

## EL OBJETO DE LA METAFISICA(\*)

### I

De todas las disciplinas filosóficas, ninguna parece tener su objeto tan claramente determinado y preciso como la metafísica. Esto no quiere decir que ese objeto sea *él mismo* claro; por el contrario, es tal vez el menos claro, el menos preciso y determinado de los que constituyen la problemática de la filosofía en conjunto. Pero siempre parece posible que haya algo así como una determinación clara del objeto de una ciencia, aunque este objeto sea la oscuridad misma. Tal sería el caso de la metafísica.

Por otra parte, el panorama actual del pensamiento filosófico dista bastante de hacer ocioso el que, en pleno siglo XX, "el siglo de la ciencia", se actualice una reflexión sobre un tema como éste. Fundamentalmente, porque nunca se ha llevado a cabo un ataque tan frontal y tan vehemente como el que hoy se intenta para sofocar todo atisbo de inquietud, no se diga tan sólo metafísica, pero hasta filosófica en el sentido tradicional de la palabra; y una reflexión sobre

---

\* Sobre este tema versó la clase dictada como prueba de oposición en el concurso para Profesor Asociado de *Introducción a la Filosofía*, en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, para apreciar la capacidad científica de los oponentes, en Julio de 1959. El trabajo que ahora se publica recoge el material de aquella clase, ampliado en los detalles, e integrado con la comunicación presentada al Congreso Internacional de Filosofía llevado a cabo en Buenos Aires en el mismo año, sobre "Responsabilidad del filósofo en el mundo actual". Los textos griegos figuran en su mayor parte traducidos por razones de orden tipográfico.

cosa tan vaga y vetusta como la “metafísica” puede sin embargo poner en la pista de una defensa adecuada frente a tal ataque. Un ligero balance de este panorama podrá verse al final de este trabajo, como que es lo que lo inspira, lo justifica y le da sentido.

## II

Un primer punto parece obvio: el objeto de la metafísica es *el ser en cuanto ser*. Pero esto, siendo lo primero, es tan obvio como poco claro. Es obvio, entre otras, por las siguientes tres razones fundamentales:

I) Porque Aristóteles, a quien se debe la disciplina misma aunque no la haya llamado “metafísica”, le ha asignado ese objeto.

II) Porque lo que después de Aristóteles se ha llamado “metafísica” a lo largo de toda la filosofía occidental, ha seguido ocupándose siempre del mismo objeto que Aristóteles le asignara en sus comienzos, por mucho que en los diferentes períodos históricos se lo haya interpretado de muy diversas maneras;

III) Porque todavía hoy la filosofía sigue asignando a la metafísica ese mismo objeto, es decir, sigue entendiéndola en lo fundamental del mismo modo. A esto habría que hacer excepción de la filosofía científica, que no la entiende de ninguno, por considerar que el lenguaje metafísico es un sinsentido lógico.

Nuestro trabajo se propone mostrar por qué estas tres razones no son tan claras ni tan evidentes como parecen y habitualmente se piensa.

Por eso debe comenzar haciéndose cargo de la primera de estas tres razones aducidas y del problema implícito en ella: a saber, el de la procedencia de seguir llamando “Metafísica” a aquella extraña serie de escritos que responden al título aristotélico más conciso de *πρώτη φιλοσοφία*.

Es usual señalar que Aristóteles asigna a la *πρώτη φιλοσοφία* por lo menos dos objetos. En todo caso, a estos dos puede reducirse sin violencia el número, de hecho mayor, que Aristóteles le asigna <sup>(1)</sup> cuando la llama de otro modo (*σοφία*, *ἐπιστήμη*).

Estos dos objetos están aludidos expresamente en dos pasajes de la *πρώτη φιλοσοφία*: en Γ 1003 a 21, donde dice: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἧ ὄν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό; y en Λ 983 a 6 donde se dice: "...ἦν τε γὰρ μάλιστα ὁ θεός ἔλοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ, κἄν εἴ τις τῶν θεῶν εἴη"; pero en este segundo sentido está aludida indirectamente en numerosos pasajes de la obra, de los cuales el más significativo es tal vez el de Λ 6, 1071 b 3: "ἐπεὶ δ' ἤσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἰ φυσικαὶ μία δ' ἄκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι αἰδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον.

Ciertamente, parece ambiguo que la filosofía primera sea

(1) Así en A 983 b 1 a 3: "...recurramos no obstante a quienes antes que nosotros se han aplicado a la investigación de los entes (ἐπίσχεψεν τῶν ὄντων ἐλθόντας) y han filosofado acerca de la verdad"; idea que se confirma en A 988 a 17 á 20: "Acabamos de considerar breve y sumariamente, los filósofos que han interrogado acerca de los principios y de la verdad (περὶ τε τῶν ἀρχῶν καὶ τῆς ἀληθείας)" y que se precisa y recorta en 993 b 20: "Es, pues, correcto llamar a la filosofía ciencia de la verdad".

Pero por otra parte en A 983 a 5 á 10: "Una ciencia divina es la que sería para θεός más digna de ser poseída, y trataría las cosas divinas (θεία), si de ellas alguna ciencia fuera posible. Sólo la filosofía parece tener este doble carácter: θεός parece ser una causa y un principio de todas las cosas, y una ciencia tal, sólo θεός, o por lo menos θεός principalmente, puede poseerla".

Conectado con este último sentido, en A 982 a 1 aparece lo siguiente: "De modo entonces que es evidente que la filosofía es la ciencia de ciertas causas y de ciertos principios".

Por último, en A 1069 a 18, esta búsqueda de los primeros principios y causas se vincula expresamente con la οὐσία en general (y no sólo con la ἀκίνητον καὶ αἰδιον οὐσία, como más adelante): "Pensamos la οὐσία. Pues los principios y las causas que buscamos son los de las οὐσίαι (τῶν οὐσῶν)".

la ciencia del ὄν ἢ ὄν y la ciencia del θεός o de la οὐσία inmóvil y separada, al mismo tiempo (2).

Pero esta ambigüedad, si bien no tan fácilmente como puede operarse la reducción de todos los otros objetos asignados a esta disciplina a sólo dos, puede también ser superada.

Ross lo intenta haciendo genuinamente aristotélicas ambas definiciones, pero dando aparentemente primacía a la segunda que lleva lógicamente a la primera y que aparece conectada con otros escritos aristotélicos, señaladamente los *Segundos Analíticos* (3).

Jaeger lo intenta teniendo en cuenta la génesis del pensamiento aristotélico; como es sabido, por este camino llega a sostener que todo el libro *lambda* es de fecha anterior al resto

---

(2) Las razones por las cuales en nuestro texto y notas correlativas, "θεός" aparece sin traducir ni trasliterar, no son solamente de orden tipográfico. Proviene, por el contrario, de la necesidad de terminar de una buena vez con el insentido filológico, semántico y filosófico recogido en las versiones, tradicionales y corrientes, que hacen equivalentes θεός y Dios. Este punto puede ser visto con mayor detalle en CASARES, Angel J.: *El concepto de Dios: consideraciones sobre su evolución morfológica y semántica*.

(3) W. D. ROSS, *Commentary a* Τῶν μετὰ τὰ φυσικά, p. 252: "Aristotle has in the main two ways of stating the subject-matter of metaphysics. In one set of passages it is stated as τὸ ὄν ἢ ὄν, the whole of being, as such. This view is expressed throughout book Γ, and occasionally elsewhere (E 1025 b 3, K 1060 b 31, 1061 b 4, 26, 31); it is implied also in the description of σοφία as being occupied with the first causes and principles, sc. of reality as a whole (A 981 b 28, 982 b 9). But more frequently metaphysics is described as studying a certain part of reality, viz. that which is χωριστόν (exists independently) and ἀκίνητον, while physics studies things that are χωριστά but not ἀκίνητα, and mathematics things that are ἀκίνητα but not χωριστά. This view of the subject of metaphysics is expressed most clearly in E 1026 a 15, but it is implied in such passages as K 1064 b 4, A 1069 b 1, *Phys.* 192 a 34, 194 b 14, De An. 403 b 15. On this view metaphysics studies not being as a whole but, the highest kind of being, and when viewed in this way it may be called θεολογική (E 1026 a 19, K 1064 b 3) ... In studying the nature of pure being, form without matter, philosophy is in effect coming to know the nature of being as a whole. Both views are genuinely aristotelian, but the narrower view of the scope of metaphysics is that which is more commonly present in his works, and more in keeping with the distrust of a universal science expressed in the *Posterior Analytics*". En este mismo sentido, cfr. pp. lxxvii á lxxxii de la *Introduction*.

de la obra, y constituye él sólo una obra independiente, nacida en el período platónico del pensamiento de Aristóteles (\*).

Tricot en cambio parece dar primacía a la definición del libro *lambda*, que conecta con la *Física*, como culminación de la doctrina del motor inmóvil (2).

Gilson opina que la primera de estas dos definiciones lleva inevitablemente a la segunda (6);

Hamelin intenta resolver el problema desde el punto de vista sistemático, recogiendo y ampliando la opinión del propio Aristóteles, que en el libro E trata de conciliar las dos definiciones principales propuestas.

Lo cierto es que esta ambigüedad queda en pie, e informa toda la metafísica occidental hasta que Wolff la consagra definitivamente en su clásica división de la metafísica en

- 1) Metafísica *general* u *Ontología*, cuyo objeto es el ser en general, y
- 2) Metafísica *especial* o propiamente dicha, cuyos objetos son:
  - a) El mundo, objeto de la cosmología racional
  - b) el alma, objeto de la psicología racional,
  - c) Dios, objeto de la teología racional o Teodicea.

---

(\*) JAEGER, *Aristóteles*, Cap. VII.

(2) TRICOT, glosa introductoria al libro A de *La Métaphysique*: "Le livre A, par son contenu, est le prolongement et le couronnement de la *Physique*, particulièrement du livre VIII, lequel constituait déjà lui-même une conclusion métaphysique à la science de la nature, puisqu'il établit l'existence d'un Premier Moteur supra-sensible. Mais ce Moteur était présenté seulement comme transcendant et inétendu. Il restait à montrer qu'il est esprit: c'est l'objet du livre A".

(6) GILSON, *El ser y la esencia*, p. 74: "Por eso la ciencia teórica que a ellos [los dioses] se refiere, toma el nombre de teología. Ahora bien, de la metafísica ciencia del ser en cuanto tal decimos que es la ciencia por excelencia, ya que se ocupa de un objeto más universal que los de las otras ciencias; pero si existen seres inmateriales, inmóviles, divinos y por consiguiente primeros, la ciencia que de ellos se ocupa debe ser igualmente la ciencia por excelencia, ya que se ocupa de los seres que son causa de todos los demás. La teología así concebida viene a confundirse con la metafísica".

Para mayor detalle y precisión sobre este problema, puede verse PUCCIARELLI, *El objeto de la metafísica según Aristóteles*.

Aunque obviamente el sentido de esta "teología" woffiana tiene muy poco o nada que ver con el sentido de la *θεολογία* aristotélica, es evidente que la ambigüedad de objeto subsiste; por lo demás, este hecho puede ser explicado sin dificultad sobre la base de la identificación de Dios con el Ser Sumo por el camino de la causalidad eficiente, característica de la escolástica de la que Wolff proviene en último análisis.

Recién en Kant esta ambigüedad va a desaparecer, y entonces definitivamente, hasta el extremo de que ni la resurrección neotomista del problema ocurre sobre los cauces prekantianos de su planteamiento. Pero esto sólo es posible porque en Kant desaparece la metafísica tradicional misma. Sabido es cómo la Ontología woffiana es sustituida por la crítica de la razón, en cuanto que los elementos constitutivos del ser en la concepción clásica pasan a convertirse para Kant en elementos de la estructura categorial del entendimiento y en formas a priori de la intuición. Sabido es igualmente que este examen crítico de la razón desemboca lateralmente en la negación de la posibilidad de la metafísica propiamente dicha como *ciencia*, es decir, como conocimiento objetivo y verificable; situación que se refuerza por la mostración de la estructura antinómica de la razón, que si como "facultad de lo incondicionado" se ve obligada *naturalmente* a elaborar "ideas" tales como Dios, alma y libertad, como razón pura fracasa en su intento de alcanzar algún conocimiento fundado de los objetos que a tales ideas pudieran corresponder: sofismas, paralogismos y antinomias de la razón pura son casos particulares de la inevitable contradicción que emerge inevitablemente en tal pretendido conocimiento.

Si algún significado sigue teniendo la metafísica en Kant, en el sentido tradicional de la palabra, es decir, en cuanto sigue referida a los objetos tradicionales de la misma, pero no ya en actitud de *conocimiento* de tales objetos, es el sentido de una fe racional práctica; pero esta nueva actitud, que *reduce* el planteamiento del problema a la vía moral, abre un

abismo de significación entre lo que a su propósito entendía la tradición y lo que entiende Kant.

Pero junto con aquella ambigüedad que Kant supera en cuanto termina con ella, Wolf consagra otra mucho más decisiva, que sigue en pie aún después de Kant. Esta segunda ambigüedad no reside en el hecho de que se divida a la metafísica en dos, por asignársele dos objetos, si no en los nombres dados a la primera de estas dos divisiones, es decir, en el hecho de llamar de dos modos diferentes al objeto único que se le asigna.

Este hecho se constata desde luego en el título de la obra de Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*.

Según esto, y si el objeto de la metafísica es el ser en cuanto ser, el estudio de este objeto es llamado indistintamente *Metafísica* (aunque sea *general*) y *Ontología*. Y si estas dos denominaciones se consideran equivalentes, es porque se considera que sus objetos son equivalentes. Estos objetos son, empero, el SER y el ENTE.

Ahora bien, *esto es absolutamente inadmisibile*.

No era necesaria la fenomenología para que se supiera que Ontología es, en el sentido estricto de la palabra, “estudio del ente” y no “estudio del ser”; o si se quiere, que ontología es, en todo caso, “estudio del ser”, pero *del ser del ente*, que no es lo mismo que “estudio del ser” sin más, es decir, *del ser en cuanto ser*.

ENTE es algo muy distinto de SER. Los entes son ser porque son en vez de no ser y porque siento así, son *algo*, es decir, porque tienen una entidad: la entidad de los entes es su ser. Por eso todo *lo que es*, es ente.

Pero el SER no es ente, porque no es *algo* que sea, ni esto ni aquello ni lo de más allá. El ser no tiene entidad; es entidad, pero no en sí mismo, sino en los entes. En todo esto se advierte algo decisivo: y es que la distinción entre *esencia y existencia*, y el planteamiento mismo de la relación o más

simplemente de la relación entre estas dos nociones entre sí es un problema *ontológico* en sentido estricto, en cuanto que concierne a los entes y no al ser. El ser es independiente y anterior a esta distinción porque la funda, es decir, porque da lugar a ella, en cuanto aparece *en los entes* de aquellos dos modos diferentes.

Precisamente por esto es posible *dar razón de los entes*, porque dar razón de los entes es expresar su entidad, su ser; es *decir lo que son*: decir lo que son los entes, expresar el ser de los entes es, literalmente, *ὄντολογεῖν*.

Pero también por esto es imposible dar razón DEL SER EN CUANTO SER. Esto sólo es posible, como queda dicho, cuando se trata del *ser de los entes*; pero entonces sólo como tarea de la ontología. Del ser, sin más, sólo puede “darse razón” diciendo: “El ser es”. Esto no dice gran cosa, ni, por supuesto, dice nada interesante; pero por otro lado, todo cuanto se agregue a este enunciado lo transforma irremediablemente en un enunciado ontológico, porque sale del ser en cuanto estaría adjudicándolo a algo.

Esta insalvable dificultad ha obligado a la “metafísica”, en todas sus formas históricas, a hablar siempre un lenguaje ontológico, es decir, a buscar el ser a través del ente. En este hecho está la raíz de la ambigüedad que comentamos.

Pero, y si esta dificultad fuera sólo aparente? O, por lo menos, si naciera sólo del predominio de las categorías de la “lógica” y de la “gramática”, que han terminado, como dice Heidegger, por convertir el pensar en una forma más abstracta de *τέχνη*? No podría ocurrir que este predominio ha estado siempre, y sigue estando todavía, menesteroso de fundamentación él mismo? El verdadero padre de la lógica, es decir Parménides, es quien ha cancelado de antemano toda posibilidad no lógica, extra-lógica o supra-lógica del pensar. Si así fuera, respecto de esto se estaría simplemente frente a un problema mal planteado de raíz (?).

---

(?) Esta desviación hacia la ontología se advierte también en la me.



Como quiera que sea, sin embargo, el problema que se plantea frente a esta ambigüedad es, puesto que la hay, el de determinar cómo y cuándo se ha originado.

Respecto de este punto, caben dos interpretaciones mínimas:

1) Puede pensarse que la ambigüedad se origina en una deficiente traducción escolástica de la definición aristotélica del libro Γ.

2) Pero puede pensarse también que esta ambigüedad se da ya en el mismo Aristóteles. Si fuera así, la escolástica, y Wolff en definitiva, no habrían hecho más que mantenerla y consagrarla, quizá sin proponérslo, pero también sin examinarla.

Muy buenas razones a favor y en contra de ambas interpretaciones pueden ser formuladas. Abonan la primera las siguientes: que la tergiversación de los conceptos capitales de la filosofía griega en general, y de Aristóteles en particular, dista mucho de ser un hecho excepcional o poco frecuente en la escolástica (8). Que este hecho a su vez se explica sobre la

---

tafísica postkantiana, tanto en la *Idea* de Hegel, como en el *Espíritu* de Schelling, como en la *Voluntad* de Fichte y Schopenhauer. No se diga en la concepción "antimetafísica" del materialismo, neo-empirismo, naturalismo, positivismo y otros etcéteras con que se suele etiquetar la reacción anti-hegeliana; pero lo mismo ocurre en la filosofía, de más reciente promoción, del existencialismo de inspiración religiosa, que desemboca en *Dios* o parte de *El*, en este último caso a la manera tradicional.

(8) HEIDEGGER ha mostrado hasta qué punto una traducción inadecuada es capaz de enubrir, cuando no de deformar radicalmente, el concepto traducido, a propósito de uno ciertamente capital en el pensamiento aristotélico: *οὐσία*, o mejor, *καρσισία*, que la tradición conoce bajo la forma sub-stancia y sigue empeñada en pensar así. Lo que Heidegger señala como contenido de esa deformación se confirma plenamente por un mínimo examen atento de los elementos lingüísticos reunidos para formar la palabra. Lo primero que se evidencia en ese examen es que el *sub latino* nada tiene que ver con el *πάρα* griego; si los griegos o Aristóteles hubieran querido expresar esa idea, hubieran utilizado *ὄπί* como en *ὄπισθεν*, correctamente traducido en este caso por *sub-jectum*. Pero mucho menos tiene que ver con *οὐσία* el elemento sustantivo de la palabra, *stantia*. *Οὐσία* es un claro derivado del participio femenino de presente activo indicativo de *εἶναι*, *ser*, cuyo no.

doble base de que la escolástica nada supo de la crítica lingüística o filológica de los textos, mediante la cual hubiera podido remediarlo, y de que manejaba un idioma de escasa enverga-

---

minativo es, como se sabe,  $\acute{\omicron}\sigma\alpha$ . "la que es". Si en todo caso se quisiera conservar una procedencia latina, aunque fuera artificial, en la palabra que tradujera exactamente, en castellano,  $\acute{\omicron}\sigma\iota\alpha$ , habría que utilizar *sencia*, que ciertamente no tiene sentido en este idioma, por lo menos si el diccionario tiene la última palabra en esto de los sentidos. Y sin embargo, mucho más duro y fuera de propósito suena el *stantia*, que deriva de una raíz verbal (*st*) que sólo tiene de común con el *esse* la idea de permanencia, firmeza o estabilidad, y que en todo caso, en cuanto forma parte de la  $\acute{\epsilon}\rho\lambda\alpha\iota\sigma\iota\varsigma$  de este *esse*, es sólo un modo muy particular de *esse*, ser. No obstante, estaba plenamente al alcance del latín como idioma vertir  $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$  conservando el sentido de los dos elementos lingüísticos del concepto griego, en la forma *praes-entia*, *presencia*. Hasta qué punto esto es más coherente con el pensamiento aristotélico, más lógico desde el punto de vista del significado y mucho más claro desde el punto de vista de su comprensión, se advierte en todo lo que sigue:

a) *Presencia*, esto es, *praes-sentia*, significa sobre todo algo que es antes (*praes-*) de esta *sentia*, de este "hecho de ser", que tienen los entes que son en cuanto son. *Lo que es antes de todo ente es el ser.*

b) *Presencia*, esto es, *praes-entia*, es aquello que tienen los entes (*entia*) que es capaz de hacerlos surgir y hacerse *pres-entes*. *Lo que tienen los entes que opera tal cosa con ellos es el ser.*

c) Con esto se hace ya plenamente inteligible la identificación aristotélica (y griega en general), que Heidegger señala en distintos escritos, entre  $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$  (los entes) y  $\tau\acute{\alpha}\ \varphi\alpha\upsilon\lambda\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$  (lo que aparece o se muestra); y comienza a entenderse en qué sentido pudo hablar Aristóteles de "verdad" ( $\acute{\alpha}\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ , des-ocultación), y de las posibles predicciones del SER como ser verdadero y ser falso.

d) Recién cuando un ente a-parece de este modo, es decir, en la plenitud de su ser, exige ser reconocido como tal, porque entonces se hace *pres-ente* en toda su "pre-stantia" e impone al pensar que lo piense como *el es*, es decir en su SER. Si no es éste el sentido último de todo "realismo" filosófico, cualquier otro que el realismo filosófico pueda tener lo vuelve algo o raquíutico o pedestre. Pero esto es compatible, por otra parte, nada menos que con la doctrina aristotélica, central en su "metafísica", y clave por lo menos del realismo filosófico tradicional, del acto y de la forma; porque esta "plenitud de ser" propia de los entes es precisamente la plenitud de la forma con que ellos a-parecen y que sólo alcanzan cuando *son* plenamente o en acto.

e) *Presencia*, esto es, *praes-sentia*, *pre-esencia*, designa aquello que en el pensamiento aristotélico nunca ha podido ser entendido a partir

de la *sub-stantia*, a saber aquél enigmático giro verbal  $\tau\acute{\omicron}\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ , "lo que 'era' el ser". En efecto, si para entender este giro se parte de la idea de *sub-stantia*, la confusión es irremediable, porque entonces este giro designa esta idea y al mismo tiempo a la *esencia*: sustancia es lo que es por sí, pero la *esencia* es lo que la hace ser lo que es;

dura filosofía como el latín, por lo que muchas veces se vió obligada a acuñar conceptos lingüísticamente artificiales para recoger conceptos filosóficos griegos. Característicamente, uno de estos conceptos artificiales es precisamente *ens*, ente, que el latín clásico no conoce.

Por último, si el vocablo "ontología" recién aparece con Clauberg en el siglo XVII para designar con él una discipli-

---

si la hace ser en sí misma (*καθ'αυτό*) en sentido estricto, y en sentido amplio si la hace ser lo que es como reunión de *sub-stantia* y *accidentes* (*κατά συμβεβηκόσ*). Pero si para entender este giro se parte de la idea de *pre-esencia* el concepto se vuelve claro: aquello que *precede* a los entes haciéndolos ser los entes que son, *es el ser*. Y esto se compadece cabalmente con el pensamiento, no sólo aristotélico, sino platónico y también parmenídico, de que lo *permanente* que hay en las cosas es aquello que las hace ser lo que son, es decir, la *esencia*, que también característicamente, Platón designa con el nombre de *οὐσία*. GARCÍA BACCA ha mostrado, con su habitual finura de análisis, cómo en este giro aristotélico vienen a enlazarse en una unidad los dos conceptos capitales que, sólo en su distinción, funcionan como objetos de la *ontología*, a saber, la *existencia* y la *esencia* (*τὸ εἶναι, τί ἐστιν*). Visto unitariamente, el problema se reduce a ver cómo es posible que una esencia exista de hecho; o, como lo dice GARCÍA BACCA, a ver cómo es posible "que 'qué es' es", traducción ésta la más acabada del giro que nos ocupa. Pero con esto sólo se ve ya que el giro en realidad no alude a nada ni mienta nada, sino que *pregunta* por algo, o que si algo indica, ese algo es un problema, anterior a la distinción de los elementos que lo integran por lo mismo que él los reúne. Sólo así, por lo demás, se entiende que Aristóteles haya podido superar la teoría platónica de la participación, que nunca llegó a convencer a nadie, incluido el mismo Platón. El hecho de que esta distinción entre *esse essentia* y *esse existentia* desaparezca, es índice elocuente de que en aquel giro se piensa lo que es previo a ella. Lo que es previo a esa distinción *es el ser*.

f) Todavía en San Pablo se encuentra una expresión como *παρουσία υἱὸς θεοῦ*, que según la inteligencia tradicional habría que traducir como "sustancia del hijo de Dios", lo cual suena a despropósito, si no desde la teología o la liturgia medievales, sí desde la metafísica aristotélica. En cambio, esto no ocurre si se traduce, como es lo correcto, "PRESENCIA del hijo de Dios", en un mensaje en que San Pablo se refiere a la Revelación, a la aparición o *manifestación* de Dios en Su Hijo (*θεοπαγία*). El advenimiento mesiánico, quinientos años después de Aristóteles, es pensado todavía con el concepto aristotélico que alude a la revelación o a-parecer de los entes.

No obstante todo esto, se sigue pensando, traduciendo y enseñando *παρουσία* como *sub-stantia*, para desesperación de los estudiantes y ruina cabal de la comprensión del pensamiento aristotélico.

Sobre esta muestra, puede pensarse cuál habrá sido el destino de los restantes conceptos capitales de la filosofía griega, recogidos las más de las veces en retraducciones de traducciones por la filosofía medieval.

na, resulta un patente absurdo hacerse cuestión de si esa disciplina, la *Ontología*, pudo haber estado confundida con otra cosa antes de haber aparecido ella misma como disciplina.

Pero no obstante todas estas buenas razones en pro de la primera interpretación, la segunda, que es mucho más aventurada, es también la más correcta. Hemos de ver en qué sentido.

La definición contenida a comienzos del libro Γ dice literalmente:

“Hay una ciencia que estudia el ENTE EN CUANTO ENTE, y los atributos que le pertenecen en virtud de su naturaleza propia”.

Sin embargo, todavía hoy se suele traducir de este otro modo:

“Hay una ciencia que estudia EL SER EN CUANTO SER y sus atributos esenciales”.

Esta traducción, que recoge, entre otros, Tricot, aún considerada benignamente, parece un disparate.

1) Ante todo, porque ὄν significa en griego ENTE y no SER; SER se dice en griego εἶναι y Aristóteles lo sabía muy bien. Ya Parménides había introducido la distinción entre ambas nociones, no sólo con su sentido gramatical corriente que todo griego hablante conocía, sino también con un sentido técnico, es decir, filosófico (8').

2) Pero fundamentalmente, porque el SER, precisamente en cuanto ser, no tiene “atributos esenciales”; si los tuviera, no sería SER, sino ENTE, ya que tener atributos esenciales sólo es propio de lo que tiene una entidad, y el SER justamente no la tiene.

---

(8') Así, en el fragmento 7 se encuentra lo siguiente: “Nunca en absoluto a esto obligarás al no-ente; a ser (εἶναι μὴ ὄντα)”; en el 2 se repite dos veces más o menos en la misma forma esta frase: “Del ente es ser; del ente no es no ser...”; y poco más abajo se dice esto otro: “Porque no podrías conocer el no.ente (μὴ ὄν), ya que es impensable, ni nada de él dirías”.

Precisamente este segundo punto es decisivo, porque muestra con máxima claridad que, en la *πρώτη φιλοσοφία* Aristóteles habla, al menos hasta aquí, y sin duda alguna, del *ENTE*, es decir, de *lo que es*, aunque hable de ello como del *conjunto de todo lo que es*; pero no del *SER*. En este sentido el pensamiento de Aristóteles es coherente, pero no es metafísica, sino *Ontología*; siempre que se piense, como es claro, que la metafísica se ocupa del estudio *del ser en cuanto ser*.

En efecto: el objeto de esta *πρώτη φιλοσοφία* sería el *ente considerado en su ser*; y esto acuerda magníficamente con la interpretación del ser del ente como *οὐσία*, que es la que aparece, llevada a sus consecuencias extremas, en el libro *Λ*.

Pero ocurre que Aristóteles habla también del *εἶναι*, es decir, del *SER*; y cuando lo hace, habla de él *en el mismo sentido y del mismo modo* que cuando habla del *ὄν*, del ente.

Algunos de los muchos pasajes en que esto puede comprobarse son los siguientes:

Ἄλλ' ἐπει τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς...  
παρὰ ταῦτα δ' ἔστι τὰ σλήματα τῆς κατηγορίας... (E 1026 a 33).

Καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σλήματα τῆς  
κατηγορίας... (Δ 1017 a 22).

Y este especialmente claro del mismo libro *Δ*:

Ἐτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τῶν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐντελεχείᾳ  
τῶν εἰρημένων τούτων (Δ, 1017) (9).

(9) Otros pasajes, entre los muy numerosos que podrían citarse, son los siguientes:

“Puesto que el ente (τὸ ὄν) simplemente se dice de muchos modos, de los cuales uno es cuando es dicho según los accidentes, entonces debe investigarse primero acerca de este ente (περὶ τοῦ οὕτως ὄντος) (Lib. X, Cap. 8, 593, 15, Didot).

“Puesto que lo uno y el ente (τὸ ὄν) se dicen de muchos modos... (Lib. IV, Cap. 10, 522, 48, Didot).

“El ente (τὸ ὄν) se dice de muchos modos, de lo que se sigue que

En este último sentido, el pensamiento de Aristóteles es METAFÍSICA en cuanto habla del SER; pero entonces no es coherente desde que, como se ha visto, confunde *el ser con el ente*.

En definitiva: si el objeto de la metafísica es *el ser en cuanto ser*, la puesta en marcha de la metafísica, debida a Aristóteles, la inaugura, no como *metafísica*, sino como *Ontología*.

Y con esto queda dicho en qué sentido resulta poco claro que Aristóteles haya determinado efectivamente el objeto de esta disciplina.

### III

El segundo punto que debemos abordar concierne a la segunda de las razones aducidas al comienzo, por lo cual debe plantearse en la forma de determinar si esta situación se

---

tengamos que investigar de cuántos..." (Lib. VI, Cap. 1, 538, 1ss-Didot).

"Entre los muchos sentidos de *ente*, es claro que el primero es aquél en que *ente* significa *lo que es* (τό τι ἐστί), la οὐσία" Z 1, 1028 a 13-15.

"El ente (τό ὄν) se dice de lo que es accidentalmente o de lo que es con relación a sí mismo" Δ 1017 a 7.

"El ente (τό ὄν) propiamente dicho se entiende en muchos sentidos, de los cuales uno es según lo accidental, otro, el ser como verdadero... finalmente, según el cuadro de las categorías..." E 1026 a 33.

Pero:

"Puesto que *el ser* (τό εἶναι) se dice de muchos modos, el primero como sujeto, en consecuencia primero como sustancia (οὐσία), luego de otros, según la potencia y según el acto (κατά δύναμιν καὶ κατ'ἐντελέθειαν)..." (Lib. IV, Cap. 11, 523, 48-Didot). Esta variedad de predicaciones del SER está recogido también en *Naturalis auscultationis* (Lib. III, Cap. 6).

"El SER (τό εἶναι) con relación a sí mismo se dice de tantos modos como resultan del cuadro de las categorías..." Δ 1017 a 22.  
Y para remate:

"Además el ser mismo (τό εἶναι) y el ente mismo (τό ὄν), según lo que queda dicho, puede significar potencia de ser lo mismo que acto de ser" Δ, 1017.

supera o por lo menos mejora en la filosofía ulterior de inspiración aristotélica.

Lejos de esto, la ambigüedad que venimos comentando se complica, si cabe, todavía más.

En Tomás de Aquino, la metafísica es ciencia suprema en cuanto tiene por objeto lo soberanamente inteligible. Tal objeto es el *ENS COMMUNE*.

Pero este *maxime intelligibile* puede ser considerado desde tres puntos de vista, sin que con ello se afecte para nada su unidad:

1) desde el punto de vista del orden a seguir en la adquisición del conocimiento. En este sentido, como conocer es conocer por las causas, lo *intelligibile*, que debe ser una causa, deberá ser *maxima causa*, dado que lo *intelligibile* es *maxime*. En este sentido, *maxima causa* es siempre la *prima causa*, máxima precisamente por ser sólo causa y no a la vez causa y efecto como las demás.

2) desde el punto de vista de su intelectualidad. En este sentido, lo *maxime intelligibile* debe ser también lo *maxime universale*, pues cualquier objeto es tanto más intelectual cuanto más universal es. Y como el máximo universal posible es el *SER*, por este lado la ciencia del *maxime intelligibile* resulta incardinada en la *πρώτη φιλοσοφία* aristotélica, entendida precisamente como “ciencia del *SER* en cuanto *SER*”.

3) desde el punto de vista de la inteligibilidad de su objeto. En este sentido, que es el más literal de la escueta fórmula tomista, se comprende que lo *intelligibile* mismo deba ser *maxime*; lo que se añade es que lo *intelligibile* lo es tanto más cuanto más apartado esté de la materia y más separado de ella; de donde que lo *maxime intelligibile* sea lo más radicalmente separado de la materia. En el pensamiento tomista, esto tiene un solo nombre, Dios. Por este lado, la ciencia del *maxime intelligibile* queda también incardinada en la *πρώτη φιλοσοφία* entendida como *θεολογία*.

De este modo se obtienen entonces, no dos, sino tres designaciones correlativas de la “metafísica”:

1) *Philosophia prima*, cuyo objeto son las causas primeras;

2) *Metaphysica*, ahora con sentido literal de *transphysica*, en cuanto su objeto es el “ser en cuanto ser” y sus “propiedades”.

3) *Theologia*, como ciencia divina, cuyos objetos son los seres supremamente inteligibles.

Gilson, a quien hemos seguido, si no en el detalle, en la mostración general de este problema (10), ha mostrado con su habitual finura la congruencia intrínseca de estas tres denominaciones, así como el criterio de ordenación que permite superar la ambigüedad aristotélica de la relación entre *philosophia prima* y *theologia*.

Pero todo esto, con ser como lo es, muy fino, deja incólume la otra ambigüedad, no obstante que Gilson parece haber rozado el tema, según luego se verá. La ambigüedad subsiste en Tomás de Aquino, aunque con un grado mayor de complejidad, como también se verá más adelante. Por de pronto, el objeto de la metafísica, también aquí, sigue siendo el ENS, *el ente*, por mucho que sea el ENS COMMUNE.

Porque aunque al “ente” se lo piense desde el punto de vista de su máxima inteligibilidad o de su máxima universalidad, o aunque se lo considere desde el punto de vista de su trascendencia pura y simple, como es el caso de Dios en Tomás de

---

(10) Así dice: “Esta (la metafísica) es también para él la filosofía primera, cuyo objeto es el ser en cuanto ser, y de la que todas las otras ciencias reciben sus principios; pero prodúcese en ella como una especie de desdoblamiento, o, cuando menos, los dos aspectos distinguidos ya por Aristóteles se jerarquizan a su vez en lugar de quedar simplemente yuxtapuestos. En vez de una metafísica que contendría a la vez “filosofía primera” y “teología”, Santo Tomás habla de una “filosofía primera” ordenada totalmente al conocimiento de Dios y que, por la misma razón, toma el nombre de “ciencia divina”: *Ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur*” (*El Ser y la Esencia*, p. 79).



Aquino, con todo ello no se alcanza a borrar la diferencia radical que lo separa del ESSE (11).

(11) Dios mismo es pensado todavía por Tomás como ENS INCREATUM, por oposición a la totalidad de la creación pensada como ENS CREATUM. Por cierto no es casual que toda diferenciación posible entre Dios y su obra esté centrada, para la filosofía cristiana, en el concepto capital de esta filosofía, el de *creación*. La creación y su creador se distinguen por el hecho simple de que el creador de la creación no puede ser creado él mismo. Esta doctrina, que nace de una vieja exigencia lógica del pensar ya apuntada por Aristóteles y en cierto modo confirmada más tarde por Kant, es despojada, en Tomás de Aquino, de las vacilaciones con que aparece en Erígena, cuando habla de una *natura creans non creata* frente a una *natura creata non creans*. El pensamiento de Erígena no estaba maduro para abrir entre ambas el abismo radical del IN que en cambio abre Tomás de Aquino.

Pero tampoco es casual que este concepto de *natura*, heredado de Erígena por Tomás, sea pensado por éste como equivalente de *forma*, es decir, de *acto*, según puede verse en el Cap. I del *De Ente et Essentia*:

a estos términos han venido a parar la vieja *φύσις* presocrática, el *εἶδος* platónico y la *ἐνέργεια* aristotélica; filosofía ésta cuya asimilación por el tomismo es obvia, pero que no tiene mayor influencia en Erígena.

El hecho es que todavía Descartes mantiene lo sustancial de la misma problemática, que aún en Spinoza aparece, como se sabe, planteada como contraposición decisiva entre *natura naturans* y *natura naturata*, aunque su peculiar postura borre en cierto modo el abismo abierto por Tomás de Aquino entre ambas *naturae*. Pero toda esta línea de pensamiento, especialmente en la figura que es su núcleo, persiste en pensar a Dios como ENS; y esto tiene consecuencias muy peculiares, que según nuestra noticia no se han estudiado a fondo todavía. No nos sentimos llamados a iniciar este estudio, pero entendemos que no huélgase totalmente indicar cuál podría ser uno de sus puntos de partida.

Dios, creador, y su creación, son ambos por igual pensados como ENS. Esto significa, ni más ni menos, que ambos por igual *son*; y este primer punto impone lógicamente la consecuencia de que toda diferencia entre ambos debe residir, *no en su ser*, sino *en su manera de ser*, es decir, en la *esencia*: justamente en el hecho del *esse increatum* de Dios frente al *esse creatum* de la creación.

Y bien, en esto la filosofía cristiana parece tener toda la razón; pero en cuanto la tenga, y por eso mismo, le habría quedado oculto el sentido de una *metafísica*, si es que la metafísica debe ocuparse del SER en cuanto SER. Porque el ser es, pero no tiene *modos de ser* ni admite *calificaciones* más que en los entes, según queda dicho. Por eso, si las admite respecto del ser de Dios o respecto del ser de la creación, es inevitable que el uno y la otra sean pensados como ENTES para mantener la congruencia del pensamiento.

Sin embargo, muy otra es, en esta filosofía, la inteligencia de estos problemas. Porque ella califica también a Dios como el SUMMUM ENS, y al hablar de ENS, y mucho más de un ENS SUMMUM, piensa este concepto como equivalente del de SER. Esta equivalencia lleva al pensamiento ahora, si quiere seguir siendo congruente, a pensar que *todo es*

Podrá, no obstante, decirse que Tomás de Aquino distingue con cuidado los dos conceptos que según nuestro examen estarían irremisiblemente confundidos. Y que esta distinción se encuentra expresa en el *Comentario*, en cuanto allí habla del *Esse*, que puede decirse de tres maneras. Veamos cuáles son :

“Se ha de saber que *esse* se dice de tres maneras. Primero, llámase *esse* a la quiddidad o naturaleza de la cosa, como cuando se dice que la definición es la fórmula que significa lo que es el ser, y en efecto la definición significa la quiddidad de la cosa. En segundo lugar, llámase *esse* al acto mismo de la esencia; así, por ejemplo, vivir, que es el *esse* de lo que vive, es el acto del alma; y no el acto segundo, que es su operación, sino su acto primero. En tercer lugar, dicese *esse* a aquello que significa la verdad de la composición de los términos en las proposiciones; y en este sentido *es* se llama cópula; y así concebido, el *esse* no se halla plenamente constituido sino en el entendimiento que asocia o disocia los términos, pero se funda sobre el ser de la cosa (*fundatur in esse rei*), que es el acto de la esencia, según se dijo más arriba a propósito de la verdad” (12).

Gilson muestra que dos de estos sentidos son capitales (13) : uno que designa la *essentia*, *quidditas* o *natura*, y otro

---

*Dios*; pero como es evidente, esta congruencia choca con la concepción dogmática y teológica de Dios. Porque si Dios es el SER, todo *ente* aunque no sea Dios, es Dios de algún modo: ente es *todo lo que es*, y todo lo que es es ente por el Ser, uno y común a todos los entes.

De este modo se desemboca en la siguiente grave alternativa:

1) O Dios es pensado, cuando se lo llama ENS, como *ente*, y entonces se hace *ontología* cuando se habla de El y de su obra, caso en que todo cuanto se diga de uno y otra resulta intrínsecamente coherente y compatible con las soluciones teológico-dogmáticas de la filosofía cristiana;

2) O Dios es pensado, cuando se lo llama ENS, como *ser*, y entonces se hace *metafísica* cuando se habla de El o de su obra, caso en que todo cuanto se diga de uno y otra resulta intrínsecamente coherente, pero incompatible con aquellas soluciones, como es precisamente el caso de Spinoza.

(12) Tomás de Aquino, *Com. in Lib. I Sent.*; se cita directamente de Gilson, *op. cit.*, pág. 85.

(13) GILSON, *op. cit.*, pág. 86.

el acto primero de esta misma esencia en virtud del cual es. Este último sería la existencia. Pero en ambos sentidos, el ser SOLO PUEDE SER DICHO COMO EL SER DE LOS ENTES; ya se ha visto que el SER, sin más, es anterior a la distinción entre *esse essentia* y *esse existentia*, en cuanto que fundamenta toda posible distinción entre ambas. Como se ve, el pensamiento tomista, lejos de simplificar el problema, lo complica, en cuanto pretende efectuar el tránsito del *esse* al *ens* distinguiendo estos dos modos de *esse* que sólo pueden predicarse del *ens*.

Todo esto se confirma expresamente ya en el comienzo del opúsculo *De Ente et Essentia*, donde, con referencia al libro V de la *Metafísica* <sup>(14)</sup>, se dice: “*Sciendum est quod, sicut dicitur Philosophus in Quinto Metaphysicae, ENS PER SE dicitur dupliciter...*” <sup>(15)</sup>; y más adelante: “*Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dividitur per decem genera...*” <sup>(16)</sup>, con lo que no se hace sino coincidir con Aristóteles, *Met. E* 1026 a 33.

Por todo esto, resulta por lo menos equívoco el pasaje en que Gilson dice: “Pero la ciencia de que hablamos estudia lo que es el ser, *pura y simplemente*; es decir lo que, *en todas las cosas que de cualquier modo merecen el título de ser*, nos autoriza para decir que esto es” <sup>(17)</sup>.

Porque aquí no se habla del “ser”, sin más, es decir, “pura y simplemente”; se habla de *los seres*, esto es, *del ser de las cosas*. Y esta equivoicidad autentica sobradamente nuestra afirmación de que la tarea propia y originaria de la *metafísica* sigue siendo pasada por alto por esta línea de pensamiento.

Y justamente en Suárez este problema se afina, pero, en esencia, se mantiene inalterable, esto es, sin solución. Suárez pasa revista a las seis definiciones más usuales, en su tiempo, de la *metafísica*, y concluye que todas ellas son parcialmente

---

<sup>(14)</sup> Τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός; τὸ δὲ καθ' αὐτό D 7, 1017 a 8-10.

<sup>(15)</sup> T. DE AQUINO, *De ente et Essentia*, Cap. I., A).

<sup>(16)</sup> T. DE AQUINO, *Op. cit.*, loc. cit., B).

<sup>(17)</sup> GILSON, *op. cit.*, p. 74.

acertadas, pero ninguna totalmente satisfactoria; salvo, claro está, la suya propia <sup>(18)</sup> :

“Hay que decir, pues, que *el ente en cuanto ente real*, es el objeto total de la *Metafísica*”.

Esta subsistente ambigüedad, esta confusión entre *ser* y *ente* es la que, según queda dicho, consagra en definitiva Wolff.

Pero entonces tampoco la segunda de las tres razones aducidas al comienzo de nuestro trabajo es clara, aunque sea también obvia, como argumento de orden histórico en apoyo de la claridad de la determinación del objeto de la metafísica.

Es obvia, porque efectivamente el objeto de la metafísica sigue siendo el mismo que le asignara Aristóteles, aunque a su propósito ocurra que es pensado a la luz de la revelación y de la fe, cosa que Aristóteles no podía sospechar; pero es poco clara por lo mismo que, la tradición occidental que mantiene ese objeto, no sólo no ha sabido o no ha podido superar la ambigüedad aristotélica de su determinación, sino que además la ha complicado al abordarla precisamente bajo aquella luz.

#### IV

Pero tal vez la tercera de las razones aducidas al comienzo resulte un poco más convincente. Según ella, la filosofía sigue entendiendo actualmente que el objeto de la meta-

---

<sup>(18)</sup> Estas definiciones asignan a la metafísica, respectivamente, los siguientes objetos: a) el ente considerado abstractísimamente en cuanto encierra la suma de los entes reales y también los de razón;

b) el ente real en toda su extensión, sin incluir los de razón, pero comprendiendo a los entes accidentales lo mismo que a los sustanciales;

c) únicamente el ser supremo real, es decir, Dios.

d) la substancia o el ente inmaterial, en cuanto incluye solamente a Dios y a las inteligencias;

e) el ente clasificado en los diez predicamentos o categorías .

f) la sustancia en cuanto sustancia, vale decir, en cuanto abstrae de lo material y de lo inmaterial, de lo finito y de lo infinito. (Cfr. SUÁREZ, *Introducción a la Metafísica*, Disp. I, Secc. 1).

física es "el ser en cuanto ser"; excepción hecha, se ha dicho, de la llamada "filosofía científica", que no entiende en absoluto que la metafísica pueda ni deba tener un objeto, cualquiera sea éste.

En ambos sentidos, esta afirmación es tan obvia como todo lo anterior; pero su claridad, si la tiene, debe ser elucidada detenidamente.

Lo primero que se debe señalar es que, en el panorama actual de la filosofía, la de inspiración aristotélico-tomista (realismo, neo-realismo, neo-tomismo, etc.), está condenada a interpretar el objeto de la metafísica con la misma ambigüedad insuperable con que comienza su interpretación y con que esta interpretación se mantiene en la tradición histórica.

Por ello, la cuestión se circunscribe a buscar la claridad indicada en la *filosofía de la existencia*; precisamente en la medida en que, toda ella, está centrada en la EXPERIENCIA DEL SER.

Ahora bien, "la filosofía de la existencia" dista mucho de ser la expresión satisfactoria para designar todo lo que bajo ese nombre circula en el mundo filosófico de nuestra época. Porque esta línea de pensamiento no sólo no se ha puesto de acuerdo acerca de la denominación que puede corresponderle; sino que además acusa diferencias esenciales entre las distintas corrientes predominantes dentro de ella. No obstante todas estas diferencias, sin embargo, tanto la filosofía de la existencia de inspiración religiosa (Berdiaeff, Marcel, Jaspers, etc.) cuanto la filosofía de la existencia de filiación expresamente atea (Sartre), lo mismo que la filosofía de la existencia que asume una actitud neutral frente a este problema (Heidegger), tienen de común el punto de partida que es, como queda señalado, la experiencia del ser. Y bien: una experiencia del ser supone el desarrollo ulterior de una problemática metafísica. Por esto se hace inevitable elegir una de las tendencias o corrientes de este movimiento; y a propósito de nuestro tema la elección se facilita porque específicamente uno

de los filósofos mencionados se ha ocupado expresamente del problema. Este filósofo es Heidegger.

Entendemos que en el pensamiento de Heidegger, considerado bajo la luz del problema de la metafísica, pueden distinguirse cuatro fases o aspectos; lo que podría llamarse la "introducción" a su concepción metafísica; el núcleo de esta concepción; su desarrollo y su culminación.

La verdadera "introducción a la metafísica" de Heidegger es *Ser y Tiempo*. Aquí se piensa al Ser a partir de la existencia. Como estudio de este ente, la existencia, la Ontología no es solamente regional, como en Husserl, aunque también lo es como en éste; es también fundamental, porque este ente —la existencia— es *el único* instalado en cada caso, de antemano y siempre en la comprensión del Ser.

El núcleo de la concepción metafísica de Heidegger es en cambio la obra titulada *Introducción a la Metafísica*. El escrito *Qué es Metafísica?*, cronológicamente anterior a la *Introducción*, hace de nexo entre la temática del temple de ánimo fundamental de *Ser y Tiempo* —la angustia— con "La pregunta que debe resonar como CUESTION METAFISICA FUNDAMENTAL". Esta pregunta, con la que concluye *Qué es Metafísica?* y con la que comienza la *Introducción a la Metafísica*, es la siguiente: POR QUÉ HAY ENTE Y NO MÁS BIEN NADA?

El desarrollo de la concepción metafísica de Heidegger se cumple en la *Carta sobre el humanismo*, donde se piensa la existencia a partir del ser. A su vez, esta inversión del pensar con respecto a *Ser y Tiempo* se inaugura en la conferencia *De la esencia de la verdad*.

La culminación de la concepción metafísica de Heidegger está contenida en las notas reunidas con el título "*Superación de la Metafísica*".

En este enorme, variado y difícil panorama general, es imposible seguir con detalle nuestro problema. Este queda, sin embargo, bien circunscripto, si se advierte cuál es su hilo conductor.

Lo primero que llama la atención es que la Metafísica de

Heidegger culmine como una “superación” de la metafísica. Esta es la cuestión que se conecta con el problema *del objeto* de la metafísica según Heidegger. Heidegger habla de “metafísica” en dos sentidos: el tradicional y el suyo propio, el que él acuña para la palabra.

Tenemos que ver si esto es necesario, y por qué.

En la *Introducción a la Metafísica* se señala lo siguiente:

“En la pregunta: “Por qué es el ente y no más bien la nada?”... interrogamos por el fundamento mediante el cual el ente *es* y es lo que *es*, y no más bien la nada. En realidad, preguntamos por el SER. Pero cómo? Preguntamos por el ser del ente. Interrogamos AL ENTE con referencia a su ser”.

Esta es la pregunta de la metafísica tradicional. Sobre la **originaria duplicidad de significado** asignada al ON, como ENTE y como SER DEL ENTE (entidad o *ουσία*), la pregunta por el ser se va deslizándose hacia la PREGUNTA POR EL ENTE, hasta confundirse con ella.

Este hecho se explica en *Qué es esto: la filosofía?* del siguiente modo:

“Todo el ente es en el ser. Esto suena al oído de un modo trivial, sino ofensivo. Pues de esto de que el ente pertenece al ser, nadie debe preocuparse. Todo el mundo lo sabe bien: ente es lo que es. Qué otra salida hay para el ente que esta: SER?”

La metafísica tradicional se levanta, según esto, sobre el desplazamiento que la lleva, a partir de la pregunta por el ser, a hacerse problema del ente. En este desplazamiento ocurre lo que Heidegger llama el OLVIDO del Ser.

Según la *Carta sobre el Humanismo*, este olvido del ser se ha originado en la distinción entre *esse essentia* y *esse existentia*, precisamente porque ésta es una distinción que no concierne al ser, sino a los entes.

“Por consecuencia de este olvido —señala Heidegger— la verdad del Ser permanece impensada. El olvido del Ser se denuncia indirectamente en que el hombre no considera nunca más que el ente y sólo opera sobre él”.

Este punto es desarrollado, como reflexión metafísica sobre la técnica, en *La cuestión del Ser, De la esencia de la verdad y Superación de la Metafísica*.

En este escrito se lo explica a partir de lo "vacío" del Ser:

"Pero como el vacío del ser, sobre todo cuando no puede ser experimentado como tal, no puede ser nunca llenado por la plenitud del ente, sólo queda, para escapar a esto, organizar sin cesar al ente para hacer posible, permanentemente, la puesta en orden entendida como la forma en que la acción sin fin se vuelve segura".

A partir de este punto se abre el camino de Heidegger hacia su propio modo de entender la metafísica, como un PENSAR DEL SER, es decir, como "superación" de la metafísica tradicional.

La *Carta*... enuncia negativamente la condición general que debe cumplirse para ello:

"Es verdad que la metafísica (tradicional) representa al ente en su ser y piensa así el ser del ente. Pero ella no piensa la *diferencia* entre ser y ente".

Va de suyo, entonces, que si la metafísica tradicional se ha levantado sobre el desplazamiento que la lleva a confundir SER y ENTE, toda posible superación de esta *Metafísica* y de su modo propio de pensar debe descansar en el pensar esta diferencia.

Sólo a partir de esto podrá llegarse a LA pregunta "metafísica", que en la *Introducción a la Metafísica* aparece en la forma: QUE PASA CON EL SER?

Pero esta pregunta abre a su vez tres cuestiones fundamentales:

- 1) si es posible formularla.
- 2) si es necesario formularla.
- 3) si puede ser justificada de algún modo.

En *Superación de la Metafísica* se dice ahora lo siguiente:

"Qué 'es' el Ser? Conviene acaso que preguntemos al "ser" lo que él es?".



La respuesta está dada en la *Carta*:

“Pero el Ser—qué es el Ser? El Ser es Lo que él es (*Es ist Es selbst*).

y más abajo:

“El Ser ‘es’; pero justamente NO ES EL ENTE. Decir del Ser que ‘es’, sin más comentario, es representarlo demasiado fácilmente como un “ente”... Posiblemente el ‘es’ no puede decirse con pleno rigor más que del Ser, de suerte que todo ente no ‘es’, no puede jamás “ser” propiamente. Pero porque el pensar debe llegar ante todo a decir el Ser en su verdad, en lugar de explicarlo como un ente a partir del ente, es necesario que quede abierta, atenta a la atención vigilante del pensar, la pregunta: *El Ser es, y cómo?*

Es necesario formular esta pregunta?

La respuesta es dada ahora en *Superación de la Metafísica*:

“Superar la metafísica, es liberarla y ponerla en su propia verdad”. Esta verdad es aquella según la cual el ente, como ente, aparece como el ente que él es, es decir, la VERDAD DEL SER. *En esta pregunta se juega el destino de la metafísica.*

Se justifica esta pregunta, y en ese caso, de qué modo?

La justificación decisiva está dada en la *Carta*:

“Pero, no ha sido dicho en *Ser y Tiempo*, donde aparece la fórmula ‘es gibt’: ‘No hay ser más que mientras la existencia es?’. Sin duda. Esto significa: EL SER no se concede al hombre más que en la medida en que se produce el esclarecimiento del SER”.

En la respuesta, si la hay y es posible, se juega el destino del hombre. Ese destino, metafísico de raíz, es el Ser. Sobre esto se dirá algo todavía.

Pero todo esto significa que en Occidente y por primera vez, el pensar del Ser puede permitir desde ahora al hombre acceder a lo más esencial de su destino histórico. En este sentido, la metafísica recién *ha comenzado* en Occidente.

Tal vez el panorama resulte decepcionante, porque pudo esperarse de Heidegger que no dijera sólo qué debe hacer la

metafísica, sino también cómo puede expresarse el pensar del ser en que ella consiste. El problema es difícil, y tal vez por ello sea este momento histórico el momento crucial para el hombre. Dos mil quinientos años de Lógica, de Gramática y de Reglas del Pensar han terminado por hacer creer que sólo hay un modo correcto de pensar y de expresar en palabras lo pensado.

Pero el ser resiste este modo, porque estas disciplinas aparecieron precisamente para facilitar al hombre el manejo, la clasificación y el cálculo acerca de los entes, es decir, en el momento en que la metafísica pierde de vista su objeto propio. En todo caso, falta decidir todavía la cuestión de que sea la Lógica quien tiene, en estos problemas, la última palabra. La Lógica, o la ciencia, o la Lógica científica, o como quiera que se lo llame. En este "siglo de la ciencia" se ha levantado una voz que intenta retrotraer al hombre a la sencillez de la clarificación de su instalación en el Ser, instalación que hace posible incluso toda lógica. Esta lógica, fundamentando con enorme rigor la ciencia que sobre ella se levanta, ha conseguido abrir al hombre rutas hasta hace poco desconocidas e inaccesibles. Ya se ha llegado a la Luna, y de inmediato la perspectiva del dominio técnico fenomenal que esto supone se ha extendido a la meta inmediata: los viajes planetarios. Y de allí se saltará a los viajes interesterales, y de allí a otra cosa, y de esta a otra. Lo veremos o no; pero algo es indudable, y es que en esta serie de "allí" con que se va jalonando el esfuerzo científico que concreta su éxito, ninguno es un último "allí". Vista en una perspectiva metafísica, esta situación significa que si el hombre tiene un destino, si el hombre es algo y si quiere llegar a saber qué es, la ciencia es lo que menos puede ponerlo en camino de encontrarlo. El creciente y maravilloso dominio técnico-científico que el hombre ha alcanzado de la naturaleza, en el fondo nada significa; o por lo menos nada importante en sí mismo, dado que el sentido último de ese dominio está dado por esta cosa más sencilla de que el hombre sea, y el problema

de su ser y del ser en general le esté constantemente abierto como condición de posibilidad de toda ejercitación de un dominio .

Sencillez ésta que Heidegger expresa de manera superlativamente concisa, cuando al final de la *Carta* dice :

“El pensar va a volver a sumirse en la pobreza de su esencia previa. Reunirá el lenguaje en un decir simple. Así, el lenguaje será el lenguaje del Ser, como las nubes son las nubes del cielo. El pensar, por su decir, abrirá en el lenguaje surcos humildes, surcos de menor apariencia todavía que la de los que el campesino traza con un paso lento a través del campo”.

Sencillez ésta que ya Nietzsche conocía. Nietzsche, que dijo alguna vez :

“Las entrañas del Ser no le dicen nada al hombre que no sea humano”.

Semejante encrucijada histórico-metafísica del hombre, única en la historia del ser, se traduce en su forma más inmediata en la exigencia de una responsabilidad inexcusable.

La responsabilidad histórico-metafísica del hombre se ha llamado siempre, y se llama todavía, filosofía. Lo sepa o no, lo niegue o lo afirme, en todo caso, frente a la responsabilidad de su destino el hombre puede asumir frente a esta responsabilidad cualquier actitud, menos ignorarla. Un simple caso de esta responsabilidad del hombre —de todo hombre— como “filósofo”, es la responsabilidad del filósofo como filósofo. Este extraño espécimen humano que “tiene un órgano de reacción a la totalidad del ser”. En el mundo actual, esta responsabilidad alcanza caracteres dramáticos. Por que es mediante ella como se va a decidir de qué modo ha de instalarse el hombre en el ser, esto es, de qué modo ha de desarrollarse una metafísica. Únicamente previa esa ubicación de lo actual —y quien actúa es siempre y sólo el Ser— se hará claro el destino histórico del hombre.

Esto, ninguna ciencia, y menos todavía quizá la historia, en cuanto ciencia, está en condiciones de decidirlo. El

problema es, de raíz y en origen, un problema filosófico. En el destino de la metafísica se juega el destino del hombre, y con este destino, el de la filosofía misma.

Pero hablar de la "responsabilidad del filósofo en el mundo actual" supone que se tiene una idea más o menos clara de lo que es, ante todo, un filósofo. Este supuesto remite a otro no menos delicado, a saber, el de que se tiene una idea igualmente clara de lo que es la filosofía. Cualquier cosa que sea un filósofo, será lo que sea en estrecha dependencia de lo que él haga y entienda como "filosofía". De ahí la necesidad de precisar ambas ideas.

Porque uno y otro supuesto, precisamente porque ambos lo son, reclaman hoy más que nunca una revisión cuidadosa y un esclarecimiento detenido. Nunca como hoy se ha dado el caso de que se llame "filosofía" a las cosas más diversas y, extremando quizá la nota, a cualquier cosa. Por eso nunca como hoy la filosofía ha necesitado tan perentoriamente auto-definirse y hacerse claros, ante todo y especialmente para sí misma, su propia significación y su destino.

Como este destino es esencialmente histórico, nuestra tarea no puede consistir en añadir una nueva "definición", externa a la filosofía misma, a las muchas "definiciones" de la filosofía que su propia historia registra. La filosofía sólo puede "definirse" desde dentro, es decir, sólo puede auto-definirse. Una reflexión sobre la significación y el destino histórico de la filosofía sólo puede partir de la simple mostración, por general que ella sea, de ese destino. Ese destino la ha llevado a ser lo que hoy es, para nosotros, en el mundo actual. Sólo teniendo presente en qué sentido y de qué modo lo que ella ha sido históricamente se vuela y vive en los grandes problemas hoy abiertos para ella, podrá sospecharse acaso *qué* es ella. Y sólo entonces quienes la hacemos y la amamos porque la vivimos, podremos saber si somos responsables, y de qué, y ante quién.

Ciertamente no es la primera vez que, a lo largo de su historia, la filosofía pasa por pruebas de esta clase, que la

llevan a hacerse problema de sí misma. Para señalar sólo tres crisis anteriores harto conocidas, basta recordar la sofística, la Academia, y más recientemente el positivismo del siglo XIX. Ninguna de estas crisis ha sido tan aguda como la que actualmente enfrenta la filosofía. La afirmación es particularmente grave, porque en las crisis anteriores la filosofía ha sido nada menos que *negada radicalmente*, en ocasiones hasta el extremo de proscribirse su nombre del lenguaje culto, y cuando no, combatida y degradada en el cuadro del conocimiento humano. Pero una postura antifilosófica de esta clase ha sido clásicamente, en el fondo, todavía una postura filosófica: negar la filosofía es siempre una forma de afirmarla.

Hoy no se intenta negarla, ni, mucho menos, proscribir su nombre. Por el contrario, es ese nombre el que se utiliza, con indefinible pseudo-respeto, para designar una forma de pensamiento que muy poco o nada tiene que ver con lo que la filosofía ha sido a lo largo de su largo destino histórico, inclusión hecha de sus períodos de crisis. Por eso, de todas las crisis por las que ha pasado, la actual es la más grave: la filosofía se ve enfrentada a su propia destrucción, no por el camino de su negación lisa y llana, sino por el camino de su deformación o, lo que es aún peor, de su *asimilación a otra cosa* (19).

---

(19) Al respecto, es señera la palabra de Heidegger:

“El pensar sobre el pensar se desarrolló en Occidente como ‘lógica’, la cual ha conservado conocimientos especiales sobre una manera especial de pensar. Estos conocimientos de la lógica se van aprovechando científicamente en los tiempos más recientes en una ciencia especial que se llama la ‘logística’. Es ella la ciencia más especial de todas las ciencias especializadas. La logística es tenida ahora en muchas partes, sobre todo en los países anglosajones, por la única forma posible de la filosofía estrictamente tal, puesto que sus resultados y su procedimiento rinden un provecho inmediato y seguro para la edificación del mundo técnico. De ahí que la logística comience ahora a tomar las riendas del gobierno sobre el espíritu en América y en otras partes, como la verdadera filosofía del futuro. Debido a que la logística se acopla de manera propicia con la moderna psicología, el psicoanálisis y la sociología, el trust de la filosofía venidera queda perfecto. Mas esta conjunción no es modo alguno una obra del poder humano. Antes bien, estas disciplinas realizan el destino de un poder que viene de lejos

La forma de pensamiento que propugna y lentamente está llevando a cabo esta asimilación gusta denominarse a sí misma “filosofía científica”.

Tampoco es una novedad histórica que estos dos conceptos se unan en un título impresionante para designar una determinada manera de pensar. No digamos Platón y Aristóteles, pero Kant, Hegel y Husserl suscribirían con gusto un título semejante para las suyas respectivas, no obstante interpretarlo cada uno a su modo. Porque todos estos modos, por disímiles que sean entre sí como lo son de hecho, coinciden en buscar para la filosofía *un rigor* y una *objetividad* de rango *semejante* al logrado por las ciencias, pero sin hacerla a ella misma una ciencia, es decir, manteniéndola como *filosofía*. En cambio, a partir del siglo XIX, el título se va cargando de un significado muy peculiar. Que la filosofía sea científica deja de significar que su modo propio de pensar pueda llevarse a cabo con rigor paralelo al científico, para pasar a significar que ella debe *asimilarse* al modo científico de pensar, entendido unilateralmente y según una única modalidad; sólo cuando es entendida de este modo, es decir, sólo cuando es “científica”, la filosofía puede tener un modo propio de pensar. Mucho menos todavía que Kant, que Hegel y que Husserl, hubieran suscripto esta, otra tesis Platón y Aristóteles. La idea, común a ambos, de que la filosofía es una ciencia, no es pensada en términos de una *asimilación*; o si lo es, lo es en un sentido inverso al que hoy se propone. Porque para ambos la filosofía es la *única* ciencia posible y sobre todo la *única verdaderamente ciencia*; y si en todo caso entre ambas hay asimilación, ella debe serlo de la ciencia a la filosofía y no al revés. Este revés es el que enfatiza la “filosofía científica”. Podrá entonces decirse que ya Kant, Hegel y sobre todo Hus-

---

y cuyos nombres apropiados tal vez sigan siendo los nombres griegos de ποιησις (poesía) y τέχνη (técnica), supuesto que para nosotros, los pensantes, nombran lo que da que pensar” (*Qué significa pensar.*), pág. 26.

serl, cuando hablan de "ciencia" hablan de otra cosa muy diferente de aquello a que se referían con el mismo nombre Aristóteles y Platón; y esto, siendo verdadero, es poco o nada importante, porque lo cierto es que cuando hablan de "filosofía" hablan de la misma cosa, por distintos que sean sus modos de hablar de ella como lo son.

En este punto, casi no cabe duda de que todo lo dicho hasta aquí va a ser interpretado como muestra de una actitud anticientífica. Se ha dicho, y se repite cada vez que se intenta una defensa de la "filosofía" sin adjetivos, que el siglo XX, nuestro siglo, es el siglo de la ciencia. Este dicho puede significar por lo menos tres cosas:

1) Que quienes defienden todavía, en el siglo XX, la "filosofía" sin más, son una especie pintoresca de imbéciles que no tienen noticia, ni quieren tenerla, del fabuloso desarrollo de la ciencia, ni de la forma en que ella gravita en la vida diaria actual.

2) Que como el siglo XX es el siglo de la ciencia, la "filosofía", que no lo es, resulta inútil o superflua o, en el mejor de los casos, una forma de divagación poética hecha a la medida para aquella especie pintoresca; de lo cual se sigue que la única manera posible que tiene de no ser todo esto, es volviéndose "científica".

3) Que quien defiende, en el siglo XX, la "filosofía" sin más, hace mucho más que defenderla y ser un imbécil, porque además ataca a la ciencia.

Lo tercero es lo menos importante. En efecto, esta actitud *anticientífica* es atribuida a quienes creen que la filosofía es otra cosa que la ciencia, por quienes creen que la filosofía debe ser una ciencia y nada más. Con igual derecho podrían, quienes creen que la filosofía es otra cosa que la ciencia, atribuir a quienes creen que la filosofía debe ser una ciencia y nada más, una especie semejante de actitud antifilosófica. Como estas dos proposiciones son compatibles —lo cual se advierte sin necesidad de expresarlas simbólicamente— la cuestión de verdadero fondo a que se refieren queda en el

aire, por muy lógicamente correcto que sea el razonamiento en que se apoyan. La cuestión a decidir es si la filosofía es una ciencia, y si lo es, de qué clase. Porque aunque quizá pueda demostrarse, una vez más entre las muchas intentadas, pero hoy mejor que nunca, que la ciencia es mucho más útil, y mucho más fecunda, y mucho más rigurosa, y mucho más "lógica", y, en suma, mucho "mejor" que la filosofía, nada de esto demostrará nunca que son la misma cosa, y mucho menos que por ello la filosofía deba desaparecer. Y entonces podría llegarse a no ver por qué razón se insiste en llamar, a una forma de ciencia, "filosofía", por muy útil, fecunda, rigurosa, "lógica" y "mejor" que esta ciencia sea, y aun precisamente por serlo. En este plano, toda la cuestión se plantea como una cuestión de nombre.

La primera de las tres significaciones que estamos considerando, en cambio, sería trágica si no fuera irrisoria. Noticias sobre el incremento de la ciencia y su importancia, no es necesario buscarlas en libros ni en congresos científicos que las destaquen: basta practicar con cierta asiduidad la lectura de periódicos; y esta es una tarea que no excede considerablemente la capacidad de los "filósofos". En este plano, toda la cuestión se plantea como una cuestión de superficialidad.

Donde se encierra el verdadero problema, como cuestión de fondo, es en la segunda significación, porque en ella se niega razón de ser a toda "filosofía" que no lo sea científica; es decir, se niega el derecho a la vida a toda "filosofía" sin más.

Como la filosofía científica pretende *sustituir, reemplazar*, o, en definitiva, *desplazar* a la filosofía sin más en la solución de problemas "filosóficos", esta pretensión debe resultar legítimada por el examen de tres situaciones que se plantean:

a) La pretensión de la filosofía científica respecto de la filosofía sería legítima si la primera sustituyera a la segunda en la solución de *todos* los problemas "filosóficos" que ésta plantea.

b) La pretensión de la filosofía científica sería igual-



mente legítima si sustituyera a la filosofía sólo en la solución de algunos problemas, pero siempre que estos fueran los únicos planteables por tener sentido, careciendo de éste —es decir, siendo implanteables— los que ella no solucione;

e) Pero esta pretensión no sería legítima si, solucionando sólo algunos problemas —los que ella considera planteables— los restantes siguen siendo problemas con sentido, por mucho que la filosofía científica no se ocupe de ellos siquiera.

Que no se trata de la primera situación, es algo que Reichenbach expresa con suficiente claridad: “el filósofo científico... debe aprender que el conocimiento probable es una base suficientemente sólida para responder a TODAS LAS PREGUNTAS QUE PUEDAN HACERSE RAZONABLEMENTE (20). El criterio defendido en este pasaje ubica a Reichenbach, por lo demás, en la situación considerada en el punto b), ya que todos los problemas “no razonables” no son problemas con sentido ni significación. Con esto, la cuestión se plantea ahora como una cuestión de fondo, y se reduce a la necesidad de dilucidar si todo problema o pregunta “no razonable”, por ser no razonable, deja de ser un problema, o si sigue siéndolo aunque no sea “razonable” como Reichenbach lo entiende, es decir aunque no tenga ninguna significación para la filosofía científica.

Esta es la cuestión que debe ser examinada.

— . —

La ciencia —toda ciencia, por variado que sea su historial— ha nacido en Occidente y llegado a ser lo que es, signada por un valor *técnico*. Es decir, signada por un valor *de utilidad*. La ciencia calcula, mide, pesa, dispone *las cosas* que rodean al hombre de tal modo que a éste le resulte más fácil y cómodo su trato con ellas. Escruta la realidad for-

---

(20) H. REICHENBACH, *La filosofía científica*, pág. 275 (F.C.E., México, 1953).

mada por tales cosas, la reduce a ciertos elementos originarios expresables en formulaciones rigurosas, y establece las leyes según las cuales esa realidad se comporta, o, según un punto de vista más actual, las leyes según las cuales esa realidad puede ser interpretada. En cualquiera de los dos casos, la ciencia siempre sirve para...

Una ciencia desinteresada, una ciencia que no busque llegar a algún resultado, y además *para algo*, es decir, una ciencia *inútil* o "*pura*" en el sentido estricto de la palabra, es en realidad un sinsentido. La ciencia opera sobre un plan de finalidades. Por eso busca *soluciones* y *respuestas* de un carácter tal que, una vez expresadas, queden como puntos de progreso desde los cuales sea imposible volver a lo anterior; puntos que jalonen inequívocamente la realización concreta y cabal del contenido propuesto en cada caso como fin a obtener. No otro es el sentido de la *técnica* que la signa, como el conjunto de normas cuyo respeto es garantía suficiente de la concreción práctica del dominio que lo teórico ejerce sobre la realidad.

La filosofía ha sido y es *todo lo contrario*. Incluso cuando, con Platón y Aristóteles, se convierte ella misma en una ciencia, nunca es pensada como *téjne*. La filosofía no calcula, ni mide, ni pesa, ni pretende someter a sus principios las cosas que rodean al hombre. Esercuta sí la realidad formada por tales cosas, incluso busca también reducirla a ciertos elementos originarios, pero no pretende expresar estos elementos en fórmulas, ni establece leyes en ningún sentido. Por eso la filosofía *no sirve para nada*; y si esta inutilidad no es ya, como para Aristóteles, índice de superioridad respecto de la ciencia, sigue siendo índice de diferenciación. Por eso la filosofía es desinteresada, es decir, no opera sobre un plan de finalidades. No busca soluciones ni respuestas, y con ello queda dicho que no busca jalonar su progreso en la consecución cabal de un fin propuesto. Si la filosofía buscara soluciones y respuestas como puntos de progreso, estaría en camino de su autodestrucción.

Pero por lo mismo, la filosofía no piensa *cosas*, ni está atada a las *cosas*, ni pretende dominar, calcular o medir *las cosas* para facilitar el trato del hombre con ellas. Piensa algo mucho más simple; tanto como puede serlo qué significa en general que “haya” cosas. Ni siquiera de dónde vienen o cómo se han originado: simplemente qué sentido tiene que las haya.

Este es uno de los problemas que resultan, para el filósofo científico, en el mejor de los casos, un pseudo-problema; y en el peor, algo de una ingenuidad pueril, dado que las cosas sólo “las hay” para nosotros; por lo cual lo único que tiene sentido es establecer cuál de todas las maneras posibles que tenemos de *interpretarlas* es la más eficaz o útil para que podamos entendernos cuando hablamos de ellas.

Pero esto, por muy agudo que sea, como lo es, queda tan lejos como es posible del humilde problema inicial: porque *cosas* sigue habiéndolas, con filósofo científico o sin él. Es decir que el problema, aunque no sea “razonable” sigue siendo un problema; y lo único que la filosofía científica puede hacer con él, si quiere ser consecuente, es omitir su consideración en cuanto no le parece “razonable”, pero no negarlo como problema por el sólo hecho de que ella omita considerarlo.

De esto se hace plenamente cargo la “filosofía” sin más, en la medida en que lo que busca no es, ni mucho menos, *interpretar* las cosas para hacer más fácil la instalación del hombre en su trato con ellas, sino simplemente *preguntar* por ellas en aquel sentido radical, y esto tampoco para hallar una respuesta más eficaz que otras, sino para no hallar ninguna en absoluto: cuando un filósofar, como filosofar, soluciona, se niega a sí mismo como filosofar.

Con lo cual queda dicho que nada obsta a que la *ciencia*, cualquiera que ella sea, inspirada en su interés utilitario, siga *interpretando* estas “cosas” que hay, de la manera más eficaz, adecuada y hasta “verdadera” posible. Tanto como esta actitud es tan legítima como la otra, tanto menos puede confundirse con ella. Esta legitimidad replantea el problema

que como cuestión de nombre ha sido aludido más arriba y que Reichenbach recoge expresamente, aunque al revés:

“Y a pesar de ello —dice— todavía hay filósofos que se rehusan a aceptar la filosofía científica *como una filosofía*, que quieren incorporar sus resultados a un capítulo introductorio de la ciencia y que *pretenden* que existe una filosofía independiente, que no tiene nada que ver con la investigación científica y que *puede llegar directamente a la verdad*” (21).

De los subrayados en este pasaje, todos nuestros, el último muestra a plena luz hasta qué punto la filosofía científica no ha alcanzado un grado suficiente de madurez científica para entender la pretensión, mucho más humilde, de la filosofía “independiente”. Los otros dos hacen a la cuestión de nombre. Cuestión que se resuelve fácilmente en una recapitulación. Si para la filosofía científica el que “haya” las cosas no es siquiera un problema; si el problema sigue siéndolo porque como se ha dicho, “hay” cosas pese a todo, y si la filosofía “independiente” intenta hacerse cargo de este problema como lo ha hecho a lo largo de toda su historia, es decir en actitud de preguntar qué significa que las haya, lo que no se advierte con claridad es por qué la filosofía “científica” quiere ganar prestigio llamándose a sí misma “filosofía”, cuando su actitud ante el problema es sustancialmente otra que la de la filosofía.

Pero esto no es todo. Sería altamente interesante conocer el punto de vista de la filosofía científica sobre si el hombre es o no un problema *filosófico*, o si lo que el hombre es se reduce a lo que una interpretación más adecuada que otras dice que es. Tal vez la filosofía científica considere que preguntarse cosas tales como “qué es el hombre?” significa plantearse un pseudo-problema o se trata de algo de una ingenuidad pueril.

Ahora bien, frente a esta pregunta caben tres actitudes posibles. O se piensa que lo que el hombre es no es ningún

---

(21) H. REICHENBACH, *Op. cit.*, pág. 274.

problema, por saberse ya de él cuanto puede saberse; o se piensa que lo que el hombre es, es un falso problema, porque no es un problema *razonable*; o se piensa que lo que el hombre es, es un problema del que tiene sentido ocuparse.

Pero las dos primeras actitudes se autodesvirtúan ante un solo hecho, que es el de la variedad de ciencias que lo estudian desde el punto de vista de su comportamiento biológico, de su comportamiento psíquico, de su comportamiento societario, de su comportamiento histórico-cultural, etc. Por un lado, la sola presencia de estas *ciencias* hace ver que el problema del hombre no es un falso problema; por otro, el *estado actual* de estas ciencias muestra que se está lejos de saber sobre él cuanto puede saberse; por otro todavía, y esto es lo decisivo, el hombre es algo más que la suma de sus comportamientos, de modo que por mucho que se conozca *científicamente* a éstos tanto menos se conocerá *al hombre* que los despliega. Y como el problema es un problema con sentido, aún para la filosofía científica, ésta, al no poder negarlo por convicción interna, lo pasa por alto por prudencia. Por lo menos Reichenbach, que hace una ponderable recapitulación de los problemas clásicamente "filosóficos" tratados por la filosofía científica, casi nunca menciona *al hombre* en el contexto, y en ninguna forma aborda el tratamiento de su problema en capítulo especial.

Y es que, no porque lo diga Reichenbach, aunque lo dice (22) sino porque no tiene otro camino de mantener su consecuencia, la filosofía científica tendría que abordar este problema *por medio del análisis lógico de todas las formas del pensamiento humano*.

Pero el hombre es algo más y algo muy distinto que ese pensamiento suyo. En todo caso, un grado más subido de sutileza lógica llevaría a la filosofía científica a analizar aque-

---

(22) H. REICHENBACH, *Op. cit.*, pág. 277: "La filosofía es el análisis lógico de todas las formas del pensamiento humano; lo que tiene que decir puede ser expresado en términos inteligibles, y no hay nada "indecible" ante lo que tenga que capitular"

las formas del pensamiento humano que piensan al hombre; de manera que sólo queda una doble posibilidad frustrada desde el comienzo en dos sentidos: sólo puede estudiarse de qué manera puede pensarse al hombre, con lo cual se lo hace cuestión de *interpretación*, o de qué manera pueden pensarse los pensamientos en que el hombre se piensa, lo cual lo deja incólume como problema porque ni siquiera lo roza en lo que es.

Pero el hombre no se deja reducir a una cuestión de *interpretación*. Así como “hay” las cosas, “hay” el hombre; pero esto de haberlo no es cosa que se agote en la interpretación lógica de los demás, por muy lógica que sea, porque es algo que se da como una clara conciencia de *ser* cada uno uno mismo, con interpretación o sin ella, y sea ella de los demás o de uno mismo.

Ser, para el hombre, no es cuestión de lógica, ni de análisis, ni de gramática, ni de niveles de lenguaje, ni de operaciones más o menos algebraicas.

Todo esto puede hacerlo el hombre, incluso, porque *es*. Hasta la filosofía, científica o de la otra, lejos de explicar al hombre, se explica por el hombre. Por eso el hombre es un problema para la filosofía con mayor originalidad que la filosofía pueda ser un problema para el hombre. Y si es así, cuando la filosofía científica haya agotado su repertorio de análisis lógicos, aún de los que versen sobre el hombre, el hombre, con mayor conciencia de sí que nunca, será capaz de volver la mirada sobre sí mismo y de formularse LA pregunta: *qué es el hombre?* Porque el hombre es la pregunta misma.

— . —

Por eso la responsabilidad del filósofo en el mundo actual es una responsabilidad muy especial. Antes y por encima de la responsabilidad por lo político, lo sociológico, lo económico o, en general, por lo ideológico cualquiera sea la forma que esto manifieste, está su responsabilidad por la fi-

losofía, por la filosofía sin más, porque en ella se juega el destino histórico del hombre. El filósofo, como hombre, es responsable del hombre, pero sólo *si y cuando* es responsable de la filosofía. *En este sentido*, TODA FILOSOFÍA, aún la científica, es un “*humanismo*”, en cuanto es un producto del hombre, y aunque éste no sea el primer humanismo que va *contra* lo humano integral a título de defenderlo, en la medida en que, como otros anteriores, cierra precisamente el acceso del hombre a su historia.

Somos responsables de la filosofía, sin más, porque ella, producto tan esencial del hombre como puede serlo la ciencia, es más originaria y profunda; porque ella —cosa que todavía no ha conseguido ni tal vez consiga nunca la ciencia— problematiza al hombre de raíz; porque ella no sólo apunta a preguntar por lo que somos, sino que nos pone en camino de ser lo que seremos; es decir, porque ella y sólo ella abre el futuro que es nuestra historia.

Por eso somos responsables de la filosofía, sin más, pero también sin menos, ante la historia. Sólo sabremos si hemos o no asumido esta responsabilidad cuando seamos lo que somos; pero esto sólo lo seremos mientras seamos capaces de seguir dando testimonio de lo que somos en el modo radical de preguntarnos por ello. Hace dos mil seiscientos años, y dentro de muchos todavía, tantos cuantos alcance el hombre, este testimonio sin martirio se llama y se llamará todavía con el único nombre: *filosofía*.

ANGEL JORGE CASARES

#### B I B L I O G R A F I A

##### I) GENERAL:

- W. WINDELBAND, *Historia de la Filosofía Antigua*, Nova, Bs. As. 1955.
- J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Bs. As., 3ª ed., 1951. Espec. títulos: *Ser-Ente-Metafísica-Ontología*.

- CASARES, A. J., *El concepto de Dios: consideraciones sobre su evolución morfológica y semántica*, Humanitas, N<sup>o</sup> 2, Tucumán, 1953.
- REICHENBACH, H., *La filosofía científica*, F.C.E., México, 1953.

II) ESPECIAL:

a) *Para Aristóteles:*

Τὸν μετὰ τὰ φυσικά Texto revisado, con introducción y comentario de W. D. ROSS, Oxford, 1958.

—*Opera Omnia* (t. II) Texto bilingüe (grecio-latino), Didot, París, 1883.

—*La métaphysique*, Traducción y notas por J. Tricot, J. Vrin, París, 1948.

b) *Sobre Aristóteles:*

W. D. ROSS, *Aristóteles* (Sudamericana, Bs. As., 1957).

H. HELMSFOTH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Cap. I, Revista de Occidente, Madrid, 1946.

CH. RENOUVIER, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, Libro II, Cap. IX, Alcan, París, 1901.

C. SENTROUL, *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote* (2<sup>a</sup> parte), Lovaina, 1905.

c) *Sobre superación de la ambigüedad del objeto de la πρώτη φιλοσοφία en Aristóteles:*

W. JAEGER, *Aristóteles*, F.C.E., México, 1947.

E. PUCCIARELLI, *El objeto de la metafísica en Aristóteles*, en Humanidades, Tomo XXX, La Plata, 1944-45.

d) *Para Tomás de Aquino y Suárez:*

T. DE AQUINO: *El ente y la esencia* (Texto y Traducción), Inst. de Filosofía de la Fac. de Filosofía y Letras de Bs. As., 1940.

F. SUÁREZ, *Introducción a la metafísica* (Primera de las “*Disputaciones Metaphysicae*”, Introducción de I. Quiles S. I., 2<sup>a</sup> Ed., Espasa-Calpe, Bs. As., 1946).

e) *Sobre Tomás de Aquino, Suárez y Wolff:*

E. GILSON, *El Ser y la Esencia* (esp. los tres primeros capítulos), Desclée, Bs. As., 1951.

—*La filosofía en la Edad Media*, Cap. VIII, 5, Gredos, Madrid, 1958.



f) *Para Heidegger:*

- M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, F.C.E., México, 1951.  
—*Qué es Metafísica?*, Septimus, Bs. As., 1956.  
—*Introducción a la Metafísica*, Nova, Bs As., 1956.  
—*De la Esencia de la verdad* (Trad. de O. E. Langfelder y A. J. Casares).  
—*Qu'est-ce que la philosophie?*, Gallimard, París, 1957  
—*Dépassement de la Métaphysique* (En *Essais et Conférences*)  
Les Essais LXC, París, 1958.  
—*Brief über den Humanismus*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1946.  
—*Sobre la cuestión del Ser*, Rev. de Occ., Madrid, 1958.  
—*Qué significa pensar?*, Nova, Bs. As., 1958.

g) *Sobre Heidegger:*

- M. MUELLER, *Crise de la Métaphysique*, Desclée, París, 1953.



