si mismo en el hombre*. El hombre es el receptor del más antiguo mensaje y de la más admirable revelación; receptor de una llamada que rompe el silencio de la noche cósmica, y levanta al hijo de la tierra a ser testimonio de la palabra explicativa del Ser.

La relación que une al ser con la esencia del hombre se verifica como irrupción de una anticipación (Vorgriff) del Ser en nuestro concreto existir humano. Tal anticipación prefiija la trayectoria a todo pensar filosófico. En el ámbito de tal anticipación se realizan el movimiento de los conceptos ontológicos. La filosofía se establece en la vida humana, porque de antemano y originariamente nosotros mismos nos hallamos transidos por un anticipatorio vislumbre de ser. Con todo, aun estando ya por ello implantados en los dominios de la filosofía, no por eso somos dueños de ella; no podemos manejarla a voluntad ni realizarla o descuidarla según nuestro real saber y entender. Mas no porque sea una posibilidad rara y extraña, dominio del genio. La filosofía es la posibilidad fundamental del hombre por serlo, ya que la esencia humana se caracteriza por su vecindad al ser mismo. La filosofía es de todos y de ninguno, como dice el Motto de Nietzsche en el *Zarathustra*; habrá filosofía mientras existan hombres. Con todo justamente por esto no es algo exclusivamente humano. Le viene al hombre tan poco en virtud de sus propias fuerzas y señorío que no puede reportar de ella vanagloria alguna, sino más bien aguda conciencia en su finitud. Donde haya lugar a vanagloriarse, donde se halle el hombre rodeado de las obras de sus manos, de los productos de su cultura, y se sienta dueño y señor de sus cosas, caerá bien presto en olvido la filosofía. Y este olvido tiene fuerza mágica: domina y da la tónica a casi toda nuestra vida simplemente natural; hace posible que estemos, como en casa propia, ordinaria y cotidiana, en un mundo familiar. Nos tratamos con entes, y no preguntamos ya en qué consiste eso de que las cosas estén siendo ser. Manipulamos aserciones y juicios y los damos por verdades, —olvidándonos de preguntar por la esencia de la verdad. Nos tenemos por grandes conocedores del orden íntegro de las cosas, de los signos celestiales y regiones del mundo; mas no podemos decir en pensamientos qué es el universo mundo. Con todo, nuestro olvido no llega nunca a ser absoluto e irrevocable; el

sueño de nuestro espíritu no es jamás tan profundo que no sea posible ya despertar de él. La casera seguridad con que el hombre se las arregla entre los seres, y se entrega a la ilusión de estar bien hospedado, puede en cada instante ser perturbada por extraños huéspedes: en medio del placer puede sobrevenir el hastío; en mitad de las actividades más atractivas, inexplicable desgana; dentro de la habitual familiaridad de nuestro contorno, la extrañeza súbita y desconcertante del mundo: *Media in vita in morte sumus*. La filosofía, —esta posibilidad, casi siempre olvidada, del hombre que no le viene de sí mismo, sino de la interpelación del ser—, se halla desde siempre establecida en la vida natural ingenua, como lo está la muerte. De alguna manera estamos sabiendo continuamente de la muerte; sabemos que es posible en cualquier momento y que en cualquiera puede sobrevenir; mas reprimimos tan importuno pensamiento, lo expulsamos al margen de la vida. Y a la manera como presentimos y vislumbramos de continuo la muerte, a pesar de todos los intentos de olvidarla, así también la filosofía, en cuanto posibilidad para todos y para ninguno, se halla implantada, por modo de anticipado vislumbre del ser, en el despreocupado existir del hombre.

Suele contraponerse saber y anticipación. A un conocimiento seguro y garantizado oponemos la simple anticipación como algo insignificante y débil. De otra manera: tomamos la anticipación como una especie de visión mística sobre lo misterioso o cual mirada irracional, como superior al saber por entendimiento, mirada que lleva a saber algo de las cosas entre cielo y tierra, de las que nuestra sabiduría escolar no puede ni soñar; ambas acepciones, tanto que se subordinen anticipación a saber como saber a anticipación, no llegan a comprender su originaria esencia. La anticipación no está ni supra ni infra, ni fuera o al lado del saber; constituye el ámbito, la trayectoria, el campo del saber. La anticipación del ser es la manera como el ser se ha colado en la esencia del hombre. Jamás estamos sin tal anticipación; mas tampoco llegamos a estar en su completa y plenaria posesión. La patencia del Ser no se halla en el hombre enteramente puesta en olvido ni íntegramente en recuerdo. Nos movemos, vivimos y somos entre dos luces: en una comprensión del ser regida a la vez por olvido y recuerdo. Y ni siquiera en el

máximo esfuerzo conceptual y trabajo del espíritu humano finito llegaremos jamás a convertir íntegramente anticipación en concepto. No podemos domiciliarnos del todo en una claridad sin sombras. De nosotros vale la palabra de Aristóteles: que a la manera como se han los ojos de la lechuza a la luz del día, así la percepción de nuestra alma respecto de lo que, por su naturaleza, está máximamente patente. Lo cual es algo más que una acertada comparación; es un símbolo verdadero.

Damos el nombre de patente a lo que se muestra en la luz; a lo desencubierto, en la medida en que ha entrado en los dominios de la claridad, que es la que garantiza a todo lo visible la visibilidad. Vemos en la luz. Y la luz, en cuanto dadora de desencubrimiento a todas las cosas, es por su naturaleza lo más patente que hay. Pero justamente por esto apenas si podemos mirar el resplandor de la luz; su superclaridad nos deslumbra. Vemos mejor lo que se halla iluminado, lo que está en luz. La lechuza, animal totémico de la sabiduría finita del hombre, aborrece la luz del claro día, y levanta su vuelo al anochecer. Hace del ocaso su casa; en ese dominio intermedio entre claridad y oscuridad. Tampoco el hombre se halla implantado en la claridad solar de la radiante patencia del ser; está confinado al dominio intermedio, entre luz y tinieblas; comprende, por modo de anticipador vislumbre, algo así como ser; mas de manera oscura se le hace patente lo que, de natural, es precisamente lo máximamente patente y luminoso. La anticipación del ser deja abierto y previsible camino de grados de ascensiones en el pensamiento humano. La historia de la filosofía halla en este camino el ámbito que le corresponde, que es, a la vez, campo de victorias y de derrotas, de fundaciones y hundimientos del pensamiento ontológico. Desde este ángulo de visión resultará comprensible la desconcertante doble faz de la filosofía. Está más cercana, y nos es pertenencia más esencial, que cualquiera ciencia; se ha aposentado en el fundamento vital más íntimo del hombre, (aunque suela estar dormida, y presta ocultamente a saltar); está como en su casa en nuestro ser; por eso, inexpulsable. Y no obstante no es en modo alguno posibilidad puramente humana; proviene de la estancia de lo suprahumano en el hombre; mana de la irrupiente anticipación del ser en el ser concreto del hombre, cual mensaje lleno de misterios que el ser

mismo ha remitido ya al hombre. Si se toma la comprensión de ser, dominante en el espíritu finito, como posesión del hombre, vuélvese inofensiva a la filosofía, y se la despoja de toda importancia cósmica, —quedando reducida a una representación del mundo simplemente humana, demasiado humana, a una imagen de las cosas en la cabeza de un mamífero inteligente. Mas si se concibe la comprensión de Ser como algo que ha tomado posesión del hombre, que, por medio de la anticipación, lo saca de sí mismo, tomará la filosofía los rasgos de potencia extraña, misteriosa y demoníaca que nos encanta, desconcierta y espanta, porque tal extrañeza parece justamente surgir de las profundidades de nuestro propio ser.

La filosofía resulta *manía*, que se apodera de los particulares, —como enfermedad, cual el amor, como imprevisible atentado por parte de los dioses. En Platón hallamos algunos testimonios del carácter demoníaco de la filosofía. Y tal vez no haya descripción más candente de lo erótico en la esencia de la filosofía y del filosofar en Eros que el diálogo platónico Fedro. Es sin duda falso tratar de comprender la filosofía y su contenido existencial mediante categorías propiamente psicológicas, incardinándola o bien a borrachera de éxtasis o a sequedad de sutileza crítica del espíritu. La filosofía es, de manera misteriosa, ambas cosas de vez; abarca los opuestos, es paradoja viviente. El trabajo de los conceptos exige tanto la fuerza analítica, separadora, dividente y desmembrante del entendimiento como el golpe de vista especulativo de la razón para la unificación y recolección de lo desmembrado y dividido. Y la anticipación del ser alza al hombre no tan sólo sobre sí mismo hacia el plenario, entero e íntegro ser, sino que lo endereza por larga trayectoria de grados, de formas intermediarias; lo impele a través de incalculable número de estaciones. Precisamente porque la filosofía se encuentra ya implantada en el existir concreto del hombre, es mucho más que episódica posibilidad de la libertad humana, —como lo es, por ejemplo, la ciencia; es importuno problema. Por un saber dirigido hacia las cosas no llegará al estado de reposo; en primera y en última instancia la filosofía no deja de ser la inquieta pregunta por sí misma.

Según el concepto previo, recibido de Aristóteles, el máximo saber de lo máximamente cognoscible constituye la filosofía.

Lo decisivo se cifra, en este punto, en el concepto, digno de notarse, del *malista*, de máximo. No podemos interpretarlo simplemente por supremo saber, que se eleve por encima de todas las demás maneras de saber, y que no mantenga ya con las formas inferiores de saber relación alguna. El *Malista*, indica de vez lo supremo y lo último de una serie de ascensiones, —el extremo a que apunta la ascensión. El saber supremo es término al que tienden todos los grados inferiores; es el *telos* de un movimiento que recorre la estructura íntegra del saber. No está, pues, separado y dividido de los saberes inferiores; los penetra más bien; y llegar al estado supremo no es sino revertir explícitamente a sí mismo. Al recordar Aristóteles las opiniones corrientes acerca del *Sophos* y de la *Episteme*, desarrolla en realidad un concepto previo de filosofía, ya que considera justamente el modo como la filosofía se halla implantada en la vida prefilosófica del hombre; mas si pusiéramos un poco de atención en la dirección característica impresa a tal análisis reconoceríamos que sigue la dirección interna de cada saber determinado hacia un tipo supremo, pero no hace respecto de él de medida externa, sino que se halla, por el contrario, en él mismo, como interna tendencia.

La incomparable grandiosidad del análisis aristotélico pudiera escapárenos en el primer golpe de vista, pues da la impresión de invisible. Se trata de la invisibilidad de lo esencial y simple. Pero el supremo saber se encuentra ya latente en el más ordinario e inferior saber; latente, incrustado y activo cual tirante resorte (*Bezug*). De ordinario no cedemos a tal tirón; nos quedamos presos en las insignificantes importancias de la vida cotidiana. Sabemos vaga y oscuramente de la filosofía; le damos tal vez la denominación de saber omnicomprendivo, difícilísimo y rigurosísimo, —mas la arrinconamos, e interpretamos ese ímpetu que se hace sentir en todo saber, — el de intentar superarse y hacerse más sapiente—, en sentido banal, cual simple ampliación. La ascensión se reduce en tal caso a ampliación del material a saber, mas no se la comprende como ascensión del ser mismo del saber. No preguntamos de qué manera el saber supremo sabe del todo, en qué consisten su dificultad, rigor, enseñabilidad, independendencia y soberano carácter. En todo saber se tiene la mirada puesta en un más. Aristóteles señaló cinco

ámbitos en que tiene que moverse un progreso ascensional: una determinada forma de saber se supera a sí misma hacia un más en la extensión, hacia un más en rigor, hacia un más en enseñabilidad, hacia un más en independencia, hacia un más en disponibilidad. Pero esta anticipación que determina y pone en movimiento toda forma del saber hacia el saber supremo, no es tan sólo una propiedad notable, y aun admirable, del saber en general. Saber es siempre saber de entes, o correlativamente del estar siendo ser (*Seiendsein*) las cosas o acaecimientos. En todos y cada uno de los conocimientos se nos hace patente un ente; en la *Aisthesis*, en la percepción sensible, por ejemplo, este color, este tono; oímos y vemos lo que es. El *es*, en el color y en el sonido que están siendo, ni se ve ni se oye. Pero en el ver color y oír sonido está a la una comprendido el *es* de color y sonido. En el apereibir mismo de las cosas sensiblemente dadas está siempre copercibido su estar siendo ser. Pero ¿cómo? ¿Cómo es el ser de las cosas sensibles? Son, se dice, en todo caso, singulares; son cada vez un *este-aquí*, un *tode-ti*. ¿Pero es posible que haya en la singularidad en cuanto tal ser auténtico? Cada *éste* es limitado, cerrado respecto de las demás cosas; no es todo; es solamente aquí y ahora, —lo cual dice a la vez: no en todas partes ni en todo tiempo. Todo lo *éste*, que es para lo que tiene ojos la percepción sensible, la *Aisthesis*, se caracteriza por la permanente caducidad y fragilidad de su ser. Al percatarse la comprensión humana de tan exigua calidad del ser de las cosas sensibles en cuanto tales, sale huída de su habitual dejadez, e impelida hacia la búsqueda de un auténtico ser. Nos lo muestra el análisis aristotélico: en todo saber dado hay una mirada que espía hacia un tipo de saber más completo, perfecto y válido.

Empero esta propiedad no conviene al saber tomado, por decirlo así, desligado de lo sabido. Por el contrario: el saber puede encontrar la superación de su peculiaridad, solamente si aprehende y sorprende de modo más esencial al ente en su ser. El saber tiene estratos y grados, porque el ente sabido posee asimismo estratos y grados. Cuanto mejor perciba el saber un ente más propia y auténticamente tal, tanto más estará siendo ser el saber mismo. El saber más ente es el saber de lo más ente. El rango de ser del saber mantiene una conexión necesaria con el rango de ser del ente que en tal saber se hace patente. Porque

en el ser mismo se da una gradación ascendente o, al revés, una gradación descendente, las hay también en el saber. Tal es la decisiva visión de Aristóteles, garantía de la metafísica occidental, que asegura el estilo de sus cuestiones y problemas. El saber es tanto más sapiente cuando más ente sea lo sabido.

Lo extraño de estas ideas se cifra propiamente en el comparativo: en la forma como se refuerzan las palabras "sapiente" y "ente"; por de pronto se trata de algo no acostumbrado. La candidez de la conceptualidad diaria puede caracterizarse precisamente por su ceguera para el comparativo referente a "ser sapiente" y "ser ente". Se cree que una cosa es como es, sin tercer término. Y parecidamente se piensa que o se sabe una cosa o se engaña uno acerca de ella. No hay término medio entre simple verdad y simple falsedad. La filosofía se despierta al caer en cuenta que ese tercero excluido constituye precisamente la dimensión en que se extiende su propio problema. Considerar tal naturaleza comparativa de ser y saber abre el campo a las cuestiones. En la vida cotidiana la esencia de la mediación no se hace patente: de ese medio entre ser y nada, entre verdad y falsedad; quédase uno preso en diferencias y objetos fijos. Lo real parece estar en su totalidad desmembrado en dominios bien recortados, en regiones de cosas específicamente diversas; nos hallamos con materia inorgánica, inanimada, con naturaleza animada, como planta, animal, hombre; con productos de la industria humana, con los productos culturales del mundo social. Hasta les atribuimos un rango: lo inanimado está subordinado a lo animado, lo no espiritual a lo espiritual, lo no libre a lo libre. Cuanto más de vida, espíritu, libertad posea un ser concreto, tanto más alta consideración y valor tendrá. Y paralelamente a esto se hablará de una jerarquía del saber. El saber de la vida, de lo espiritual, de lo libre pasa por más elevado que el conocimiento de la materia inorgánica. Esta jerarquización popular no está referida a una gradación en el ser en cuanto tal, ni siquiera a un orden propio del saber. Son, digámoslo así, divisiones y encasillamientos estáticos. Se tiene, por ejemplo, una teoría de las facultades cognoscitivas del hombre en que aparecen clases de conocimientos, superior e inferior, unas al lado de otras; mas ninguna se supera en otra. Se dispone igualmente de un mapa estático de los tipos de objetos. Pero por muy diver-

esos que sea el rango en los diversos campos de cosas, dispuestos según qué ente concreto sea el valorado por supremo en cuanto a ser, en lo concerniente a modo de ser todos lo son de igual manera. Lo valorado por supremo, se cree, no es por sólo eso más ser (*seiender*) que lo minusvalente. Con todo la filosofía comienza justamente cuando despunta esa anticipación o visiumbre de que no tiene importancia qué valoraciones imponamos desde fuera a las cosas, sobrecargándolas con nuestro aprecio o desprecio; que lo único importante se resume en el modo como en las cosas mismas se adentre su ser dado en un más potente y esencial ser, y en la manera como en el correspondiente saber se domicilie y actúe el ímpetu hacia un más sapiente saber. El filosofar no es jamás y exclusivamente una acción arbitraria del hombre; consiste, más bien, en abandonarse a la tendencia cósmica que llama a todas las cosas finitas de su enajenación a la esencia, —y que en todo saber finito arde en esos deseos de más sapiente saber, por modo de *philia* y *eros* por la *sophia*. El *desiderium* de nuestro espíritu no se queda en simple sentimiento o afectos psicológicamente aprehensibles; no es tampoco un hecho interior que pueda comprenderse haciendo el inventario de nuestra propia alma; en tal vislumbreador anhelo se encuentra latente el universo entero y adentrándose en la humanidad finita abre el camino para pensar en la sabiduría cósmica.

III

En nuestras reflexiones introductorias hemos llegado a un preconcepto de filosofía, saber, la filosofía es un pensante buscar el máximo saber sobre lo máximamente ser. No pasa ordinariamente de apetito, encerrado en lo hondo de nuestra vida; puede, no obstante, despertarse súbita y desprevenidamente, y bajo múltiples formas posibles: estallar como pasión insaciable, sed irrestañable; relumbrar en la simple admiración; despistarnos, cual fuego fatuo, en atormentadoras cavilaciones y sutilezas; rodear en la fría desconfianza y negras sospechas; darse a conocer en importunas, incesantes y taladrantes preguntas. La variedad de estados humanos en que la filosofía se aparece es grande. Por la historia conocemos multitud de tales actitudes, abigarrada abundancia de grandes figuras, todo un mausoleo de

figuras de héroes del pensamiento. Es ya estilo preferido en historia de la filosofía relatarla como biografía de los filósofos, cual reportaje sobre las vicisitudes de sus escuelas. Con lo cual se evita el historiador comprometerse con una determinada opinión, reservándose la perspectiva y el estudio de los motivos vitales, fondo de las doctrinas. Se toman las filosofías como forma de expresión, cual exteriorizaciones sistemáticas de actitudes típicas de alma y espíritu, como documentos de la existencia humana. Al parecer queda así la filosofía ilustrada y aclarada en el sentido total de la vida humana, puesta el descubierto su motivación existencial.

Pero ¿de dónde toma tal psicología sus características de comprensión? ¿Es que pueden hacerse afirmaciones válidas sobre la filosofía, aún antes de haberse adentrado en ella? ¿O no sucederá que la psicología vulgar de la vida no filosófica se ha aceptado aquí, inconscientemente, por norma y medida de enjuiciamiento de un acontecimiento en que precisamente se hunde esa inmediatez ingenua y confiada de la vida? Es sin duda alguna verdad que aun en la filosofía el hombre se expresa, hasta dé tal vez en ella, de manera elevada y extremosa, testimonio de la potencia e impotencia del ser del hombre, de la grandeza y miseria de nuestro ser. Que la filosofía tenga su raíz en las profundidades más íntimas del hombre, y brote de su más hondo fundamento, es cosa cierta, ya que entre los vivientes el hombre se caracteriza por comprender Ser. Lo cuestionable es si el filosofar, en cuanto movimiento de tal comprensión de ser, puede ser aclarado y descrito en su motivación existencial antes de haber alcanzado un concepto filosófico de la existencia del hombre. Y todavía queda la más radical cuestión: lo que bajo forma de pasión y apetencia de querer saber aflora en el espíritu humano ¿podrá ponerse en marcha si, de antemano, no se ha iluminado el camino que vaya a tomar el pensamiento conceptual? Precisamente esa enigmática extrañeza que rodea a la luz del ser en el alma del hombre indica que no somos nosotros quienes damos a luz por nosotros mismos esta luz, a pesar de su calidad turbia y crepuscular; sino que, más bien, es ella la que ha irrumpido en nosotros como llamada de atracción de un sobrehumano poder. Estamos sujetos al tirón de una fuerza, de apariencias enigmáticas, que nos reta a investigar, preguntar y comprender.

El hombre es el retado por el ser. Ese vislumbre de ser, inserto en nosotros, y el desorientador y simultáneo enigmatismo de todo ente constituye la necesidad esencial que hace necesario al filósofo. ¿Por qué, si no, poder y tener que preguntarnos por el ser? Hay sin duda situaciones en que nos hallamos a mil leguas de distancia de tales preguntas. Situaciones de paz y seguridad vital, de natural despreocupación en que, digámoslo así, nos dejamos arrastrar de la corriente vital, en que flotan todas las criaturas, sustentadas maternalmente por la naturaleza; y lugares en que se nos introduce en la gran casa de la cultura; costumbres convenciones, guías en el tráfico corriente de la vida; y que nos dan decidido qué es bueno, malo, recto, injusto, noble, vulgar. El ser de las cosas naturales y el de las culturales no nos resulta entonces problema. Nos tratamos con él de manera resuelta, y al parecer asegurada. La mayor parte de la vida humana discurre en los cauces de tal improblemático trato con los entes. Pero ahí está latente lo extraño, presto a romper el suelo que de ordinario nos sustenta, dejándonos expuestos a caer en el vacío. Con todo lo más extraño de tan extraño acontecimiento no es lo súbito y presto de su entrada, la inversión inesperada de un paisaje familiar en incomprensible extrañeza, sino que desde siempre teníamos conciencia de su posibilidad; sólo que la soteábamos, reprimíamos y violentamente poníamos en olvido. La extrañeza de los entes no es un aspecto que surja inesperadamente y dé de lado con la familiaridad de las cosas. Bajo la sutil cubierta de una superficial familiaridad está de continuo al acecho, presta a saltar a la plena luz del día de nuestra superficial y corriente vida. La verdad es que conocemos en todo tiempo tal extrañeza, puesto que impregna los entes dados y nos los quita. La conocemos cual conocemos la muerte. También a la muerte procuramos expulsarla, relegarla a los linderos de la vida, ahuyentarla del domicilio humano a los cementerios; y no obstante continúa estando entre nosotros, proyectando su sombra sobre todo lo mortal, con puesto propio en cada mesa y en actividad diaria, aguardando en nuestras alegrías y dolores. De parecida manera se desliza la oscura y enigmática extrañeza del ser en el consabido trato diario con las cosas. Sólo en la filosofía se experimenta tal extrañeza en cuanto tal y en su aguda expresión. Empero la posición del hombre en medio de las cosas

reunidas en el universo queda demasiado escuetamente definida cuando sólo se alude a la extrañeza, y se pretende reconocer en ella el carácter peculiar del encuentro entre el ser y nosotros. ¿Es el hombre tan sólo el hijo pródigo de la naturaleza, el extranjero entre sus criaturas, porque se evadió de su círculo y se tomó la libertad? ¿Es íntegra y totalmente libre; se forma realmente a sí mismo en las decisiones de su libertad? Si fuera así, no pasaría de ser huésped incómodo sobre la oscura tierra, —y los tranquilos seres, como lo son los más de la naturaleza, le parecerían sin remedio inasequiblemente lejanos y extraños. Mas no es el hombre lo únicamente expuesto al campo abierto de libertad; ni cual la divinidad concebida a lo espiritualista, lo exento de lo sensible. Por el cuerpo y lo corporal pertenecerá siempre a lo sensible, a la tierra, acogido en su regazo, en profunda e ineliminable familiaridad con todo lo que es. El hombre está a la vez expuesto y albergado, desplegado al viento de la libertad y encajado en su maternal cimiento. El hombre existe como paradoja, y reuniendo en sí oposiciones, al parecer, inconciliables. Comprende los seres en su original extrañeza y en su original familiaridad. La extrañeza más extremada se asienta aún sobre indestructible familiaridad; y al revés toda familiaridad con el ser está compenetrada con lacerante duda. La relación del hombre para con el ser da visos de sí en la ambigüedad de interioridad y distancia; lo que no debe entenderse psicológicamente. No es peculiaridad del hombre tal comportamiento psicológicamente ambiguo; sus raíces más hondas se hallan en las relaciones que el ser en conjunto ha tomado respecto de este original e intramundano viviente. El hombre no conoce ni del todo ni nada el ser de todos los seres. El ser es para el hombre lo ya desde siempre entendido, y a la vez lo desde siempre incomprendido. Nos es a la una lo próximo y lo remoto. Cuando se proclama la libertad como esencia del hombre, el problema del ser toma una forma embrollada y unilateral, porque en tal caso no llegará a aprehender el en sí de las cosas, su natural y tranquila consistencia mediante las categorías y conceptos de la libertad, que es esencialmente ser para sí. Mas si se parte exclusivamente de la inmediatez con que el hombre se halla instalado en la naturaleza, se esfumará la distancia, imprescindible para el planteamiento mismo de cualquier cuestión y problema. Hay

que sospechar, pues, que un correcto concepto del hombre ha de estar en conexión con el correcto ataque de la cuestión del ser, aunque por de pronto quede a oscuras cuál sea tal conexión y cómo nos acercamos a ella. ¿Es posible comenzar desarrollando como concepto filosóficamente aceptable de hombre el de ente comprensor del ser, planeando así una analítica de la existencia humana, y proseguir con un intento de dominar conceptualmente el problema del ser en toda su generalidad? ¿O nos resultará posible decir qué y cómo es el hombre, tan sólo cuando hayamos adelantado un buen trecho en la elaboración del concepto de ser? Todo esto pudiera parecer discusión metodológica exageradamente académica. En realidad de verdad se trata en ella de cuestiones definitivas que ni siquiera en la ontología contemporánea han merecido respuesta.

Volvamos a lo más sencillo. En una primera acometida al tema caracterizamos la filosofía como apetencia de saber máximamente lo máximamente ser. Tal apetito proceda de donde procediere, queda definido como anhelo de captar. Y pretende captar precisamente lo supremo, partiendo siempre de algo dado. ¿Cómo es posible a la apetencia del pensamiento tal captura? ¿Por qué no se contenta la facultad humana de conocer con lo que le es dado? Se dirá que el ámbito de lo que en cada momento se nos da es estrecho, limitado; que él mismo se presenta como trozo, llevando por decirlo así él mismo una cerca, un horizonte abierto que invita a adentrarse. De continuo intentamos penetrar extensiva e intensivamente, más y más, en las cosas dadas; dilatar el campo de lo dado. Lo cual sucede ejemplarmente en las variadas formas de la ciencia. Con todo no es a la ampliación y profundizamiento científicos de nuestros conocimientos a lo que aludía la anterior cuestión. El pensamiento sale de sí hacia lo que es más ente que lo inmediatamente dado, y aun atisba un superlativo ente, para con él poseer la medida que le permita asignar a cada ente su rango de ser. El pensamiento puede preguntar, justamente porque está viviendo del presentimiento de una posible elevación en ser. No se trata, pues, de una arbitraria ocurrencia del pensamiento humano; que no hay cabeza inventiva o extravagante a la que acuda esa extraña idea de elevar el concepto de ser. Así que la pregunta misma por el Ser presupone la entrevisión de esa notabilísima posibilidad de reforzar el

ser ente (Seiendsein). Tal refuerzo recibirá el nombre de "comparativo ontológico". Mucho antes aún de que se piense filosóficamente, la mentalidad cotidiana, y aun la que no lo es, conoce el fenómeno de "reforzar". Decimos de ciertas cosas que son "robustas", "sanas", "bellas", etc. Pero con una cierta distinción sorprendente: no podemos reforzarlas siempre en el mismo sentido. Cuando, por ejemplo, uno está más sano que otro, no por eso están los dos simplemente sanos. El refuerzo se extiende tan sólo al dominio de lo no sano, mas no llega al de lo perfectamente sano. Es evidentemente un sin sentido decir que alguien es más sano que el perfectamente sano. El más y el menos en los grados de salud tiene que quedarse por debajo del perfectamente sano. El refuerzo se confina al dominio de lo privativo; únicamente donde haya vivientes privados de la perfecta salud, se podrá establecer grados entre ellos. Parecida cosa sucede en el campo de lo bello. No hay algo más bello que lo perfectamente bello. No sucede lo mismo con "poderoso": respecto de cada poder determinado podemos concebir, evidentemente, un poder que lo supere. Parece posible en este caso un *progreso in infinitum*, un ilimitado refuerzo. A cada segmento cabe imaginar otro mayor; a cada rato, otro más largo. Y en dirección hacia lo pequeño es, patentemente, posible parecido progreso. Pero en todos estos casos pensamos extrafilosóficamente, aunque no siempre concibamos con la mentalidad ordinaria un final para los conceptos que nos parecen, por de pronto, capaces de indefinido refuerzo. En las representaciones religiosas y cósmicas imaginamos una potencia que es toda la potencia, una omnipotencia. La "omnipotencia" no se halla tan sólo un grado más arriba de un estrato inmediatamente inferior de potencia, sino que supera todos los grados *finitos de potencia*. A Dios atribuimos la omnipotencia, la omnisciencia, la omnibondad, etc. En todos los cuales casos juega un papel decisivo el concepto de "totalidad". A la manera como el universo está más allá del conjunto de todas las cosas intramundanas, y no se puede llegar a él por simple adición de cosas intramundanas, parecidamente la omnipotencia está más allá de todos los quanta finitos de poder. Si, pues, el pensar propio de la filosofía despunta con esa visión del refuerzo de concepto de "ente", es claro que tal refuerzo resultará incomparable con todas las clases de refuerzo conocidas. Porque nos

hemos de atrever con el absurdo: arrojar el concepto más firme e incommovible a la fluctuación de la pluralidad. ¿Que no está firme lo que *es*? ¿No es el Ser tan inalterable como la muerte? ¿Es posible reforzar el concepto de muerte? ¿Puede uno estar más muerto que otro? O un hombre está vivo o si no muerto?

El concepto de "ente" se escapa, podríase pensar, tras una primera reflexión, mucho más a la posibilidad de un refuerzo que el concepto de muerto. Y de hecho la filosofía occidental, en la aurora misma de su historia, en los eleatas, en Parménides, Meliso y Zenón, ha hecho descomunales esfuerzos por distinguir, por la *crisis*, entre: el ente es, y el no ente no es. Tal oposición tajante entre Ser y Nada, y el decidido rechazo de toda clase de mezcla caracterizan el pensamiento de los eleatas. Mas Platón comete "parricidio", como lo dice él mismo en el diálogo *Sofista*, al descartar la separación eléatica entre ser y nada, y "mediar" los opuestos de manera que se hará para el espíritu humano más dura tal mediación que poner medio entre fuego y agua, entre vida y muerte. Con lo cual se proclama la capacidad de reforzar el ente en su ser, abriendo así esa inquietante cacería en que el pensamiento humano persigue al ente, como el cazador a la huidiza pieza, o el amante a lo amado. No se cansa Platón de acudir continuamente a la comparación de la caza o a la de conquista amorosa. Concibe la posición del hombre respecto del ser cual lejanía que apasionadamente intenta el hombre cruzar. El pensamiento sabe muy bien que no está seguro del ser; procura acercarse a él, busca el camino, el método; escudriña tras todo lo dado lo propio, lo más fuerte en ser, mas no llegará jamás a descansar antes de que haya "intuido" lo máximamente ente. El hombre es, pues, cazador y enamorado de lo máximamente ente. No se trata, como es claro, de una cacería o amor comunes y corrientes, porque lo que es supremamente supera infinitamente al hombre, —no puede apresararlo en la red de sus conceptos; y, no obstante, tiene que acometer siempre, por natural necesidad, tal imposible. ¿Cómo se ha de concebir tal refuerzo del concepto de ente? ¿Qué es lo que intentamos pensar cuando decimos que una cosa es más ente que otra? ¿Empleamos en este caso el comparativo de manera análoga a los ejemplos anteriores de sano y bello? ¿Hay parecidamente un ser perfecto, al modo que se da una salud perfecta? O de otro modo: ¿hay grados de ser tan sólo en el campo

de la privación? ¿Hay, digámoslo así, grados de más o menos ente, tan sólo por debajo de ser sano e íntegro?, al modo que se da un más o un menos sano, más o menos bello, tan sólo por debajo de lo perfectamente sano, de lo perfectamente bello?, ¿o por el contrario, y por analogía con las magnitudes extensivas e intensivas, se podrá reforzar al ente en tal grado que sea posible concebir, dado un grado de ser, otro más elevado, y así al infinito? O todos los grados finitos de ser no estarán más bien superados infinitamente en un concepto totalizador, —análogamente a como los grados finitos de potencia se han respecto de la omnipotencia? ¿En el concepto de lo máximamente ser tiene que entrar necesariamente el componente de totalidad?

Esta cuestión es decisiva para la concepción teológica o cosmológica del concepto fundamental, y con ello para el carácter teológico o ateológico de la Filosofía.

Con la gradación de los conceptos de ser va íntimamente ligado un posible refuerzo del saber humano. Cuanto más ser esté siendo aquello a que se ordena un saber, tanto más alto será el rango de tal saber; será por tal hecho más sapiente, y a la vez, en cuanto a saber, más ser, acercándose así al saber que esté propiamente siendo ser. Porque el saber sapientísimo es a la vez el saber más ente, y es saber ordenado a lo que por su parte está máximamente siendo. Con otras palabras, el saber humano recibe su rango, no del rango del sujeto humano en general, sino, de manera más definitiva, de aquello a que se ordena. El rango de un saber no se determina tanto por el rango de ser del sapiente, cuando por el rango de ser de lo sabido. Se trata de conexiones fundamentales, de que proviene la interpretación antigua de las relaciones entre ser y saber. Por primera vez con la revolución copernicana de Kant vuélvese altamente problemática la relación entre ser y saber, preparando la posibilidad idealista postkantiana que derivará del saber el ser, al poner la subjetividad como esencia de la sustancia. Ya el primer golpe de vista sobre las variadas formas y matices del saber humano nos descubrirá sorprendentes diferencias: diferencias en claridad y distinción, en certeza, en demostrabilidad, y parecidas. La percepción sensible está constituida de manera evidentemente diversa que el conocimiento intelectual; el conocer a los demás,

que el conocimiento lógico; la comprensión de los vivientes, que los conceptos sobre la materia inanimada; diversos son también los conocimientos a priori respecto de los a posteriori. Tales clases de conocimientos no están sin más dispuestos en relación interna de graduación ascendente, de tal modo que en las clases inferiores de conocimientos actúe sin más un ímpetu a elevarse y continuarse en las superiores. Elijamos una clase especial de conocimientos como modelo de exactitud, para ver en ella el *optimum* de conocimiento. Suele servir, por ejemplo, el conocimiento matemático de modelo y prototipo. Llena, se dice, en supremo grado, las condiciones que se pueden exigir de un saber, de una manera de conocer. Es evidente, exacto, demostrativo, etc. Si se lo toma cual norma, no sólo el conocimiento sensible desciende al nivel de insignificante, sino aun todos aquellos conocimientos con los que cree el hombre poder conocer los dioses poderosos, las reglas morales, las normas del Estado. Sobre Dioses y bienes morales no caben demostraciones que lleguen a esa incondicional y convincente fuerza de las demostraciones matemáticas. El hombre se halla en la irremediable posición de que precisamente en el saber que más le concierne e importa, no puede obtener certeza definida y cristalina. Lo que nuclearmente interesa a su vida no resulta matemáticamente demostrable. Los casos históricos en que el predominio de las matemáticas determina la convicción fundamental de la naturaleza del saber y de la ciencia son tan numerosos que puede verse en ellos una inclinación crítica del espíritu humano. Pero no menos constante y típica es la protesta. Se dice que cada clase de conocimiento tiene su propio valor; que es un sinsentido exigir de oír, ver, oler, precisión matemática; el conocimiento sensible nos abre de original manera lo sensible en su contenido peculiar. La *aisthesis* no puede medirse según el modelo del conocimiento matemático, ya que en definitiva depende del contenido de las cosas conocidas qué clase de conocimiento sea el adecuado y proporcionado. En el universo hay no solamente muchas cosas, sino de muchas clases; se dan dominios del ser, campos y objetos, regiones de homogeneidad. A cada región de cosas corresponde un peculiar acceso. Los caminos de acceso del saber a los distintos dominios de cosas se hallan sometidos a las condiciones de las cosas mismas que han de ser objeto del saber. Gran sutileza

y discernimiento se ha empleado para señalar en este punto correctamente los límites, separando limpiamente los dominios de cosas, dando a cada clase de conocimiento su correspondiente y válido modo de conocer. Del revoltijo y amontonamiento de los modos de conocer resultan numerosos problemas ficticios. Acotar conceptualmente los dominios fundamentales de las cosas, mantener separadas las regiones de lo homogéneo, es lo que suele señalarse como tema de una ontología regional. Si se consiguiera poder dar así una mirada tal a los campos de esencias de modo que no se incurriera en desconocimiento y transgresión de límites, obtendríase, en cierta manera, una tipología eidética de toda la realidad, una geografía conceptual del ser en toda su generalidad. Poseeríamos la arquitectura del cosmos, el sistema de las cosas en la medida en que se encuentra en las cosas mismas. Y paralelamente se podría descubrir y fijar, por parte del saber, el correlativo sistema de los tipos de conocimientos, la arquitectura de la razón. Un estudio crítico y detallado de la facultad humana de conocer nos proporcionaría en tal caso las fronteras entre intuición, pensamiento y concepto, entre componentes a priori y a posteriori del conocimiento. Kant nos dió una grandiosa exposición de semejante análisis fundamental, aunque su *Crítica de la razón pura* surja de una pregunta mucho más hondamente planteada. El análisis crítico del conocimiento humano, sobre todo cuando se lo acomete en sus conexiones con la ontología regional, posee sin lugar a dudas importancia eminente en la filosofía. El pensamiento queda asegurado contra transgresiones de límites, toma conciencia del alcance y eficiencia de cada determinado modo de saber, sin exagerar o menospreciar ninguno, prefijando falsa medida.

La idea de una crítica de la razón o de la correspondiente ontología regional ha adquirido mayor profundidad al notar que los diversos dominios de cosas se distinguen entre sí no tan sólo por el qué son, por la esencia de sus objetos, sino además por la manera de ser reales las cosas. Con otras palabras, las cosas, se dijo, no poseen únicamente esencia que distinga las de diferente tipo (por ej. plantas de animales, inanimados y animados; estructuras matemáticas, de hombres dados a matemáticas...); las cosas tienen además una peculiar manera de ser, un diverso *modus essendi*. No son iguales en su manera de ser

reales. Ser reales presenta en los hombres otro carácter de ser real que en las piedras. No pasan de expresión análoga hablar de realidad de piedras y matas, de animal y hombre, de número y enser. Cabe, según esto, en el campo de la analogía una multiplicidad y aun unidad en el concepto de ser. ¿Será, pues, la relación de analogía el lugar del problema del ser? Surge tal problema justamente porque *nosotros* hablamos del ser de muchas maneras, y, con todo, también de una. ¿Habrá que declarar el sentido del ser, y sacarlo a plena luz, desde tal comprensión de ser en general? Más aún, si consideramos por sobre las diferencias de qué-es, las de realidad en los seres, no por eso se habrá superado un concepto estático en total de ser y conocer, sin llegar a la dimensión del "comparativo ontológico". Los campos de cosas, junto con las maneras correspondientes de ser, guardan aún una constitución ontológica rígida, fija, formando sistemas arquitectónicos. El pensamiento humano intenta, por decirlo así, desde fuera captar un sistema de ser y ente, consistente en sí mismo y tratarlo en conceptos. El pensamiento no ha conseguido todavía sumirse en la esencia de las cosas y compartir su vida. La grandiosa idea especulativa de la filosofía de Hegel es: que el saber no ha de quedarse en la superficie de las cosas, que ha de entregarse al movimiento interno del ser finito, a aquella movilidad, jamás señalable fenoméricamente, mas profunda y subterránea, constructora y destructora de configuraciones finitas, siempre impelente hacia lo máximamente ser. El ser finito, en cuanto a tal, tiende por sí mismo hacia lo máximamente ser. Sale a caza de progreso ascensional. Tal proceso no lo es tan sólo respecto de nosotros, espectadores del omnipenetrante movimiento cósmico; afecta, ante todo y sobre todo, al ser concreto. Por esto no tienen importancia alguna como dechado de ciencia las que se destaquen por su exactitud, señalando, por ejemplo, la matemática como grado supremo de ser, según el cual se asignará a las demás cosas su rango de ser. No se trata de que nosotros establezcamos una regla, haciéndonos con una estatua del supremo ser. Lo importante es que nos dejemos, al pensar, arrebatados por el ímpetu cósmico, pulso de todo lo que es; que busquemos y experimentemos en nosotros la regla, activa y tirante en el ser de todo ente, el *proton kinoun*, el primer motor. El problema del ser es, en sentido profundo, el

problema del movimiento. Filosofar no es, en modo alguno, el movimiento exclusivamente humano del progreso cognoscitivo por el que dominamos un sistema estático de cosas; es sobre todo un salto en el movimiento mismo de ascensional progreso del ser. Porque el ser habita en el ente por modo de subterráneo movimiento, cual remolino aparential, cual aurora y ocaso de las cosas finitas, es la filosofía esencialmente camino: camino de grados y contradicciones, —camino, ¿hacia dónde? ¿Es el camino del pensamiento humano camino de lo sensible a lo inteligible, de la naturaleza al espíritu, de la *aisthesis* al concepto racional, de la enajenación a posesión de ser, de animalidad a semejanza de Dios, de saber relativo a absoluto,— o cualquiera otra de las fórmulas famosas de la metafísica occidental? El camino del pensamiento humano lleva a lo impensado, al laberinto del mundo. Con lo cual no se le señala una final y cómoda estación en que halle su reposo la sabiduría del mundo. Vale más bien la sentencia de Heráclito: “Hay que recordarse sobre todo de quien ha olvidado a dónde lleva el camino” (Diels. Frg. 71).

IV

La Filosofía, en cuanto pregunta humana por el ser, se asienta en cuanto a su posibilidad en esta súbita extrañeza que puede asaltarnos en medio de lo más conocido y familiar. Hacemos continuo uso de hablar con *es*, y desde siempre estamos ya llamando a cosas y sucesos “entes”, sucesos reales; distinguiendo entre posible, real y necesario, dando múltiples sentidos a la expresión “estar siendo”; y con todo reunimos y unificamos tan múltiples maneras en un concepto de ser que abarque a todas. Se nos ha lanzado, por decirlo así, a un uso, irreflexivo y rutinario, de los conceptos fundamentales del orden del ser, sin que podamos dar cuenta de tal uso. Ni siquiera sentimos la necesidad de llegar a claridad en ese punto. La lengua de que nos servimos piensa por nosotros; nos ofrece listas las distinciones con que nos movemos en las situaciones concretas de la vida; nos proporciona el necesario aparato de conceptos para los usos, tratos y discusiones diarios. Esta “comprensión del ser” cotidiana, dada en el lenguaje o al lenguaje de trato, no es en modo

alguno ni "ingenua" ni simple ni sencilla. Una larga historia del pensar ha pasado al cotidiano lenguaje en forma difusa y empobrecida de sentido; operamos demasiado naturalmente, con distinciones conquistadas por supremos esfuerzos por el pensamiento antiguo. La historia de la filosofía es en gran medida una historia de decadencia. Pensamientos de deslumbrante claridad empalidecen con el curso de los siglos, sùmense en la gris niebla de lo común y corriente; los pensamientos corren hacia la apensamentabilidad. El arruinador poderío del tiempo no se muestra tan sólo en ir apagando estrellas, secar mares, erosionar montañas, enterrar bajo torrente de arena las moradas de los hombres —y no sólo en que se vuelva rígido el primitivo derecho, se petrifiquen las costumbres, las instituciones sociales resulten oprimentes cadenas o se truequen en vacías convenciones—; las fuerzas destructoras del tiempo se manifiestan también en la decadencia de los pensamientos y conceptos con que pensamos el ser de la naturaleza y de la historia. El lenguaje diario no es la originaria esencia del lenguaje, —no pasa de ser su forma aparential más corriente, y campo de una comprensión comunicativa del ser, vaga, mediocre, imprecisa, penetrada de difuminados sistemas conceptuales; con todo ábrensenos a veces posibilidades de experimentar de más íntima manera nuestro humano aposentamiento en la lengua, hacer más secreta nuestra estancia en su sentido. No hemos de tomarla como un medio o instrumento de una técnica de simple comunicación; abramos, más bien, nuestros oídos al sentido profundo del sonido de las palabras primigenias, de los giros originales—, a la secreta sabiduría de la lengua. En el lenguaje se ha hecho al hombre mortal el don de una revelación del ser. Revelación que frecuentemente se queda desplazada por nuestro trato instrumental con el lenguaje; y ya no oímos la música del universo. Tan sólo en la forma extremada de la poesía reconocemos un habla, cercana a origen, canto conjurador por cuya virtud hacen acto de presencia dioses y héroes, las fuerzas y los poderes reales del universo, y pónese al hombre ante su destino. Pero ese poder aclarador del ser, propio del lenguaje, opera también en lo invisible, simple y sencillo: En los refranes populares, en las plegarias de los aldeanos, en los susurros de los amantes y en las duras ordenanzas militares. El pensamiento no es tan sólo una manera espe-

cial y distinguida de insertarnos, por medio del lenguaje, propia y expresamente en la claridad del ser. Pensamiento y poesía se aposentán de manera diversa en el lenguaje. En la poesía crece, por decirlo así, orgánicamente el lenguaje primitivo; la poesía conserva la multivocidad y fuerza originarias, la riqueza inagotable de símbolos; y al crear nuevas posibilidades de hablar, lo hace en profunda concordancia con lo dicho ya en la lengua. Mas el pensamiento habita intranquilo y tenso en los dominios del lenguaje; se mueve en el inquieto elemento del concepto; se va *con* la lengua, al preguntarse por el sentido primigenio de lo naturalmente comprensible; al repensar las improntas históricas y devolver a conceptos usados su antiguo y grandioso sentido. Mas el pensamiento va *contra* el lenguaje al tratar de imponer conceptos unívocos, elaborar conceptos de ser con que pueda concebir no solamente el mundo estático de los fenómenos, sino hasta la corriente de ser, cauce de tal mundo. La relación entre pensamiento y lenguaje está hecha de múltiples tensiones: compañía y rechazos caracterizan la intervención del pensamiento en la dirección, comunicativa y comprendiente, del lenguaje. Y al filosofar un particular a solas, cual si fuera único, no es de manera simplemente solitaria como desarrolla nuevos conceptos de ser; aun cuando se levante, a lo más, al elemento de una razón objetiva quédase en posiblemente humano coloquio acerca del ser, —que en el ser y por el ser la comprensión humana se remonta por encima de las ya conquistadas posibilidades. Entonces el pensador responde por todos, orador del género humano.

Señalar el lenguaje como lugar de estancia ineludible para la transformación pensamental de la comprensión conceptual del ser reviste capital importancia porque aquella súbita extrañeza, despertador del filosofar, o la suspendiente admiración ante la maravilla de que haya algo, es necesaria para preguntarse por el ser y dar cuenta al hablar ontológicamente de él. Expresarse en lenguaje no se reduce a algo inesencial para el pensamiento, a externa vestimenta, a simple tomar un hábito. El pensamiento del ser en cuanto ser, del *on he on*, tiene lugar en ese medio que es el *logos*. La pregunta ontológica adquiere determinada dirección y vence la extrañeza o sorpresa guiada por la anticipación del ser, por la presencia de lo máximamente ser. Una mirada previa hacia ese posible refuerzo del ser guía la pregunta y ende-

reza al pensamiento humano por su "camino". Pero ¿de qué camino se trata, dónde comienza, dónde termina, de dónde parte, a dónde llega? Es que puede comenzarse por determinar principio y final, punto de partida y llegada de éste el más atrevido de los caminos? No parece ser del todo imposible una respuesta. Conocemos patentemente el punto de partida, el camino del pensar comienza en lo dado. Nos encontramos en medio de los seres, somos nosotros mismos un ser; rodeados de cosas naturales, de productos culturales; conocemos números y figuras. Somos una realidad concreta, mas dentro de grandes conexiones, de esos entrelazamientos causales, vínculos del universo, —conocemos, además, lo posible, lo fantástico, lo imaginario,— y aun poseemos el notabilísimo concepto de nada. Somos seres, mas no como simplemente lo son piedra, árbol, azor; mantenemos trato con el ser de nosotros mismos y con el de las demás cosas, con el Todo que a todos abarca; existimos en la comprensión del ser. Y dentro de ella diferenciamos el modo de ser de lo inanimado y de lo animado, el de planta y animal, y el de hombre, —el de los utensilios humanos, el de las instituciones humanas. Todo lo cual comienza por sernos "dado". Mas lo dado se nos da organizado en regiones, en diversidad de géneros y modos de ser. Cuando se despierta en nosotros la apetencia de saber lo máximamente ser, tratamos de hallar, ante todo, en lo dado un ente de máximo rango en ser, que podamos tomar para un ordenamiento ontológico. Y recorreremos las regiones todas del mundo, escudriñamos las profundidades de cielo y tierra, por si podemos hallar algo que sea más ser que las demás cosas que no son. No es difícil, por cierto, establecer jerarquías a tenor de determinados conceptos previos con los que el hombre intenta calibrar la potencia de ser. ¿Dependerá el grado de actual fuerza de ser de una cosa de su proporción de consistencia?; ¿será la permanencia temporal el criterio correcto?; ¿lo que dura más, lo que puede mantenerse más largamente en el ser, será por eso mismo más fuerte en ser? En este caso la materia inanimada, la pura materia, sería lo máximamente ser en todo el universo. O bien las relaciones matemáticas, eternamente válidas como son? ¿Constituirá la verdadera medida no lo que dure más en tiempo, sino lo que en sí mismo es "temporal"? La más temporal entre las cosas es, sin lugar a dudas, el hombre "temporalizante".

Otras veces el grado de espontaneidad, de libertad, sirve para medir los grados de fuerza en ser: al ser que lo es para sí, se atribuye rango superior a las cosas que sólo sean ser en sí. O bien: se parte, como de modelo, de la técnica humana. En el trabajo y productos humanos el hombre, el productor, se constituye en fundamento del ser de determinados objetos artificiales que a él deben su realidad, su origen, y por ello son, medidos en ser, de rango inferior al de su productor. La extensión de tal modelo técnico al Todo nos ofrece un nuevo estilo de ordenamiento: según cuál sea el del agente frente a su obra, el del productor respecto de sus productos; se plantea en tal caso la cuestión sobre la causa de todas las cosas, sobre el demiurgo del cosmos; o acerca de un supramundano creador del universo, que pasará entonces por el *summum ens*; y la medida de semejanza a Dios hará de medida del ser. O bien se partirá, como de modelo, de la naturaleza, imaginando una *natura naturans* como manantial de todas las cosas, atribuyéndole la supremacía en ser, mientras que a sus criaturas les convendrá ser por inferior y derivada manera. Tales son los ensayos típicos y repetidos de la filosofía occidental para dominar el problema de la graduación del ser por una decisión arbitraria de la razón humana. Se escoge de entre las cosas dadas una especial, de pretendido rango superior, en virtud de conceptos previamente adoptados, moviéndose, sin caer en cuenta, en los horizontes de tiempo, espíritu, libertad, origen. Este último motivo permite, en todo caso, superar lo dado; no se pasa, en tal superación, de servirse de modelos, sacados secretamente de lo dado. Son tales posibilidades genuinas, rigurosas, del pensamiento ontológico, o más bien vacío sueño de metafísica?; ¿puede el hombre proclamar con un golpe de estado cuál es lo máximamente ser y no deberá, por el contrario, seguir el guión del ser mismo? El verdadero pensar no viene al ser sino como repensar ese paseo que el ser mismo da en todos los hechos. Este motivo se ha presentado también bajo múltiples formas en la tradición metafísica. Se habla de un camino, de una gradual ascensión que siguen los entes para llegar a su medida suprema. "Detrás" de la variedad de las coexistentes regiones del ser supónese un movimiento que habrá de llevar naturaleza a espíritu, necesario a libre, inconsciencia a consciencia, sensible a inteligible. Lo finito, se ha dicho, tiende por sí mismo

a trascenderse en infinito, la materia en espíritu, anhelando todas las cosas menores en ser revertir como a su casa al ente más potente en ser. Ese pretendido movimiento no puede señalárselo sin más en lo dado; conscientemente se salta el campo de lo dado con tales interpolaciones de un movimiento metafísico. Por parte del saber nos hallaremos en análogamente atrevidas construcciones. Se partirá de la situación en que inicialmente se halla el conocimiento humano: está limitado y restringido, estrecho en contenido y dignidad. No sabemos todo; y nunca con saber productivo. Conocemos poco de las cosas, y las conocemos sólo en cuanto objetos. No llegamos a penetrarlas completamente, sin residuos. Nuestro saber es por de pronto "finito", caracterizado por la escisión sujeto y objeto; exterior al ser conocido, y vinculado permanentemente a lo que sensiblemente le dé el objeto. Transfórmase, con todo, la esencia del saber a medida que penetramos con el pensamiento tras lo dado; lo dado va perdiendo, conforme se adentra en él el pensamiento, su extrañeza respecto de ser consciente; hácese cada vez más uno y unido, hasta que al final, absorbida y anulada la extrañeza del objeto, el espíritu se reconoce a sí mismo como eterna esencia del ser, extraño en su inicial apariencia. Pasa entonces el saber finito a "saber absoluto". Atacaremos tan audaz pensamiento de Hegel en sus pretensiones filosóficas no tan sólo con afirmar que semejante metamorfosis del hombre en espíritu absoluto no aparece por parte alguna, que se trata de una aberración fantástica de la razón sutilizante, sin base. Nunca afirmó Hegel que esa unificación entre espíritu finito y espíritu absoluto pudiera ser un hecho intersubjetivamente comprobado. Toda crítica que tome por base única y exclusiva el terreno de lo dado, ni siquiera llegará a entrar en la dimensión del problema hegeliano. Las ideas de la metafísica no se las puede llevar ante la Corte del positivismo. Mas otra cosa es someterlas a crítica y examen ontológicos. Si todas las cosas discurren por la vía de una ascensión en ser, si todo lo inferior en ser tiende, como a su casa, a lo más potente en ser, y si correlativamente todas las formas del saber finito intentan disolverse en el puro éter del espíritu absoluto, ¿por qué tal reversión no ha llegado ya a su cumplimiento, por qué persisten la apariencia de haber junto a espíritu naturaleza, fuera del saber absoluto formas

finitas de saber? Hegel intenta escapar de este dilema con la idea de un eterno "retorno". Contra la tendencia a revertir el espíritu a sí mismo, surge otra tendencia contraria: hacia el extrañamiento de sí mismo, hacia la finitud y la escisión. El camino del ser corre en dos direcciones contrarias, con huella doble de ascenso y descenso, de interiorización y exteriorización. Entre los polos de un absoluto ser consigo mismo y de un íntegro ser fuera de sí oscila la historia del ser. Al exteriorizarse lo Absoluto se abre a la una el campo de las estaciones de regreso a sí mismo. Lo finito es, según Hegel, un autodescubrimiento del infinito, una máscara y disfraz de los que siempre se reelabora a sí mismo. Lo cual viene a decirnos que Hegel no concibe ni valora en su propio peso y de raíz la finitud de las cosas en general, y del hombre en particular. Su famosa fórmula sobre el Absoluto dice: es "lo contrario de sí mismo". El Absoluto se finita a sí mismo en múltiples aparenciales de ser condicionado, frágil, inferior; es la unidad movida, la unidad movida en el alternante juego de finito e infinito. Al distender de tal modo Hegel las más extremadas oposiciones surge el movimiento dialéctico, como inversión entre opuestos; el problema del ser resulta, para él, simultáneo pensar en ascensión en ser y caída del ser a entes concretos, —todo ello más allá de lo inmediatamente dado. Su *Fenomenología del Espíritu* no tiene nada de común con la actual fenomenología. Hegel no descubre fenómeno alguno, de esos que sin intermedio se ofrecen y se exhiben. Trata, más bien, de seguir un camino del pensamiento que conduzca a la contrariamente ascendente y descendente historia del ser. Elimina, pues, la distinción entre finito e infinito.

Pero ¿nos hallamos ante una auténtica y legítima posibilidad para la filosofía? ¿De dónde nos viene, ante todo y sobre todo, el conocimiento de esa diferencia entre finito e infinito? En la situación en que nos hallamos en cuanto hombres, rodeados de tantas y tantas clases de entes, —en esta posición, inicial para cualquier pensamiento filosófico, se nos muestran las cosas como limitadas, encerradas dentro de los límites de su figura, presas en sus aspectos. Nosotros mismos somos una cosa finita entre cosas finitas. Todas las cosas, con todo, están recogidas y reunidas en un único universo. En él están elementos, estrellas, materia inorgánica, plantas, animales y hombres, seres na-

turales y cosas artificiales, —en él, naturaleza e historia, lo visible y lo invisible, lo perceptible y lo espiritual, los vivos y los muertos. Todo lo finito se halla comprendido en mundo. Y él es el infinito original. A la vista del dilatado mar, o del cielo estrellado, puede acometernos súbitamente el sentimiento cósmico, manantial luminoso de todos los mitos, que no intentan sino fijar el imponente universo en la imagen de un ente. De la insuficiencia de tales metáforas cósmicas nos vienen de suyo aquellas ideas de la metafísica que reinterpreta la relación, oscura y grande en problema, entre mundo y cosas con la jerarquía entre “ens infinitum” y “ens finitum”. Frente a las cosas finitas, fenoméricamente dadas, no se alza nunca un “Absoluto” dado, cual fundamento u origen primigenio de todos los seres finitos. Las dos grandiosas y típicas posibilidades de la metafísica tradicional son, pues: la primera, mantener a toda costa la distinción entre infinito y finito, señalar el abismo entre “lo máximamente ser” y sus “imitaciones”, inferiores en ser; la segunda, eliminar tal separación por la tesis de que el Absoluto se pasa él mismo a lo finito, y al revés revierte todo al Absoluto; se exterioriza y vuelve a su esencia desde su propio extrañamiento. Tales son las dos posibilidades: de una metafísica teísta y de una panteísta, dominantes bajo diversas formas en la historia del pensamiento europeo.

Pero queda abierta la cuestión de si la relación entre finito e infinito puede determinarse al modo de una relación, sea la que fuere, entre cosas, entre sustancias, —si en definitiva no sería tan falso aferrarse a una distinción insuperable como sostener la identificación de los contrarios. En ambas acepciones se finge un movimiento del ser “tras los fenómenos”, que va de ser a ser, en vez de un movimiento de todo ser finito dentro del ámbito del mundo. Con lo cual se fija al movimiento un término; se le adscribe un *terminus ad quem*, al que se llega. Las cosas inferiores en ser tienden hacia un ser supremo. Por muchos grados, estaciones y estancias que haya en este camino, se concibe una estancia final; el camino está ya fijado desde su comienzo; desde su comienzo está dominado por el fin. El camino tiene un *Eschaton*, un extremo. Así concibe, por ejemplo, la metafísica el camino de sensible a inteligible, de materia inconsciente a libertad, consciente y determinante de sí misma, de ser

en sí a ser para sí, y parecidos; mas si ya en el primer paso de este camino queda determinado el final, más bien el final determina los pasos de acercamiento y la situación inicial. Así es como para Hegel la naturaleza es el espíritu en exteriorización; o la idea en su alteridad se diferencia del espíritu, no en esencia sino en apariencia. La historia del ser es finita, aun cuando se repita cíclicamente por toda una eternidad. La historia del ser no tiene otro contenido que destilar espíritu de naturaleza, y renovar su extrañamiento en ella; y porque de este modo se halla fijado de antemano el camino que va a seguir el ser —y prefijado según el plan de la metafísica tradicional, tenga o no el sello panteísta o teísta—, queda por el mero hecho prefijado también el camino del pensamiento filosófico y el movimiento de la comprensión del ser. Se está, pues, seguro de la meta del camino. La filosofía adquiere entonces carácter providencial. El filósofo Hegel habla siempre desde el mirador del saber absoluto, aun al tratar de los más ínfimos e insignificantes grados del aparentemente finito saber, —al descubrir el conocimiento sensible, la opinión inmediata. Sólo aparentemente desciende al estado de ingenuidad, al de embargamiento en lo natural, —para, como dice Hegel mismo, tender una escalera a la conciencia natural. La exposición de la filosofía sobre tal base resulta asunto de propedéutica. Por lo demás piensa Hegel que no es él, en cuanto contingente individuo, y por su profesoral ingenio, el que puede hablar del saber absoluto; más bien en cada forma del saber finito actúa ya una anticipación oculta e íntima del saber absoluto, al igual que en todas las formas finitas de las cosas habita el ímpetu hacia el Absoluto. El sentido metafísico de tales interpretaciones, clásicas en su estilo, resulta posible tan sólo si el pensamiento humano ha comenzado por definir qué es lo que va a tomar como más fuerte en ser, —cuando ha dado sin más por conclusa la cuestión acerca del ser con una respuesta. Seguramente que la idea de un posible reforzamiento en ser constituye una idea primigenia de las filosofías; esta idea prefija una dirección al pensamiento para tornar en productivo tal desconcierto: no saber qué es el ente. La sorpresa se traspasa al trabajo del concepto; inquiriremos por una medida para ser sér. Mas nos apresuramos al tomar entre los entes dados una determinada cosa, proclamada como suprema (sea la materia o el espí-

ritu) degradando las demás a ser simples apariencias de tan supremo ser, porque en este caso aplicamos indebidamente la distinción general entre esencia y apariencia. Una clase de ser, que por de pronto se nos da en igual plano que las demás, se la declara como esencial, y a las demás por derivadas y secundarias. Se aplica a las relaciones entre diversas clases de seres una distinción conceptual, propia de la naturaleza de cada ser, a saber: la de sustancia y accidentes. O la de esencia y apariencia. Pero ¿es que tales conceptos se hallan ya definitivamente aclarados y asegurados, o no constituirá, más bien, tema de la filosofía el repensarlos?; ¿de dónde nos viene el derecho de subordinar materia a espíritu o al revés? ¿No se trata así realmente de una relación de rango en la gradación del ser? ¿Qué es más ser la materia o el espíritu?, ¿o no será en definitiva tal cuestión un sin sentido? Las piedras son, sin duda, de otra manera que los números, de diversa árboles e instrumentos, instituciones y animales. Pero, ¿podemos decir que en sentido estricto uno sea más ser que otro. ¿No sería afirmación gratuita? Todo lo nombrado nos es conocido por nuestro ambiente vital. En él se nos muestra, se exhibe, se nos da. A todo lo cual llamamos fenómenos. En los dominios fenomenales de nuestro ambiente hay cosas bien diversas, afinidades y oposiciones entre ellas. Pero por muy diversa manera de ser que tengan, en lo concerniente al grado de ser todas son patentemente de igual manera. Así que no hay razón para elegir una y atribuirle un más alto rango de ser. Los fenómenos no nos dan pie para ello. Podemos sin duda atribuir predicados de valor a determinadas cosas, preferir unas a otras; mas no nos es posible descubrir en ninguna mayor contenido de ser. Aun el ojo más avizor no puede comprobar en el campo de lo aparentialmente dado diferencias de rango en ser. Todos los fenómenos son del mismo rango. Con lo cual no se niega el que haya diferencias fundamentales entre los fenómenos en cuanto a qué-son, en la manera de su que-son, y en el modo de su posible verdad. No hay que nivelar las diferencias entre fenómenos. Empero todo lo que se nos da en el contexto unitario de los fenómenos no ofrece diferencias en el grado de ser. En otras palabras, el comparativo ontológico no se presenta en la dimensión de las cosas aparentiales, —una gradación ascendente en ser no es, ella misma, fe-

nómeno alguno. Y con todo es una idea necesaria de la razón humana. Con esta idea se eleva el pensar sobre el campo de lo dado y se adentra por un camino: el de comprender justamente el campo de lo apariencial. Porque qué sea el aparecer mismo, cuál sea la conexión entre ser y aparecer, son cosas que no pueden señalarse y mostrarse dentro del aparecer mismo. Cuando se pregunta por el aparecer en cuanto tal, ya se ha trascendido su esfera. La fenomenalidad de los fenómenos no es problema fenoménico; ciertamente el pensamiento humano parte siempre de los fenómenos: de lo que a sí mismo se manifiesta. Así que, ante todo y sobre todo, tiene que asegurarse de haber aprehendido correcta y cuidadosamente qué es lo que se muestra y cómo lo hace; ha de darse el trabajo de aprender a ser fiel a las cosas, cuidadoso en su descripción; tener sentido para los matices y sutilezas en la captación y formulación de lo dado, dejar que las cosas mismas hablen, y reprimir toda interpretación apresurada. Esta actitud de correcta atención y de entrega a lo que se muestra constituye el *pathos* de la moderna fenomenología (en lo esencial fundada por Husserl). Pero esta actitud de la investigación fenomenológica no es sin más filosofía; no llega a pregunta por el ser. No puede preguntarse por el rango de ser de los fenómenos, mientras uno se mueva, como sobre base exclusiva, en el terreno de los fenómenos, porque dentro de lo fenomenal no se da relación en ser. Por un proyecto propiamente especulativo se sale a buscar una medida del ser que no se encuentra en el campo de los fenómenos, —proyecto que no cae en fantástico o utópico pensamiento. Es tan tema de la filosofía escudriñar fielmente el dominio *estático* de los fenómenos como el plantear ulteriores cuestiones, retrotraer el pensamiento a un movimiento del ser, que sea precisamente el que dé “estado” a los fenómenos. La filosofía debe unir con la objetiva fidelidad al fenómeno la fuerza especulativa. Retrotrae el pensamiento hacia lo que es más ser, hasta lo que es máximamente ser, no seleccionando dentro de lo dado y por un acto arbitrario una cosa especial y elevándola a absoluto o hipostasiando “tras” las cosas finitas una potencia mítica, sino *repensando el concepto de ser*, de que tan continuo uso hace. Tal pensar y repensar el concepto de ser es el camino de la filosofía especulativa, que no se reduce a lo puramente subjetivo o a simple aclaración de conceptos, sin re-

lación alguna al ser mismo; porque el concepto es, justamente, una especial y señalada manera de referirse el hombre al ser, una vez que hayamos experimentado en el lenguaje su primera y primitiva revelación. Repensar el concepto de ser no es camino a lo descaminado e intransitable. Este camino no es sin embargo previsible; no hay aquí providencia alguna. No podemos saber de antemano a dónde llegaremos o si llegaremos a algo, porque no comenzamos por saber lo máximamente ser. No podemos deponer nuestra finitud, cual si fuera un andrajo, y vestirnos de la majestad del saber absoluto. El hombre no llega a ser, ni siquiera en sus más altas posibilidades, un Dios disfrazado, con el poder de caer en cuenta alguna vez de su dignidad. Pasaron ya los sueños de una metafísica absoluta. La filosofía es ya, por el contrario, actitud anhelante de un ser máximamente finito, porque es ser que sabe de su finitud respecto de lo que es máximamente ser, y que por la plenitud misma de su ser se nos oculta. Y de ahí proviene el que los pensantes sean eternos audaces, con horror a tierra firme: argonautas de la razón.

V

El camino del pensamiento humano, aunque iluminado desde siempre y constantemente a manera de aurora, por la "anticipación" del ser, huésped de nuestro espíritu, y distendido por la pasión del apetito de saber, —eróticos amores por lo máximamente ser—, es un camino hacia lo intransitable. El camino de la filosofía no corre por lo transitado y transitable. Saca del campo de la vida diaria en que todos los caminos y senderos nos son conocidos, de la sabidas y calculadas posibilidades de nuestra acostumbrada conducta, de lo común y corriente, de nuestro garantizado trato con las cosas, y nos mete, cada vez más adentro, en el laberinto de inextricables problemas. La filosofía es una posibilidad esencial del hombre finito, prescrita por su misma finitud. Pero justamente por eso el camino de la filosofía no está previsto y calculado con vistas a su final; no posee carácter providencial. Tenemos que emplear aquí, y con extraña inversión, la palabra "finito". Siempre y cuando se toma conciencia de la finitud del filosofar humano, del atrevimiento, peligro y anhelos de nuestro espíritu, resulta imposible

señalar al camino del pensamiento fin, llegar a algo definitivamente final. Por el contrario en los sueños de la metafísica absoluta en que el pensamiento humano cree transformarse en el espíritu de Dios y en el saber absoluto, tomando la finitud como rompible, concibe el camino del pensar como terminado y agotado. Dicho en una fórmula: en la metafísica del espíritu absoluto, que niega la finitud o se la salta utópicamente, la filosofía llega a su final, o se completa —y se acaba. Como por ejemplo: la filosofía de Hegel, en que cual camino del pensamiento se señala el acompañar el paso de ser en sí para sí, de sensible a espiritual, de finito a infinito y de relativo a absoluto, no tuvo más remedio que comprenderse a sí misma como el final de la filosofía. El espíritu del mundo, una vez vuelto a sí mismo, no tiene ya, por virtud de esta realización de su propia conciencia, según la filosofía de Hegel, ninguna posibilidad más de descubrimiento de sí mismo; el saber ha reabsorbido en sí toda la materia cognoscible; todo ser se ha transformado en conciencia. No queda sino comenzar de nuevo con el enajenamiento de sí, con la finitización de lo absoluto, —la monotonía de una ilimitada repetición. Otra cosa es cuando la filosofía se mantiene fiel al recuerdo de su finitud, cuando se comprende a sí misma como caduca e insegura, interrogante y cuestionable,— desorientada por el enigma del ser, tocada y angustiada por la incommensurabilidad del mundo. Al entenderse a sí misma la filosofía desde la indeponible finitud del existir humano concreto, —dando ella misma testimonio consciente y claro de su finitud, el camino del pensar resulta, *en tal punto, ilimitado*; no hay ya límite previsible para la historia del mundo; ninguna providencia sobre el curso histórico del ser.

Esta contraposición de dos tipos de filosofar no pretende tener el sentido de una consideración tipológica de formas del pensamiento, ofrecida a la elección. No se trata de optar por la una o la otra; se trata de una primera y precursora reflexión sobre la naturaleza de la pregunta por el ser, como preparación de un real preguntar por esa pregunta. Los motivos pensamentales que pudieran conducir, como en la Metafísica absoluta, a superar, romper y aniquilar la finitud de la existencia humana, han de ser tomados en serio, sin rechazarlos someramente como

pensamientos vengadores de la "humana semejanza con Dios". Tal pretendida superación de la finitud, como en una filosofía del saber absoluto, ¿no provendrá de no haber tomado con radical seriedad la finitud del ser humano?, ¿Mas cómo captarla de manera originaria? ¿Cuándo estaremos confiadamente ciertos de haberla captado y comprendido válida y definitivamente? ¿Se trata de un hallazgo a asegurar, verificable por observación y comprensión intersubjetivas? ¿Es un dato, un hecho, como nuestro cuerpo, nuestra razón? Tal vez determine nuestra corporalidad y nuestra razón, mas no es captable como los son éstas. Se manifiesta de extraña manera al eludir toda captación inmediata y directa. El pensamiento finito del hombre no está seguro, unívoca y enteramente, de su propia finitud. Tomar conciencia de ella resulta tema ilimitado. No conseguimos, por decirlo así, aprisionarla en definitivamente fijos conceptos, y dejarla atrás. Se nos adelanta en todo lo que hacemos y omitimos, cavilamos y emprendemos, queremos y pensamos. Intentar evadirnos de ella y meterla en inventario comprobable y presente, se parece a la pretensión de saltarse la propia sombra. La finitud nos determina y pone a su tono, —como la levadura al pan, la sal al océano. Cuanto más esencialmente caemos en nuestro ser, tanto más sabremos de su sabor a nada. Inténtase frecuentemente caracterizar la finitud del hombre por su distancia, incommensurablemente insalvable, respecto de Dios: su finitud y perfección proporcionan la medida fiel para poner de manifiesto la miseria e imperfección del ser humano. Lo que a nosotros falta, superabunda en él; y se halla reunido en él lo ausente en nosotros. Nuestro saber es parcial; Dios sabe todo, nada se escapa a su conocimiento, ni lo grande ni lo pequeño. Para él el ser no está dispersado en el tiempo; no vive, cual el hombre, en el instante, ni en esa estrecha franja de un presente entre el "ya no" del pasado y el "aún no" del futuro; posee el ser completo, incólume, íntegro en un ahora eterno y onniabarcante, en un *nunc stans*. Está en todo y todo en él. La sabiduría divina, se dice, no es en rigor saber de algo extraño, de un objeto que limitara su propio ser; sabe todo lo que es por el mero saber de sí mismo. La omnisciencia divina tiene el carácter de absoluta conciencia de sí mismo. El saber humano, por el contrario, es irremediabilmente limitado y estrecho, parcial, fragmentario,

en permanente tensión por la extrañeza de los objetos. Nuestra conciencia no puede ponerse absolutamente, ni desprenderse de su relación a los objetos extraños circundantes, al ser exterior: estamos rodeados y cercados de seres que no son nosotros; y está nuestra mirada cautiva de la extrañeza de las cosas, y nos sentimos rechazados a nuestra intimidad por la repelente extrañeza de las cosas. No nos vivimos sino a nosotros mismos, encerrados, por decirlo así, en nosotros, aunque estemos, por la intuición y percepción, fuera de nosotros, en las cosas. Podemos certificarnos y hacernos contradizos con el extraño ser de las demás cosas, pero no alcanzamos a "serlo".

Se nos ha cortado la posibilidad de ser a manera de piedra, planta, animal, utensilio, número. Se nos ha planteado únicamente el ser hombres; lo que equivale, determinadamente, a excluir todas las maneras de ser diferentes de la de hombre. El que el hombre esté comprendiendo la constitución de ser de las extrañas cosas que lo cercan, e intente dar forma de concepto a tal comprensión, no es argumento alguno contra el aislamiento óntico de la existencia humana. Nuestra comprensión de ser se extiende, aunque de manera problemática, a todo lo que es, —pero nuestro poder ser, sólo a nosotros mismos. Respecto de Dios, se dice, no hay cosa extraña que restrinja su ser; nada en cielos y tierra que pueda ostentar extrañeza propia frente a Dios. Dios pasa por ser la realidad de todo lo real, el *ens entium*. Las cosas son sus imágenes o su apariencia. Nada hay fuera de él, sino la nada y a la nada se enfrenta el Dios de la religión bíblica, al crear el mundo de la nada en la *creatio ex nihilo*. En este concepto de "Dios", pertenencia originaria de la fe, —con gran influjo en el pensamiento de los filósofos, bajo la forma de metafísica teísta o panteísta—, se atribuyen ciertos componentes del universo a un ente de rango supremo, y se hipostasían rasgos del universo en un modelo de persona. El dominio unitario y total del ser, en que surgen y desaparecen todas las cosas finitas, queda de este modo, encubierto, digámoslo así, por la imagen conceptual de un ente supremo, de un *summum ens*, y bajo una arquitectura de los dominios de las cosas, dependiente de él. El entramado del mundo toma el carácter de una subordinación de la variedad de las cosas bajo un ente supremo, de una jerarquía. Mientras semejante sello teológico domine la filosofía, el hombre pensante

intentará necesariamente interpretar su finitud como su distancia a Dios, —se concebirá cual *imago dei*,— imagen, no obstante, separada del original por inconmensurable distancia. La finitud del concreto existir humano queda explicada como una relación de distancia entre un ente y otros entes, todos concretos. Hay que hacerse, con todo, cuestión de si de esta manera se concibe originaria y radicalmente la finitud humana. Aunque el hombre se sepa finito frente a Dios infinito, a pesar de todo el rigor de tal distinción se escamotea esa distinción misma porque Hombre y Dios convienen en ser entes. Entre el *ens finitum* y el *ens infinitum* rige la *analogia entis*. Y porque se concibe a Dios como un ente tal que respecto de él nada puede enfrentarse como extraño, para así delimitarlo, se acepta, por tal hecho, un paso del *ens finitum* a Dios: una reversión de todas las cosas a Dios, y primero que todo la conversión del hombre, referido ya a Dios, a la divinidad. Y si, a tenor de la doctrina dogmática, Dios nos ha enviado a su hijo, consustancial con él, en figura humana, resultará que él mismo ha tendido el puente.

Se concibe de manera más dura y radical la finitud del ser del hombre si no se la interpreta por la distancia al ser supremo, sino por una relación de tensión entre un ente intramundano y el omniabarcante universo. Todas las cosas son de suyo finitas. La finitud no es carácter especial que convenga a un ente sí y a otros no. No es una mácula que distinga a casi todo lo que es, por ser, fuera del ente supremo, sumo, omnipotente y omnisciente. Todas y cada una de las cosas que sean *entes concretos*, que estén encerradas por una figura, aspecto determinado, impresas en eidos, con determinación, perfil y peculiaridad, todo lo que, dicho aristotélicamente, esté delimitado, sea *horismón*, sea finito, trátase de tierra, mar, corteza terrestre, flor, vaca, hombre, casa, Dios griego: Todo lo intramundano es finito, y todo lo finito es intramundano. Cada ente, dentro del ámbito espacio-temporal del mundo, está encajado en la determinación de un aspecto fijo. Una cosa no puede pasar a ser cualquiera otra, arbitraria e irregularmente. Ciertamente que entre y bajo las cosas se dan variedad de movimientos de tránsito de un estado a otro, variados caminos de transformación. Con todo, aun estos mismos movimientos se mantienen dentro de un tipismo fijo y

definido; se verifican según reglas y leyes. La finitud de todas las cosas no consiste tan sólo en su limitación, en su estrechamiento dentro de límites, sino en lo que es mucho más: en el carácter de especie y en la singularidad. Cada una de las cosas de este mundo pertenece a una especie, y es un singular. El hombre no es simplemente finito, cual lo son las demás cosas del mundo; tiene conciencia de su finitud y se comporta a tenor con tal saber. Esta comprensión, a su vez, no llega a penetración total y perfecta de la finitud humana; no pasa de la inquietud, propia de un intento de ver. Entendemos antes y mejor la finitud de las cosas ambientes que la finitud de nosotros mismos y de nuestro propio comprender. Estamos abiertos a la finitud de nuestro ser, porque estamos abiertos a la totalidad del universo. El hombre es ese ser intramundano que mantiene un comportamiento, peculiar y expreso, con el omniabarcante todo. El rigor de su finitud se echa de ver justamente en que, siendo él la criatura más finita, está abierto a la infinidad del universo. La idea de totalidad, este desmesurado pensamiento, es huésped del hombre. El hombre no está en el mundo, como una cosa cualquiera; es el mundo el que, en cierto modo, está en el hombre. La idea de mundo perturba, en el hombre, esa despreocupada tranquilidad con que planta y animales alumbran su pequeña y restringida vida. Este pensamiento nos desafía y saca al ancho mundo y a lejanísimas lejanías, a la vez que desde ellas nos rechaza y devuelve a la estrecha cárcel de nuestra terrenal estancia. Cuando se interpreta desde la relación que con el mundo mantiene el existir humano el problema de nuestra finitud, se pone entonces por vez primera esta cuestión a su propio paso. Así que resulta igualmente errado pretender desligar el análisis existencial de la finitud de su relación con el problema del mundo. De qué manera seamos verdaderamente finitos, sólo se puede cumplida y exclusivamente determinar según el modo como concebamos el Todo,—o nos instalemos en su estela. En relación al mundo nos portamos como un ente concreto respecto de algo que no es ente alguno; y que, con todo, es más ser que las cosas,—tierra, árboles, animales, hombres o dioses. Nos tratamos, pues, con el infinito espacio-tiempo del ser. Mas al tratarnos así, tiene lugar un cierto descubrimiento del todo en cuanto todo; obtenemos una verdad que no es verdad de cosas o acerca de

cosas; es más bien verdad de más comprensivo alcance. Esta verdad del mundo o del ser no se ha compuesto a trozos de las variadas verdades sobre las múltiples y variadas cosas, internas al mundo. La verdad del mundo o del ser es la que abre, ante todo y sobre todo, la dimensión de las posibles verdades acerca de las cosas. Pero justamente por esto cae pronto tal *originaria verdad en olvido*. Los árboles, por decirlo así, no nos dejan ver el bosque, —las cosas, lo que las condiciona; los entes, el ser; lo intramundo, al mundo; las verdades sueltas, la verdad.

La filosofía es el siempre finito intento de recordar el perdido saber del Todo, y preguntar por *ser, verdad y mundo*. Estos tres títulos no son nombres de tres diversos temas; son tres perspectivas hacia lo mismo. El problema del ser, el de la verdad y el del mundo, están indisolublemente conexos.

¿Cómo podremos atacarlos? ¿Cómo exponerlos? No hay por cierto en la filosofía un método patentado, o *habitus* reconocido, indiscutiblemente válido, enseñable y aprendible para la investigación, y que sólo haga falta aplicar. La filosofía tiene que comenzar por abrirse camino hacia su propio tema, a costa de descarríos y callejones sin salida; sin preocuparse de las burlas de los que se mueven en experimentados carriles, concedores de la vida, entregados a sus negocios, confiados a la rutina, que no van a dedicarse a pensar sobre conceptos tan aéreos y nebulosos como ser, verdad y mundo. Sócrates, aureolado en nuestros días del nimbo de vieja gloria, no fue en su tiempo hombre indiscutido; no siguió, como hubiera sido lo recto, su vocación de escultor; pasaba su tiempo en mercados y gimnasios de Atenas; sorprendía a las gentes humildes con extrañas preguntas, que solían terminar en aporía, y descaminaba a la juventud hacia escepticismo y dialéctica. Podía comenzar a filosofar por las cosas más simples, partir de las artes manuales más vulgares, y caer imprevistamente en los más profundos problemas. Era por decirlo así un Midas de la filosofía, un encantador demoníaco, en cuyas manos todo se trocaba en oro. Sócrates es todo un testimonio de la humana posibilidad de poderse elevar, —de en medio de la mayor decadencia en el trato, negocios y empresas, con las cosas—, a la pregunta por el ser, verdad y autenticidad de las

cosas, y dirigir la mirada humana hacia aquello de que les viene *primaria y propiamente* a las cosas finitas su especie y su singularidad.

El procedimiento socrático no puede ser imitado. Pero si resulta posible plantear la pregunta auténticamente filosófica, siempre que nos asalte admiración o susto ante la enigmaticidad del ser. Queremos *nosotros* exponer aquí una triple pregunta que va hacia un sólo término, explicando los conceptos fundamentales de ser, verdad, mundo. La pregunta no es nueva. Por el contrario, muy vieja. Ha puesto en movimiento a la filosofía occidental desde sus comienzos mismos. Pero tenemos que preguntárnosla *de nuevo*; en lo cual no se trata de una desmesurada pretensión de originalidad, sino de algo muchísimo más difícil: llegar nosotros a un *real* preguntar. Tenemos para ello que dar media vuelta, abandonando una actitud propia de esa familiaridad puramente histórica con las predichas preguntas. Hay un falso trato con problemas, que se reduce a dar nombres y catalogarlos, sin llegar a planteárselos uno mismo, y hasta frecuentemente tiénese tal actitud como particularmente valiosa para la así llamada historia de los problemas. En verdad nada se saca con sólo recontar, registrar "cuestiones" y "problemas", al modo de descripción etnológica del ritual mágico de los pueblos primitivos, si no se llega a vivirse en ello. No carece, sin embargo, de importancia entrar en más estrecha relación con la historia de las cuestiones, si se quiere preguntárselas uno mismo realmente. En este sentido concebimos la anterior delimitación frente a una metafísica teísta o panteísta. Nos esforzamos por apartar la cuestión del ser de la cuestión inicial de un ente supremo que hubiera de servir de modelo originario y de arquetipo del ser en general. La cuestión por el ser no puede hallar respuesta, filosóficamente satisfactoria, si se proclama a un fenómeno, cualquiera que sea, —materia inorgánica, espíritu—, cual medida del auténtico y real ser. En semejante metafísica dogmática se pone como absoluto un fenómeno intramundano, declarándolo por esencia substancial de todas las cosas, operando así con conceptos ontológicamente no elaborados, con relaciones entre sustancias y accidentes, o las de esencia y aparential. Mucho más se ganaría con hacer de tales conceptos, empleados operacionalmente, objeto de una reflexión. Es

sin duda alguna mucho más fácil reclamar para un poseedor cualquiera el título de lo máximamente ente, echando mano de las corrientes representaciones de ser potente y aun onnipotente, que ponerse a pensar uno mismo tal concepto, dar con el camino de una gradación ascensional en ser que no se funde en las jerarquías aparentes.

¿Cómo, pues, poner en marcha la pregunta por el ser? ¿Nos proporcionará su historia algún indicio de la estructura de tal pregunta? Podríase creer que la palabra "pregunta" no pasa de ser, en este punto, metáfora, transcripción de una desorientación de nuestro espíritu. En rigor no preguntamos ni al ser ni al ente; nos preguntamos a nosotros mismos y nuestros semejantes cómo no las habemos con el ser; la pregunta por el ser está, como en lugar propio, en el constante hablar del hombre. Aquello de que se habla, con que se entiende con los demás hombres, lo que nombra y enuncia son cosas y su totalidad. Todo hablar es hablar sobre "entes", y emplea constantemente múltiples conceptos de ser. El ser es lo continuamente pensado y dicho cuando se habla de cosas. Tales copensar y codecir suelen mantenerse a espaldas del que habla; habla de cosas, mas se expresa acerca de ellas dentro de esa claridad vaga e indeterminada de la imprecisa comprensión del ser. Esta comprensión se ha articulado ya en una variedad de conceptos con los que nos tratamos y de que nos servimos, sin llegar, no obstante, a pensarlos y repensarlos expresamente. Llamamos a las cosas "entes"; decimos que hay múltiples y variados entes. "El ente" no designa en general ningún singular, sino un gigantesco plural. No hay mortal alguno que conozca el número de cosas. Empero cada una es, por lo pronto, ella misma una; y por esta su unidad se destaca frente al inconmensurable número de las demás. Es una entre muchas. Es una, aislada. A cada ente pertenece propiamente la estructura de aislamiento. Empero mientras cada cosa es, ante todo, ella misma y se mantiene en su unidad y singularidad, no está sola; está entre otras, delimitada por ellas, próxima a ellas, —lo cual no es ciertamente hecho casual. Es impensable el que una cosa finita sea, en principio, única. La pluralidad y variedad de las cosas no es un dato simplemente empírico,— es circunstancia esencial. Cada cosa una es una entre muchas. Así que ser una se halla cons-

tantemente referido a una pluralidad, pluralidad que por otra parte no es algo último. La cosa singular no simplemente se presenta dentro de la pluralidad de otras cosas singulares, como grano de arena en el desierto. La pluralidad no es tan sólo "colección indeterminada". No podemos, en principio, contar las cosas o suponer que, en principio, sean numerables (por ejm., para un ser superior); la totalidad de las cosas no es número alguno. La totalidad tiene el peculiar carácter de asamblea; y lo que las ensambla es el mundo. Y por mundo entendemos un tipo de unidad enteramente diversa de la unidad numérica de las cosas singulares, o de la unidad de una determinada colección de cosas. La unidad del mundo es única en su orden. Una cosa finita es, por tanto, en cada caso una entre muchas, mas la pluralidad de cosas queda siempre trascendida por la ensamblante unidad del mundo. Se trata, de consiguiente, de correlaciones totalmente diversas entre unidad y pluralidad: correlaciones dominadoras de las relaciones de las cosas entre sí, —cual la relación entre cosa y mundo—, Una vez se concibe la unidad como elemento numérico de una posible pluralidad; otra, lo plural es la interna articulación de una abarcante unidad. Podríase decir, en contra, que tal vez esa diferencia resulte en muchos aspectos relativa, porque se darían totalidades en forma de clase o región de cosas semejantes. Los conceptos de especie y género designan tales totalidades relativas. Por otra parte cada cosa singular es, de suyo, una pluralidad de propiedades predicables de ella. Así que se debería hablar de una cosa más bien como de una asamblea que como de una unidad, continente de un plural. Pero habríase de examinar, ante todo, si el concepto mismo de totalidad, —que con derecho enunciamos de las cosas finitas, en relación a sus notas, predicados, determinaciones, o el concepto de totalidad que atribuimos a género y especie (por ejm. todos los perros y gatos)—, se puede aplicar legítimamente a la totalidad del mundo; se cree interpretársela según el modelo de comprensión, parecida a la del todo para con sus partes y predicados, o el de una clase y sus elementos. Por poco que se reflexione, se desconfiará de ese uso corriente y nivelador del concepto de totalidad, —y precisamente de hacer de él un auténtico problema en el examen ontológico expreso de las relaciones entre uno y muchos—.

Llamemos a la pluralidad de las cosas finitas "el ente". ¿En qué estamos pensando al denominarlo así? Sin duda nos estamos moviendo en una comprensión horizontal de ser en general; hablamos de las cosas atribuyéndoles ser; ¿pero cómo les conviene eso de ser?: ¿como el peso a la tierra, el instinto al animal, la razón al hombre? El que una propiedad convenga a una cosa presupone que la cosa "es". El ser de la cosa no es, con todo, un predicado, sino un presupuesto para que puedan afectar a una sustancia predicados. Así que determinar cómo a una cosa, que sin pensárnoslo mucho denominamos "ente", convenga eso de "ser", elude respuesta inmediata y convincente. Empero no sólo desde el ser entendemos cosa, al designarla con el nombre de ente, sino que además la entendemos contra el horizonte de la nada. "Está siendo", por cuanto que no es nada. Lo cual no significa explicación alguna artificial o expresión retórica. En todo trato comprendiente de las cosas nos tratamos, sin pensarlo mucho, con la nada. Comprendemos una cosa como siendo, en cuanto que, implícitamente, la destacamos frente a la nada. La nada pone constantemente a su tono la comprensión humana del ser. Y se manifiesta, si se quiere echar mano de un concepto paradójico, en múltiples formas: como límite, inestabilidad, o la negativo, lo otro... Nada es lo que hace que algo esté limitado, o restringido, distinto de otro, no otro. Desde este punto de vista cada cosa es de vez ser y nada, ambos dentro de ella enlazados. Tales oposiciones extremas, de las más extremadas concebibles por el hombre, se hallan clavadas de misteriosa manera en la estructura misma de las cosas. La oposición de uno y múltiple está vinculada también con la de ser y nada, en el plan de cada cosa. Nada anda próxima a pluralidad; ente, cercano a uno. Por ej. concebimos una cosa como algo que posee unidad: un contenido interno por decirlo así, y un "aspecto". El aspecto puede engañarnos; la cosa puede estar dándonos tan sólo el exterior, no concordante con su naturaleza; o, cuando más, nos ofrece transitoria vista. La cosa queda, no obstante, oculta tras la apariencia. Tal apariencia nadiforme puede ser múltiple; mas el ser de la cosa es uno. Justamente cuando en una cosa distinguimos "ser y aparecer" nos estamos moviendo en el horizonte de ser y nada, de uno y muchos. Lo cual sucede una vez, cuando distinguimos en una

cosa lo permanente y lo cambiante, al referirnos a devenir, acontecer. En este caso lo permanente pasa por uno y ser; lo cambiante y mudable, por múltiple y nadiforme. De otro modo además: cuando referimos una cosa expresamente a nosotros, los conscientes de ella. Qué sea ella "en sí misma" es lo uno y lo ser de ella; cómo lo es para nosotros, cómo es de diversa para otro, es, una vez más, lo múltiple y nadiforme. La mezcla de ambas oposiciones (ser —nada, uno —muchos) produce esta triple dimensión de problemas: ser y nada, ser y devenir, ser y representar. Mas así extremada la problemática no adquiere plenaria comprensión. Habremos, pues, de echar mano, primero, de una referencia a la historia. Al llamar a la cosa "ente", en griego *on*, nos servimos de un concepto notable. No es concepto universal, cual lo son los de género y especie; está colocado, más bien, sobre toda universalidad concreta, determinando tanto los géneros universales como los ejemplares de todos los géneros. Aristóteles se impone grandes trabajos para aclarar la naturaleza de ese concepto trascendente que rebasa todos los universales concretos. El *on*, el *ens*, quedará más adecuadamente caracterizado cual concepto transcendental. Si destacamos ser y apariencia, el ser es lo bueno, el *agathon*; —si enfrentamos ser y devenir, ser es lo uno (constante), lo *hen*; frente a la representación, ser es lo verdadero, lo *alethés*. *On, agathon, hen, alethés*, o en latín: *ens, bonum, verum*: son los nombres de los trascendentales, en cuyo ámbito de problemas se movió la cuestión del ser. Intentaremos penetrar en sus dominios, interrogándonos de manera nueva acerca de estos viejos problemas; repensando, en este caso, la conexión entre ser y aparecer.

VI

A fin de introducirnos en los conceptos básicos y centrales de la filosofía tratemos, en un primer ataque, acerca de la filosofía, por decirlo así desde fuera, a la distancia de la conciencia natural, para la que la filosofía se presenta cual cosa rara y lejana. La filosofía parece negocio sorprendente de extrañados, de existencias al margen del cuerpo social, de gentes que piensan en vez de obrar, habitantes del reino de fantasmagóricas abstracciones, de nebulosidades de simples conceptos, mas no pie

en tierra. Es cierto que una respetable tradición cuenta a la filosofía entre los bienes culturales supremos; se la enseña en los cursos superiores, pasa por serpreciado ornato de la formación; mas no suele tomársela en serio, porque se la cuenta entre lo pasado ya de la cultura humanística, cuyos fundadores fueron los griegos, —mientras que la realidad de nuestra vida moderna, la de la época industrial, se basa en la técnica, en las grandes ciudades, fábricas y bancos, preparación mecánica de paz y guerra, propaganda ideológica en la lucha por el dominio mundial. Ha sufrido, pues, el existir humano concreto profundo cambio. Si hombres de siglos pasados estaban dispuestos a romperse las cabezas por sutilezas teológicas, en nuestros días la interpretación del proceso de producción material y organización del trabajo es lo que mueve los espíritus. Está en formación una nueva conciencia de la realidad. Empero justamente así *adviene* la filosofía, —aunque bajo forma encubierta y disfrazada. Surgen nuevas experiencias de lo que es; toma el hombre nueva actitud ante el mundo. Y ábrense nuevas posibilidades de verdad. Que tales cambios se acompañen de un cierto "sentimiento" de desilusión por "la realidad", de desprecio por los mitos, metafísica y la citramundana filosofía de la tradición, no encubre los rasgos filosóficos fundamentales de tal transformación. Se cree haber eludido la filosofía, porque una determinada forma suya ha quedado sin realidad. Mas cuando una época pasa, no quedan tan sólo las ennegrecidas ruinas de las formas vitales abandonadas por el espíritu; quedan y permanecen básicamente los motivos vitales que han forzado la evolución, frecuentemente bajo irrecognoscible máscara. La técnica moderna es una determinada filosofía; es un intento de respuesta a la inagotable pregunta por el enigmático "ser". *Somos* nosotros, y *son* todas las cosas que nos rodean por todas partes hasta los confines de las nebulosas espirales; todo está relleno de denso pululamiento de entes. El ser es todo en todos los entes, mas no es ningún ente concreto; nos cerca, pero no podemos capturarlo. Penetra las cosas; con todo no es componente alguno, designable en ellas. Y, por su parte, las cosas no existen de tal modo que permanezcan constantes y eternas en ser; surgen y pasan, vienen al ser y pártense del ser. Todas las cosas finitas están a tono, y se caracterizan, por la nada.

Sabemos no tan sólo de los grandes cambios: venir al ser y salirse de ser; la gran Engendradora, la naturaleza, la *Physis*, da a luz y devora las cosas singulares finitas; conocemos también esa extraña facultad del hombre de sacar de la nada, mediante su fuerza productora, cosas que no hay en la naturaleza; ser origen, *arqhé*, de entes de especie técnica. Y puesto que la misteriosa fuerza y dominio del hombre ha alcanzado en nuestros tiempos descomunal desarrollo, la técnica ha planteado una vez más, con sentido importante para nosotros, el enigma del ser. Supongamos que la filosofía de carácter metafísico haya pasado a la historia; no por eso se ha acabado la *pregunta por el ser*. La caza del ser, grande y vieja fórmula de Platón, no pertenece tan sólo a una época de la historia humana. Desde que el hombre habla, se halla con el desconcertante prodigio de que *hay ser*; con lo cual está ya sin más implantado en los dominios de la filosofía. La filosofía pertenece, como posibilidad, al hombre, mientras entienda ser; y es la filosofía comprensión expresa, conceptualmente elaborada de ser. Empero como la comprensión humana de ser está siendo siempre esencialmente finita, sin llegar a absoluta, su elaboración en conceptos no tiene perspectivas de alcanzar jamás resultados definitivamente asegurados que pongan fin a la pregunta. Cuanto más radical sea ésta, y más rigurosos los conceptos, tanto más se crece el problema del ser. Y el progreso de la filosofía no hace sino profundizar el enigma, no lo elimina.

La situación del hombre no queda exclusivamente determinada por esa comprensión problemática de ser. Somos, más bien, ese ente paradójico que vive en una primitiva familiaridad con todo lo que es, en compañía simpatética con el fondo de la naturaleza, sus raíces en la naturalmente albergante noche, a la vez que extraños y distanciados de todos los entes. Estamos a la vez cobijados y expuestos. Tal paradójica ambigüedad de nuestra existencia determina nuestra comprensión de Ser. Ser nos es lo más íntimamente familiar, y a la vez lo inconmensurablemente extrañante. Vivimos en anticipación auroral del Ser; no nos es del todo desconocido; no nos resulta tampoco plenamente visible. Está a la vez cerca y lejos. Lo conocemos suficiente para poder ir en su búsqueda, en supremo apasionamiento del espíritu. Nada menos tal *desiderium* es la tónica fundamental de la razón finita del hombre. Y en esto mismo se basa esa anticipación que hace

el pensamiento: la de un refuerzo en ser. Repelido por las frágiles y caedizas cosas que nos rodean, sin poder ellas mismas asegurarse en el ser, flotantes, decadentes, devoradas por mil maneras y modos de nada, espiamos, a través de ellas, hacia un ser más firme, seguro, permanente; anhelamos máximo saber sobre máximo ser. Nuestro pensamiento se decide por el comparativo ontológico, y mantiene su mirada puesta en la verdadera medida por la que determina a cada cosa su rango en ser. Tendencia desastrosa ha sido en la historia de la filosofía pretender determinar la cuestión sobre el enigmático y elusivo "ser", y dejarla por definitivamente respondida, declarando un *ente concreto* como modelo y prototipo en que ver qué signifique "ser" en su plenario y supremo sentido. Y dogmáticamente se afirmará haber un ente, supremo en rango, que constituya cual medida el pretendido *summum ens*; y de la distancia respecto de él resultará la arquitectura del sistema de todas las cosas. Se ha creído poder encontrar tal ser supremo entre los fenómenos dados, por ej. en la materia o en el espíritu; o bien se lo ha desplazado más allá de la realidad, testificada por los fenómenos, en un mundo "trascendente". El problema del ser hubiera perdido su atormentadora oscuridad si se hubiese encontrado, a tan nebuloso e indeterminable ser, un poseedor concreto. A semejante poseedor del ser suele llamarse, para destacar su elevación sobre todas las cosas finitas, lo infinito, lo absoluto. Desplazar así la pregunta por el ser, traspasándola a un ente supremo, constituye uno de los rasgos fundamentales de la metafísica occidental, tanto en sus formas teístas como panteístas. La metafísica es, por naturaleza, *episteme theologiké*.

En la exposición del problema del ser intentaremos librar-nos lo más posible de esa tradición. Pero no se libera uno de ella con sólo quererlo. La tradición muestra su poder en todo concepto de que echemos mano; se oculta en cada palabra que usemos; todas nuestras representaciones de ser, el arsenal íntegro de los términos ontológicos es, por de pronto, herencia. Pretender dar a una pregunta estado originario resulta laboriosa empresa, probablemente inútil. ¿De dónde y cómo se ha de comenzar?; por una parte ser es algo desde siempre comprendido y aplicado de mil maneras; por otra, cuestionable e inaprensible. En el trato común y corriente con las cosas nos servimos de una compren-

sión de ser, grandemente diferenciada ya. Pues ¿qué es lo que intentamos ordinariamente significar por la palabra "ser"? Por de pronto *ser-cosa*; ser sér quiere decir, tal creemos, lo mismo que ser algo, ser un ente. No sucede algo así como un "es" indeterminado; ser adviene como ser de un ente. Un ente *es*, o también muchos entes *son*. Y cada ente *es*. Lo cual tal vez suene a banalidad y a comprensible sin más. Empero justamente tan banal comprensibilidad es enigma sin fondo. ¿Por qué "ser" adviene así, presentándose cual ser de un ente? ¿Ha de haber siempre y necesariamente cosas singulares e independientes a las que convenga el ser? ¿No es admirable eso mismo de que árboles, casas, hombres animales *sean*, cómo el ser encaje en sujeto? En todo caso resultanos corriente que ser cosa tiene que considerarse como una de las "posibilidades fundamentales de ser". Las cosas, por de pronto, tienen consistencia en sí mismas. Y tal en-si-mismidad es un rasgo característico de una cosa por ser tal. Llamamos cosa a cualquier ente consistente; o con una palabra extranjera, la cosa se denomina "sustancia". Ser sustancia es evidentemente una posibilidad distinguida de ser. Son dos preguntas enteramente diversas preguntarse por la cosidad en cuanto tal, cómo se constituye la sustancialidad de la sustancia, y preguntarse por qué y cómo el ser se acuña en ser sustancia. En la primera pregunta se apunta hacia la constitución estructural de un ente consistente; en la segunda, el pensamiento va *desde el ser al ente*. Y esta segunda manera de pensar nos resulta des-acostumbrada y extraña. Nos conocemos con los entes; y de ellos decimos, de ordinario y de mil maneras, que son. El modelo-guía del ente es, para nosotros, la sustancia, esto es: la cosa finita, limitada, aislada. Empleamos, no obstante, el concepto de sustancia en otro sentido. Caemos en cuenta de que las cosas singulares forman un contexto dentro de un medio que las abarca. La piedra está, cual trozo desprendido, en el derrumbadero. Los productos de erosión pertenecen al mundo. El mundo es una cosa grande a que pertenecen muchas pequeñas. Mas el monte, en su propio y aristado perfil, es tan sólo una elevación de la superficie terrestre. En rigor no es cosa independiente. Todo lo que, por su aspecto al parecer definido, fijamos como independiente, con su nombre, no pasa de ser una parte de la tierra. Como poder elemental, como tierra, aire, agua y fuego, —lo que los griegos deno-

minaron *haplá somatha*, cuerpos simples—, son, en otro sentido, sustancia. Y finalmente podemos retrotraernos con el pensamiento tras la diversidad de los elementos, considerarlos como cambiantes formas de aparición de la materia, y tomar la materia como sustancia. La sustancia en general, concebida, sea como cosa singular, cual elemento, o material universal, tiene propiedades y determinaciones que le convienen. Propiedades pueden ser determinaciones tanto esenciales como accidentales de un ente independiente. Al compendio de las propiedades esenciales se denomina “qué es”; toda sustancia está determinada por su qué-es; mas se determina ulteriormente por aspectos casuales. Esta pertenencia de la casualidad a un ente es, ella misma, una necesidad esencial. Con otras palabras: no hay sustancia alguna que sólo tenga propiedades esenciales. Del qué-es se distingue el “que-es”; de la existencia, la esencia. Ser significa entonces “ser real”. Mas semejante ser real es, de nuevo, primariamente concebido como de las cosas, de las sustancias. Ser en el sentido de ser real no suele pasar por ser una manera de ser que, en el fondo, sea la misma en todas las cosas. Ciertamente es que hablamos del *factum brutum* del “que-es”; mas los hombres somos reales de otra manera que las piedras, árboles o cosas artificiales. Hay modalidades en eso de ser reales, según la esencia de cada ente, y a la vez todas las cosas reales se hallan juntas o reunidas en la realidad. ¿Qué es esa realidad en sí misma?, ¿se compone trozo a trozo, por decirlo así, de las variadas y en diversa manera reales cosas? ¿O bien tiene ese carácter abarcante de esa dimensión en que todas las cosas reales se presentan? Es claramente diverso orientar la explicación del ser, en cuanto realidad, en vista a las cosas reales, o bien con la mirada puesta en la omniabarcante realidad. Desde otro punto de vista se concibe y explica el ser, al hacerlo con la distinción entre realidad y posibilidad. Hay cosas en cuyo ser entran posibilidades. Así, por ejemplo todo viviente tiene, a lo largo de su evolución, su *telos* o final, en estado de posibilidad, cual fuerza actuante; mientras que en las demás cosas las posibilidades se hallan tan sólo en el entendimiento de un ser que se las representa. Con tal entrelazamiento de las modalidades del ser, al hablar, por ej. de realidades posibles o de posibilidades reales, se abren nuevas dimensiones al concepto de ser. Son además especies secundarias y notables de ser las que se manifiestan en el

ser pensado, ser opinado, ser representado, ser denominado. Pensado, indicado, representado, nombrado no son, en definitiva, tan sólo aporte del conocedor humano pensante, opinante, representante, nombrante; son también asuntos que conciernen al ente **respectivo**; no le es extraesencial a ningún ente esa referencia a la actividad del hombre. Las cosas no se quedan intactas ni puras, en la suficiencia de su esencia. Por representarse el hombre el ser, le añade algo: la objetividad. Esta referencia a la representación es, en su carácter de ser, obscuro y difícil problema. Comenzamos por operar con la comprensión corriente. Con burdos esquemas. O concebimos la representación de tal modo que no "altere" las cosas; las capte, más bien, tal cual son en sí mismas; o atribuimos al conocimiento humano un poder deformante: no nos presenta al ente como es en sí, sino tal como se nos llega a presentar bajo las condiciones de nuestra finita facultad de conocer. Saber es una relación de ser, se dice; empero determinar la naturaleza de ser del saber y de la conciencia ha sido siempre un problema filosófico de primera clase. Caracteriza al pensar antiguo haber explicado la esencia del saber desde el punto de vista del ente en cuanto sabido. Se concibió el ser consciente como algo que le pasa al ente:—como acontecimiento de desencubrimiento—, y no como suceso que pasara en el sujeto conocedor, en su interioridad anímica. Pensar, representar, nombrar están ya fuera, en los entes; no encerrados en inmanencia psíquica. El *on* es *on legómenon*. Descartes tiene aún conciencia clara de esta relación fundamental, al designar como "realidad objetiva" de un ente esa de estar siendo pensado; su ser en el entendimiento de otro ser pensante y representante. Ciertamente que la "realidad objetiva", —la representada, la objetivada cosidad de una cosa—, es de menor fuerza en ser que la cosidad de la cosa en sí misma, la realidad *actualis* o *formalis* (para usar los términos mismos de Descartes). Empero siempre llama Descartes al ser pensado de un ser "*modus essendi*", si bien *modus essendi imperfectus*. De esta clase de ser hemos de distinguir radicalmente las creaciones de la fantasía, las de nuestra imaginación, que no tienen estancia en el ser mismo; el ser de los centauros y el de las figuras míticas con que poblamos el país tras el Aquerón. De otra clase son, parecidamente, aquellas modalidades del ser que provienen de una retro-referencia a la conciencia subjetiva, y expresan la modalidad de

las cosas relativa al conocimiento. Así, por ejemplo, el *ego* cartesiano, término del intento de duda universal en las "Meditaciones", no es en sí mismo un ser necesario, *ens necessarium*. El yo no tiene que ser; se puede pensar que no existieran ni él ni sus pensamientos, pues sabemos que alguna vez no existirá. Empero mientras se esté experimentado a sí mismo en su conciencia, tiene que existir; es imposible que haya experiencia de sí mismo, y que el yo, que así se sabe, no exista, aunque es, sin duda, posible que se dé experiencia objetiva sin la existencia de los objetos correspondientes. La necesidad del ser del *ego* cartesiano es, pues, condicionada, relativa al conocimiento; no absoluta, incondicionada. Con tal referencia al conocimiento y a la conciencia humana se da toda una serie de modalidades de ser, campo poco cultivado aún por la investigación filosófica. Además el tipo de ser de números y figuras ofrece peculiar dificultad, ya que en ellos no puede introducirse la distinción entre esencia y existencia. Mas les atribuimos ser. Pero ¿en qué sentido son? Llegaríamos a cuestiones más amplias y dificultosas, si intentáramos determinar el ser del movimiento. ¿Se explica y comprende el movimiento, y su genuino contenido en ser, reduciéndolo a relaciones entre cosas sustanciales? ¿O bien basta con reflexionar sobre el enigma del movimiento para que salte en pedazos ese intento de ponerlo en cosas que sean ser? Además: ¿cuál es el ser del tiempo, y por fin el ser del mundo? ¿Puede guiar aún nuestra mirada el modelo de la sustancia? Basta este somero golpe de vista sobre los variados aspectos en que nos servimos de "es", para engendrar no pequeña confusión. ¿Por dónde y cómo comenzar? ¿Por el ser de las cosas, de las singulares finitas y delimitadas, por las sustancias en sentido corriente? ¿Por la distinción característica entre esencia y existencia, por la diferencia entre componentes esenciales y casuales, por la pluralidad de maneras según las cuales las sustancias, diversas ya en cuanto a su "qué es", se distinguen además en cuanto a su carácter de realidad? ¿O por la pregunta: la suma de todas las cosas reales se distingue de la "realidad" universal que las contiene? Innumerales son las entradas en este laberinto único. Lugar de entrecruce y confusión de caminos. Estudiemos la conexión de los conceptos fundamentales filosóficos "ser", "verdad", "mundo". Para reflexionar sobre su problemática conexión, dejémoslos llevar por

el problema de los trascendentales. Anteriormente dimos nombre a estos notables y raros conceptos: *on-he-alethées-agathon*; *ens-unum-bonum-verum*. Al enumerar estos cuatro conceptos "trascendentales" lo hacíamos con la mirada puesta en la constitución estructural de las cosas finitas. Decíamos: toda cosa es esencialmente una; el ser una no conviene a la cosa cual si fuera un predicado cualquiera; uno es, más bien, el presupuesto de la determinabilidad en toda su generalidad. Solamente si el ser es uno, idéntico consigo mismo, puede ser determinado de una u otra manera. Solamente así no pasa cualquiera cosa a cualquiera cosa. Aristóteles prueba en famosa explicación del principio de contradicción que ese carácter de la unidad del *on* es la base de todo predicado válido del ser. El ser con carácter de uno tiene que ser concebido como siendo en sí y a la vez como manifestándose; por tanto como afectado ya por la diferencia entre ser y aparecer, Con lo cual se establece esa relación de desencubrimiento del ente a una percepción humana o suprahumana. El ser del ente está, de suyo, hecho para la percepción; es inteligible, sea porque, cual creían los antiguos, es en sí mismo racional, *nous-oidé*, o porque, en virtud de una armonía preestablecida, está conformado a las verdades racionales, afirmación de Leibniz; o porque, en cuanto a objeto, en sentido de Kant, está sometido a determinadas condiciones de la facultad humana de conocer; o porque, a tenor del idealismo alemán, en el saber, en el concepto, se despoja el ente de su aparente objetiva extrañeza, y la sustancia se transforma en sujeto. A lo largo de la metafísica occidental, y dentro del marco de los trascendentales, se interpretará de diversa manera al ente; mas siempre dentro de dicho marco lo interpretado será el ente. Unidad, bondad, desencubrimiento, pasarán por ser caracteres fundamentales de la cosa, de la sustancia. El portador de ser, aquello a que conviene el ser, quedará explicado estructuralmente en los trascendentales.

Pero ¿es verdad que no hay aquí problema alguno? ¿Se refieren los trascendentales única y exclusivamente a las cosas? Heidegger ha llamado la atención hacia el doble sentido de fondo, fluctuante, apenas aprehensible, que resuena en el concepto griego de *on*; se piensa con él el ente, esto es: lo que "es", y también el "estar siendo" (*Sciendsein*). De "ser" hablamos al llamar a las cosas "seres"; mas no hablamos entonces "acerca" del ser,

sino sobre el ente. Del ser se habla entonces de concomitante e inexplicita manera. Estamos en su luz, pero no la miramos. A la luz de tal comprensión de ser vemos las cosas y decimos de ellas que son, que están constituidas así, asá, etc. etc. Nos da, por decirlo así, la luz del ser por la espalda, cuando en la vida práctica y especulativa nos tratamos con cosas sustanciales. Hace falta una conversión del alma, una inversión de la mirada pensamental, si hemos de intentar atender a lo que desde siempre nos está presente al usar la palabra de "es"; y no obstante ni se pregunta ni se piensa en ello. Termina, pues, por abrirsenos aquí una *inexplicada problemática, apenas refiramos los términos trascendentales no al ente sino al ser, y preguntamos si y cómo el Ser mismo es uno, bueno, desencubierto*. Tal vez por este camino se nos descubran verdad y mundo de originaria manera. La exigida "conversión" no es fácil de realizar; es algo más que asunto de agudeza o sutileza. Todos los hábitos de pensar de una larga tradición nos cierran el camino. Y aun todo intento de eliminar tales barreras tiene que comenzar más acá de ellas. El inicio de todo intento mental se halla de antemano determinado por la situación humana: estamos siendo entes sueltos, dentro de un incalculable conjunto de cosas. Rodeados y cercados por cosas de todas clases, en medio de un mundo. De cerca y de lejos nos oprimen sin cesar las cosas. Aun ocupados con "lo más próximo", estamos bajo el poder de las más remotas constelaciones. Toda habitación humana, o campo cultivado en que nos reconocemos y donde todas las cosas se tratan entre sí y con las primitivas como hogar y casa, arado y espada, lira y cántaro y muchas más, están de continuo transidas por su inaprensible inmensidad, que nos asusta por misteriosas, o nos inquieta cual seductora lejanía. Estamos así "expuestos" entre las cosas, y no podemos, como arbusto y animales, dejar de preguntar. No logramos sencillamente ser, y mantenernos siquiera por un momento en la superficie del día. Estamos abiertos a la muerte; sabemos que a ella estamos consagrados, que somos mortales, y precisamente podemos y tenemos que preguntarnos qué es eso de "ser", esta consistente huidiza demora. Nos medimos con la consistencia de las estrellas, con la duración de las rocas, con la indestructibilidad de la materia elemental, y reconocemos temblando la fragilidad de nuestra existencia. Somos una alentada de la naturaleza, no sólo cada uno, todo

el género humano. Mas a la efímera no le amarga su vida la conciencia del tiempo. Empero ¿tales elegíacas consideraciones hacen justicia al rango ontológico del hombre? ¿Somos únicamente el ser más tornadizo de entre las cosas perecederas? ¿Tan sólo para atormentarnos sabemos cuán más duraderas que nosotros son las piedras? ¿Desde el punto de vista de estrella, mar, rocas, no es completamente indiferente el que seamos vivientes con sentidos y razón? ¿Tienen en sí mismos su tan fuerte y duradero ser de manera intocable y asegurada? ¿O no estarán, en algún sentido, referidas a nosotros? ¿Aguardan, por decirlo así, las cosas a resurgir en el espíritu humano, ser por él reconocidas como seres? Y en última instancia ¿sólo por medio del hombre puede quedar al descubierto lo que las cosas son? ¿Es el hombre, en cuanto lugar de descubrimiento, necesario en un sentido profundo para todo ente en general? Graves y oscuras preguntas. ¿*En qué modo pertenece el hombre al ser?* ¿Queda suficientemente declarada tal pertenencia por decir que es simplemente, que también es ser? Están siendo también monte, arbusto, escarabajo. El hombre está siendo, y tiene en su ser mismo un comportamiento para con su ser y para el de las demás cosas. Las cosas nos circundan, mas las miramos, experimentamos, conocemos, y aun en parte elaboramos y transformamos. Las cosas nos circundan no tan sólo como la niebla al árbol. Nos cercan al establecerse en la esfera de la percepción humana. Son, en cuanto que son para nosotros, como fenómeno. El camino del pensamiento filosófico tiene siempre que partir del dominio de los fenómenos, del campo de lo dado. Con lo cual no queda sin más decidido el que tenga que quedarse para siempre dentro de los fenómenos. Más bien vuélvese ineludible la pregunta: ¿qué será eso de fenomenalidad? ¿Qué importancia tiene para el ente el que se me aparezca? ¿Que le va al ente en eso de entrar en la zona de la percepción y comprensión humana, brillar en el círculo de los hombres? Una ulterior pregunta: si hacerse objeto para un percipiente constituye el sentido único y originario de "aparecer", o bien hay que concebir otras maneras, radicalmente diversas, de aparecer? Con la pregunta por la conexión entre *ser y aparecer* buscamos una entrada en la filosofía. Y porque la metafísica tradicional creyó encontrar una respuesta a la pregunta por el ser, escogiendo entre los fenómenos uno especial, o más allá de ellos

un imaginario *summum ens*, hay que comenzar por preguntarse acerca del aparecer de seres: ¿qué es aparecer, en cuanto especial manera de ser, y cuál es la peculiar manera de ser del aparecer? Tal vez se descubra esa pregunta como una de esas sin final, que no se puede cerrar con una respuesta, más bien ponen en marcha el filosofar.

VII

Intentamos encontrar una entrada al laberinto del problema del ser, mediante la pregunta por su conexión entre ser y aparecer. Esa pregunta no la hacemos arbitrariamente, ni es una simple ocurrencia. Pertenece desde sus comienzos mismos a la historia de la interpretación del ser por el hombre. Siempre y cuando se entiende ser y se lo interprete humanamente, se presupone que el hombre se ha en algún sentido con el ser: que se le manifiesta, que se le aparece. Alguna relación del *hombre al ser y del ser al hombre* tiene que presuponerse como condición que haga posible cualquier filosofar, y aun el simple decir "es". Esta posibilidad, adaptada al ser, de la filosofía depende de que el ser mismo es en sí mismo luz,— sale, alumbrá, aparece. Si en sí mismo fuera solamente oscuro, cerrado, y replegado, no habría cosas singulares, ni ente alguno, ni hombre que entendiera ser. El ser indistinguible, simplemente tal sería, en esa su indeterminación, lo mismo que nada. *El acontecimiento primigenio y descomunal* que hace posibles los demás acontecimientos, sucesos, ocurrencias en el mundo es esa aurora del ser en la pluralidad de los seres. Los soles ruedan en el firmamento; tierra y mar se separan; plantas y animales animan la tierra; hombres levantan ciudades y estados, *tan sólo porque el Ser aparece*. La aparición de Ser es el fundamento de que haya entes. Suenan estas afirmaciones a sumarias y pretensiosas. Y dichas en forma de tesis no poseen particular valor, si se las deja así. Una mitología del ser no tiene mayor importancia filosófica que una cosmogonía mítica. Lo importante se cifra en transformar tales precursoras tesis en marcha de problemas pensamentales. Con todo no hay que perder de vista las grandes conexiones entre los motivos del problema. Y tal conexión la vemos en la concatenación e inter-

determinaciones primarias del ser,— y sólo en un sentido secundario en cuanto determinaciones de cada ente en particular. La pregunta que va a servirnos de guía es: cómo y en qué sentido es el ser en sí mismo uno —*hen*—; en sí mismo, patente y desencubierto, *alethées*; y en sí mismo, “bueno”, (perfecto), —de qué manera pertenecen necesariamente verdad y mundo a la esencia de ser?

Para avanzar, con todo, en la dimensión de este problema necesitamos hacer camino largo y difícil. No captamos sin más el ser, precisamente porque nos está demasiado cerca y nos toca más íntimamente que cualquier otra cosa. Por el mero hecho de estar siendo, estamos siendo ya en el ser. No frente a él; sino retenidos en él. Por otra parte nos resulta lo más lejano, término de anhelante mirada, nunca alcanzado con absoluta verdad. Es, lo decíamos hace poco, como si tuviésemos la luz del ser a las espaldas; miramos los entes y los entendemos como seres, los vemos a la luz del ser, mas no la vemos a ella. Nos parecemos a los cautivos del mito de la caverna de Platón. Es, con todo, la filosofía ese súbito tirón que invierte el ser íntegro del hombre, desplazamiento del domicilio humano, el mundo al revés, de Hegel? ¿Podemos nosotros, por un esfuerzo decidido del espíritu, invertirnos, por decirlo así, enteramente y ver directamente al *ser*? ¿Hace falta nada más un radical cambio de posición del hombre? ¿Tal cambio de posición cae dentro del campo acotado a las posibilidades humanas, y somos nosotros los que podemos hacerlo, aunque sea trabajosamente? ¿Puede un *ente concreto*,— y es el hombre tal ente, distinguido, es cierto, por su comprensión de ser—, directa e ineludiblemente acercarse al *ser*? ¿O bien podrá tan sólo pensar en ser *a través del ente*? De manera notable, y aún misteriosa, está sabiendo el hombre constantemente del ser, con sólo decir que las cosas “están siendo”. Sin duda las cosas despiertan su mirada al ser. Lo cual se echa de ver en que intenta pensarlo con la inútil imagen de un ente supremo, o cuando toma por ser todas las cosas finitas, y con todo el ser no se agota en ellas. El hombre filosofante, el que, pensando, busca al ser, tiene que ascender con el pensamiento, presumiendo que lo buscado queda detrás. Tiene que aguantar semejante deseo del ser; escudriñar los entes, con la esperanza de que se le aparezca al final

del camino lo que hace que un ente sea ser. Parécese el pensador a Orfeo en el infierno: no puede volverse demasiado pronto.

Nuestra pregunta por la conexión de entre ser y aparecer no puede saltar sin más a la del aparecer del ser,— ante todo y sobre todo tiene que atacar el aparecer del ente, y mantener vigilante la pregunta: ¿Hasta qué punto se verifica en el aparecer mismo del ente un más originario aparecer del ser? La situación del hombre se caracteriza por encontrarse,— él, ente que de sí mismo sabe—, en medio de incalculable conjunto de entes, todos en el mundo. Por el conocimiento, y representación, trabajo, está refiriéndose de varias maneras a las cosas circundantes, que, en muchos aspectos, lo superan en duración y persistencia. La roca no sabe que dura más que el hombre; es que no tiene su persistencia para sí misma. *Es*, mas su ser no le está patente. La roca es, *para nosotros*, ejemplo de un ente al que no está patente su propio ser. Esta cerrazón de la roca para con su ser es algo *para nosotros*, no para la roca misma. Del árbol decimos que, en cuanto vegetal viviente, barrunta de alguna manera, oscura y sorda, su vida: que busca la luz, que tiende a algo. De modo secundario tiene el árbol una cierta relación con su ambiente. En los vegetales su existir y consistir están patentes en primero y elemental grado a sí mismos en barrunto de vida. En grado superior atribuimos al animal una cierta patencia de su vida, —tiene percepciones, afectos instintivos, memorias, empero todas estas facultades están mantenidas y unificadas en un curso vital que no discurre a modo de nevada, o cual el movimiento del pistón de una locomotora; el curso vital del animal está en sí mismo iluminado. Vive el animal en trato con su vida y con los acaecimientos externos de su ambiente. Mas es el hombre quien se trata a sí mismo de yo y distínguese por eso de todos los demás entes. Esta superior patencia del hombre a sí mismo lo distancia tajantemente de los entes circundantes. No solamente es “mismo”, e independiente en sí mismo; sino ante todo consciente de sí mismo. Esta conciencia, expresa y recortante, saca al hombre, como a ninguna otra cosa, del aprisionante contexto de la naturaleza; lo afloja y suelta de la unión simpatética con los vivientes. Resulta el hombre, por decirlo así, punta que se desprende de la naturaleza; creatura de la naturaleza, capaz,

en cierto modo, de liberarse de su cerco; sálese de la fila de los entes y hace de todos ellos sus objetos. Sabemos muy bien que por el fondo de nuestro ser no podemos evadirnos enteramente de la naturaleza, —nos vence de continuo, en las necesidades cotidianas, lo mismo que en las grandes pasiones; pero sabemos de ese nuestro cautiverio, y no somos súbditos ciegos cual lo son nube y onda, ciervo y hormiga, árbol y arbusto. Nos ha dejado sueltos, en el sentido de que nuestra cadena es un poco más larga que la de los demás vivientes; tenemos más campo libre en que contrariar a la naturaleza misma. Son conocidos los esquemas conceptuales en que se intenta establecer una jerarquía entre las cosas según los grados de conciencia. En el inferior se halla lo inanimado, la materia; está siendo en sí, mas no patente a sí misma. Encima se levanta el aún estrecho estrato del reino vegetal; sobre él, aún estrecho, el de los animales; y por vértice de la pirámide, el hombre que sabe de sí explícitamente y para quien todas las demás cosas se vuelven objetos de su representación y conocimiento. Empero tal jerarquía no pasa de ser una interpretación humana del mundo, —obra de nuestra soberbia. Nos tenemos por el fin de la creación. Y soñamos que la naturaleza asciende por la larga escalera de plantas y animales hasta nosotros, para en nosotros y en nuestro espíritu llegar a saber de su fuerza creadora. Esa grande y oscura onda que se lleva a todo ente finito y singular, tiene que llegar, digámolo así, en su extrema y estrecha cresta, a la luz, transfigurarse en el espíritu humano, y así aclararse, atribuyendo de ese modo al hombre importancia universal. Todos los entes se apretujan hacia el hombre, para en él cobrar conciencia y espíritu; libera así el hombre a todas las cosas de la roma cautividad del simple ser en sí. En el hombre desemboca el camino de todas las cosas, que va de ser en sí a ser para sí. Religión y filosofía metafísicas han visto, en Occidente, el rango del hombre desde este punto de vista. Para el hombre, dice la Biblia, separó Dios tierra de mar, puso el sol a lucir, luna y estrellas en el cielo, y llamó al ser a plantas y animales. Todo ente tiende a espíritu; tal es la convicción básica de la filosofía metafísica desde Platón hasta Hegel. ¿Mas no pasará todo ello de antropomorfismo? Pudiera ser que el hombre gozara de rango especial en medio de las cosas, tuviera un encargo cósmico, im-

portancia única. ¿Hay que afirmar, con todo, de tan somera e indemostrada manera, que todo ser busque resurgir en el espíritu del hombre? ¿Tiende la sorda naturaleza a transformarse en nosotros, en consciente y espiritual? Es preciso, ante todo, aclarar y explicar una serie de cuestiones previas, antes de llegar a tesis de tan altos vuelos. Antes de atribuir al aparecer del ente el sentido indicado, y hablar de una tendencia cósmica hacia espiritualización, hay que reflexionar, ante todo, sobre el aparecer mismo. Con lo cual no reprochamos a la filosofía haber desconocido tal reflexión. Desde la antigüedad se mueve de mil modos el pensamiento filosófico en el campo de este problema. Con todo se toma el aparecer como aparecer de entes, y apenas como aparecer del Ser.

Volvamos al punto inicial. Consideremos la situación del hombre. Nos encontramos en el mundo, precisamente cercados de entes. Lo cual no es un simple hecho, con consistencia propia, —como la distancia entre tierra y luna o cual la relación entre circunferencia y diámetro. Ciertamente que ese cerco que ponen las cosas al hombre es algo en sí; mas el hombre sabe de él; está abierto y patente a tal estado. Rodéannos las cosas de tal modo que nos resultan percibidas, experimentadas, conocidas; está además patente a sí mismo, es y sabe de su ser. Al ser del hombre pertenece saber de sí, a la vez que saber de lo circundante.

Conciencia de sí y conciencia objetiva de entes extraños y circundantes van siempre acopladas. Hay naturalmente posibilidades de superposición de intereses; podemos vgr. absorbernos en la visión de cosas arrobadoras, entregarnos "absortos" a la intuición. O al revés: revertir meditativamente a nuestra interioridad, desconectando los vínculos entre percepción y mundo. Pero en ambos casos permanece ese acoplamiento entre conciencia de sí y conciencia de objeto, si bien filtrando una vez el mundo, otra el objeto. Empero tal filtración contra... deja siempre lo desconectado presente por modo de vaga indeterminación, presto a "despertar". El hombre, por ser tal, está abierto a su ser y al ser de las cosas circundantes; mas las tiene sólo como "fenómenos". Al estar siendo el hombre en lo que le rodea y aun consigo mismo está siendo en fenómeno. No sólo las cosas;

él está siendo para sí mismo "fenómeno". Así que la estancia del hombre en medio de los variamente múltiples entes en el mundo se caracteriza por esa primaria relación de fenómeno. Mas precisamente en este punto surgen para la conciencia natural una serie de cuestiones. Ante todo desconfianza. Cuanto más intentemos determinarlo, más difícil se nos hace saber en qué consiste el carácter fenoménico de las cosas. Nos decimos, por ejemplo, que las cosas son lo que son, ante todo y sobre todo, en sí mismas; mas al entrarse por el dominio de nuestras facultades cognoscitivas, se nos aparecen, se nos muestran. Comenzamos por creer que se nos muestran tal cual son en sí mismas; pero pronto surgen motivos de duda que perturban esta inmediata creencia, y aun a veces la destruyen. Al aparecer las cosas, se hacen "para nosotros", están siendo para otro ser; así que no se pueden dar tal cual son en sí, sino tan sólo tal como están siendo para otro. Se nos muestran exhibiéndose, y no en su puro estar y reposar en sí. Y sobrevienen los numerosos argumentos de crítica, bien conocidos por el sentido común, y por añadidura los tropos escépticos de la historia de la Filosofía. Todos conocen el hecho del diverso comportamiento de los sentidos en diversos hombres: a unos sabe amargo lo que a otros dulce; uno ve distinto lo que otro confusamente. En la vida cotidiana contamos con esa multitud de relatividades. Cada uno, se dice, percibe las cosas desde su perspectiva, desde su posición. Muchas son las posibilidades de ver, pongo por caso, un bosque: la del viajero, leñador, cartógrafo, soldado en guerra. Y de manera distinta lo ve un europeo, en virtud de su actitud fundamental técnica frente a los seres, y de otra el cazador de Siberia, o el indio del Amazonas. Pero ¿quién es el que ve el bosque tal cual es en sí mismo? Y de una manera parecen las cosas al animal, de otra al hombre. ¿Es tan indiscutible el que posea al hombre las mejores y más seguras vías de acceso a los seres? ¿No sería posible que el animal, por su vinculación a la naturaleza, descubriera una riqueza sensible negada a nosotros los hombres, extranjeros en la naturaleza? ¿No presentan las cosas matices diversos y misteriosos según las diversas zonas de la percepción? La grama que, en el mundo de escarabajos y abejas, es todo un sistema de caminos, para el labrador pasto, para el botánico objeto de estudio, se presenta así según el con-

texto. Nos damos prestamente por satisfechos con la creencia de que, sobre todo, la vista del hombre, y en especial la óptica científica del hombre determina válidamente qué y cómo es ser cada una de las cosas. Empero pierde el hombre tal confianza al recordar ciertas antiquísimas concepciones, herencia de la humanidad. De la antigüedad mística nos viene la creencia en demonios y dioses, en seres superiores al hombre, que saben de más esencial manera lo que pasa en el ser, dotados como están de más elevados conocimientos e intuiciones. Y la ventaja que nos llevan los Dioses en el saber del ser no es, como se dice, solamente cuantitativa: saber extensivamente más, poseer ciencia más adecuada que la nuestra, sino saber de manera más esencial. Medido con el conocimiento divino el humano saber es pobre e inseguro, contacto apenas con la epidermis de las cosas. Según la distancia a lo divino, conocimiento y saber humanos presentan el carácter de inesenciales, relativos, finitos. Puede el hombre intentar hacer el balance de la propia finitud de su conocimiento, esto es: renunciar explícitamente a la pretensión de conocer cómo es el ser en sí mismo, y con autocrítica hablar del ser tan sólo como se presenta bajo las condiciones de una facultad finita. Ya no se podrá hablar de que el ser se muestre, en su aparecer, al hombre como cosa en sí; sino únicamente cual aparecer referido al hombre. La cosa en sí desaparece de la zona del conocimiento humano, se evade hacia lo desconocido, dejando tras sí una apariencia de la que no puede calcularse cómo se haya respecto del ente mismo: si le es semejante o desemejante o ninguna de las dos cosas.

Pero con todo esto no se ha descartado aún la dificultad respecto del pensamiento; revierte ahora respecto de lo aparential la misma dificultad que antes se nos presentó respecto de la cosa misma. Aun respecto de lo aparential se dan incontables relatividades; nos hallamos con diversidades de apreciaciones, individuales y colectivas. Con todo, de lo aparential mismo, así aislado, decimos que es. ¿En qué sentido es, si queremos conservar la distinción *fija* entre ser en sí y apariencia? El ser de lo aparential es, a su vez, aparential? ¿No llegaremos por este camino a un regreso al infinito, a un callejón sin salida para el pensamiento? Y se acumulan las dificultades si consideramos que nosotros estamos siendo para nosotros mismos

como aparential, cual fenómeno. Así que no podemos asignar a las cosas que nos rodean, a los fenómenos extraños en su conjunto, un lugar cierto y firme en ser, donde simplemente sean. No nos es posible anclar los fenómenos de las cosas circundantes en el ser del sujeto, porque el sujeto humano es para sí mismo, igualmente, un fenómeno, un aparential. ¿No se seguirá de todo esto que las apariencias externas se funden en un aparential subjetivo? ¿El llamado ser de los fenómenos será, de nuevo, sólo un fenómeno? ¿Tocaremos alguna vez fondo, o nos hundiremos en el sinfondo de una supercrítica?; y si se nos recuerda que el análisis cartesiano de la conciencia de sí mismo se encuentra, en la seguridad de sí del *ego cogito*, con fundamento inconmovible, responderemos que tal fundamento existe precisamente como fenómeno de manera inconmovible, sin que, no obstante, se diga palabra alguna sobre cómo es el ego; y por tanto en qué sentido sea permisible concluir del fenómeno ego a un *ego que sea ser en sí*. Descartes afirma expresamente en las *Meditaciones* que no sabe qué sea el alma en sí misma, independientemente de la experiencia y certeza de sí misma. Habla sobre ella tan sólo desde el horizonte de ese su aparecerse a sí misma. Contrapone, pues, al expresarse así, el ser en sí de un ente a su aparecerse al hombre que lo percibe. Ser en sí y aparecer se excluyen; lo que aparece ha disimulado, por eso mismo, su ser en sí. Pretender conocer las cosas en sí mismas resulta empresa imposible; el ser en sí, vacío concepto límite de un pensamiento, ensoberbecido por su reflexión crítica.

Sirvámonos por un momento de una comparación sencilla. Imaginemos una vela animada, pensante, ardiendo en medio de la noche; alumbra con su llama un cono; dentro de él ve y conoce una parte de las cosas que la rodean. Comienza por creer que lo que tales objetos le muestran es porque ellos lo son en sí. Su visibilidad es nota de las cosas mismas; y a sí misma se ve la vela por su propio resplandor. Pero por una reflexión crítica puede darse cuenta de que la iluminación es una condición aportada por ella, condición bajo la que se percibe a sí misma y a las demás cosas; condición, no obstante, que parece interponerse entre las cosas y ella, —hasta entre sí misma en cuanto apariencia y en cuanto cosa en sí. Y llega a persuadirse, cognoscitivo-teóricamente, que jamás conocerá las cosas tal cual

son en sí; esto es, en el caso actual, tal como son al estar no iluminadas. Sólo puede captarlas bajo las condiciones de su luz, quedando así cortada del verdadero ser, y confinada al ser puramente fenoménico de las cosas, a sus apariencias.

El resultado de esta, al parecer, simplista comparación es poner ante los ojos la situación cognoscitiva del hombre. El hombre puede percibir los entes que le rodean, y aun a sí mismo tan sólo bajo las condiciones puestas por sus facultades de conocer. No puede restar más adelante su entrada en el ser, quedando así, como resultado de tal sustracción, el ser libertado de esas condiciones de la entrada humana. ¿Nos habrá de llevar esto sin remedio a una resignación escéptica, a un agnosticismo respecto al ser mismo? Es, cuando menos, una pregunta a hacerse. Nos inclinamos a interrumpir tal camino que a semejantes dificultades conduce, acudiendo a posiciones dogmáticas. ¿Pero no habría, ante todo, que preguntarse de qué modo y en qué grado el aparecerse un ente disimula al ente mismo? ¿No estaremos operando con disimulos de tipo demasiado cósmico? ¿No estaremos tomando eso de aparición por un cierto género o degeneración de "imagen" que encubriera la cosa misma, por una especie de pantalla tras la cual desapareciera el ser en sí? La interpretación corriente del pretendido carácter encubridor de las apariencias respecto del ser mismo trata precisamente, sin caer en cuenta de su inconsecuencia metódica, las apariencias como cosa en sí que se interpone ante otra.

Mas no se evitan las dificultades con el enfoque de la moderna fenomenología que parte, en principio, del ser como de algo dado a la precepción humana y proclama al fenómeno como la única base legítima de todo conocimiento filosófico. La distinción entre ser para nosotros y ser en sí inquieta esencialmente al hombre; inquietud impelente y perseguidora que tan sólo puede eludirse o bien negando sencillamente tan discutible diferencia o exagerándola hasta quitarle el carácter de relación, y endurecese entonces ónticamente. ¿Qué es eso de aparecer un ente? Intentemos responder, ante todo, a esta pregunta, pues hasta ahora la hemos tratado un poco ingenuamente, ya que tomábamos al aparecer simplemente como un irrumpir de las cosas en el círculo de la percepción humana. Las cosas, se

dice, se muestran al ser experimentadas y conocidas. La conciencia humana de las cosas las saca, por decirlo así, de su propio estado, de su independencia, y las trueca en fenómenos; o dicho de otra manera: el conocimiento humano no llega a las cosas mismas, no alcanza a su ser sustancial, las aprende nada más en su superficie. Establécese así una distancia entre conocimiento del hombre y el ser en sí mismo. El ser no se deja prender por la objetivación representativa, en la objetivación ante un sujeto concedor; se evade de las trampas y redes del espíritu humano, guarda para sí su ser en sí y no lo entrega en ninguna apariencia. Estas ideas tienen, sin duda, en la filosofía rango y suficiencia propias, mas perderían todo valor si se las tomara por posiciones dogmáticas definitivas. Se trata, por el contrario, de mantener en lo posible abierto el problema. Que el aparecer del ente *vaya conexo* con su ser conocido por el hombre, no está sujeto a discusión; lo cuestionable se *cifra* en cómo va conexo y en *si* mostrarse a un ser cognoscente es el sentido primero y propio de aparecer. Anteriormente formulamos la distinción entre ser en sí y ser para sí de un ente, y lo hicimos de manera que resaltara la gradual representación de una estratificación piramidaloide de las cosas intramundanas. Lo cual no pasa de ser, por decirlo así, inventario "estático": se separa lo que está siendo en sí, —cual piedra, nube, estrella—, de lo que está, en su contextura misma, abierto, obteniéndose así la estratificación bien conocida de grados ascendentes de saber, desde los oscuros barruntos de la planta, por el confiado y asustadizo animal, hasta el hombre, consciente de sí, libre determinador de sí mismo. Un ente patente a sí mismo está también siempre abierto a los demás. En la continuación de ser de tal ente (planta, animal, hombre) entra siempre una entrevisión oscura o clara de entes extraños. Lo cual viene a decir que por ser viviente le sucede el que se le instalen entes en el campo de su percepción, —que las cosas estén siendo *para otro*. Lo que adquiere así el carácter de perceptible no puede estar siendo en sí como una piedra. El viviente percibe necesariamente y siempre otros vivientes, porque esos mismos, de los que hace un momento decíamos que estaban siendo para sí o que estaban patentes a sí mismos, se abrirán *para otros*. *Hacerse para otros*, esto es, entrar en el hori-

zonte de un viviente, puede pasarle, en principio, a todo ente. Con lo cual se hace imprescindible un nuevo concepto de "en sí", que por lo pronto indique ese estado de previa intangibilidad de un ente respecto de vivencia, conciencia, representación de un ser extraño. En tal sentido el hombre mismo está siendo "en sí", o formulado paradójicamente: su mismo estar patente a sí mismo, su ser "para sí", es su propia manera de ser: Es en sí para sí. De este modo hemos de concebir las demás cosas. Estén constituidas, como lo estuvieren, ante todo y sobre todo, están siendo en sí mismas. Todo ser en general está siendo en sí. Cada cosa, entre cielo y tierra, se retrae por de pronto a sí misma, no se desagua hacia lo indeterminado; quédase cerrada en sí, mientras pueda mantenerse en el ser; se pertenece a sí misma, no sale de sus propiedades. Todo ente finito es propiedad de sí. Frente a esto resaltaré esa manera de ponerse a ser una cosa para otro ser, —como, por ejemplo, en el caso de ser conocido. Decimos entonces que la cosa aparente se hace objeto, objeto de conocimiento. Entra en relación con la representación, en su más amplio sentido. Mas pierde, por ello mismo, la estructura de consistente en sí, de posesión de sí, —o sólo puede hacerse *para otro* lo que es *en sí*? Pudiera ser que pensáramos demasiado someramente al tratar como excluyentes el ser en sí y el ser para otro. Esa ingenuidad ontológica, tan frecuente en teorías hipercríticas del conocimiento, resulta desconcertante; y habrá tal vez que tomar en serio lo que acerca de este punto dice Hegel en la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*: "cuando el miedo a errar llega a desconfiar de la ciencia, que sin pararse en tal desconfianza pondría manos a la obra y conocería *realmente*, habrá que mirar si, al revés, no convendrá ponerse de intento a *desconfiar de tal desconfianza*; que el miedo a errar es, él mismo, el error".

Ponemos, pues, la cuestión: si la aparición del ente, en cuanto entrada de cosas en la zona de la representación o percepción humana, puede ser legítimamente interpretada como una alteración y un disimulo de las cosas. Además: si aparecer, en cuanto *ser notado*, corresponde al originario concepto de aparecer. ¿De dónde sabremos que el aparecer altere las cosas? ¿Es que podemos comparar el ente aparecido con el ente, independientemente de su aparecer? ¿Nos encontramos alguna vez

más allá de nuestra relación de conocimiento, para así poder examinar y juzgar de la *adaequatio rei et intellectus*? Evidentemente no. Pero en tal caso de dónde nos viene saber de un ser en sí de las cosas? En todo conocimiento humano del ser juega papel decisivo un concepto extraño y fundamental. Concebimos eso de *mismo*, lo aplicamos a cualquiera cosa que sea. Esta idea de mismidad (en griego, de lo *autó*) es dinamita.

VIII

Para preparar la cuestión acerca del aparecerse el ser intentemos aclarar cómo se aparece el ente. No parece difícil indicarlo: todos lo conocemos. El aparecer del ente no es algo que tenga que prepararse, antes de que resulte tema de investigación y estudio; no es preciso, a diferencia de la ciencia, escudriñar diligentemente y traer a presencia lo que ha de ser determinado. El aparecer de entes nos rodea continuamente, estamos siendo en ellos. La situación del hombre se caracteriza esencialmente por esa permanente aparición que, mientras somos, nos hace el ente. Ciertamente que, noche a noche, nos vence el sueño, se apagan los sentidos, se va la conciencia, y perdemos no tan sólo el mundo externo; también de alguna manera desaparecen la interioridad de la vida del yo: únicamente de manera oscura, inconexa, se alumbra nuestro sueño con abigarrados y fantásticos escombros de imágenes. En el sueño huímos de nosotros mismos, se nos va el yo. Mas sabemos que, aun sumergidos durante él en el inconsciente fundamento de la vida, nos rodea el aparecer de los entes. Y apenas despiertos nos encontramos oprimidos por sus apariencias. No es, pues, un suceso raro ese de que se nos aparezcan entes. Acaece constante e indefectiblemente, y más conocido se nos hace tal ser fenómeno del ente que cualquier otro fenómeno, singular y especial. Así que nuestro ser de hombre no puede liberarse de tal persistente aparición que las cosas del mundo hacen ante nosotros para nosotros. Somos lo que somos en esa situación de estar encajados en medio de la aparición del ente. No tenemos, pues, nunca el ente en independencia de su aparecer; lo tenemos tan sólo en su aparecer. Empero no por ser tal aparecer lo más conocido, el elemento en que vivimos, nos movemos y somos, re-

sulta sin más lo conocido. Justamente su proximidad, su indistancia, nos taponan la mirada. "Conocer" presupone por necesidad una cierta distancia, un enfrentárenos lo mirado. Comenzamos por ver las cosas visibles en la luz, mas no conocemos la luz cual medio previo para ver y ser vistos; no conocemos lo que dice Platón que es "Yugo" que une ojo y color, y comienza por tenerlos conexos de tal modo que ha abierto el camino para ver y ser visto. Al pez en el agua no se le comienza por presentar el agua objetivamente; se mueve en ella con una naturalidad que ni siquiera le permite barruntar semejante natural dominio de su estancia. En ella se le hacen contradizos sus objetos: la presa, los de su especie, todas cosas del mundo de los peces. Sólo cuando las olas lo arrojan a la playa, y se agita en la arena, echa bien de menos su natural elemento: el agua. El *medium* en que una vida, una comprensión, se mantiene, no es inmediatamente ni vivido ni comprendido; se trata de una estructura de importancia filosófica fundamental. El aparecerse el ente es el *medium* en que se halla implantado el hombre, la demasiado natural atmósfera de su estancia en la tierra. Dentro de tal aparecer nos movemos en cualquier comportamiento con las cosas, lo mismo en el trato que en el conocimiento teórico.

¿Qué es, pues, tal aparecerse el ente? La pregunta misma resulta cuestionable, porque si hemos caído en cuenta de que no sabemos nada del ente mismo de que estamos hablando, si no es mediante el aparecer, —que por consiguiente *el ser de las cosas en el aparecer* da testimonio y muestra de sí, nos quedaremos atascados en la pregunta sobre *qué y cómo sea* tal aparecer. Se puede pretender determinar el "ser" de las cosas por su aparecer, y a la vez preguntar por el *ser del aparecer*? ¿En qué sentido se toma entonces la palabra "ser"? En sentido simplemente lógico, o sea: el concepto formal de ser peculiar a la cópula en la proposición? Hasta a la nada aplicamos "es", y decimos: La nada *es* la absoluta negación de todo ser. No significa aquí "es", evidentemente, un ser propiamente tal; el *es* actúa de medio auxiliar para expresar verbalmente la en sí nula nada. La cuestión sobre *el ser del aparecer* no pretende llegar a una determinación lógico-formal; va más al fondo y raíz. Se trata de determinar conceptualmente la peculiar ma-

nera de ser de ese extraño y enigmático acaecimiento que viene a realidad como aparecerse un ente. Tomamos el "aparecer" como *acaecimiento*, como suceso, —suceso, por lo demás, que acaece constantemente mientras estén en relación cosas y hombre, muévase o no las cosas. *La movilidad del aparecer comienza por hacer patente el reposo y movimientos de los entes.* Al concebir el aparecer como "movimiento", queda indicado un doble punto de arranque del problema. Ordinariamente suele entenderse el movimiento como movimiento de *algo* o *en alguien*. Las estrellas siguen su curso, cae la gota de agua, anda la hormiga azacanada en la grama, crece el árbol, maneja el hombre sus instrumentos, los dioses rigen el mundo. Hay, pues, muchas y variadas dimensiones y campos de movimientos. No tan sólo se mueven las cosas en conjunto, también en las cosas mismas hay múltiples movimientos. Crecen y decrecen, se cambian a lo largo del tiempo. Tiéndese a comprender ese movimiento del aparecer un ser anclándolo, por decirlo así, y aferrándolo o en *el hombre* o en *las cosas*.

El aparecer *es*, una vez, porque *el hombre lo representa*; otra, porque *las cosas se muestran a sí mismas*, quedando en ambos casos religado el aparecer a realidades *intramundanas*. Surge la relación entre dos cosas (el hombre y el ente que se le enfrenta) según la tradicional interpretación de ese acaecimiento que es el aparecer. Anotemos una reserva decisiva. ¿Puede llegar a comprenderse realmente el aparecer partiendo de un movimiento del ente intramundano, o habrá que acudir a un tipo de movimiento más universal, de alcance cósmico? Movimiento que no se fije en cosas; las arrastre, más bien, a todas y las condicione? No saquemos el cuerpo a este planteamiento. La conciencia natural tiende a pensar que las cosas aparecen mientras las pensamos, representamos, nos tratamos con ellas. Su aparecer consiste en entrarse por el dominio vivencial del hombre. Se nos presentan y nos presentamos a ellas; y tal coincidencia la notamos, experimentamos, vivimos. Comenzamos por vivir las cosas tal como se nos dan, tal como se nos muestran. Vivimos en la creencia de que son ellas mismas como las vivimos nosotros. Naturalmente no faltan desengaños y casos de apariencias falaces; empero tales desengaños terminan por reajustarse en nuevas experiencias de fiar. En el aparecer se

nos da a conocer el ente de modo digno de confianza. Tal confianza en los fenómenos constituye, por decirlo así, nuestro suelo vital. Y si ocasionalmente se descubre que ciertos fenómenos son un engaño, tal desenmascaramiento se hace por otros más válidos fenómenos. Solamente en fase ulterior de reflexión tomarán la mano los motivos de escepticismo, justamente cuando se pregunte por ese mostrarse las cosas, y si no será tal mostrarse un ocultarse. En la originaria situación del hombre representar y ser en sí no se hallan ni separados ni escindidos. Al contrario, la representación pasa por ser la entrada al en sí de las cosas. Las cosas son en sí, únicamente lo que son para nosotros. Y será la reflexión la que fije, por decirlo así, la representación en un lado, y el ser en sí en otro. La reflexión indica, pues, la descomposición vital de esa primitiva intimidad de la relación entre el hombre y los seres que lo rodean. La representación se presenta ante sí misma. Y comienza el razonamiento crítico del conocimiento. Se interpretará el aparecer de las cosas desde ese representar, fijado ya en sí mismo. Aparecer es ser representado; en cierto modo está tocado del rayo de luz del conocimiento subjetivo. A cada hombre se le manifiesta de manera original, —por conocer, representar—, un reducido y pequeño círculo de entes; mas se halla siempre entrelazado en complicado sistema de conocimientos mediatos con las experiencias de los demás hombres; cada uno tiene su parte en el dominio de las representaciones de la humanidad. Los entes se muestran en la medida justamente correspondiente a esa representación total, subjetivamente entrelazada, de la humanidad. En forma disminuída se mostrarán también los entes en las representaciones del animal, y en menor aún en los barruntos de la vida de las plantas. Acontece, pues, a un ente caer bajo el cono de luz de la representación. Hay, pues, un aparecerse el ente porque, entre múltiples clases de entes, se da uno, caracterizado por la facultad de representar.

Concebido así el aparecer, presenta en definitiva un carácter casual y contingente. No es necesario al ser del ente mismo; el ente puede aparecerse, pero no es necesario. Solamente en la medida en que el ente sea objeto de una representación, le acontecerá eso de aparecerse. El ser aparential no es carácter constitutivo del ente en cuanto tal; el *factum* de la aparición de-

pende evidentemente del *factum* de la existencia humana, y más en concreto de la facultad humana de representar. Se preguntará, no obstante, tras corta reflexión: ¿depende total y exclusivamente del poder humano el qué y el cómo llegue el ente a aparecerse? Naturalmente el hombre está consignado a las cosas; no puede existir sin ellas, las necesita como alimento, bebida, aire, escenario de su vida, materiales de su trabajo, objeto de su gusto y contemplación. Tal consignación del hombre al mundo circundante le fuerza a emplear esa facultad de representación que obliga al ente a aparecerse. El hombre no puede existir sin la actividad de representación. No queda, pues, a su arbitrio el hacer o no que se aparezcan las cosas. Aparte de que las facultades espirituales entran en la constitución específica del hombre, y de ellas ha de vivir. Así que mientras haya hombres, acaecerá, dentro del ámbito de la vida humana, un aparecer, aseméjase el hombre a luz en tinieblas, —ardiente antorcha en medio de la noche del mundo; hace que las cosas brillen por entrar en sus dominios. Empero tal esplendor de las cosas dentro del país humano ¿procederá exclusivamente de ese movimiento de la representación que del hombre parte? ¿Es la representación ese movimiento del enfoque iluminador de las cosas? Se dice, sin duda, que las cosas tienen que permitir, por sí mismas, el ser representadas; tienen que ser representables, cognoscibles. En ellas mismas se hallan condiciones para aparecerse, y no sólo por parte del hombre. Mas las cosas no hacen nada, —se añade. Permanecen inactivas en el proceso del aparecerse, tanto que estén quietas como que se agiten. Siempre, respecto del aparecer, serán pasivas. Les acaece eso de aparecerse; y aparecerse no es en ellas movimiento alguno propio. Son, en cierto modo, simplemente alumbradas por la luz del espíritu humano; de sí mismas, con todo, indiferentes. La representación no las afecta; la permiten, porque no las toca en su ser.

Tal es el convencimiento del estado irreflexivo de la conciencia natural; por nombre, "realismo ingenuo". Conocer y representar presentan las cosas apareciéndolas tal cual son. Representar es un movimiento que parte del sujeto, del yo, y se llega a las cosas, sin atacarlas, alterarlas, cambiarlas. El aparecer, así entendido, es el efecto luminoso de la luz racional del

hombre sobre las cosas. Hemos llamado la atención ya sobre los motivos críticos e hipercríticos por los que se pretendería interpretar el aparecer, entendido desde la representación, cual un suceso en que se intercalara algo así como un tabique entre hombre y cosa. Cuando más se fije en sí mismo el representar, tanto más cuestionable se volverá su poder de desencubrir. Se intenta distinguir el fenómeno de aquello de que es fenómeno. Y la dificultad se agrava en la llamada interpretación cognoscitivo-teórica del modo de ser del conocimiento. Se comienza por tomarlo como acaecimiento que de fuera sobreviniera a una cosa, sin perturbarla, —modelo: la iluminación; el conocer se queda en acción extrínseca a la cosa, pertenencia propia del sujeto. Mas al escubriñar progresivamente las facultades cognitivas del hombre entra la sospecha de que el conocimiento tal vez no sea ese medio cristalino que muestre las cosas tal como son; pudiera tener un ángulo de refracción, coloración propia, alterar las cosas, hacer que se aparezcan bajo condiciones antropomórficas. La grieta entre ente y su aparecer se ha agrandado; y llégase a temer si será posible conocer las cosas en sí. Última fase de tal teoría del conocimiento es el agnosticismo, que concluye a la incognoscibilidad de las cosas, porque nosotros las conocemos, porque se nos aparecen. Y se cuele el convencimiento de que la representación (*Vorstellung*) humana tiene, por su ser, la propiedad de encubrimiento (*Verstellen*) taponando así el acceso al ser. Y no se trata tan sólo de teorías sutiles, abstractas, con importancia literaria confinada al estudio de la filosofía; debátense, más bien, en ellas posibilidades fundamentales de la relación del hombre a los seres, entre los que se encuentra. Si los argumentos indicados pertenecen casi íntegramente al tipo de razonamiento estéril, guardan no obstante valor de paradigma, pues dejan translucir cuán primitiva e implícita es la comprensión ontológica de esa relación originaria en que se abre campo a la aparición de seres dentro del mundo humano. Esta apertura del concreto existir humano hacia el múltiple y variado ser de las cosas circundantes se la degrada al nivel de la representación; a la representación se la interpreta cual movimiento que parte del hombre y llega a las cosas; el carácter de tal movimiento se lo concibe como acción, y a su vez resulta ser acción inoperante, ineficaz sobre las cosas,

dejándolas tal cual son; pero bajo otro aspecto como acción alteradora, elaborante; y por contera, disimulada y falsificante. Los teóricos del conocimiento se constituyen, reforzándola, la prisión de que ya no podrán salir. Lo filosóficamente insatisfactorio se cifra en esa idea, global y roma, de movimiento con la que se explica la representación, cual si fuera una especie de movimiento subjetivo, —y en un sentido más decisivo, en el intento de interpretar el aparecer del ser como *acaecimiento óntico*. El conocimiento, láméntase en mil tonos, no llega al ser de las cosas, a su ser en sí. Precisamente porque el hombre sólo puede acercarse a ellas *desde fuera*, no podría captarlas en su sí mismas. Y por muy complicados métodos que se empleen o finos instrumentos que se construyan, no le será factible saltarse esa su exterior posición respecto de las cosas. El "mismo" de las cosas le eludirá tanto más cuanto más violenta sea la maquinaria de ataque.

Si ahora planteamos la pregunta complementaria: de dónde sacamos que las cosas tengan, de suyo, eso de "mismas", no podremos responder que de la "experiencia". A lo largo de ella encontramos determinaciones de las cosas que se nos muestran al hacérsenos patentes las cosas, en sus apariciones. Empero lo "mismo" de la cosa, del que se dice eludirnos siempre, no se encuentra por parte alguna en la experiencia. Entonces, pues, ¿de dónde sabemos de algo que jamás se nos da en la experiencia? ¿Será un prejuicio, suposición, leyenda? ¿Hay en cada ser eso de "misma" que no se nos da en el aparecer? Ciertamente. Mas no lo sabemos por la experiencia, ni siquiera por la representación; se trata, más bien, de un saber precursor de toda experiencia, de un a priori de las cosas. Cuando el agnosticismo cognoscitivo-teórico sostiene que el conocimiento humano no llega al "mismo" interno de las cosas, se refuta, sin caer en cuenta, a sí mismo porque hace uso en la argumentación, uso positivo por cierto, de una comprensión ontológica previa de qué es cosa en general. Tal precomprensión no es, con todo, posesión asegurada de la razón humana. Llamábamos a la idea apriorística de la mismidad de los entes "dinamita". Su potencia explosiva se muestra en esa inaplacable inquietud de nuestro espíritu que en ninguna aparición de las cosas halla contentamiento, y se sabe adelantada siempre por la inasequibilidad

del "mismo" de las cosas. Sabemos *apriori* que todas las cosas son "mismiformes". Lo cual no significa que todas tengan conciencia de ser mismas, sean mismas bajo la forma de yo, —mas sí que todas y cada una están referidas a sí mismas, se comporten así, y de este modo se distinguen delimitadamente, para sí, de las demás; estado de reflexión óptica. Cada cosa no es solamente una; su ser una está además referido a sí, recogido en sí. Y porque cada ente está referido a sí mismo por sus formas de unidad y unicidad, se distingue según núcleo y corteza, interior y exterior, esencial e inesencial, permanente y cambiante, ser y aparecer. Cada cosa es una y singular. La singularidad constituye el sino esencial de todas las cosas finitas. Cada cosa es, íntegramente, solitaria. Mientras existan cosas, estará el ser roto, rasgado y partido, transido de límites, astillado por el perfil de su aspecto en muchos dominios esenciales del ser; está siendo como ser de ente. No es el curso de la experiencia lo que primeramente nos descubre la finitud de las cosas. Su conocimiento domina *de antemano* todo paso de nuestra representación. La representación humana se halla referida a la extrañeza de lo otro. Representar se juega entre dos extraños. Y si representar es esencialmente *también* conciencia de sí, la conciencia que de sí tiene el hombre no puede liberarse jamás de esa vinculación de su saber a lo extraño. El idealismo alemán ensayó tal liberación e intentó disolver todo saber objetivo de la conciencia de sí, mostrar que tal saber es una forma de enajenación de la conciencia de sí. Mas al negar la extrañeza del ente frente al sujeto concedor, no tuvo más remedio que trasladar tal extrañeza al sujeto mismo, bajo la forma de tendencia al enajenamiento. Cuando el aparecerse de las cosas al hombre es concebido a partir de la representación humana, y se interpreta, por otra parte, la representación cual movimiento, realizado por la acción y actividad del hombre, ese componente de cada ser *sí mismo* queda reconocido y garantizado decisivamente, porque tanto la representación como el ente representado guardan, durante el acaecimiento del aparecer, lo que son en sí, y su mutua extrañeza; por eso el aparecer adquiere ese su propio carácter: el de *comparecer* (*Anshein*)..

¿Qué significa *comparecer*? En la representación humana adquiere cada cosa su comparecencia; nos parece así o asá. A

la luz de nuestra representación se nos muestra con tales comparecencias; comparecencias que, a veces, pueden engañar; mas tal engaño quedará al descubierto en nuevas y más válidas comparecencias. Comparecencias no significa, pues, apariencias falsas, sino aparecerse un ente para nosotros. La cosa se ha atrincherado en sí misma, mas se nos muestra con más o menos válidos aspectos. Se nos descubre, al quedar alumbrada por la luz de nuestras facultades representativas. Mas porque tales apariciones de las cosas por la virtud de la razón humana sólo pueden venirle a la cosa *de fuera*, tan sólo nos será posible apresar y guardar las comparecencias de los entes. En el fondo de esta tesis continúa resonando ese convencimiento de que el ser extraño que en la percepción se nos hace contradictorio, no se agota en sus comparecencias ante nosotros, en la objetivación que le imponemos, sino que se conserva el mismo. Saber que su ser es el mismo no procede de sus apariciones, no puede mostrarse en ellas.

Pero tal vez sepamos mucho más del ser mismo, no porque lo saquemos de nuestras representaciones, sino porque lo estemos "presuponiendo". La interpretación que de sí mismas hacen las facultades cognoscitivas del hombre echa mano, en mil formas, de la imagen de luz; se habla de "lumen naturale", de aclarar, ilustrar, iluminar, etc. La razón se llama luz que ilumina las cosas. Representar, conocer son, patentemente, de naturaleza "luminiforme". Pero ¿es en realidad la luz originaria, o tan sólo mantiene con ella una relación de algún modo esencial? No tomamos, como es claro, luz en el sentido de ninguna teoría física o como objeto de la ciencia natural. La tomamos como *dominio amplio y total en que se aparece el ente en toda su generalidad*, cual lo patente en cuya claridad adquieren las cosas perfil y visible figura. Con lo cual nos remitimos a un concepto enteramente diverso de aparecer que no puede llamarse "ser representado"; llamémoslo *parecer* (Vorschein); para dar a entender lo que esa palabra significa comencemos por hablar ingenuamente, lejos de toda teoría del conocimiento. Al hacerlo así ponemos de manifiesto un saber bien notable que teníamos ya del ente. ¿A qué damos tal nombre?: a hombres, bancos en la clase, la ciudad con sus casas, calles, vehículos, campo; a las resplandecientes

estrellas del firmamento. Todo esto *ha parecido, todo se halla reunido en la comprensiva unidad de una gran presencia*; y cada cosa singular tiene, dentro de aquélla, su propia figura, su lugar, su duración; a pesar de su singularidad está insertada en el recinto de esa realidad que en el Todo se ostenta. Pero también aquí estamos entendiendo el *parecer como movimiento*, —sólo que no proviene de la representación del sujeto, sino de cada cosa. El ente parece por sí mismo, al aparecerse, al presentarse. Las cosas mismas verifican el movimiento de aparecerse, presentan sus propios rasgos, osténtanse en determinada figura; salen al descubierto, vienen de oscuro ocultamiento; —así vienen a la luz las flores desde el albergante regazo de la tierra; entran en el día, y dan sus relucientes colores al aire de los prados. Cuando, después de los rigores del invierno, vuelve Perséfone, aparece en los campos primaverales vida sinnúmero, multiforme resurgimiento. Es propio del ser del ente, aunque difícil de explicar, salir a luz en la región de las diferencias, irrumpir en esa presencia omniabarcante, a la vez que realizadora. Al salir a luz el ente, se establece a sí mismo, con un ser no tan sólo *referido a sí mismo*, sino con un ser en oferta de sí: Está siendo *en sí*, a la vez está siendo *para otros*. Está siendo para cualquier otro, tenga o no facultad de representación. Cuando una cosa ha llegado a salir a luz, dentro de esa apertura de omniabarcante presencia, se halla siendo entre otras, ofrecida a todas. No se queda encerrada en sí, se exterioriza sin remedio. Es lo que es; se guarda y cierra, y se exterioriza y da. No resulta demasiado difícil comprender en vislumbre intuitivo ese *salirse a la luz las cosas* y su “presentarse”; y describir en metáforas poéticas y míticas ese su surgimiento de lo profundo, y su entrada en el recinto de lo definido, —lo difícil es hallar para esto los debidos conceptos; porque lo que ha de pensarse es el aparecer, como acaecimiento de la singularización, —el “rayo” de esa iluminación que, en todo lo finito, pone a resaltar la esencia, a tenor de la sentencia de Heráclito: *Ta de panta oikízei kerounós* “el rayo, timonel del universo” (fr. 64, Diels). El ente viene a parecencia, no por casualidad y ocasionalmente, como al interpretarlo desde la representación humana. El ente se aparece por sí mismo, en aparición indisoluble e inseparablemente suya; más aún: componente esencial de su ser.

Mas cuando el ente está en constante aparición, esto es: en parecencia, debiera poderse comprobar en el ente tal parecer, señalarlo, indicarlo, en cualquier ente concreto, como movimiento óptico. Pero no se lo consigue; los movimientos que tienen lugar en las cosas podemos percibirlos y comprobarlos tan fácilmente como sus estados de reposo. Las más de las cosas suelen hallarse en movimiento. Es cierto que no llegamos a captar movimientos o demasiados lentos o demasiado rápidos, a no ser mediante métodos, complicados o indirectos, de medición. Vale con todo en general que el movimiento del ente nos es algo familiar. ¿Tropezamos alguna vez con el movimiento del "aparecer"? Nos hemos servido de la imagen de la flor que surge del oscuro fondo de la tierra; de lo encubierto sale a la luz, no sin mantener sus raíces bien agarradas a la tierra, volviendo así al fondo a proporción de su evasión de él. Mas todo esto no puede pasar de *símbolo* para declarar la salida de las cosas del oscuro fundamento de su ser a la clara luz del aparecer. En modo alguno afirmamos que sea en rigor fenómeno ese acaecimiento de "parecer". La semilla de la planta en el suelo es un ente tan singular como la abierta flor que de ella procede. El suelo mismo es una cosa grande, hecha a trozos de arena, guijarros, piedras. El suelo es corteza terrestre, fría costra de una estrella. La singularidad ha penetrado en todo lo que se halla en el cosmos. Y una vez recorridos todos los caminos, no encontramos cosa alguna que no esté ya *parecida*, ni movimiento alguno secreto de las cosas mismas de ese su parecer, como fenómenos justamente. ¿Será, pues, idea vacía e inútil hablar de un aparecer del ente como salir a la luz de la cósmica presencia? ¿Nos engaña en esto el símbolo de la flor, o nos sirve para concebirlo de originaria manera? Así como la flor sale del suelo informe a brillar a la luz del día, así ascienden todas las cosas finitas de la noche, informe y abisal, del ser; se presentan con perfil y figuras propios en el campo de presencia, —y revierten a lo inagotable cuando el tiempo las ha consumido. Mas ¿dónde hallar esta "noche" del ser, el regazo y sepulcro de todas las cosas? En parte alguna del dilatado y acogedor horizonte de espacio y tiempo la hallaremos. No obstante la *descomunal importancia ontológica de la mente hu-*

mana se cifra justamente en señalar hacia tal inasible "noche", desde la que todo viene a aparecer, a la que todo lo aparecido revierte.

IX

El concepto de "aparecer" se ha bifurcado en dos significaciones que hemos fijado en los términos "comparecer" y "parecer". El ente se aparece, en el sentido de aparecerse a, cuando una cosa cualquiera del mundo llega a ser objeto representado de un ente dotado de facultades de representación, sobre todo del hombre. Ser objeto de un ente es lo mismo que aparecérsele; caer, por decirlo así, dentro del cono de luz de un ser representante. La luz en la que "se aparece" le viene de fuera; es iluminado por ella, alumbrado por la luz del conocimiento. Sin duda alguna las cosas tienen que estar hechas de manera que puedan entrar en tal cono de luz; tienen que ser iluminables, "inteligibles" de suyo. Hay que presuponer, evidentemente, tal cognoscibilidad como constitutivo del ser de las cosas mismas. Mas con ello no queda decidido si las cosas están de suyo íntegramente patentes al conocimiento humano, el que le resulten enteramente penetrables. Pudiera ser que sólo presentaran al hombre una pequeña parte de sí mismas, su superficie, sus obras externas, mas la plenitud de su ser la guardaran y ocultaran para sí. Tal vez se dejen captar y objetivar por nosotros para excitar nuestra curiosidad, por la que nos movemos y adentramos en ellas, pero que no basta para agotarlas. Y si bien es verdad que por la carrera triunfal del ciencia y técnica modernas hemos arrebatado a la "naturaleza" nuevos y admirables secretos, y sabemos desatar descomunales fuerzas, queda no obstante en pie la cuestión de si, tras la zona iluminada por nuestro conocimiento, no habrá dominios, inaccesibles a nosotros. Largo, trabajoso, difícil es el camino histórico del género humano desde las primitivas formas de la vida de la edad de piedra, hasta las complicadas técnicas vitales de la existencia moderna. Mas mirado con los ojos de un "Dios", tal vez este progreso no signifique gran cosa. El dominio técnico de las fuerzas de la naturaleza, determinante del sentimiento que de sí tiene el hombre, no es, en definitiva, sino la manera como la naturaleza deja que viva su vida específica la

más expuesta de su creaturas, —un juego que ella nos proporciona y de cuya extraordinaria importancia sólo nosotros estamos convencidos. Que ciertas aves emigren, que los animales de presa cacen, —el hombre ha de dejar también su huella sobre la tierra, destruir lo inculto, trabajar, transformar; hacer de las cosas objetos de su representación, materiales para su trabajo. El ente entra en el dominio iluminado por la percepción humana. Aparecer, en este sentido, se da tan sólo si hay hombre. Al presentarse en medio de las cosas, surge el aparecer: un variado chisporroteo de los seres en el campo de la representación humana. Mas la existencia del hombre no es necesaria, o cuando menos su necesidad no es evidente. No pasa de ser *un* ente entre muchos y diversos, —creatura de la naturaleza junto a otras innumerables. Porque lo ha producido y dotado de facultades cognoscitivas y representativas, por eso tiene lugar, dentro del círculo vital del hombre, ininterrumpido aparecer de entes. El aparecer, pues, depende del *factum* de que haya hombres, —con igual grado de contingencia que el hombre mismo. Que un ente se aparezca por modo de *comparecer*, no es, desde el punto de vista del ente, necesario. El ente es lo que es y como lo es, indiferentemente a aparecerse o no. Ser representado, ser objeto nada hacen en él. Le puede acontecer hacerse objeto, mas no es necesario que le pase. Solamente aquellas cosas que, por su ser mismo, estén dotadas de facultades de representación, de potencias cognoscitivas, son las que tienen que representarse a sí y al mundo. Tan sólo en ellas ser representado (en la conciencia de sí) es propio de su ser mismo. Esta es la primera manera de concebir la esencia del comparecer. Y se dirá, según esto, que aparecer no entra en el ser de las cosas, que ha de mantenerse como algo distinto de las cosas mismas, como *factum* contingente, conexo únicamente con el *factum* de la existencia terrenal de hombre, en cuanto ser cognoscitivo. Al poner en actividad las facultades de conocer produce el hombre tal aparecer. Parte así del hombre un movimiento, —el de iluminación representiforme de las cosas circundantes, —el movimiento del saber, pertenencia peculiar del sujeto, referida, no obstante, a las cosas en cuanto objetos, mas no movimiento real en las cosas. Se acepta el que las cosas queden tal cual son, intactas en sus propios movimientos, tanto que sean, como no, per-

cibidas, conocidas, sabidas. El saber no pasa de relación externa a la cosa, es una de sus casuales circunstancias. Ser y saber están, pues, del todo sometidos al casual y contingente acto del conocimiento, sin relación mutua necesaria. Naturalmente se concede que cada acto de conocimiento *es, o sea*: tiene la manera de ser del sujeto, —mas no se aceptará que todo lo que es tenga relación necesaria con el saber. A todo saber corresponde ser, mas no a todo ser saber. Dentro del cosmos el saber es, por tanto, en definitiva contingente. Se da; mas escasamente repartido. Ni siquiera es necesario que el saber se presente bajo esa forma de hacer aparecer representativamente el ente en general. Pudiera, sin gran dificultad, imaginarse una naturaleza en que no hubiera creaturas con pensamiento, razón, representación. Según la historia natural precedieron a la aparición del hombre sobre la tierra larguísimos períodos de tiempo. Al comenzarse a enfriar la tierra y formarse su costra, no hubo testigo presencial de los consiguientes fenómenos tectónicos. El ser de las cosas no mantuvo entonces relación alguna con el saber. Y en las nebulosas siderales, más allá del alcance de nuestros telescopios, hay *ente*, acaecimientos naturales, no vistos, no sabidos por nadie.

Mas al decir todo esto y levantar así el “ser” tan por encima del saber estamos haciendo uso implícito de un saber, bien notable, sobre el ser. Vivimos en la extraña expectativa de *que siempre y en todas partes haya algo*, —en los más remotos tiempos, en los más alejados espacios. Lo cual no quiere decir que espacio y tiempo estén rellenos de cosas, —mas por muy dispersas que estén las estrellas, únenlas campos de fuerzas. El “es” pone a su tono todo el universo. Mas todavía no hemos llegado a percibirlo y experimentarlo. Ningún mortal ha dado una mirada al universo, y comprobado que en todas sus regiones hay algo, cosa o campos de fuerzas. ¿De dónde sabemos que siempre y en todas partes hay algo? ¿No deberíamos limitarnos al campo de nuestra experiencia, al dominio de lo percibido y comprobado, por el conocimiento? No habrá de partir cada uno del campo de sus experiencias individuales, de la isla de lo originariamente percibido, por tanto de lo visto con sus ojos y oído con sus orejas? Y desde ahí ampliar tal zona hacia la adquisición de otros conocimientos mediante las diversas formas de

comunicabilidad? Empero estas mismas consideraciones ponen de manifiesto la diferencia que las guía. Pues, ¿de dónde conocemos ese ser de las cosas, respecto del cual el conocimiento humano se queda en "exterioridades"? ¿Desde qué punto de vista hablamos cuando sostenemos la contingencia del hombre cognoscente y, por ello, la del aparecérsele el ente? Hablamos de ello desde la *situación cognoscitiva; respecto de nosotros*, los seres dotados de representación, se da la distinción de ser *en sí mismo* y ser *para nosotros*, —respecto de nosotros es contingente el saber, y para nosotros se abre, con amplitud cósmica, el ser de todo ente. No obstante una vez que se haya visto tal retroreferencia del ser en sí respecto del sujeto, del que sería "independiente", el problema se torna en remolino para la seguridad de la vida natural e inmediata; y primero pierde su confianza y firmeza esa distinción entre ser "en sí" y esa pequeña cósmica "isla" de lo "objetivado" ante el hombre. El ente está referido al saber, no solamente en la medida en que se hace objeto ante una acción representativa del sujeto humano, sino aun cuando no está haciendo de objeto, más allá de toda objetivación. Sabemos del ser, aun en ese mismo estado de *en-sí*. Mas ¿cómo? No por cierto de sus determinaciones fácticas concretas, que eso sólo la experiencia puede descubrirnoslo. Creemos saber de su *cognoscibilidad*, de su inteligibilidad en principio, —y todo ello antes de toda experiencia. Tal saber ha recibido el nombre técnico filosófico de "conocimiento a priori". Su extensión, dignidad e importancia han sido descritas de mil maneras a lo largo de la historia de la filosofía, y no faltan teorías para explicar la posibilidad de un conocimiento a priori.

¿Qué es lo que sabemos *antes de* toda experiencia de lo experimentable? Cuando en la objetivación representativa de los entes, por tanto en el acto de la experiencia de los entes, recibimos y fijamos determinaciones de los objetos, nos estamos moviendo, de antemano, en el ámbito de un "conocimiento general" de las *clases* de cosas, —conocemos los dominios fundamentales, las "regiones" desde donde se nos hace encontradiza la típica de los seres; conocemos lo inanimado, lo viviente, los reinos vegetal, animal, humano. Difícil es llegar a precisar tal conocimiento, y fijarlo en determinaciones objetivas, porque, digámoslo así, precede preparando el camino y abriendo el

campo a la experiencia objetiva. Hace posible la experiencia, por cuanto despeja y ofrece la región en que resultarán encontrados los objetos. Cómo estén hechos los vivientes, qué organismos haya, — sólo la experiencia nos lo puede enseñar; mas nunca sacamos de la experiencia el conocimiento general de qué sea viviente. Tenemos que poseerlo de antemano, para poder separar, y reconocer cual separados, viviente y no viviente. Así que "a priori" estamos familiarizados con los tipos fundamentales seres. Conocemos así no solamente el estilo de las cosas naturales, también el de los entes productos de la libertad humana; sabemos de antemano qué son enseres, instrumentos, útiles, instituciones de la vida moral. Tan sólo porque los conocemos previamente en su tipo de posibilidad podremos inventarlos realmente y darles "estatuto" político. El *apriori* no abarca exclusivamente el conocimiento de la naturaleza. Hay también un *apriori* del "mundo moral" del hombre. Mas no con esto queda agotada la dimensión de la precomprensión *apriorística*. Nuestros conocimientos *a priori* no se refieren únicamente a la organización *específica* de los seres; llega hasta a la cosidad de las cosas, a su estructura categorial, — y esto a su vez de tal manera que ya se lleva precomprendida la estructura básica de *objeto de experiencia*, esto es: la cosidad como fenómeno. Con lo cual se está viviendo en una precomprensión de *cosa en cuanto tal*, de *cosa independientemente* de nuestra experiencia. Y estamos haciendo *apriori* la diferencia entre cosa en sí y cosa respecto de nuestra representación. Así que el conocimiento *apriori* del hombre no se restringe al campo y conexiones de la experiencia. Estamos existiendo permanentemente en un saber del ser de las cosas, que distinguimos *a priori* de su ser de objetos. Pero *sabemos* de él. E igualmente sabemos *a priori* de la *amplitud cósmica del ser del ente*, aun cuando nuestra experiencia y conocimiento de entes singulares, como el hombre, sean imperfectos, insignificantes "recortes", "islas" lamentablemente pequeñas dentro del mundo. El conocimiento experimental que el hombre tiene de los entes, a pesar de todos los tesoros de la tierra, ocupa en conjunto un miserable rincón, mal iluminado, del universo. Y dentro de la economía de la naturaleza nuestra tierra no pasa de ser un insignificante astro en la vía láctea; el conocimiento humano y sus ciencias son casi

“nada”, y con todo *sabe* el hombre de tal nihilidad; sabe que el ser de las cosas desborda inconmensurablemente nuestros “recipientes”, inagotable para nuestras categorías y conceptos; y sabemos que el campo de los objetos no es la región íntegra del ser.

Nietzsche expresó estos pensamientos de una manera brutal, recia de imágenes, desconsiderada para con la soberbia del hombre, en la primera frase de su obrita “*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*” (1873). “En un rincón apartado del en innumerables sistemas solares deslumbrantemente fundido universo, hubo una vez un astro en el que unos discretos animales inventaron el conocimiento. Fue el momento más atrevido y falaz de la historia del mundo: mas fue sólo un momento. Pocas alentadas más de la naturaleza, y el astro se petrificó; los discretos animales murieron sin remedio... Tal podrá ser la fábula, y no solamente ilustrativa, de cuán despreciable, penumbrosa, huidiza, sin fin ni plan, parece el entendimiento humano dentro de la naturaleza. Durante eternidades, no hubo nada; pasado él, nada pasará”. Mas esto distingue justamente hombre de animal: el hombre conoce la exigüidad de sus facultades cognoscitivas. El conocimiento de su miseria espiritual constituye su grandeza espiritual. El animal vive encajado en el entramado de su mundo específico; no se preocupa de lo que haya más allá, de su ambiente vital. Solamente el hombre es ese raro viviente que, espiando por encima de su círculo vital, se preocupa por el “ser en sí”, y hace de las apariencias del ser inquietante problema. Al tomar conciencia, saltando todos los límites fácticos de la experiencia hacia el ser no experimentado, no objetivable, queda *todo ser en cuanto tal* unificado en un saber. El *ens* es, en cuanto *ens*, *verum*. Ser y saber se pertenecen uno a otro, por notable y difícilmente comprensible manera. Lo cual no quiere en modo alguno decir que todo ente, por ser tal, resulte conocido, en el sentido de experimentado. De un pequeño e insignificante recorte de cosas solamente se puede esto afirmar. Ser experimentado es, creemos, un acacimiento que ocasionalmente pasa a ciertas cosas, sin afectarlas en su ser. La mayor parte del mundo nunca llega a dato de la experiencia humana; evade las garras de la representación. Tal evasión no sólo es algo de las cosas; *sabemos* de ella. Y

al reconocer así la limitación de nuestro conocimiento experimental, conocemos también la amplitud cósmica del ser de las cosas. Con la mirada puesta en la *precomprensión apriorística*, que hace posible la experiencia, no tan sólo en cuanto conocimiento de la esencia de las cosas, sino sobre todo en cuanto trascender con el pensamiento la experiencia en conjunto, y presuponer el en sí de las cosas—, hay que entender la ecuación entre *ens* y *verum*. Lo cual viene a decirnos que estamos existiendo en la precomprensión de una extraña conexión entre *ser-verdad-mundo*. Conexión problemática, entrevista ahora al perseguir la cuestión sobre la relación entre *ser* y *saber*, y que resulta cuestionable cuando se interpreta el aparecer del ser como *comparecencia*: esto es, como objetivación representativa.

Mas el parecer puede tomarse, decíamos, en *otro sentido*: en el de "*parecer*". Y en tal caso el aparecer no es algo que acaezca, por decirlo así, desde fuera a la cosa; no es algo iluminado y enfocado "cognoscitivamente". Su aparecer es lo más propiamente suyo; pertenencia de su ser, realización fundamental del ser del ente en sí mismo. El ente aparece en la medida que parece, no en cuanto afectado por un movimiento extraño, cual el de ser conocido; verifica el movimiento de aparecer por modo de salir. El ente aparece por desalbergarse a sí de sí. Y en tal desalbergarse sale. Para determinar más ajustadamente esa palabra de aparecer, tomada como un salir de sí, y desalbergarse un ente, suele echarse mano de modelos. Así como salen los vegetales del seno de la tierra, o el niño del de la madre, así salen todas las cosas finitas, todo lo limitado y definido, de un fundamento oscuro, informe, caótico. "De donde les viene a las cosas finitas su surgimiento, ahí mismo vuelve su perecimiento, según necesidad; porque pagan eso de ser mismas con castigo y expiación, según la orden y medida del tiempo", — sentencia preñada de sentido, de Anaximandro en la aurora misma del pensamiento occidental. Ser, por modo de *ser finito un ente*, acaece al parecer, al llegar a parecer. En alemán decimos "Vorkommen", y pensamos en consistir, en existir. Esto o aquello acaece, y hay muchas maneras de acaecimientos, refiriendo así lo que se da a un "proceder", a un salir, desplegarse, mostrarse. Todos los vegetales del gran Vegetal, en todas las creaturas de la Naturaleza, en todos los vivientes,

es factible hacer resaltar ese componente de desarrollo, de desenvolvimiento de sí. Mas el modelo falla en la materia inorgánica, en las cosas inanimadas, en los elementos materiales. ¿Qué puede significar eso de que una piedra aparezca, en el sentido de salir? Puede estar por la haz de la tierra o metida en el suelo. Jamás aparecerá por parecerse. No se desarrolla; e igual les pasa a tierra, mar, aire, fuego; son el inmediato escenario para que lleguen a parecer los singulares del tipo de viviente. Mas ellas mismas no salen a "parecer".

Es que, en definitiva, la palabra de parecer mienta algo mucho más originario que el desarrollo peculiar a los vivientes, otra cosa que procesos de evolución y maduración. "Salir" las cosas no significa tan sólo evolucionar desde el estado de semilla; sino salir a "luz", salir de ocultamiento, y entrar en patencia. Las cosas aparecen al llegar a parecer en luz. ¿En qué luz? ¿En la claridad física del día? Hay, sin duda, muchas cosas que necesitan y se sirven de la luz del día—, plantas y animales (si no todos). No es posible, sin embargo, decir que todos los entes finitos salgan por sí mismos a parecer a la luz del día. La luz del día es, ciertamente, condición de vida de muchos vivientes, mas no es el lugar en que acontece el aparecerse de todo ente. El brillo de las cosas en la luz solar es una situación objetiva de las cosas *en* la superficie de la tierra. Empero la veta de metal en el monte, el topo en el suelo, el fruto en el seno de la tierra, no son menos "reales" que el águila de las alturas, anegada en luz. Las cosas cuyos perfiles distinguimos *nosotros* a la luz del día no son más reales que las mismas envueltas en oscuridad nocturna. La lechuza, en noche cerrada, está tan patente como el lagarto, en roca asoleada. Las cosas terrestres están sumidas en la alternancia de claridad y oscuridad; pero no son más ser en la luz que en la sombra: claridad y oscuridad barren, en rítmica alternancia, el dominio de lo "patente", — de ese espacio entre cielo y tierra en que nos hallamos implantados y con nosotros tantas y tantas cosas de nuestro mundo. Los hombres vivimos, por decirlo así, en el borde divisor de patente y cerrado, en que ambos se tocan y separan. Tal es el domicilio del hombre. Uno de los sentidos de aparecer es el de ascender o salir algo de las profundidades de la tierra; en ellas nada aparece; guardan, más bien, todo en sí, sin dejar que nada

se distancie. Sólo lo que se sale de esa oscuridad, densa y condensante, lo que se desprende como una piedra, o se organiza en monte, vegetal, animal, hombre, sale al campo abierto, a aparecer; entra en ese *transparente medium* de luz y aire, en que las cosas cobran, unas frente a otras, perfil y distinción.

Una vez más, sin embargo, hemos de decir que aparecer, tomado como entrada de las cosas en el *medium* luz-aire, sobre la tierra, bajo el cielo, no designa en rigor ese salir de sí mismo el ente. Y no obstante tal es la comparación más antigua para hablar de aparecer en el sentido de "parecer". Potencia primitiva simbólica poseen lo "abierto" del cielo y la "cerrazón" de la tierra, respecto de la coordinación y oposición de los dominios cósmicos del ser. Lo que nosotros, en la experiencia prefísica, —por ejemplo, en el mundo del labrador—, llamamos "cielo, tierra", es signo indicativo. Del juego amoroso entre *Uranos* y *Gaia* hace el mito griego que salgan a luz las cosas y aparezcan en su ser propio. Mas Cielo no es el firmamento, tomado físicamente; ni la Tierra, la profundidad del suelo, en sentido geológico. "Cielo" es la "luz de ser", en que todo ente finito reluce y ostenta su perfil; y "Tierra" es la "noche del ser", el abismo primigeniamente uno, y total, de lo informe, del que ascienden todas las figuras, y al que todas revierten. Cuanto con mayor rigor intentemos pensar esta idea, tanto más "inabismable" se nos hará. ¿No nos acecha aquí el peligro de perdernos en una pseudomítica fantasmagoría y abandonar la determinación del concepto a una noche oscura en que, —variando las palabras de Hegel, no sólo todas las vacas son pardas, sino habita la nada misma?

Punto es éste que no podemos decidir sin más. Propongámonos esclarecer ante todo lo que se piensa filosóficamente al hablar de un "aparecer" del ser como "salir". Hemos separado llegar-a-salir de llegar a representado. No tratamos aquí de ninguna clase de movimiento que sufran ciertas cosas por virtud de otras dotadas de representación. Concebimos el salir como un *movimiento propio* de las cosas, una propia realización de su ser. Las cosas "salen", —mas no comienzan por ser y después salen; *son en cuanto salen*. Aparecer, entendido por salir, no es algo que, también, acaezca a las cosas; este aparecer es su ser. Dicho

metafóricamente: no comienza por ser el sol, y después luce y aparece; únicamente en su aparecer es lo que es. *Las cosas son aparecipientes*. "Salir" a aparecer es tan sólo otra manera de expresar el ser de las cosas finitas. Empero tal rodeo habla ya en determinada dirección, e intenta entender el concepto de "es", tan propenso a vaciedad, como magno acontecimiento. Rocas y arenas, onda y viento, árbol y arbusto, pájaro y pez, hombre y mujer, casa, templo, arma, ciudad, estado, —todo está siendo de manera que se descubra, muestre y exponga a los demás seres finitos. El aparecer es *salir a esa lumbre* que recoge y abarca todos los entes. Y en cuanto aparecer es un franquearse, descubrirse las cosas finitas en sus perfiles y límites, le acontece por eso mismo al ser *ser verdadero*. Todo ente concebido desde el salir, es verdadero: *omne ens est verum*. Tal ser verdadero no le viene de otro ente, de un sujeto; no le es casual. Bien al contrario, si se concibe el ser de las cosas finitas como "salir", el ser verdadero, la patencia, entraría en la esencia de todo ente. Ser finito es ser patente. El dominio en que acaece tal desencubrirse las cosas finitas es la amplitud cósmica de tiempo y espacio.

Una vez más nos hallamos ante una notable vinculación de los conceptos: ser —verdad— mundo. El problema de su conexión se plantea desde el salir o desde el parecer de diversa manera que desde el comparecer. Mas se trata realmente de diversos problemas, independientes entre sí. ¿O no resultará en definitiva necesario pensar de unificatoria y más originaria manera lo hasta ahora separado? La relación fundamental entre *ser* y *saber* mantiene esencial relación con la fundamental de *ser* y *luz*. Basta con recordar que "conocer" las cosas un sujeto humano es tan sólo posible, si, de antemano, tanto conocedor como cosa por conocer han "salido ya", han llegado a parecer. Mucho más difícil resulta ver y comprender si tal llegar-a-parecer todo lo finito mantiene interna y necesaria relación con el humano saber. ¿Hasta qué límite entra el *ser sabido* en la esencia de ser, y cómo le pertenece al hombre mismo? ¿El puesto del hombre no quedará, en definitiva, codeterminado por esa patencia que de *sí mismas* hacen las cosas a él en cuanto conocedor? El hombre es consabidor del universo, aunque no Dios omnisciente. Es un ente finito, con el peso de todas las finitudes auestas, y esto sólo por ser el único

ente que sabe de lo in-finito. Tal vez alguno saque la impresión de que la distinción establecida entre "comparecer" y "parecer" no pase de agudeza sutil y pelea por conceptos. No hemos sacado más que complicar innecesariamente la cuestión sobre el aparecer del ser. Se trata, no obstante, de una distinción entre experiencias filosóficamente fundamentales acerca de la esencia de ser, verdad, mundo. La metafísica *antigua* se caracteriza, sobre todo, por la aserción de que "aparecer" consiste en salir de si mismo un ente, adentrarse en la iluminación de una presencia cósmica, en medio de la cual el hombre tiene su puesto y se hace contradicho con todo lo que haya: tierra, mar, dioses, héroes, amigos, enemigos, plantas y animales. La metafísica *moderna*, por el contrario, se fundó, como sobre suelo propio, en el aparecer del ser, tal cual acaece en la representación humana. Con lo cual no se afirma que en la filosofía antigua no jugaran papel importante los problemas de ciencia y conciencia. No andaría menos descaminado sostener que en la filosofía moderna verdad no significará nunca un hacerse patentes ellas mismas las cosas. Mas siempre se verá claramente cuál es el sentido predominante. El problema que se nos plantea ahora consiste en poner a tono debido todo lo trabajosamente conquistado. La descomunal potencia del saber humano, característica de la época moderna, ha de ponerse tal vez en tensión con el antiguo, tan consciente de la caducidad de todo lo terreno, tanto que sobre las necrópolis levantaba las ciudades de los vivos.

X

El doble sentido del concepto de aparecerse el ser resulta, es verdad, difícil problema. No se trata de una distinción artificial y sutil, sino de posiciones fundamentales del pensamiento occidental ante el problema de ser. El ente aparece; y nosotros, en cuanto hombres finitos, que comprenden oscura y vagamente Ser, nos encontramos instalados dentro de la universal aparición de seres variados sí, mas análogamente unidos también. Aquí, en medio de tan incesante aparición, tiene el hombre su casa, el lugar de su ser. El "acontecimiento" primigenio en que estamos entrelazados con todo lo que hay: cielo y tierra, piedras y estrellas, nube y viento, animales y plantas, hombres y superhombres,

y al que pertenecemos es el aparecer. Por él y sólo por él tenemos el ser de todos y de cada uno de los entes. Pero ¿qué es aparecer? ¿Qué es eso, *por virtud de lo cual* tenemos las cosas que son, en su más amplio sentido? ¿Tenemos el ser del aparecer, aun en el aparecer y como especial aparición? Por de pronto podemos decir que el aparecer es ese medio omnipenetrante en que se juegan todas las relaciones de los seres entre sí, y aun entre cosas y hombres, estadio de toda relación.

Llamamos ya la atención hacia la significación primordial, propia del papel de "medium". Conocemos medios de naturaleza cósmica, como el agua para los peces, el aire para nosotros; cifrándose lo característico en moverse *en* tal medio, vincularse con otros *dentro* de él, mas nunca en referirse explícitamente a él. Es campo, dimensión, lugar en que se juegan relaciones: dimensión inatendida, mientras uno se esté moviendo en ella. Se puede sacar el pez del elemento en que está siendo como en su casa; humo y polvo quitarnos el aliento; y entonces, al arrebatarnos el medio en que nos movemos, lo notamos clara y perceptiblemente. Otro medio es la luz, estancia para nuestra vista. *En* la luz vemos los colores. A través de la luz vemos; ella es lo transvisto, no lo visto; medium del suceso de ver, dentro del cual ver y color quedan vinculados. Mas dentro de la luz misma se nos da la posibilidad de caer en cuenta de ella. La luz de un resplandor rodeado de oscuridad, tal una fogata en la noche, parece cosa brillante. Conocemos además las alternancias rítmicas de día y noche, idas y venidas de la luz. Ella misma se pone a sí misma a resaltar. Hablamos también de un "medium", al referirnos a ese conjunto de conexiones básicas en que se mueve la humanidad de una época histórica tan naturalmente que ni siquiera se pueden fijar. Cada época posee tal vez una especie de compendio de convicciones y valorizaciones, sustentáculo de su mundo moral, que no llegan, a pesar de todo, a tema para los hombres de tal época. Sólo las siguientes podrán darle nombre, y objetivar esa espiritual sustancia, víveres de las anteriores. También en este caso solamente la privación transforma al anterior "medium" de la vida histórica, de un "en que" en un "hacia el que" de la relación. Puede pasar que tal medio ambiente especial, *en que* se comenzó naturalmente a vivir, se quiebre, y con todo no llegue a objetivarse. Por ejemplo, el varón vive con natural ingenuidad en el mundo varonil, y

desde él ve el femenino; igual le pasa a la mujer. Los prejuicios de tal óptica varonil y femenina constituyen el eterno malentendido de los dos sexos. Empero aun la conciencia reflexiva no puede llegar a desprenderse del mundo propio: varonil o femenino; consigue, cuando más, sentir, percibir, pensar y caer en cuenta de su aprisionamiento ineludiblemente unilateral. El niño pasa desde su mundo infantil, por múltiples metamorfosis, al de los mayores, real cambio de medio vital. Los ejemplos aducidos de "medios": aire, agua, luz, o la "sustancia" moral "natural" de un pueblo, el "mundo vivencial" del hombre, de la mujer, del niño..., son todos ellos *medios ónticos*, esto es: dimensiones y espacios que, en cierto grado, pueden ser aprehendidos como una especie de "ente", cual envolventes. El rasgo característico de "medium" es el de "mediar": distender y abarcar lo distendido. El medium no es cosa intermedia que esté entre las cosas intermediadas por él; constituye, más bien, la dimensión del "entre", a través de la cual las cosas entrarán en mutua relación. La luz no es cosa que esté entre ojo vidente y color visto, ni en forma de tabique ni en la de puente; no hace de medio entrometido; hace de medio abriendo la *dimensión* en que tendrá lugar ver y ser visto. Pero en cierto modo pudiera tomarse y aun fijarse la luz como "cosa". La "dimensión" resultaría entonces ser un ente concreto, especial sin duda.

¿No será, pues, el aparecer una especie de "medium" análogo a la luz o al mundo infantil? Todo ente, del que se hable con sentido, se nos presenta mediante un aparecer. ¿Cuál es la esencia de tal mediación? ¿Se trata también de "dimensiones", capaces de una cierta objetivación? Nos resistimos a decir aquí sin más sí o no. Hablamos del aparecerse los entes, y creemos entender por ello algo determinado, referirnos a algo comprobable sin más para nosotros. ¿Pero lo que intentamos convertir en objeto del pensamiento será capaz precisamente de ser ente independiente, parecido a la luz?

El aparecer del ser es el *medium absoluto*. Quede así deslindado frente a todos los demás medios relativos. Un *medium* relativo es aquel que sirve, en cuanto dimensión, de campo de relaciones entre cosas; mas, siendo él mismo, "cosa" especial, cosa abarcante ciertamente, abierta a un sistema de posibles relacio-

nes entre cosas. Mas el aparecer del ser no puede ser abarcado por algo más abarcante. Es el extremo de los medios. Por otra parte el concepto de *medium* absoluto encierra contradicción interna, o al menos lo parece, si se toma el concepto de "absoluto" en su sentido tradicional. "Absoluto" comienza por designar el estado de en sí de un ente concreto, una cosa desligada de toda relación, desatada de todo lazo con lo demás. Ahora bien: las cosas finitas son lo que son solamente en contexto relacional; dependen de mil maneras entre sí, se relacionan unas con otras. Así que ninguna cosa finita es absoluta, que se baste así misma sin las demás. El carácter de "absoluto" suele tradicionalmente atribuirse a Dios, al *ens infinitum*, en la filosofía metafísica. El es el único ser satisfecho de sí, no necesitado de otro alguno para ser; referido sólo a sí. En cuanto creador está en relación con lo creado, mas lo creado depende tanto de él que no llega a cobrar real independencia. Los productos de un artífice humano, una vez listos, cobran ser, independiente ya del proceso creador. El alfarero hace el cántaro, y lo deja a su suerte. Las obras de las manos del hombre reobran sobre el hombre que las hizo. Mas el Creador, se dice, no queda limitado por su "obra"; llama al ser de la "nada", y la nada continúa afectando a todo lo creado. Las creaturas no delimitan ni restringen al Creador; más bien las creaturas necesitan de una "creatio continuata" para mantenerse en ser. La relación entre Dios creador y mundo no es relación entre seres independientes. Así que Dios, en cuanto lo Absoluto, no sufre en su absolutismo por su relación al mundo. No hay un medio entre él y el mundo. Por esto el concepto tradicional de Absoluto excluye toda mediación. El concepto de mediación, ontológicamente considerado, toma como modelo las cosas consistentes, y las relaciones como algo adventicio, algo que pasa a las cosas constituídas. La cosa, en cuanto sustancia, precede a toda relación. El *pros tí* es algo en la *ousía*.

Ahora bien: al caracterizar el aparecer como *medium* absoluto pretendemos indicar que no se debe concebir tal "relación" como algo adicional adventicio a ciertas cosas; por el contrario, ese campo de mediación es lo propiamente sustancial. El ente está, pues, absolutamente intermediado: el ente aparece. Y el puesto del hombre se halla en medio de tal aparecer. La pregunta esencial se cifra, con todo, en si el aparecer le conviene al ente

por modo de relación "exterior" o por interior necesidad. Y además: si conviene al ser en toda su generalidad, le afecta y le es inherente, o si más bien el aparecer constituye esa dimensión absoluta en que cada cosa grande o pequeña es lo que es; con otras palabras: ¿basta con concebir el aparecer *desde el ente*, o habrá, por el contrario, que determinar el ser de todas las cosas finitas *desde el horizonte del aparecer*? El inquietante doble sentido de aparecer ha llevado a interpretaciones diametralmente opuesta del aparecer propio del ente. Si se lo concibe desde la representación, por tanto como llegar a y ser conocido por la conciencia de un ser dotado de facultades de representación, se interpretará, ya antes de toda reflexión filosófica, el aparecer como algo externo a las cosas. Caen en el cono de luz de la percepción humana, hácese objetos de un conocimiento. Empero tal objetivación no les importa en el fondo nada; les es indiferente. Y sólo por razón distingúense en una cosa ella y su estar haciendo de objeto; y de ahí arrancarán todas las reflexiones cognoscitivo-teóricas sobre "cosa en sí" y "cosa para nosotros". Otra cosa es si se concibe el aparecer como salir-de-sí el ente. No será algo que le pase de *vez en cuando*, sino *perenne acontecimiento*. Las cosas, se dirá en tal caso, realizan plenamente su ser, precisamente por presentarse, al salir a lo determinado de un perfil, al mostrarse delimitadas y configuradas, poseedoras, en lo patente, de un aspecto. Llegan a aparecer, se descubren, se desalbergan, se exponen, cada una a todas, y no tan sólo a la experiencia del hombre. Es, pues, el aparecer el complemento del ser de los entes mismos.

Decíamos que en ambas concepciones del concepto de aparecer van conexos ser, verdad y mundo, sólo que en cada una de las dos de dos distintas maneras. Si "aparecer" significa ser representado, un ente tendrá tanto de "verdadero", es decir, de desencubierto y sometido a la luz del conocimiento humano cuanto tenga de "experimentado". El campo de la experiencia no pasa, como es claro, de ser un recorte, pequeño y aun insignificante, de la totalidad de las cosas. Aun el dominio de la experiencia intersubjetiva, colectiva, resulta, a pesar de los imponentes esfuerzos de la ciencia humana, diminuta isla en el universo. La verdad sucede tan sólo en restringidos lugares, en el círculo a que alcanza el conocimiento del hombre. No todo ente es verdadero; algunos tan

sólo lo son ocasionalmente. Mas con conocimiento a priori sabe el hombre que el ente desborda el alcance de su experiencia y llena el *mundo entero*. Y mientras sepamos por el conocimiento que a priori tenemos del ente, experimentado o no, que es *uno e intramundano*, todo ser, sea el que fuere, será "verdadero". Por lo demás el dominio a que se extiende la experiencia humana comienza por abarcar el campo de su vida, su "mundo circundante"; no sin que esté a la vez sabiendo que mundo circundante no es mundo íntegro. Deja, pues, el campo de la experiencia horizonte abierto, no tan sólo penetrable por el conocimiento. Es, con todo, una necesidad de la razón humana pensar, o al menos intentarlo, la totalidad del mundo. Que se presenten aquí extraordinarias dificultades para la razón humana, al pretender pensar, partiendo del campo intramundano de lo experimentalmente dado, la abarcante totalidad del universo, es punto detenidamente expuesto por Kant, en su *Crítica de la Razón pura*, —antinomía de la idea cosmológica. El problema de la totalidad del mundo, planteado desde el *saber*, se transforma en la cuestión sobre el sentido de un horizonte universal para toda experiencia. Si se concibe de este modo al mundo cual horizonte abarcante lo experimentado y experimentable, resultará ser estructura en definitiva dependiente del hombre, estructura existencial de la existencia humana. O más rigurosamente: hay ente como *objeto*, verdad como *ser conocido*, mundo como *horizonte y existencial*, cuando haya hombre; si surge ente tan extraño en medio del eterno torbellino de las cosas y hace que alumbre, cual antorcha en la noche, la luz de su pequeña y pobre razón. Mas si se concibe el aparecer desde el parecer, desde el salir las cosas, pertenecerá la verdad, por ser desencubrimiento de sí, a las cosas mismas, y a cada cosa, con fundamento en ella. *Onne ens est verum*. La verdad de las cosas no depende ya del conocimiento del hombre; depende de ellas; son ellas las que se muestran, se exponen, sálense al perfil de su figura, ostentan aspecto: emergen, por decirlo así, a la claridad de una común presencia. Entendida así la verdad, como desalbergamiento de las cosas mismas, no es acaecimiento suelto y aislado; sucede dentro de un contexto grande y abarcante, cual aparición de las cosas en el espacio-tiempo del mundo. Ninguna cosa singular sale a espacio-tiempo sino como vecina, espacial y temporalmente, de otras singulares también. Cuando se concibe

el aparecer como salir, verdad y mundo dependen, en cierto grado, de las cosas. La esencia de verdad y mundo no parece la misma, enfocada una vez desde el saber; otra, desde el salir. ¿Cuál es, con todo, la conexión de estas dos interpretaciones? ¿Son dos posibilidades teóricas, simultáneamente compatibles, del filosofar, aceptables a voluntad? La filosofía antigua concibió primeramente ser, verdad y mundo desde el *parecer*; la metafísica moderna, desde el *comparecer*. No se trata de una simple alternancia histórica, sino de un cambio de la posición fundamental de pensamiento; cambio unitivo a la vez que separador.

En la filosofía de Hegel nos encontramos con una interpretación, única y grandiosa, del ser de los entes, tanto desde el saber como desde su propio descubrimiento. No obstante el concepto sobre el que descansa todo en su filosofía es el movimiento. Sólo desde tal horizonte resultan comprensibles las ecuaciones especulativas entre ser y nada, esencia y apariencia, ser en sí y ser para sí. Hegel impugna toda concepción de movimiento que lo reduzca a algo que pase en o al ente. Para él el movimiento no proviene de las cosas, al revés: lo que nosotros llamamos cosas, sustancias, son tan sólo estaciones de un movimiento, nodos de una vibración, que, ella misma, pone y transpone sus posiciones. Al hacer Hegel del movimiento algo más originario que la sustancia, sustancializa, en cierto grado, el movimiento, definiéndolo como lo propiamente ente, vida del espíritu, negación de negación etc. "La idea absoluta, —dice Hegel—, en cuanto concepto racional, que en realidad sólo va consigo misma, es, en virtud de esta inmediación de su identidad objetiva, por una parte reversión a la vida, pero por otra ha superado tal forma de inmediación como la suprema oposición en sí..." (Logik, Die absolute Idee). Todas las cosas determinadas entran y se disuelven, según Hegel, en el movimiento del concepto; mas el movimiento absoluto, que es como concibe él al ser, no tiene *lugar propio*. En la radical dialéctica ontológica de Hegel se esfuma el problema del mundo.

Volvamos a nuestras sencillas preguntas iniciales: ¿Qué es el aparecer del ente? Una respuesta inmediata que explique el aparecer tanto en el sentido de ser representado como en el de salir pudiera ser: aparecer es, en todo caso, un *movimiento*. Una

vez, movimiento de la representación, oriundo del hombre, con término en las cosas. Otra, movimiento en las cosas mismas: el movimiento de salir y desencubrirse. Pero ¿en qué sentido son movimientos? No es difícil dar a esta palabra un sentido vago: más difícil es decir rigurosamente qué significa en este caso movimiento. Porque hay mil movimientos y de mil clases. Movimientos de inanimados: presión, choque, caída, tiro; movimientos de vivientes: nacer, morir, aumentar, crecer, madurar, marchitarse...; movimientos inmateriales del alma, del espíritu, procesos anímicos, instintivos, movimientos conscientes e inconscientes... Resulta así el alma humana campo de movimientos inmateriales, espirituales. Ciertamente en las cosas percibidas, objetos de nuestro conocimiento, comprobamos movimientos objetivos: caen los copos de nieve, pasan las nubes, circulan las estrellas, toda clase de cambios en todas las cosas; vemos también que ciertas cosas duran, reposan; inmovilidad de los muertos, reposo de la máquina tras el trabajo. Así que en las cosas mismas hallamos la distinción fenoménica entre reposo y movilidad. Sabemos, es cierto, que difícilmente habrá reposo total en cosa alguna; cambios continuos, imperceptibles, tienen lugar en todas las cosas. Reposo y movimiento las ponen también en peculiar tensión. Las cosas permanecen en los cambios, se alteran; mas por todas las alteraciones discurre algo permanente, invariable. Lo que dura cambia al menos de edad. Cada instante nuevo, aun de la misma cosa, la "envejece". Pero envejecer, continuar siendo, es, realmente, una especie de movilidad que no cabe poner en la misma fila de movimiento local, nacimiento y perecimiento, aumento y disminución, u otras comunes alteraciones. Se dice, es cierto, que percibir, representar, son movimientos anímicos. Mas en ellos nos estamos refiriendo a cosas, a sus reposos y movimientos, a una cosa fija en su lugar, a un barco navegando en un río. Casa y barco son cosas que están siendo en el tiempo, una en permanente reposo, otra en movimiento. Percibir las necesita tiempo. Percibir, decíamos, es un proceso, un decurso de fases de percepción, una especie de movimiento. Así que en un movimiento anímico percibimos reposo y movimiento cósmicos.

Hasta aquí todo parece claro. Se dice, con todo, que la percepción no es tan sólo un proceso intranímico, sino movimiento

que rebasa al conocedor y afecta a las cosas conocidas. Las cosas quedan "irradiadas" e "iluminadas" por la luz cognoscitiva del espíritu humano. ¿Es así? ¿O no pasará de metáfora desconcertante? Parte realmente del sujeto un movimiento que afecte a las cosas, y que el nombre de conocimiento recibe? Movilidad, la vemos en las cosas, la discernimos en los actos de nuestro espíritu, al hacérsenos conscientes, *jamás notamos un movimiento tal que, partiendo de nosotros, comience por afectar e iluminar cosas previamente no iluminadas*. No tenemos antes del conocimiento las cosas, para así poderlas captar con el conocimiento. No pasa como con empaquetar y elaborar: en estos casos hemos de comenzar por "ver" las cosas; seguirá el hacer algo con ellas. Pero en la visión cósmica, interpretada como acción y movimiento, no tenemos la cosa *antes* del acto de ver, para entonces echarle la mano con la visión. Se dan, sin duda, casos en que entramos en ámbitos débilmente iluminados; otros en que destacamos, dentro de lo superficialmente conocido, un campo a investigar temáticamente. Mas nunca experimentamos que el conocer, la notificación representativa de las cosas, tenga el carácter de un movimiento que parte del sujeto y afecta al objeto. El ente conocido, las cosas representadas, las tenemos tan sólo en el acto mismo de conocer y representar; no podemos, por decirlo así, salirnos de la representación y verla desde fuera, cual un movimiento. Las cosas se aparecen al hombre en el acto mismo de la representación, y "en" el representar sabemos que son algo más que lo "objetivado" en ellas; no tenemos, con todo, posibilidad de notar la representación cual *movimiento óntico*. Menos aún nos llevaría a esta conclusión una investigación fenomenológica de los orígenes del conocimiento. Las leyes ópticas de la refracción de la luz en lentes no pueden proporcionarnos una aclaración fenomenológica de lo que es "ver". El aparato fotográfico no "ve", por exactas que sean sus imágenes respecto de las del ojo del hombre. No negamos, con todo, que las investigaciones fisiológicas sean legítimas, mas no pueden aspirar a decidir cuestiones metafísicas del conocimiento. No haremos sino aumentar nuestro desconcierto si insistimos en precisar en qué sentido la representación es un movimiento subjetivo con agarre en los objetos. Es ésta, no obstante, corriente y normal metáfora. Si puede resistir una crítica, es punto más que cuestionable.

Lo mismo habría que decir en el caso de interpretar el aparecer como movimiento de salida, propio de las cosas mismas. Tal movimiento posee hasta mayor amplitud: *todas* las cosas del mundo se hallan en movimiento de salir de sí, de aparecer, en el sentido de iluminarse y desencubrirse. Nos es posible, no obstante, con la mirada puesta en las cosas comprobar, observar, escudriñar el *acontecimiento* mismo del parecer? Podemos llegar a ser tranquilos espectadores de ese movimiento real de las cosas mismas por el que se desencubren y presentan a sí mismas? Ciertamente conocemos muchos sucesos *en* las cosas, *acaecimientos* que *con* ellas pasan. Vemos nacer vivientes, venir al mundo, "surgir"; comprobamos las fases de evolución objetiva de cada uno de los procesos vitales con métodos científicos. Vemos cómo por virtud del trabajo surge de un material una cosa artificial, de un bloque de mármol sale gradualmente la estatua...; pero todo esto no pasa de ser posibilidades presentes ya en la relación entre material y trabajo del artífice. Los fenómenos biológicos y los técnicos de tales producciones ofrecen gradualmente modelos para hablar del aparecer de las cosas, tomado en el sentido de "salir". Al modo que un viviente sale de semilla o huevo, así en "más profundo" sentido diremos que toda cosa finita sale a su figura determinada. Expresión que pudiera tener sentido eminentemente filosófico, mas no suficientemente determinado. No es objetable tanto la forma poética o mítica de la expresión cuanto el que se tome como movimiento de las cosas lo que es movimiento en sentido muy más originario. Los llamados movimientos propios de las cosas presuponen su aparecer, su salir a perfil. Con otras palabras: *ese acontecimiento originario de singularización y finitización del ente*, que forma identidad con su parecer en perfil propio, no es un *acaecimiento* que se origine de las cosas o pase en ellas sino *acontecimiento que realiza las cosas*; lo cual se presta aún a confusión, porque las cosas del mundo están causalmente vinculadas, mecánicamente, biológicamente...; cada viviente es dependiente de otros, y llegaremos por este camino a la debatida cuestión de quién es el primero: el huevo, la gallina? Cada una está, pues, condicionada por otras anteriores o estado de cosas. Cada una es "efecto" de precedente causación. Tal condicionalidad causal pertenece en todas sus formas a la cosa en cuanto tal. La causalidad es, modificada ciertamente según las regiones del ser,

como un movimiento que recorre un contexto de cosas, las une en cadena de sucesos con las siguientes. Considerado así, se parece el campo entero de conexiones entre cosas a un proceso fluvente, con reposo y movimientos relativos: lo comúnmente designado como reposo o movimiento de las cosas. Mas no ganamos gran cosa filosóficamente con interpretar la realidad cual "suma" de cosas singulares o como proceso de conjunto. Nos queda la misma dificultad en pie: el "aparecer" de los entes, tomado como un acaecimiento *en* el hombre. El aparecer no es, concebido con mayor rigor, ni algo que a las cosas sobrevenga de parte del hombre, ni algo que ellas de sí produzcan. El ente no se pone a aparecer; el ente está mediatizado por el aparecer; es lo que es *en* el aparecer. Pero ¿qué es y cuándo tiene lugar tal aparecer si no podemos comprobarlo, localizarlo ni en el sujeto ni en las cosas? Un simple expediente sería afirmar que no se trata de un movimiento cósmico en un sujeto; ni de que algo pase en alguien o a alguien, —no es "simple suceso". Cuando vgr. decimos "relampaguear", no nos hallamos ante una cosa que realice eso de relampaguear; más bien el relámpago no es otra cosa sino relampaguear. Su aparecer es puro suceder, y en base a tal suceso habrá tal vez cosas que aparezcan. En esta explicación evasiva hay algo de aprovechable; mas no basta con quitar a las cosas ese movimiento del aparecer y atribuirlo a un "campo" indeterminado. Los "campos" suelen tener carácter cósmico, como por ejemplo el campo gravitatorio, el magnético, el eléctrico. "Campo" es aquí una metáfora, tanto que se lo tome cándida como críticamente. Mientras se ancle el movimiento del aparecer en *esa cosa representante* que es el hombre, o se lo tome como un salir en *todas* las cosas, verdad y mundo serán *secuelas y resultancias* del aparecer. Lo importante se cifra, por el contrario, en llegar a concebir el aparecer de los entes y su verdad desde ese dominio del mundo que les da espacio, que les deja tiempo.

XI

Por la pregunta acerca de *la esencia del aparecer* los entes nos colocamos ante un problema central de la filosofía. Tal aparecer no nos resulta desconocido; por el contrario, es lo más conocido. En él nos hallamos establecidos, tanto que le damos va-

riadas expresiones y lo fijamos así, como aparecer; y hablamos, con toda naturalidad, de que las cosas se nos muestran, se nos dirigen, se nos presentan, nos ofrecen tales o cuales vistas, se nos ostentan con tal o cual aspecto. Sabemos, ciertamente, que tales vistas nos pueden descaminar: parecer una cosa, ser realmente otra. Mas en su misma apariencia, *en* ese aspecto que nos dan a ver, se funda la posibilidad de error. Su solución tendrá, una vez más, lugar en una presentación, nueva y más propia de las cosas mismas. No salimos de captar la cosa por *sus apariciones*, de aprenderla desligada de su exteriorización y presentación. No nos queda para con las cosas otro comportamiento que abandonarnos a ellas tal como se nos ofrecen. Conocer todo ser únicamente por el modo como sale a nuestro encuentro.

Mas lo que nos hace coincidir con las cosas, nos separa a la vez de ellas. Al hallarnos en esa situación de variadas exteriorizaciones de innumerables cosas, si bien estamos unidos con muchas, no quedamos menos separados de otras. Lo que con una nos une, nos separa de otras. La multiplicidad de las maneras de aparecer nos disipa. Nunca es un solo ente el que se nos aparece. Por todas partes otros y otros nos oprimen. En medio de las cosas, sí; mas apartados de cada una. Ni siquiera estamos en nosotros, indistantes. Nos tenemos tan sólo en apariencias. La secreta intimidad del trato consigo mismo está perturbada por la idea de que nuestra esencia sólo la conocemos por nuestra apariencia. De ahí esas sorpresas, incomprensibles cuando súbitamente emergen del fondo de nuestro ser fuerzas que dan al traste con la "imagen" que de nosotros teníamos formada. Las desilusiones que nos damos no son menores que las que nos dan las cosas. Es que todo ente, extraño o yo, se nos hace encontradizo en un aparecer.

¿Qué es tal aparecer? ¿Qué es *ente* en cuanto *fenómeno*? ¿Son las dos preguntas una sola? Estamos en una encrucijada del pensamiento filosófico. Si concebimos el aparecer como algo que le pasa *al* ente o pasa *en el* ente, hemos enderezado ya el problema en una dirección en que los árboles no nos dejarán ver el bosque, en que las cosas del mundo nos impedirán ver *el mundo*. *Expulsamos*, pues, la cuestión acerca del aparecer si la atacamos previamente desde el ente en cuanto fenómeno. Tal ha sido, no obstante, la dirección que ha predominado en la filosofía tradi-

cional. Dentro de su perspectiva hallamos las dos posiciones: aparecer como salir, desencubrirse el ente; aparecer como hacerse objeto para la representación. El ente deviene fenómeno por "exteriorizarse" y "exponerse", y, por "ser sabido" por el hombre, en cuanto sujeto racional. "Salir" es un movimiento, efectuado por el ente mismo, que acontece en él; y "ser sabido" pasa por ser un movimiento que sucede a las cosas por el hecho de que una cosa representativa las haga "objetos". Total: ser fenómeno es o movimiento propio de las cosas o movimiento del sujeto representante. Así que hay fenómenos: 1) porque las cosas se exteriorizan, salen de sí, se ofrecen, se muestran, se desencubren, llegan a aparecer con determinada figura, con definido perfil, —sin quedarse cerradas en sí, volviéndose más bien cada una hacia todas, en asamblea de común presencia; 2) porque en medio de las cosas se da una dotada la razón, el hombre, foco de iluminación de las cosas. En *ambos* casos se interpreta fenómeno desde el ente. El ente es primero que el aparecer; pues el aparecer presupone el ser de las cosas; o bien el ser de un conocedor o el de las cosas representables. Sin duda que en tal concepción el aparecer no resulta algo secundario o concomitante; es problema esencial. Al ser del ente pertenece el aparecer. Porque el ente aparece surgen las dimensiones del problema ser-aparecer, ser-devenir, ser-ser verdadero. Porque el ente se aparece se pregunta la metafísica por el *on* en cuanto *agathón, hen, alethés*; esto es: por el ente en cuanto bonum, unum, verum. Y el estilo de tal cuestión es *diverso* si se pregunta por el aparecer en cuanto *desencubrimiento* de las cosas, o por el aparecer en cuanto ser representado o concienciado.

La conexión entre los problemas de *ser y luz*, por una parte, y de *ser y saber* por otra, referidos las dos veces al ente, constituyen la temática de la metafísica tradicional. Se admite, es verdad, que el ente "es" en el aparecer, inmerso y sumergido en "es"; —mas se intentará interpretar tal aparecer, —ese universal medium en que está siendo el ente—, como algo dependiente en algún grado de las cosas o de una cosa. El aparecer es un producto; el ente, el productor. El ente hace surgir, digámoslo así, el medium en que se encuentra, el campo de su estancia. O más rigurosamente: verdad y mundo dependen de un ente *intramundano* que, en cierto modo, produce de sí su propia

“aura”. Mas precisamente este punto está expuesto a máxima duda. ¿Es en verdad el universo ese *lugar* del acontecimiento del aparecer, una constelación de relaciones entre cosas, o bien abarca y comprende de original manera todo lo que esté siendo de especial, delimitada y finita manera? Nos tratamos de ordinarios con entes, con cosas singulares; y nos comportamos en el mundo cual si fuéramos una cosa determinada entre otras muchas, todas dentro del mismo mundo. Nos tratamos con entes, pero nos las habemos con cosas, en sentido amplio: roca, árbol, pájaro, prójimos, Estado, Dios, —puntos concretos de referencia de nuestro trato. Tenemos las cosas en su epifanía, en sus apariciones, que no son algo adherido a ellas: las rodea cual corona de luz, cual halo. Conocemos cosas que llevan, por decirlo así, consigo su “corte”, —el fuego, “claridad” y “calor”, pertenencias del fuego, irradiaciones suyas. La “corte” es aquí propiedad de la cosa. En cierta medida es también el hombre una cosa, dotada de corte propia: de lo percibido, experimentado, vivido, formado por él, —todo un “ambiente” humanizado. No pertenece, con todo, a las cosas el aparecer como la irradiación al fuego. En el aparecer de una cosa se hallan siempre sumergidas *otras*, igualmente aparecientes, sin llegar a una intersección de las cortes propias. Más bien sucede que en un campo común de aparición las cosas ostentan su peculiaridad, esto es: la suya, las que no tienen “corte”; la suya, las que la llevan consigo. En la medida en que mantenemos relaciones con las cosas, —viviendo así *a través* de la dimensión aparencial y manteniéndonos en ella cual en natural medium—, se nos dificulta la determinación conceptual de tan extraño medium, y terminamos por interpretarlo cual *cosa* (ónticamente). La característica de nuestra estancia en el mundo se reduce a estar acaparados por los *entes intramundanos*. Se nos hace enconradizo este “ente”; mas que de suyo esté siendo en el internado del mundo, es punto que se nos escapa. No se trata de un descuido o falta de atención, venible con un poco de trabajo. El existir concreto del hombre está acaparado por el ente en virtud de esenciales razones. Está acosado, perenne e incesantemente, por las cosas con el sino de ser una cosa entre tantas otras, en aceptación de su lote de *finitud* y *singularidad*, sin llegar a romper con su fundamento, común a todo lo viviente. El hombre no es solamente finito; está abierto

y patente a su finitud; y la finitud lo hace expósito a la muerte, y atrevido a la libertad. Sabe de su finitud y de la de todas las cosas, porque en el fondo sabe de lo infinito y tiene una anticipación de lo uno, Plenario, Total que *abarca, expone y alberga* todo lo singular y finito. De ordinario el hombre ha vuelto la espalda a tan íntimo saber y está vuelto hacia las cosas que lo asaltan con estímulos y amenazas; vertido hacia los entes; vertidos a su vez, insistente, importunamente, ostentosamente hacia él. Vive el hombre en incesante intercambio con las cosas del mundo. Tal es el escenario de sus triunfos y derrotas, de sus luchas por el señorío, lecho de amantes, campo de ortigas para el trabajo, ciudades y estados, estadio para sus juegos, cementerio para sus muertos. En medio de los entes está su Rhodus, a saltar con cuidado. Mas tantas cosas le cierran la mirada hacia el dominador Todo, que a él y a todas las cosas finitas da espacio y deja tiempo. El acaparamiento del hombre por las cosas equivale a su encegucimiento para el mundo.

Por otra parte con la cuestión sobre el *aparecer* del ente se libera el pensamiento humano de quedar enredado en las mil relaciones con las cosas. Cae en cuenta de la *mediación* en que todo ente se muestra y se nota. La dimensión, campo de nuestros movimientos, se torna por el mero hecho cuestionable; el aparecer, inquietante problema; la seguridad de nuestro trato con las cosas y con nosotros mismos, caediza. Y comenzamos por distinguir entre cosa y su aparición, entre cosa conocida y ella misma. Las apariciones se plantan, en cierta manera, ante el ser; forman una corte, un campo previo, —lugar de decisiones para el pensamiento, porque, si hemos de poder hacer enunciados válidos sobre el ser, nos es preciso tener abierto un panorama para ese suceso: hacérsenos encontradizas las cosas y el saber de ellas. Y en este punto se inserta la decisión, rica en secuelas: interpretaremos el aparecer cual *ser-fenómeno de las cosas*, por tanto desde ellas; y en tal caso el movimiento serviría de hilo conductor; o bien en lugar de ser el aparecer movimiento efectuado por las cosas, ¿no será el movimiento de la objetivación representativa, procedente ahora de ese sujeto cognoscitivo que es el hombre? ¿Qué concepto de movimiento nos guía en este caso? ¿Hemos reflexionado sobre lo que, en tal contexto, significa "movimiento" o lo tomaremos sin crítica, según el uso?

Decíamos que movimiento suelen entenderse por movimiento *en entes*; o sea atribuírsele un sustrato. Movimiento es *movilidad*. Los entes se mueven de mil maneras: lo que permanece igual, lo inmóvil, lo incapaz de todo movimiento, —tales las figuras matemáticas—, las dibujamos, mas dibujamos “imágenes” de ellas, que surgen al trazarlas, mas no surge entonces el círculo. Platón caracterizó, en el período medio de su filosofía, el ser de las cosas como invisible e inmutable, eternamente permanente; las cosas sensibles, las terrestres, como movibles, sin que por eso tengan que estar en continuo movimiento; son nada más movibles. Y el reposo de lo movedizo y movable es, él mismo, un modo del movimiento. El bloque de granito está inevitablemente expuesto a ser arrastrado por un glaciar, saltar por una explosión. Distinguimos también las clases de reposo de un movimiento: en lo inanimado, viviente, psíquico. Todo movimiento que acontece en un ente presupone, por necesidad, que algo cambia y que algo permanece. El esquema temporal de la sustancia es la permanencia en el tiempo. Las cosas permanecen en el cambio mismo de sus estados, propiedades, lugar; pasan por el tiempo, perduran a través de él, envejecen. Más difícil y complicado resulta el problema si pretendemos interpretar no sólo el movimiento temporalmente, esto es, como diversas maneras de estar siendo un ente en el tiempo, sino explicar ese mismo estar siendo en el tiempo como *movilidad en el flujo del tiempo*; por tanto hablar del tiempo, de su curso, paso, flujo como de un movimiento. Al entrar el movimiento en el campo de visión del pensamiento brilla por un instante la posibilidad de que el pensamiento trascienda los entes fijos y fijados hacia la *comprensiva conciencia del Ser*. Pero tal posibilidad suele quedar inmediatamente soterrada si la perspectiva desde que se va a declarar qué es movilidad óntica, a saber, desde el tiempo, se lo vuelve a concebir como movimiento o algo del movimiento. El horizonte desde que se va a *comprender lo óntico* quedará una vez más anclado en algo óntico. “Corriente del tiempo” resulta la más fatal de las metáforas.

El pretendido “movimiento” del aparecer, —apostado en las cosas o en esa dotada de conocimiento que es el hombre—, podrá ser comprendido con las categorías que empleamos para concebir el movimiento tal cual pasa en las cosas? Las cosas se

mueven con movimiento local, aumento, disminución, alteración. En la cosa pasan tales movimientos; la cosa, cual el doméstico gato, se pasea por casa, engorda, enflaquece, engruesa su piel en invierno, la adelgaza en verano. Más difícil de explicar se presenta el caso de "surgir" y "perecer". Si de barro sale un cántaro, del bloque de mármol la estatua, "surgir" acaece cual movimiento que sobreviene a un ente por modo de cambio a otra figura, resultando indiferente el que la cosa misma realice o no tal movimiento, que la causa del movimiento se halle en otra: el alfarero o escultor. La cosa "está siendo", mientras en ella esté surgiendo el movimiento. Y por igual manera cántaro y estatua parecen, al hacerse pedazos. El movimiento de perecer pasa en ellos. No resulta tan clara la interpretación de surgir y perecer como moverse un ente en el caso de lo "viviente". Todo viviente procede, sin duda, de otro; mas cada viviente, en cuanto *individuo*, viene al parecer de la nada y va a la nada. Así que no pasa de evasión esa teoría que señala como sujeto del movimiento engendrado de vivientes el protoplasma. Preguntemos, más bien, si el movimiento de cosas nos da el aspecto genuino del movimiento, si la esencia de la *kinesis* ha de comprenderse por lo *kinoumenon*. La interpretación del movimiento, propuesta por Aristóteles, domina, en sublimadas formas, los problemas modernos sobre el movimiento, aun cuando ya no se crea en eso de "lugar natural" de las cosas, ni en el cielo como lugar de los cuerpos ligeros, ni en la tierra cual lugar de los graves, y hasta se hayan sustituido las substancias por un "proceso unitario", —así es como se concibe modernamente el nexo causal, vínculo y cadena de todos los sucesos, la "cosa movida". Y se llegará por este camino a concebir las formas de movimientos en un *campo*, —campo no hecho a trozos, ciertamente; se anticipa, más bien, a los movimientos singulares. El movimiento tiene ya lugar en una "región".

Este concepto de región nos parece altamente significativo, —es, por decirlo así, un "concepto mediador", que nos encamina hacia un pensamiento no capturado ya por los "entes". No se concebirá en adelante la conexión causal como dependencia del estado de una cosa respecto de las anteriores y de las cosas circundantes, sino como dependencia de una constelación total de todas las cosas respecto de otra anterior. La fase actual abarca

“todo”; se extiende tanto como el ser. En cada cosa singular influye tan sólo una parte insignificante de la conexión causal universal, —pero lo que pasa en cualquiera parte depende de vez de todos los sucesos simultáneos. Respecto del actual problema, el de la aparición del ser, diremos según esto: aparecer no es jamás un aparecer “suelto”. Ninguna cosa viene a aparecer sola; lo hace en un campo de universal y abarcante presencia; aparece en una “región”. Mas no son las cosas singulares las que componen la región, al encontrarse casualmente y formar series. La *región*, en cuanto lo congregante y disgregante a la vez, unificador y pluralizador, unificante en la dispersión y dispersor en la unificación, garantiza a las cosas que vayan a salir a luz lugar y límites en los que “cobran” perfil y se separan de las demás, a la vez que colindan unas con otras. La región mantiene abierto ese entramado de tensiones del simultáneo Congregante y Disgregante de todas las cosas que hayan de venir a hacer acto de presencia.

De diferente manera se halla la “región” en la representación. Toda representación está ya salida hacia un objeto. Más rigurosamente: toda representación sálese hacia el ente de tal modo que lo “pone” como objeto, lo planta. Podemos, es cierto, concentrar nuestra atención, fijar en una cosa la mirada. Cerner en cierto modo las demás cosas. Tal cernimiento nos muestra palpablemente que no hemos hecho sino poner a resaltar una cosa singular frente a un previo horizonte de indeterminado número de cosas. Así que cada objeto de la representación viene a nuestro encuentro desde una región. El conocimiento humano no está restringido a una relación suelta con un ente determinado; está desde siempre abierto a una multiplicidad de cosas; ha hecho de toda una región su previa estancia, región que es lugar de recogimiento previo de todo lo representable y lugar a disposición de la aprehensión humana.

Tanto en el “salir” de las cosas como en su objetivación juega la región papel esencial. Todas las cosas, en cuanto aparentes, están en una región, recogidas y dispersas en ella. Ahora bien: es grandemente importante no perder esta peculiaridad de región, haciendo de ella una cosa grande o un objeto grande. La región *precede* a todo lo que haya en ella. No se

puede derivar su estructura de lo determinado por ella. Decimos que la región "abarca". Concibámoslo, ante todo, bien. Una cosa grande abarca otras más pequeñas, —la manzana al gusano. "Abarcar" es una bien conocida posibilidad que tienen las cosas grandes de encerrar y contener las pequeñas. No es así como una región abarca, pues no es "cosa" alguna; *es dimensión de posible parecer y comparecer las cosas*. Región no es agregado de cosas, cual montón de arena. La región *comprende* las cosas en su aparecer de tal manera que las *prende* enteramente. Nada queda fuera de ella. Así que el aparecer de las cosas se verifica en la comprendiente y prendiente unidad de la región. Y si anteriormente dijimos que los objetos de la representación vienen a nuestro encuentro desde una región, la región no es tan sólo el horizonte omniabarcante de los objetos; yo mismo, el representador, me hallo implantado en la región en que encuentro objetos. Con otras palabras: región no tan sólo indica unidad comprendiente de objetos, sino ante todo una situación que abarca, congrega y disgrega sujeto y objeto. La región de la representación comprende tanto al yo representante como a las cosas representadas. La región no es ni "sujetiva" ni "objetiva"; es la dimensión en que, ante todo y sobre todo, se distinguen y correlacionan sujeto y objeto.

Es difícil pensar rigurosamente el concepto de región; está, primero, constantemente expuesto al peligro de cosificación; y segundo por su conexión con el aparecer del ente, —acostumbrados como estamos a concebir el aparecer como algo apendicular, adherencia de los entes. *La preeminencia filosófica de región sobre cosas y objetos no puede descubrirse mientras tomemos el aparecer como movimiento en o con las cosas, y veamos en los entes los sustratos propios del suceso de aparecer*. El ente está mediatizado en el aparecer, mediatizadas las cosas *entre sí* y también *nosotros* los seres concedores.

Tal "mediación" es algo que a las cosas conviene, como la blancura a la nieve, la gravedad a la piedra? Preceden las cosas a la mediación, o ésta a aquéllas. Llamábamos mediación al *medium* absoluto en que vivimos, nos movemos y se juega el ser de los seres. El *medium* absoluto, previamente comprendiente y prendiente, es el mundo, —estadio especial, escenario temporal

para todas las cosas, lugar de reunión, unificación y distinción de todo, campo en que hacer acto de presencia las cosas, donde el hombre adquiere experiencia de algunas, mas sabe de todas apriori; región universal de iluminación y conocimiento. *Mundo es el campo del ser*. Por una larga tradición de la metafísica se nos ha vuelto difícil y dificultoso hasta el poder concebir simplemente Mundo. La tradición metafísica intenta, ciertamente, determinar al ente en su ser; pregunta por él *on he on; pero* dirige la pregunta a *un ente*. Esto es buscar el ser cual si fuera algo señalable *en* un ente. Por esto rebusca las cosas más raras, escudriña las clases de entes, examina su rango, y cree hallar en un ente la medida para valorar en cada uno sus pretensiones de ser. Todas las cosas convienen de alguna manera, en ser; se distinguen por la manera de serlo, y no sólo por su contenido de ser, sino en el modo mismo de ser reales. Constituciones diversas de ser, maneras de ser "posible", "necesario". Despléganse inmensas riquezas de estructuras apenas se pone la mente a escudriñar y determinar las variadas maneras de "ser" de los entes. No obstante, siempre la *mira* queda insistentemente puesta en la *cosa*, en la sustancia, en la manera como es, como se exterioriza en sus propiedades; si es posible, real, necesaria, inmutable, cómo se ha en sí y frente al conocedor, respecto del concepto; si posee ser propio, si le viene del pensamiento humano. Mírase así el ser *en* los entes, y concíbeselo cual constitutivo de las cosas. Las cosas, por decirlo así, lo guardan y defienden; en ellas habrá que buscarlo, si la filosofía ha de llegar a proporcionarnos una explicación de la comprensión que de el ser tiene el hombre. Desde tal punto de mira es evidente que el "ser" no conviene a las cosas *como* el rojo a la rosa, el peso al plomo. "Ser" no es propiedad alguna de un ente. Más bien eso de tener propiedades entra en la constitución del peculio de las cosas, la estructura de cosidad. No es pequeño adelanto, es un salto del pensamiento, el que en vez de atender a propiedades, cualidades y estados de las cosas, lo haga a la cosa misma e intente llevar a concepto la constitución de ser del ente. Colócase así en una posición ontológica fundamental para la que la *mira* del ser se halla, determinable y visible, en el "ente", —sea sustancia o proceso. Está ya, pues, previamente decidido que ser es, ante todo y sobre todo, *ser de un ente*. Lo que llamamos ente

comprende, por lo demás un plural y una variedad, —el no numerable plural de cosas que van, vienen, se cambian y se mueven, que confinan unas con otras, se distinguen ente sí, son “finitas”. Y aun al concebir o creer en un ente supremo, trascendente en poder, grandeza y razón a las limitadas y conocidas cosas, —como el antiguo Dios—, resulta siempre finito. Al formar el concepto de *ens infinitum* no podemos evitar que el ser de las cosas aparentiales se nos reduzca a “nada”; Dios no queda limitado por nada; es el único “ente”; a su vera, nada; o bien habrá que concebirlo a la manera panteísta como la verdadera sustancia de todas las cosas, cual el *ens entium*. Mas si ponemos a Dios como “ente supremo” sobre entes con consistencia, —sobre hombres, animales, plantas, tierras, mar...—, se lo “finita”; resulta nada más la mayor de las cosas finitas. Si entonces se pregunta qué es el ser, se lo hará con pensamiento sujeto al “ente”, y se responderá que la *cosa finita* constituye el *modelo básico* de ser; se concebirá y dirá del ser que es *ser de lo finito*.

Pues esto es, justamente, lo cuestionable. ¿El ser de las cosas es la manera originaria de ser; lo delimitado y definido, lo determinado y fijo, lo *horismon* constituye la base propia y única para atacar la pregunta filosófica por el ser? Partiendo del aparecer de las cosas, —de su aparecer como desencubrimiento y como ser conocido—, llegamos a tomar el aparecer no por algo que ellas realicen, sino como algo *en que ellas se realizan*. El mundo es la más amplia y comprensiva región de todo aparecer. Es lo infinito; en él adquieren aurora y ocaso todas las cosas finitas. Del mundo vale precisamente, aunque en sentido diferente, lo que Hegel decía del movimiento mismo del aparecer en su prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*: “la aparición es un surgir y parecer que no parece ni surge; sino que es en sí, y constituye la realidad y movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es la báquica borrachera en que todos los miembros están bebidos, y porque miembro que se separa es miembro que inmediatamente se disuelve, esta borrachera es el más transparente y simple reposo...”.

XII

La actitud fundamental, dominante y soporte de nuestro cotidiano trato con las cosas y aún de nuestra reflexiva comprensión de ser, es la de entrega a los entes. Estamos acaparados por ellos, ocupados por ellos. Todo lo que hacemos y omitimos, deseamos, huímos, amamos, odiamos, conocemos y sabemos es, de alguna manera, ente. El mundo está para nosotros rebosando en entes. Somos nosotros, y nos cercan apretadamente entes. Nuestra comprensión lo es de entes; y el comprender mismo no es sino esa peculiar manera como un ente, nosotros, mantiene relaciones con otros entes. Tal comprender nos ofrece la posibilidad de referirnos a nosotros mismos y conocer qué es conocer entes, —reconocerlo cual conocimiento-ente. La retrorreferencia de la comprensión y percepción a sí misma llegará a ser conocimiento que de sí misma obtiene la razón humana. Nos movemos, pues, en círculo mágico, sea de entrega objetiva, o de entrega subjetiva, al ente. Las "condiciones de posibilidad" de entes se nos truecan presto en ente concreto, aunque de más originario carácter. Seméjase el espíritu del hombre al Midas de la leyenda a quien todo, comida y bebida, se le convertía en oro, en duro metal. Parecidamente todo lo que pensamos toma la forma sólida y rígida de ente. Y el mismo "es" que del ente predicamos, el ser del ente, queda acuñado en una especie superior de ente, por el solo intento de pensarlo. Y hablamos del "ser" cual si fuera un ente. Peligro del que no escapamos ni aun cayendo en cuenta de él. No está en nuestro poder evitar que se nos frague el ser en sólido ente, ya que el ser mismo se nos muestra, ante todo e inmediatamente, *en entes*. La filosofía occidental, en cuanto a metafísica, se empeña desde sus comienzos en determinar conceptualmente al ente en su ser; dar una explicación conceptual de la comprensión humana de ser partiendo cual de base del ente. Mas al interpretar el ser del ente como idea, eidos, enérgueia, mónada, espíritu absoluto... cede siempre a la propensión de explicar el ser por el *timiótaton on, por el ente supremo*. Y el intento de pensar Ser, acaba en fijación y afinamiento; el ser queda hipostasiado. Los entes acaparan la filosofía metafísica precisamente con tanto más rigor cuanto más se procure desasirse de ellos, ascendiendo desde

las cosas o desde lo físico en toda su amplitud, a un ser trasfísico, "metafísico"; lo cual no es preciso que tome la forma platónica, vulgarizada y un tanto burda, de teoría de los dos mundos. Mientras se mantenga la diferencia entre cosas sensibles frágiles (on-gignómenon) e ideas fuertes en ser, se distinguirán ente y ser como dos cosas. Lo de Midas se notará en que todo lo que intentemos hacer resaltar *frente* al ente, —separarlo, por tanto, y mantenerlo así lejos de él—, se nos trocará en otra clase de ente. El ente demuestra su poder hasta en prefijarnos y determinar el modelo de distinciones frente a él. El ente es el prototipo de lo decible; hasta la nada, al ponernos a hablar de ella, se nos vuelve, en cierta manera, en "ente", —aun cuando no cesemos de recordar lo inadecuado de una expresión que predique tal o cual cosa de la nada. El estilo general de la metafísica tradicional está orientado hacia la determinación conceptual del ente en su ser. La meta del pensamiento metafísico es la comprensión categorial del ser; pero pregunta *por ella* al ente; el interpelado es el ente; lo preguntado, el ser del ente, resultando así el ente la privilegiada mina para la delimitación conceptual de ser. Pero ¿qué entendemos por ente, por *ti on*? ¡Toda una maraña de multivocidades! Bajo el título sumario de entes se compendia todo lo que es, la totalidad plural y variada de entes; en griego, *ta panta*. Indica, pues *to on* la totalidad de lo real, mas comprendiéndola cual conjunto, indeterminado e innumerado. La totalidad consta de entes, y es ella misma una totalidad ente. Mas por otra parte el concepto de *on*, de ente, es un concepto universal; no del tipo corriente de universalidad, es cierto; su universalidad es todo un problema. Conocemos dos formas de "universal": lo formal lógico, y lo universal concreto. Lo "concreto" remite a la organización de las cosas en géneros y especies; cada cosa es de una especie, está "especificada". No es tan sólo un individuo; lo es de una especie. Comprendemos las cosas por su especie, y podemos insertarlas en arquitectura de ascendientes universalidades. Un gato es mamífero, animal, viviente. Esto es una cátedra, un mueble, un objeto artificial, hecho por el hombre para su servicio; pero a las dos clases de cosas les conviene ser ente. Pero ¿cómo?, ¿se trata de una universalidad de género superior a viviente y artefacto? ¿Será el concepto de ente el género su-

premo, por decirlo así, la suprema región de todo lo específico, continente de toda región especial, según la manera como el género contiene las especies? No es así, y ya lo notó Aristóteles; porque "ser ente" conviene tanto a los géneros supremos como a los ejemplares individuales. La universalidad del *on* trasciende toda universalidad concreta, genérica. Es trascendental. Al hablar de los trascendentales, —*hen, agathon, alethés*, los tres tan primitivos como el *on*, aludimos al carácter especial de esta universalidad. Lo importante en estos momentos se cifra en que el *on*, concebido como universal, encierra en sí la pluralidad, y por tanto ese título de "el ente" no mienta un singular, sino un esencial plural. El ente es siempre muchas cosas. En cuanto ente es cada cosa una, y en sí misma es unidad de una pluralidad, unida de una variedad. Al ente en cuanto tal pertenece la singularidad. La expresión compendiosa *to on* encierra, por tanto, la *disperción en muchos, en singularizaciones*. Las cosas en su pluralidad y singularidad despliegan al ente. Parte, pues, el pensamiento filosófico, al intentar determinar el ser del ente, como de base para tal salto, de las *cosas finitas*. Caracteriza al pensamiento tradicional esa mirada fija en el ente finito, —aún cuando ponga por final supremo de las cosas finitas un trasfinito, un infinito.

Mientras se pregunte por el ser, tomando las cosas finitas por *mina* para la explicación de qué es ser, la filosofía tendrá el carácter de determinación del ser *en* el ente; concebirá el ser como algo encontrable en el ente. Claro que no hemos de concebir demasiado burdamente eso de que el ente sea el "poseedor" del ser. Ser no es propiedad alguna, —cual rojo, pesado; más bien sobre la base de ser podrán venirles a las cosas propiedades. Mas el ente, se dice, participa del ser. La participación, la *methexis*, o *participatio*, pasa por ser fenómeno-clave para declarar esa rara relación entre ser y ente. Participación es, por otra parte, multívoca, y no podemos admitirla por igual en todos sus sentidos. Por ejemplo, se puede tener parte en un botín; se corta y reparte una presa, y queda totalmente dividida. No es así como las cosas participan del ser: no se lo dividen. Tal vez participen, más bien, del ser como de fiesta, —derecho, destino de un pueblo. Los participantes de una fiesta no se la dividen; todos y cada uno resultan unidos y reunidos en

y por ella. De parecida manera guardan en sí las cosas singulares el congregante y comprendiente Ser, poniéndolas a tono con él; del Ser son pertenencia, él es su elemento. Y así no es el ser algo en los entes, como el rojo en la rosa o la luz en el sol; el ser es la *mina del ente*, la *contextura de lo finito*.

En tal caso, cuando se determina el ser según que-es, qué-es, ser verdadero, realidad-posibilidad, especie-género, estructura cósmica... se mueve el pensamiento ontológico dentro del campo de la finitud del ente, —mas sin poder hacerse *problema de la finitud de las cosas*; llegará a problema, radicalmente planteado, cuando se enfoque al ser de manera más originaria que la de partir de las cosas, desviando la mirada de cada una, para lo cual no basta una simple inversión, cual la de los presos una vez libertados de la caverna platónica. La actitud fundamental del concreto existir humano, —estar siendo *en* el ente en medio de entes—, no podemos sacudirnosla de un golpe. Mientras respiremos y vivamos a la luz del día somos cosa entre cosa, expósitos, apretados y afectados de mil modos por ellas. Situación ineludible. Algo bien diverso será, pues, en vez de desvivirnos en las cosas, pensar y comprender la constitución del ser, la verdad de las cosas. Mas aun en tal caso nuestra tónica general será la de embargamiento por los entes, si presuponemos que el ente es la *mina de la determinación del ser*. El ser no pasará de “*potente*” señor y conservador de las cosas. Comprendemos al ente a la luz del ser; y así como la luz baña las cosas visibles y con su claridad hace resaltar la pluralidad de ellas a la vez que las unifica, —sin que la luz se divida, reparta y destroce, simplemente distienda su pluralidad—, así cuando se parte de los entes se concibe el ser cual constitutivo de ser de las cosas singulares, y a la vez como su realidad total. El *on* es lo definido y finito, lo *horismenon* y lo *panta*.

No se han agotado, con todo, las posibilidades de la metafísica histórica que concibe al ser *no solamente* como ser *en* el ente, *ni sólo* como su prepotencia sobre las cosas en él conservadas; el *ser en el ente* es, para ella, además una potencia que arrastra, inunda, produce y destruye las cosas, —a la manera v.g. de la metafísica de Hegel. El movimiento del ser que, entendido absolutamente, incluye en sí, y no excluye la nada, que

“no se arredra ante la muerte y nada guarda puro contra la devastación” es, en Hegel, lo único y exclusivamente efectivo y eficiente. Las llamadas “cosas” son únicamente transitorias estaciones del movimiento absoluto. A primera vista esta concepción da la impresión de que el pensamiento metafísico, al dejar de poner por fin el pie en suelo firme de que partió, —en el ente—, hubiera socavado ese mismo suelo con su fuerza especulativa, llegando a reposar sobre el *puro ser*, que de nada necesita ya para tenerse en sí; bien al revés construye y destruye las cosas cual vasos efímeros suyos, como reflejos del sol en las gotas del arco iris: tal sería la “sustancia” que, transustanciada, entra en la totalidad del progreso. La metafísica de Hegel concibe sin duda el *cósmicamente dominador ser, mas no el mundo*. No queda presa dentro de lo intramundano, suspendida en las cosas; pero sí del *Ser intramundano*. El mundo queda impensado.

Para encarrilar la metafísica occidental hacia tal impensado, hemos hecho la pregunta: *qué es el aparecer del ente*. Si consiste en *ser representado*, en entrar al saber, o bien en “salir” y desencubrirse las cosas no pasaremos nunca de interpretarlo como *acaecimiento en el ente*. Tal mediación, en todo caso, depende de los entes. Las cosas se dilatan en la mediación; llevan, por decirlo así, el “aparecer” consigo mismas. Empero tal concepción se nos hizo tanto más cuestionable cuanto más lo pensamos; ante todo, en vistas al concepto de movimiento, tal como nos viene de ordinario del movimiento propio de las cosas. No podemos admitir que las cosas se muevan y que además tengan en sí mismas el movimiento del Aparecer. Si de antemano han aparecido ya, comparecido, y héchose objetos de nuestra mirada, podremos aprehenderlas y conocerlas en sus moviidades, —movimiento local, aumentos y disminuciones, cambios. *El movimiento del aparecer no aparece en modo alguno en las cosas*. Las cosas están siendo en el aparecer; mas el aparecer no es a su vez algo cósmico o cosiforme. Hemos aludido a esta notable y desorientadora oscuridad del concepto de aparecer, al emplear en nombre de “región”. Las cosas se hallan en una situación total, en un “campo” comprendiente y comprensivo, reunidas en región; parecen dentro de una presencia total, se muestran como objetos desde una región. No obstante, la alusión a región

no está exenta de ambigüedad. En la región se dan a conocer rasgos y componentes del mundo, y otros que pueden interpretarse como intramundanos. Si entendemos por región un dominio espacial y temporal delimitado, o país en sentido geográfico, no pasará de ser región una "cosa grande", continente de muchas pequeñas. Empero lo especial y lo temporal es algo de una región, importante para el pensamiento. Las cosas finitas tienen cada una su especie, figura, duración; ocupan un espacio, llenan un tiempo. Con su espacio propio se mueven dentro del espacio local, cambian de lugar. La pluralidad de los lugares y posiciones no depende de la espacialidad singular, propia de las cosas; precede, más bien, en cierta manera a las cosas que la rellenan. Las cosas están en el espacio local por su propia figura, "colocadas"; ocupan la región, que las precede con su propia ocupabilidad. Región, en cuanto especial local, garantiza a las cosas especiales lugares de expansión, el campo *en que* defender cada una sus límites frente a todas. En la región están las cosas localizadas, cada una con su dónde. Empero este rasgo de la región: garantizar a cada cosa su estancia, suele quedar encubierto con el ordinario método de determinar el lugar. Ordenamos, colocamos las cosas fijando sus distancias, —respecto de nuestra casa o aldea. La región resulta entonces centrada, cerca o lejos, de algún modo, en la "zona doméstica". Los caminos adquieren medida temporal: desde la casa hasta tal punto tantas horas. Con la interpretación métrica de la superficie de la tierra, mediante la red de meridianos y paralelos, se supera la localización precientífica a favor de un sistema objetivo. Mas aún así queda sometida tal fijación a una cosa intramundana, v.g. al meridiano cero de Greenwich. Las distancias entre cosas sometidas a medida ocultan el fenómeno originario de región. La región desaparece, por decirlo así, en la variedad de lugar de las cosas espaciales posibles.

La región de las regiones es el mundo; abarca e incluye todo el espacio y todo el tiempo; todos los tiempos, todos los lugares. El espacio cósmico encierra todos los lugares, todas las cosas espacialmente extendidas; el tiempo cósmico, todos los tiempos, duraciones, cambios de las cosas temporalizadas en él. El espacio-tiempo del mundo es la región más comprensiva de todo ser de los entes. Pero ¿qué es lo que realmente pensamos

al decir que el mundo es el todo? ¿Qué idea de Todo nos guía? ¿Llegamos a representarnos clara y distintamente lo que quiere decir totalidad mundial? ¿O estamos usando el concepto de Todo en sentido confuso y simplemente formal? ¿Cómo es el mundo un todo? ¿Están en él las cosas como partes en un todo óntico? Todo y partes: tal es la representación inmediata e insistente. Queda por averiguar si esa manera como el mundo es un todo, habrá de entenderse y determinarse dejándose guiar por el modelo de Todos intramundanos. Un todo corporal, una roca, está compuesta de trozos, o al menos se la pueden destrozar. Y la relación entre tal todo y sus partes es, en principio, homogénea; cada parte es corporal, con magnitud, figura, lugar *en* el espacio, —y lo mismo el todo. La magnitud y el lugar del todo incluyen los de las partes. Del Todo podemos quitar o al todo añadir una parte, y así disminuirlo o aumentarlo. Todo y partes son homogéneos. ¿Pasa así con el mundo? Son *mundo* y *cosas intramundanas* fundamentalmente homogéneas, sólo que mundo sería más grande que el conjunto de las cosas internadas “en” él? ¿La magnitud de las partes es una parte de la magnitud del mundo? Cada cosa extensa tiene su lugar en el espacio; ¿ocupará el mundo, por ser mayor, un mayor lugar? ¿Está *en* el espacio y *en* el tiempo? El mundo no tiene, en cuanto tal, magnitud ni en el espacio ni en el tiempo; todas las magnitudes están en él. El mundo no está en el espacio, cual si fuera una cosa, sólo que inmensamente grande; el espacio, más bien, lugar de todas las cosas, es el espacio del mundo. Mas tampoco es el mundo un todo a la manera como lo es el hombre respecto de sus partes: cuerpo y alma. En el hombre el todo no es homogéneo con sus partes. Una cosa compuesta de diversas partes es siempre una cosa. Modos cósmicos, o parecidos, de ser todo no pueden correctamente aplicarse al mundo. El mundo es la totalidad onniabarcante de todo ente. Empero justamente tal comprender y abarcar todo en sí constituyen propio e intransparente enigma.

Caeríamos una vez más en representaciones ónticas si intentásemos llegar a más precisas fórmulas. Tenemos, dentro mundo, ejemplos de cosas que incluyen otras, que les hacen lugar: un cántaro, una vasija dan lugar al agua y la encierran. Cántaro y hueco son primitivos símbolos del mundo. Pero ¿in-

cluirá el mundo a los entes *como* el cántaro al agua? El cántaro empareda el agua; y el cántaro es tal no sólo por las paredes, sino por el hueco que al agua ofrece. Lo cual pudiera remitirnos a un rasgo del mundo, que no sólo rebasa a todas las cosas entradas en él, sino que está presente en todas. El cántaro delimitante está a su vez delimitado por fuera; es él mismo finito, cosa presa en un perfil.

Mas no ayudarán a dar forma de concepto a la idea de mundo los fenómenos de claridad y silencio? En el dominio de lo visible la claridad del día es lo que da campo libre a las cosas para que ostenten sus aspectos, las coloca en un contante contexto de mostración, sin encerrarlas. No rodea la claridad a las cosas cual si fuera hueco que las encerrara, —la claridad se desborda hacia la apertura ilimitada del cielo. O con el caso del silencio: el silencio constituye el espacio de lo audible, es espacio abierto a todos los sonidos. Cada sonido rompe el silencio al entrarse en él. No es posible sumar el silencio con los sonidos, porque les haga lugar; queda siempre más allá de todo ruido; los desborda abarcándolos. Y cuando los antiguos hablaban de la música de las esferas todavía resultaba más perceptible para ellos el silencio del universo. Claridad y silencio nos remiten a componentes originarios del espacio, a un dar lugar que no es es del estilo de lo colocado. El mundo da espacio a los entes. Claridad y silencio son esencialmente analogías intramundanas, símbolos cosmológicos de alto rango. La totalidad del mundo no es nunca un todo del que conociéramos de antemano su "especie". El mundo no comparte con ninguna otra cosa la manera como comprende y prende todas las cosas. En este punto es único. Por esto precisamente resulta tan difícil al pensamiento captarlo y conceptuarlo; nuestra comprensión, interesada como está hacia lo intramundano, se mueve constantemente en ese elemento propio que son las correlaciones entre universal y singular. Lo cual equivale a decir: lo que constantemente llamamos ente, —plantas, animales, hombres, casas, nubes, estrellas...—, todo lo encerrado en límites con aspecto propio, está fundamentalmente en el mundo. *Lo finito es justamente lo internado en mundo.* Tal internación de las cosas no reviste ante nosotros de ordinario formas acusadas; por eso no suele hacerse cuestión de ella, aunque vagamente se sabe muy bien que

todo lo que hay se halla en el mundo, reunido y unido en mundo. Mas no salta, sin más, a los ojos en qué consiste ese estar en el mundo los seres, en cuanto constitutivo de la entidad de las cosas. Sabemos acerca del mundo, con un saber bien alejado del concepto, precisamente porque lo sabemos sin más. Sufriremos el constante acoso de las cosas, nos guiamos de mil modos por ellas, nos tratamos con ellas, las conocemos y elaboramos. Mas con el mundo no mantenemos trato tan definido. Nos abarca como a todo lo finito, y estamos abiertos a él de continua, vaga y aconceptual manera. Tan sólo por estar el concreto existir humano abierto así al mundo nos puede acaecer entrar en relaciones con las cosas. Por tales relaciones, con todo, nos embargan los entes, nos arrastran las cosas, —y nos olvidamos del mundo. Y la filosofía en cuanto metafísica en formación, no ha hecho sino reforzar y remachar ese olvido del mundo de que padece la humanidad, intentando expulsar “espacio” y “tiempo” de la esencia del ser, rebajarlos a simples “apariencias”, retrotraerse por el pensamiento “detrás” de espacio y tiempo, y encontrar un “absoluto” inespacial e intemporal. Empero por haber puesto la mirada en un *espacio espacializado* y en un *tiempo temporalizado*, o sea: visto espacio y tiempo en cosas, y pensado muy corto del mundo, —a saber: como un cierto todo cósmico de los todos espacio y tiempo, vino a dar en un camino verdaderamente utópico: poner un fundamento acósmico para las cosas intracósmicas. El sueño trasmundano no constituye, con todo, el peculiar peligro de una filosofía olvidadiza del mundo. Mucho más peligroso es el desconocimiento del aquí, de lo terrenal, de las cosas con que nuestra vida tiene que habérselas. Desconocemos los fenómenos en su fenomenalidad. Desconocemos la esencia del *aparecer del ente*; y se lo desconoce al interpretarlo como un movimiento en el ente. Verdad y mundanidad resultan aspectos del ente. Y al referir y vincular de este modo aparecer con el ente que aparece, se pierde de vista que *el aparecer mismo es algo más originario que todas las cosas. El aparecer es ese dominio, internamente distendido por verdad y mundo.* En tal dominio hallan las cosas sus lugares y la finitud de su ser. No comienzan por estar en alguna parte, y “aparecen” después por añadidura. El dominio de verdad y mundo es la potencia que las espacializa y temporaliza; les da lugar,

les deja tiempo; se lo otorga y se lo quita. Este, *el más poderoso* de todos los movimientos, en que el todo-poderío se ostenta como poder del todo, es a la vez *el más inaparente*, tanto que ni siquiera lo reconocemos como movimiento, pues no tenemos ojos sino para la comprensión de los movimientos de las cosas. Tal aparecer, cósmicamente dominador, pone las cosas en camino, y pónelas el puño de definitivamente finitas. El aparecer acontece como *universal singularización*. Todo lo internado en mundo está ya singularizado, y a la vez recogido. El mundo mismo, en cuanto Todo acogedor, es tal vez, mas en el peculiar y exclusivo sentido de ser. No es algo *singular*; es *único*, no es "finito", sino lo verdaderamente in-finito. Su infinitud no consiste en una prolongación de la estructura de las cosas finitas hacia lo indefinido; su infinitud no es la "mala infinitud" en el sentido que a esta palabra daba Hegel; contiene en sí lo finito, no lo deja fuera de sí cual su contrario; y no obstante es el todo moviente y viviente, plus ultra de todo lo finito. Del ser del mundo vale todo, y aun de manera más rigurosa, lo que Parménides decía del *ens*: que es inengendrado, imperecedero, todo, sin que le falte cosa; no está en el tiempo, es íntegramente el tiempo; es todo-uno y unitariamente conexo. Empero justamente porque es inengendrado e imperecedero encierra en sí todo engendramiento y perecimiento; porque es todo y único abarca en sí lo dividido, destrozado, suelto. El mundo es el fundamento último de todas las cosas finitas, —seno y sepultura de todo lo singular. El intento de dar forma de pensamiento al mundo está de antemano determinado por la situación intramundana del concreto existir humano. La razón del hombre no es el *Nous* del *Kosmos*; es, cuando más, débil y finito reflejo suyo. Tal vez el cielo estrellado sobre nosotros, o, con Zaratustra, el amplio mar nos estén abriendo más perfectamente que nada a la tónica de mundo; mas los conceptos y categorías con que pretendemos expresarlos y pensarlos están tomados en préstamo a las cosas intramundanas, —y por eso fracasan. La meta del pensamiento habría, pues, de consistir en trocar tal fracaso en una cultura del fracaso.

Decidámonos a repensar sobre el aparecer; llegaremos, tal vez, a una comprensión más suelta y movida que ni se hallará como en su casa en la comprensión del ser ni tomará sin más por

medida las cosas finitas: la consistente sustancia. Entonces por fin resultará posible comprender el aparecer de las cosas, en el espacio-tiempo del mundo, el gran juego de la singularidad, como *un lado tan sólo* del dominador mundo, cual la dimensión de *claridad* que hace de las cosas expósitos a lo patente, desplegador a su vez del brillo, resplandor, luz del ser, —mientras el día terrenal, lugar de común presencia de todas las cosas queda socavado por la *oscura e informe noche*. De ella sale a luz todo lo finito, y a ella revierte. El cósmico movimiento del aparecer resume en sí plenitud embriagante de vida y lo informe, Dionisio y Hades, en uno, cumpliéndose así la sentencia de Heráclito: "camino ascendente y descendente, uno y el mismo camino".

Sabemos de esa oscura dimensión del mundo, *albergue* cósmico, ante todo por la muerte humana. La sombra de la muerte se extiende por el paisaje humano. De ella mana, no obstante, toda interioridad de la existencia, en alegría y dolor. Su oscuro resplandor se proyecta sobre el lecho de los amantes, hoz y martillo del trabajador, armas de los guerreros, cáliz del sacerdote, —y hasta sobre el simple recado de escribir de los pensadores, acuciados por saber del mundo.