

EL ESTUDIO DE LA METAFISICA Y LA UNIDAD DE SU HISTORIA

Por PATRICIO MARCHANT

I

LA más fácil caracterización de la historia de la metafísica nos presenta a ésta como una sucesión de sistemas, como una diversidad, cada vez en aumento, de concepciones. Podríamos detenernos y reposar en esta sucesión y en esta diversidad, dándole la más perfecta nitidez al exacerbar las diferencias y complaciéndonos estéticamente en la riqueza de las formas, felicitarnos por aquello que aumenta nuestra erudición. Sin embargo, con esto no aumentamos la riqueza de nuestro espíritu. La filosofía no tiene que ver con el pasado sino con el presente, nos dice Hegel: "la posesión de conocimientos simplemente históricos es como la posesión legal de cosas que no (me) sirven para nada". Y agrega: "cuando la tendencia historicista es dominante en una época, entonces, se puede suponer que el espíritu ha caído en la desesperación, que ha muerto, que ha renunciado a satisfacerse a sí mismo; de lo contrario, no se ocuparía de tales objetos, que son cosas muertas para él".² Pero, ¿cómo es posible ocuparse de la diversidad de los sistemas metafísicos en una forma viva? Sólo si esa diversidad es comprendida y convertida en

¹ Conferencia pronunciada en la Universidad de Concepción, Chile, en agosto de 1963.

² HEGEL, *Historia de la Filosofía*, Trad. esp. sobre el texto de la ed. alemana de Hoffmeister, de Eloy Terrón, Buenos Aires, 1956, p. 84,

reflexión actual; sólo si se la puede interpretar, no como un dato último e irreductible, sino a partir de un fundamento que la explique. Entonces, y sólo entonces, desaparecerá la resignación ante lo múltiple que no podemos unificar ni comprender y tendremos, como consecuencia natural, un método de estudio que nos impedirá pensar esa diversidad de un modo arbitrario o subjetivo. Pues, si juzgar exteriormente la historia de la metafísica consiste en verla como un ininterrumpido sucederse de diferentes sistemas, que han sido considerados más o menos válidos a lo largo de la historia, juzgarla interiormente no consiste en negar ese dato, sino en ver la unidad interior. Y, por lo tanto, preguntarse cómo es posible reducir la multiplicidad de concepciones a factores esenciales primeros es idéntico a preguntarse por la unidad de la historia de la metafísica.

Pero con esto parece que no hemos avanzado mucho. Pues cada sistema presenta, explícita o implícitamente, una concepción acerca de la historia de la metafísica y acerca del origen de los errores de los demás sistemas; si es así, la concepción que sostengamos acerca de la diversidad de las metafísicas, se dirá, proviene a su vez de una metafísica y puede ser pensada como teniendo ella también un origen cuestionable. Habría tantas concepciones de la unidad de la historia de la metafísica como metafísicas hay y el problema permanecería igual. Pero, sin negar la fuerza de la objeción, ¿no sería posible encontrar un método neutral y a-metafísico que nos permita dar con la raíz de la diversidad? Hasta ahora ha sido siempre, en cada caso, una metafísica determinada, supuestamente válida, la que ha intentado explicar el origen de las otras.³ Pongamos en entredicho a todas ellas, como debe ser, no sea sino tan sólo desde el momento en que no existe ninguna metafísica universalmente aceptada, ¿no podríamos intentar encontrar un método que no sea el mismo una metafísica, que no implique una decisión radical sobre el ser y las cosas, sino que, consistiendo en un radical sobre el ser y las cosas, sino que, consistiendo en un radical reconocimiento de la idéntica estructura necesaria de las distintas metafísicas, nos haga comprender la diversidad de los sistemas, sin ser el mismo un sistema y, en ese sentido, presentándose en forma neutral ante ellos? Al menos cabe la posibilidad⁴

³ Donde no es una metafísica determinada la que explica la diversidad de los sistemas es, como en N. Hartmann y los neotomistas a quienes analizamos, un criterio derivado y fundamentado en una metafísica determinada.

⁴ Este método nos llevaría a captar lo elementalmente idéntico en los sistemas (su unidad), no metafísicamente, sino en forma histórica y deduc-

Vamos por partes. Todos nuestros problemas nacen del hecho de la existencia, no de la metafísica, sino de metafísicas sucediéndose en la historia. Este dato basta para hacernos profundamente escépticos. No tan fácilmente creeremos en la posibilidad de una metafísica verdadera; no pretenderemos ni crear una ni encontrarnos con la única. La experiencia histórica nos obliga a ser modestos. Como se sabe, al intentar estudiar la metafísica no nos encontramos con una ciencia con un objeto universalmente determinado, para nada decir de sus límites o de su validez. Buscamos una ciencia, y sin embargo, nos encontramos con una historia. Esta historia nos presenta sistemas parcialmente semejantes, hondamente distintos. Se trata de orientarse entre esos sistemas, de pretender conocerlos de un modo fundado y fundamental. Queremos estudiarlos fecundamente, de una manera válida y no arbitraria. Como regla de oro de estudio nos proponemos: no sacrificar la riqueza de los sistemas, no olvidar, por conclusiones precipitadas, sus verdaderos perfiles; tenemos la más alta admiración por los pensadores con que nos enfrentamos; no hay ninguno entre ellos que nos parezca vano o superficial; si hay algo superficial, eso debe cargarse a nuestra cuenta. ¿Cómo podemos orientarnos?

Si nos quedamos en la desnuda diversidad de los sistemas nada podremos obtener. Aquélla sólo puede ser superada si vamos a su origen. Captado éste, la diversidad quedaría remitida a su fundamento, que sería la unidad de la multiplicidad. Así, entonces, la unidad de la historia de la metafísica es aquello que subyace a todos los sistemas que en ella se suceden, es el término común que explica también las diferencias. Sólo al captarla se puede hablar de una historia de la metafísica; mientras no se llegue a ella, el nexo entre los diferentes sistemas queda inexplicado. Un método de estudio, por su parte, que no vea ese nexo sólo puede conducir fácilmente a visiones arbitrarias. Únicamente la captación de la unidad de la historia de la metafísica puede garantizar la efectividad de un estudio de ella. Nuestro problema es, entonces, ¿qué unidad existe en la historia de la metafísica?

Ahora bien, la unidad de la historia de la metafísica ha sido concebida en esa misma historia de diferentes maneras, y a ellas nos referiremos ahora. Pero, por razones metodológicas, ya que son pocas las filosofías que se plantean este problema como tal, modificaremos en algo el planteamiento del problema y en vez de preguntarnos

tiva. A partir de esta captación se tendría una base segura para desarrollar un método para su estudio: dos aspectos de un mismo método,

directamente por las concepciones sobre la unidad de la historia de la metafísica, nos preguntaremos primero cómo se deciden en general las metafísicas particulares en relación con la historia de la metafísica, pregunta en la que va implicado nuestro problema original. Como resultado de este análisis desecharemos (por las razones que más adelante se indicarán) algunos intentos de explicar la unidad de la historia de la metafísica, implícitos en aquellas doctrinas, lo que nos llevará a acotar el campo de investigación.

Acerca de la relación entre la metafísica y su historia, dos son los grupos de doctrinas que podemos distinguir. En el primero se encuentran aquellas doctrinas que se constituyen sin una relación o con una relación externa con la historia. En el segundo, aquellas que conciben su propio sentido a partir de la captación del sentido de la historia de la metafísica (y también de la historia universal); estas doctrinas se constituyen, entonces, en relación interna e inmediata con el pasado. Tomaremos tres casos notables: Duns Scoto, para quien la posibilidad de alcanzar una ciencia suprema y hasta ese momento inexistente —la metafísica, según él la entiende— reside en la toma de conciencia de las consecuencias teóricas del hecho histórico de la revelación cristiana; Hegel, para quien “la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases de la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea”⁵ y Heidegger, que presenta su pensamiento como una superación de la metafísica occidental, superación pensada a partir de la interrogación por el sentido del ser, cuyo olvido subyace a las etapas de la metafísica. Como el análisis de estas doctrinas nos servirá sólo para delimitar nuestro estudio, pero no para su realización concreta, examinaremos después otras concepciones que se plantean el problema de la relación entre la metafísica y su historia en un plano más bien metodológico y que son, directamente, teorías sobre la unidad de la historia de la metafísica.

Respecto a aquellas doctrinas que postulan una relación externa entre la metafísica y su historia, si precisamente queremos estudiar el sentido de esa historia, en nada pueden ayudarnos. Presuponen éstas que la filosofía como ciencia —en el ámbito estricto de la validez de su contenido— nada tiene que ver con su pasado y que su constitución depende sólo de ciertas condiciones, sea cuando la ciencia haya alcanzado un determinado nivel de madurez o cuando la sociedad tenga tal tipo de estructura. Las metafísicas pasadas, así se

⁵ HEGEL, *Historia de la Filosofía*, Trad. esp. de la ed. alem. de Michelet, de W. Roces, México, 1955, vol I, p. 34.

dice, pueden ser explicadas como productos de un tipo de sociedad o de la ignorancia de los procesos científicos; pero esta explicación, fácil es verlo, es una explicación exterior a los contenidos de la metafísica. No es que el pasado sea irracional, pero no se explica por razones metafísicas; frente a la metafísica histórica se levanta la idea de la filosofía como ciencia y, así, la pretensión de una filosofía absoluta se opone a las explicables extravagancias de nuestros antecesores. Y a este rechazo del pasado va aneja la idea que lo que puede constituirse como ciencia es la filosofía (en sentido general) y no la metafísica. Finalmente, estas doctrinas disocian, como es evidente, la historia universal y la historia de la metafísica. La primera explica la última, pero de tal modo que, en verdad, la anula; y si la historia universal no es indiferente para la constitución de la filosofía como ciencia, sí lo es para ésta la historia de la metafísica.

Respecto a las concepciones que postulan una relación interna entre la historia de la filosofía y ellas, hemos querido señalar tres caracterizadamente importantes y que pese a su identidad en la aceptación de la relación difieren en el modo de concebirla, para mostrar que, independientemente de su importancia y genialidad, no nos pueden ayudar sino indirectamente en nuestro afán metodológico. En realidad, sobre la verdad de ellas nada decidimos y cabe la posibilidad que, actuando independientes de ellas, nos acerquemos a algunas de sus tesis maestras o que nos demos cuenta de la superioridad radical de sus posiciones. Pero, para todos estará claro, espero, que si buscamos un método a-metafísico, neutral y metodológico, no lo podemos obtener de doctrinas propiamente metafísicas acerca de la historia de la metafísica, pese a que su consideración nos puede servir para delimitar con claridad el sentido de nuestro estudio.

En estas tres concepciones existe, como dijimos, una relación inmediata entre la historia de la metafísica y la historia universal. Así, para Duns Scoto, la metafísica sólo es posible a partir de la revelación cristiana. Por más que utilice —con mano maestra, como se sabe— todos los recursos de la tradición filosófica, Duns Scoto no se concibe a sí mismo como un filósofo, sino como un teólogo cristiano. No se trata que existan dos disciplinas distintas y que él se decida por una, sino que para él la filosofía es cosa del pasado, algo que existió y que ya no existe más; algo ya acabado.⁶ La distinción

⁶ Lo que no le impide al teólogo crear en ese campo: P. VIGNAUX, *La place du Moyen Age dans l'histoire de la philosophie*, texto mimeografiado de un curso dado en 1961 en el Inst. de Est. Medievales de la Universidad de Montreal, p. 15.

entre filosofía y teología, distinción concreta e histórica que tan fecunda se manifiesta, como lo ha demostrado M. Vignaux, para esclarecer las condiciones de la filosofía en la Edad Media, se introduce aquí como concepto fundamental; unido a ella, la noción, típica del siglo XIV, de una crítica de la filosofía por la teología.⁷ La filosofía, dice Scoto, ejercicio de la razón humana, llegó a ciertas conclusiones y lo hizo siguiendo su poder natural. Esas conclusiones se resumen en la filosofía de Aristóteles, para quien el objeto del entendimiento humano es la esencia de las cosas sensibles; por esto mismo, esa filosofía no es sino física filosófica, filosofía del ente en movimiento que nada puede decirnos sobre lo suprafísico. Los conceptos de la filosofía de Aristóteles nacen de lo sensible y sólo en ese nivel son válidos. Nada tienen que ver con el reino de lo espiritual y por eso en Aristóteles no habría, propiamente, meta-física: lo que se ha querido hacer con ese nombre en los tiempos cristianos y acerca de los objetos fundamentales de la existencia cristiana no es ciencia por basarse en la analogía. La razón humana dejada a sí misma, por lo tanto, sólo construye una física y su visión del mundo es, de acuerdo a Aristóteles y a los aristotélicos, la de un mundo eterno y necesario, donde el hombre es capaz de lograr por la contemplación de los seres inmóviles el cumplimiento de su esencia: tales son las conclusiones de la filosofía, y frente a éstas se eleva el hecho histórico de la revelación. La revelación promete al hombre que verá a Dios "cara a cara", lo que implica intuir una realidad suprasensible. Si el objeto del entendimiento humano fuese la esencia de lo sensible, esa intuición sería de todo punto imposible; pero es la palabra de Dios la que nos asegura esa posibilidad y no cabe, entonces, dudar. Por lo tanto, el objeto adecuado del entendimiento humano no puede ser la "quidditas rei sensibilis", por más que la razón humana llegue a esa conclusión: esto quiere decir tan sólo que para nuestro "estado actual" es esa la capacidad del entendimiento, pero no que lo sea para nuestro entendimiento según su verdadera potencia. Para este último es el ser —en completa indeterminación ante lo sensible y lo no sensible— el objeto primero, doctrina a la cual se elevó ya Avicena, pero, dice Scoto, en frase siempre citada, se elevó no por ser filósofo, sino por ser musulmán, por introducir verdades de la religión en la filosofía. Así, un hecho histórico extrafilosófico revela al hombre la verdadera capacidad de su entendimiento y apoyándose en esa capacidad le es posible al teólogo cristiano constituir la ciencia suprema, la metafísica, que, basándose en la doctrina

⁷ *Ib.* pp. 14-17.

de la univocidad del ser, puede dar un conocimiento de los entes mucho más profundo que el conocimiento que a los filósofos les dio su antigua concepción del ente. No limitándose a lo físico, la metafísica es la ciencia más importante, pues permite acercarse al Dios cristiano que crea contingentemente, no quedándose, como la filosofía, en un Dios que crea por necesidad. La ciencia del ser en su pureza sólo existe, entonces, gracias al empujón de la revelación; la razón se encuentra a sí misma pero no a partir de ella misma: un hecho histórico, eminentemente positivo para ella, permite su verdadera acción. Los diferentes sistemas del ser quedan así explicados. Los sistemas filosóficos, y con ellos las teologías medievales no conscientes de las implicaciones teóricas de la revelación, se mueven, es decir, sus doctrinas se explican, en un campo acotado, el del ente en movimiento, y las conclusiones a que llegan tienen valor en ese campo; pero la revelación, al señalar al entendimiento humano su verdadero objeto, hace posible una nueva ciencia del ser que trasciende esas conclusiones y ese campo.

Estructuralmente distinta respecto a la concepción de Duns Scoto —aunque se mantenga idéntica en ella la relación interna entre la metafísica y su historia— es la concepción de Martín Heidegger. Para Heidegger el proceso histórico del sucederse de las metafísicas (y de la historia de Occidente) es también explicable y siempre respecto a un hecho fundamental, pero la relación de los términos no es la misma que la que se presenta en Scoto. Para éste, un acto divino voluntario rasga, podríamos decirlo así, la historia universal y salvando al hombre de su miseria, salva también, para tomar la expresión de M. Vignaux,⁸ su intelecto, señalándole su verdadero objeto. Es un hecho que se presenta ante los hombres, en tanto que cristianos, como algo claro y evidente y cuya dificultad consiste sólo en valorar (lo que no es poca cosa) en sus consecuencias teóricas. Por el contrario, aquel suceso fundamental que explica la historia de la metafísica, según Heidegger, es algo profundamente oculto, algo que hay que traer a luz y, antes que nada, comprender como pregunta, es decir, tomar conciencia que es algo que es digno —como ninguna otra cosa— de ser preguntado: ¿qué pasa con el ser? Pues justamente la historia de la metafísica es la historia del olvido de la pregunta que interroga por el ser. Existen doctrinas metafísicas que el espíritu se regocija en contemplar, asimilándolas a la tradición occidental. En ellos se habla de los entes y se pregunta por los entes.

⁸ P. VIGNEAUX, *El pensamiento de la Edad Media*, México (1954), p. 145.

Pero queda inadvertida la patencia de la luz que posibilita ver a los entes como entes; la metafísica la presupone sin cuestionarla; esa luz es la luz del ser. Las raíces del árbol de la filosofía se encuentran en la metafísica, pero mientras nos mantengamos en su nivel de cuestiones no nos habremos preguntado por el suelo en el cual las raíces se hundían y del cual extraen sus fuerzas. Superar la diversidad de las metafísicas es preguntarse por aquello no preguntado en ellas; al preguntarlo, se comprenden las diversas formas de la metafísica y el necesario término de la metafísica occidental como nihilismo, pero, a la vez, preguntando por lo no preguntado, se habrá sabido del ámbito de ese no preguntar, es decir, se habrá salido de la metafísica. Comprender el fundamento de la diversidad de las metafísicas es idéntico a iniciar el camino para superarlas. Comprender ese fundamento es preguntarse por lo más radical y ese preguntarse es abandonar las disciplinas que no lo preguntan. La metafísica ha substituido siempre al ser por los entes; su historia es la historia del olvido del ser; preguntar por el ser es comprender esa historia y superarla. Aquí, como en el ejemplo anterior, un hecho fundamental domina la historia de la metafísica, pero no se trata ahora de sacar las consecuencias de un hecho positivo, sino que, por el contrario, de uno negativo. La relación de la metafísica con su historia es en ambos casos interna, pero con símbolo inverso; de todos modos, la diversidad quedaría unificada.

Pero aún hay otra semejanza entre las concepciones de Scotus y de Heidegger. Pues, aunque el hecho de la revelación se presenta para los cristianos como algo inmediato, a diferencia del olvido del ser que es preciso traer a la luz, eso no implica que las consecuencias de ese hecho puedan obtenerse sin dificultad, y será, de este modo, entonces, característico de ambas doctrinas que desarrollen un método propio para mostrar la unión íntima entre la metafísica y su historia. Así Duns Scotus, atento a la novedad del contenido aportado por el cristianismo, tuvo que desarrollar un método para pensar esa novedad, método que encontraba su base en aquella gran experiencia de la razón que era para él la filosofía anterior al cristianismo. Scotus, fue, de este modo, como lo muestra Gilson,⁹ un maestro en la prueba por la experiencia de la historia de la filosofía, es decir, en probar el poder del pensamiento humano recurriendo a su historia efectiva. Habiendo captado los límites de la razón podía valorar en toda su pureza el contenido especulativo aportado por la revelación. Defen-

⁹ GILSON, *Jean Duns Scotus*, Paris, p. 100.

der la originalidad y radicalidad del orden cristiano frente a las pretensiones de los filósofos; tomar conciencia del nuevo estado que para el hombre y para la razón significaba la palabra de Dios, fue la misión de Scotus: nadie antes que él fue, con tanto rigor, un pensador cristiano.

Igualmente, y por razón más poderosa, Heidegger ha tenido que desarrollar todo un modo de pensar para poder sacar del olvido la pregunta por el ser y hacer claro su sentido.¹⁰ Pues para llegar al ser se necesita superar la metafísica y ésta, precisamente, ha hecho triunfar ciertos modos de pensar —como la lógica— que cierran todo camino al pensar del ser. Salir de la metafísica es un salto demasiado brusco como para usar un método blando, sobre todo cuando se ha perdido lo originario y se ha caído en una tradición muerta. Hay que principiar por saber preguntar, saber repetir lo antes preguntado y pensar lo no pensado y lo no dicho del pensar; y si la tradición se nos presenta como algo muerto y endurecido, siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el sentido del ser, hay que destruir esa tradición. Así, de este modo, es posible “el diálogo de pensamientos entre pensadores”.¹¹

Y, finalmente, refirámonos a Hegel, limitándonos sólo a señalar algo mínimo importante. Como se sabe, su concepción de la historia de la filosofía, la más amplia y grandiosa, permanece aún sin que se haya sacado de su estudio el provecho necesario. Caeremos también en la falta general y sólo mencionaremos el criterio con que encara esa historia, pero no el tratamiento concreto que hace de cada pensador.

Parte Hegel esforzándose por enfocar la historia de la filosofía en su punto central, es decir, “por el lado del entronque esencial entre el aparente pasado y la fase actual a que ha llegado la filosofía”.¹² Que esta conexión no es externa es lo que se trata de demostrar. Ahora bien, la idea de una historia de la filosofía parece contradictoria; si la filosofía pretende conocer la realidad, ¿cómo puede tener historia? Esta contradicción explicaría las “naciones corrien-

¹⁰ Esta necesidad de un nuevo método resulta evidente en nuestro tercer ejemplo, Hegel.

¹¹ Este diálogo, por cierto, está sujeto a leyes muy diversas de las de “los métodos propios de la filología histórica”. Ver, Heidegger, prólogo a la segunda edic. de “Kant y el problema de la metafísica” y “Carta a un joven estudiante” en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen (1954, p. 184).

¹² HEGEL, *Historia de la Filosofía*, Trad. esp. anteriormente citada de W. Roces, vol. I, p. 8.

tes" acerca de los sistemas filosóficos, como acontecimientos fortuitos, lo que lleva a considerar su historia como un "acervo de opiniones", de la cual se deduce la vanidad de aquéllos.¹³ Estas nociones corrientes se apoyan en una determinada concepción de la verdad y de la filosofía. Precisamente por eso nos dirá Hegel que el conocimiento más profundo de éstas "nos ayuda a enfocar esta diversidad (de los sistemas filosóficos), en cuanto tal, en un sentido completamente distinto que el que entraña la antítesis abstracta entre la verdad y el error. El esclarecimiento de esto nos dará la clave para comprender el significado de toda la historia de la filosofía".¹⁴ Debemos acudir, entonces, a ciertas determinaciones que nos ayuden a encarar ajustadamente el problema; estas determinaciones son: Pensamiento, Concepto, Idea o Razón y la evolución de los mismos.¹⁵ De la aplicación de estos criterios obtenemos ciertos resultados que nos permiten comprender la historia de la filosofía. Esencialmente primero, la identidad entre la derivación lógica de los conceptos y su sucesión temporal histórica, con lo cual el estudio de la historia de la filosofía pasa a ser parte de la filosofía misma. Esto significa que el proceso histórico es necesario y que queda excluido de él lo contingente. Cada filosofía ejemplifica una categoría lógica y esa es su verdad. Su error reside tan sólo en la falsa aplicación de esa categoría a la totalidad del universo. Las primeras filosofías son las más abstractas y las más vacías, las posteriores las más ricas y las más desarrolladas, pues contienen todo el contenido de las anteriores, contenido que no desaparece, sino que se integra en el gran todo. La última filosofía, la del propio Hegel, es el resultado necesario del proceso y su sentido; con ella ha logrado el Espíritu Absoluto comprenderse a sí mismo. Por eso mismo, la filosofía queda, hasta ese momento, "cerrada",¹⁶ conclusión grandiosa que se supera necesariamente a sí misma. En esta concepción, la identidad entre la metafísica y su historia no puede haber sido, como se ve, más íntimamente concebida. Pero junto con su genialidad resalta también su alto contenido metafísico; abandonemos, por lo tanto, en este momento, su cercanía.

Ahora bien, lo primero que una consideración crítica advierte en estas tres concepciones filosóficas es el hecho que pretenden establecer las relaciones existentes entre los sistemas metafísicos consi-

¹³ *Ib.* pp. 17-23.

¹⁴ *Ib.* p. 24.

¹⁵ HEGEL, *o.c.* trad. Terron E., pp. 42-65.

¹⁶ HEGEL, *o. c.*, trad. de W. Roces, vol. III, p. 517.

derados éstos como todos conceptos, cerrados y completos; es decir, se supera su diversidad señalando el sentido de su cambio y la unidad que se postula no es sino la captación de ese sentido.¹⁷ Esto no quiere decir, necesariamente, que expliquen sólo el sucederse de los sistemas, sólo la estructura de su cambio, pero que dejen sin explicar la estructura de cada uno de ellos considerados aisladamente, así como alguien puede explicar el orden de sucesión de una serie sin explicar en qué consisten las cosas puestas en serie. Por el contrario, en Hegel la explicación del sucederse de los sistemas es idéntica a la explicación de las estructuras de éstos, es decir, que en su estructura se ve la razón de su cambio. Y aún más, cabe otra posibilidad, que se realiza en Scoto, donde el hecho histórico que unifica las diferentes metafísicas, por ser extrafilosófico, sólo explica las estructuras de éstas, derivándolas de él, pero donde aquéllas, por cierto, no explican el sucederse de los sistemas, que viene explicado, como se acaba de decir, por el hecho (la revelación).

Pero es obvio que todas estas complicaciones nos muestran las complejidades de estas doctrinas y muy lejos estamos, entonces, de obtener un método neutral y seguro que pueda servirnos de base de estudio. Son éstas, ante todo, concepciones metafísicas y, en cuanto tales, no nos pueden servir. Resumiéndolas aprendemos que tal vez en la historia de la metafísica existen diversas clases de unidad, siendo las más elevadas las que existirían entre los sistemas mismos en cuanto tales; pero nosotros, por nuestra parte, nos queremos atener, si es posible, a la unidad más simple y radical, sobre la cual se elevan las otras.

Dejaremos a un lado, entonces, esta serie de doctrinas y nos referiremos a ciertas concepciones que no son filosóficas de la historia de la metafísica, sino doctrinas que estudiando las filosofías del pasado tratan de explicar su diversidad —es decir, ver su unidad— mostrando su posición respecto a lo que ellas consideran los momentos fundamentales estructurales de todos los sistemas. Son éstas, entonces, doctrinas que directamente se dirigen a captar la unidad de la historia de la metafísica. Examinaremos, en primer lugar, la doctrina de los problemas de Nicolai Hartmann y, en segundo lugar, la clasificación hecha por los neotomistas de las filoso-

¹⁷ Que no es exacto presentar la filosofía de Heidegger como un sistema y a la historia de la filosofía, en su concepción, como un conjunto de sistemas, me ha sido señalado, con razón, por el profesor R. Torretti. Justamente la doctrina de la verdad de aquél lo impide. Ver TORRETTI, R., "Para introducir a Heidegger", *La Torre*, Rev. de la U. P. R., julio-septiembre 1962, pp. 87-102.

fías en filosofías de la esencia y de la existencia. Después de presentar un breve resumen y crítica de estas doctrinas, retomaremos el problema en el plano sistemático, si bien refiriéndonos a las doctrinas anteriormente analizadas, para ensayar de mostrar la posibilidad de un método que, convenientemente desarrollado, podría convertirse en un método de estudio amplio y fecundo. Este método se caracterizaría por su neutralidad ante los sistemas metafísicos y por el reconocimiento y conceptualización de las estructuras formales de éstos, es decir, se basaría en la captación de la unidad fundamental de la historia de la metafísica. Refirámonos, entonces ahora, a N. Hartmann y a los neotomistas.

La unidad que Hartmann descubre en la historia de la metafísica viene dada justamente por lo que él concibe la tarea de la filosofía, la elucidación de los problemas. Para Hartmann la filosofía debe esforzarse en ser una ciencia, aunque, de ninguna manera, de acuerdo a la noción de ciencia del positivismo o del neopositivismo, sino en el estricto sentido de una ciencia como un saber riguroso y universalmente válido. Todo lo que sea capricho personal ajeno al problema teórico, o que provenga de la concepción del mundo, o de las particularidades de un individuo o de una época, debe dejarse a un lado; el filósofo debe atenerse a lo objetivo, debe trabajar en el contenido de los problemas ineludibles. En este sentido la filosofía recorre el mismo camino que la ciencia hacia un objeto dado de antemano. La diferencia consiste en que los problemas de la filosofía —y los problemas de la disciplina filosófica fundamental, la ontología— están a un nivel que los métodos de las ciencias y de las disciplinas filosóficas particulares no alcanzan; ese nivel corresponde a los problemas del ser, de los modos del ser, de sus formas; problemas que sólo la ontología puede tratar. Estos no se limitan, por otra parte, a una región determinada, dada de antemano (como los problemas de la ontología antigua), sino que yacen por doquier, en lo más común, en lo más cercano, en lo más humano. Además, son independientes del hecho que se les plantee o no, se les trate o desconozca, independientes de la situación de desarrollo que alcanzan en una época; en este sentido son eternos, ajenos a los vaivenes de la vida individual y social.

Consecuentemente con este punto de vista y frente al problema de la historia de la filosofía, Hartmann nos dirá que lo que constituye el nervio de ésta es el intento de solucionar los grandes problemas. Esta historia queda ordenada y sistematizada desde el momento en que comprendemos que lo estructuralmente idéntico en

ella son los problemas y que respecto a éstos se constituyen las filosofías históricas. Por eso para juzgar a una metafísica se debe anteriormente poseer la adecuada noción de sus problemas. La ciencia de los problemas nos da de este modo la clave para entender las filosofías del pasado. Se presupone en esta concepción que los problemas permanecen los mismos a través de la historia, pero que el tratamiento de ellos, así como su situación y la marcha hacia su solución, se van dibujando a través de los diversos sistemas, siendo ese dibujarse lo que el historiador de la filosofía y de la metafísica debe saber captar y medir.

¿Qué pensar de esta concepción? Como se ve, en ella la unidad de la historia de la metafísica no queda concebida en relación a un suceso fundamental o al constituirse de un suceso, sino que reside en la estructura de los sistemas filosóficos, que se presenta como algo idéntico en ellos y fácilmente señalable. Pero, ¿cuál es su valor? No me referiré a ciertas críticas muy extendidas y cuyo origen reside tan sólo en el desconocimiento de esta doctrina. Me detendré en lo que, ojalá, sea lo más importante. Aquello idéntico y que fundaría la historia de la filosofía como ciencia (y no como mera recolección de opiniones) son los problemas; el sentido de los diferentes sistemas es el intento (nunca enteramente cumplido) de solucionarlos. Repárese en que esta concepción se mantendría como válida independientemente de que, oponiéndose a Hartmann, se rechacen tales o cuales problemas como efectivamente fundados, de que se rechace la preeminencia dada a unos respecto a otros, o de que no se acepte aún la doctrina de Hartmann sobre el aparecer histórico de los problemas a la conciencia. La tesis es independiente a la doctrina del mismo Hartmann y, con más razón, de sus intentos de solucionar algunos de esos problemas. Ninguna objeción de este tipo a la filosofía de Hartmann alcanza a la aprioridad de la tesis; lo que demuestra, justamente, que no son esas objeciones el punto importante. Pues lo que se debe discutir no es si la doctrina de Hartmann sobre los problemas es adecuada o no, sino que si la noción de problema como tal es algo tan primitivo y original que pueda fundar la unidad de la historia de la metafísica; si los problemas son neutrales —anteriores a toda metafísica— o algo derivado. Ahora bien, los problemas serían neutrales si se pudieran plantear independientemente de toda metafísica (y no se habla aquí, por cierto, del condicionamiento histórico o sociológico de ésta) y si no tuvieran un ámbito dado de antemano en el cual su sentido y solución se mueven.

Tal vez se pueda hablar de problemas en forma abstracta y general, pero justamente lo esencial es que al hablar en concreto, al referirnos a un problema determinado de un filósofo determinado, el problema sólo tiene sentido referido a la doctrina del ser en que se constituye. Podríamos hablar, por ejemplo, del problema de lo permanente en el mundo en general, del problema de la substancia, del sustrato, del accidente, etc. En este nivel de abstracción habría una cierta comprensión neutral, pero que poco nos ayuda cuando examinamos una doctrina concreta acerca de ese algo abstracto. La substancia aristotélica no responde al mismo problema que el sustrato hartmantiaco. Tienen en común la referencia al problema de lo permanente, pero, en concreto, se mueven en un ámbito totalmente distinto, y ese ámbito, se puede demostrar, viene dado por lo que Aristóteles y Hartmann, respectivamente, entienden por ser: la idea del ser es más primitiva que la idea de problema. La ciencia de los problemas en general no puede dar cuenta de la historia de la metafísica; en ésta lo esencial es la decisión sobre el ser y los problemas que en ella se presentan sólo se entienden a partir de esa decisión; la prioridad de los problemas queda descartada: no nos dan éstos la unidad original de la historia de la metafísica, y sea ésta la mayor advertencia que obtengamos de nuestro estudio de Hartmann.

Detengámonos, ahora, en la concepción general de los neotomistas, exponiendo primero la doctrina de M. Gilson. Dos motivos hacen despertar gran interés por ésta. Primero, que Gilson haya reconocido plenamente la originalidad de la decisión acerca del ser y, segundo, que se haya acercado a este problema desde su posición de historiador. Y nadie parecería más indicado que un eminente historiador que es a la vez un metafísico para resolver un problema de la historia de la metafísica.

Para explicar la experiencia de la historia de la filosofía, parte Gilson del hecho, podríamos decir inaudito y del cual le corresponde a él en nuestra época el más lúcido redescubrimiento, que una filosofía, la de Sto. Tomás, yendo más allá del plano de la esencia, reconoció como el acto primero de todo *ens* y como lo más íntimo de él, el acto de existencia. El centro de la metafísica ya no caía, entonces, en el plano de la esencia, sino que, más allá de éste, se planteaba en el plano de la existencia. Un sistema en que la distinción entre esencia y existencia jugaba el papel principal se venía a oponer a los sistemas tradicionales preocupados de la esencia. La conciencia cada vez más clara de este hecho —olvidado o mal inter-

pretado durante tanto tiempo— llevó a Gilson a preguntarse por el sentido y la unidad de la experiencia de la metafísica en su historia. Convencido que la metafísica existencial de Sto. Tomás era la única filosofía que daba cuenta de la totalidad del ser, ensayó comprender las causas de la diversidad y de los errores de las otras metafísicas, diversidad y errores que él atribuyó al hecho de no haberse planteado los metafísicos el problema del ser en su totalidad, sino sólo en sus aspectos parciales. Los metafísicos, nos dice, han intentado siempre solucionar sus problemas recurriendo a la ciencia especial en boga en su tiempo, estudiando al ser desde el punto de vista de esa ciencia y con su método; así, el logicismo de la Edad Media, el matematicismo de Descartes, el fisicismo de Kant y el sociologismo de Comte. Por no plantearse el problema del ser en su totalidad y con su método propio esos intentos fracasaron: tal es la conclusión de su obra *La Unidad de la Experiencia Filosófica*. Más tarde, en su obra metafísica fundamental, *El ser y la Esencia*, M. Gilson examinó las doctrinas acerca del ser que han alcanzado mayor relieve en el curso de la historia. El examen de la larga serie de sistemas metafísicos lo llevó a preguntarse por “la intuición del ser primitiva, simple y anterior a toda controversia, que fuese la base de todas las argumentaciones”.¹⁸ Esta intuición, que él señala en la filosofía de Suárez, pero que es aplicable, con más o menos reservas, a todas las demás metafísicas, con excepción de la de Sto. Tomás, es que “la noción de esencia es adecuada a la noción de ser, de tal modo que es posible expresar todo lo que es el ser en términos de esencia con la certidumbre de que nada se perderá”.¹⁹ Frente a esta intuición primitiva se levanta la de Sto. Tomás, quien habría pensado al ser más allá del plano conceptual y lógico, llegando así a lo efectivamente concreto. La esencia es aquello conceptualizable, alcanzable por el entendimiento, la eterna tentación de la inteligencia, tentación que lleva a ignorar —o tratar de ignorar lo más posible— aquello a-conceptual, sólo alcanzable por el juicio, la existencia. La historia de la metafísica sería para Gilson la serie de intentos para explicar al ser; su diversidad se fundaría en la decisión radical y primitiva de si es posible decir todo lo importante del ser diciendo lo que es la esencia o si no habría, más bien, que trascender ese ámbito. Los sistemas estarían ordenados y explicados respecto a una decisión primitiva,

¹⁸ GILSON, *El ser y la esencia*, Buenos Aires, 1951, p. 138.

¹⁹ GILSON, *o. c.*, p. 138.

siendo fácil ver, eso sí, que los grupos serían numéricamente desproporcionados, ya que una sola filosofía de la existencia se opondría a todas las filosofías de la esencia. Pero esto no anularía la sistematización de las metafísicas a partir de un origen que, considerado supuestamente válido, explicaría las estructuras de los sistemas y, por lo tanto, la unidad de su diversidad.

Ahora bien, la conciencia de la distinción entre una filosofía de la esencia y una de la existencia, expuesta por Gilson en *El Ser y la Esencia*, había sido alcanzada ya antes por el mismo Gilson y por los neotomistas en general, por lo cual era un bien común de todos ellos antes de que Gilson la llevara tan lejos y la ensayara pensar como una decisión radical que explicaría la diversidad histórica de las metafísicas. Por eso no es raro que ya Maritain nos hablara de una intuición del ser o Geiger de la oposición entre la filosofía de la existencia y las filosofías del *sein überhaupt*. Con ello querían estos pensadores, ateniéndose estrictamente a la realidad histórica (pero filosófica) de la filosofía de Sto. Tomás, continuarla vivamente, es decir, lo que consideraban perdurable en ella. No se trataba de reactualizar, recondicionándolo a nuestro tiempo, un hecho histórico, cosa absurda, sino de continuar una tradición. Una cosa resultaba clara de sus enseñanzas: la conciencia del abismo que se establecía entre ambos tipos de filosofías. Ese abismo se hacía patente si, por ejemplo, se comparaba la doctrina de Sto. Tomás acerca de la existencia con la doctrina de Suárez, para quien el ente, que era el objeto de la metafísica, podía ser tomado y considerado o con su existencia actual o prescindiendo de ella, o si la comparaba con la doctrina de Scotus, donde la existencia dependía del modo de la esencia, o con la de Wolff, donde era un "complementum possibilitatis".

Los neotomistas, conscientes del valor de la distinción que tenían entre sus manos, quisieron de algún modo esclarecer su sentido y para ello acudieron a diversos expedientes. Pero, en general, esos expedientes fracasaron y no pudieron expresar nunca con claridad el sentido de aquélla. Permaneciendo en el plano intuitivo se han entendido entre ellos, pero no han podido hacerse entender por los demás filósofos. Así, por ejemplo, Maritain habló de una intuición del ser "considerado en sí mismo, en sus valores y recursos propios de inteligibilidad y realidad", intuición cuyas dificultades quiso señalar diciendo: "No basta enseñar la filosofía, ni aun siquiera la filosofía tomista, para tener esta intuición. El tenerla es cuestión de suerte, o de don, o acaso de docilidad a la

luz. Faltando ella, nadie pasará de poseer un conocimiento siempre opinante, precario y estéril, por muy cargado que vaya de erudición... Pero si ella existe... iráse siempre más adelante que con varios años de ejercicios dialécticos de reflexión crítica o de disección conceptual de los fenómenos; y se tendrá asimismo el privilegio de la soledad y la melancolía".²⁰

Pero, aunque es evidente que esta intuición del ser se da en el tomismo y que sin ella no se puede entender esa filosofía, es también evidente que sólo por su desarrollo se podría comprender su sentido en forma adecuada, pero que, si meramente se la señala, se comprenden las objeciones que hace Jean Wahl, quien se pregunta si esa intuición es una experiencia sentida o la expresión de las características de una idea, agregando que si es lo primero, la palabra ser no estaría necesariamente justificada y, que si es lo segundo, no sería sino un conjunto de negaciones.²¹

Entonces se tiene lo siguiente: por una parte es posible alcanzar una evidencia intuitiva de la distinción entre una filosofía de la existencia y las filosofías de la esencia, pero, por otra, es clara la insuficiencia de esa evidencia. Pues la distinción, para poder ser entendida y para convertirse en auténtico conocimiento filosófico, debe operar en concreto, respecto a cada problema y a cada concepto particular, lo que los neotomistas concederían gustosos, pero que no han tenido hasta ahora la gentileza de realizar. Es decir, que si la filosofía de Sto. Tomás pone como acto primero de todo ente la existencia, todos los conceptos de esa filosofía deben agruparse, concebirse y relacionarse de un modo, con una estructura tal que tiene que ser necesariamente distinta del modo y de la estructura con que esos conceptos se agrupan, conciben y relacionan en una filosofía que no ponga la existencia como acto último. Así, si el concepto fundamental de la filosofía de Sto. Tomás es el de existencia y no el de substancia, como sucede en la filosofía de Aristóteles, la noción de forma, por ejemplo, que ambos filósofos emplean, no puede en ambos sistemas tener estrictamente el mismo significado, aunque se la defina igual. Este tiene que ser diferente si el sentido último de ambas filosofías es diferente, pues una metafísica, se puede demostrar, a partir de su concepto fundamental reformula y fluidifica todos sus otros conceptos. Además, piénsese que si bien Sto. Tomás aceptó a lo largo de toda su carrera

²⁰ MARITAIN, J., *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires (1949), pp. 29-33.

²¹ WAHL, J., *Tratado de Metafísica*, México-Buenos Aires (1960), p. 97.

cripción y la noción que en ella se apoya, de los problemas, es una decisión particular sobre el ser y como tal debe ser entendida.

No se necesita, entonces, gran agudeza para comprender la primacía de la decisión sobre el ser; más bien, se necesitaría una especial ceguera para no verla, una ceguera metafísica. Y esta constatación es lo suficientemente importante como para constituir el primer paso fundamental en nuestra búsqueda del origen de la diversidad de los sistemas y de un método para su estudio. Pero, ¿cómo es posible avanzar más allá de ella? ¿Cómo comprender la decisión misma y lo que ella significa? Es decir, ¿cuál es el ámbito de sus posibilidades, qué diversas concepciones del ser se pueden elegir? Buscamos, por consiguiente, aquella decisión interior a la decisión sobre el ser que sea la más radical y la más originaria. ¿Cuál es ésta? Tal vez si retomando, desde un nuevo punto de vista, la concepción de los neotomistas, podamos descubrirla. Estos señalan una diversidad en la concepción del ser. ¿Serán, entonces, la filosofía de la esencia y la filosofía de la existencia las dos posibilidades primeras que caben al decidirse sobre el ser? Podría ser, si esta oposición fuese realmente elemental y no se apoyase en nada. Pero, repárese en que los tomistas no sólo la señalan sino que se deciden claramente por uno de los miembros de ella, por la filosofía de la existencia. ¿De dónde proviene esta valoración? Si ella se apoyara en la oposición no habría problema, la oposición mantendría su lugar elemental. Pero, en realidad, no puede verse en la oposición misma el fundamento de la prioridad de uno de los tipos de filosofía. Esto quiere decir que la valoración es anterior a la oposición y que ésta no es sino el resultado de aquélla; es decir, porque se valora un modo de pensamiento se le opone al modo de pensamiento contrario. La filosofía de la esencia y la filosofía de la existencia no son, por consiguiente, las posibilidades primarias en una decisión sobre el ser; su oposición nace de una valoración anterior. ¿Cuál es el fundamento de ésta? ¿Por qué la filosofía de la existencia es superior a la de la esencia? Porque, según la doctrina tomista, pensar la existencia es pensar lo que el ser realmente es. Lo interior, lo radical del ser es su existir; la esencia no es sino la consecuencia de las limitaciones intrínsecas al ente que no es el ser infinito. Pensar la esencia es quedarse en unos rasgos no primarios del ser, en aquello que, radicalmente, el ser no es. El fundamento de la valoración de la filosofía de la existencia es, entonces, la convicción que el pensamiento de la existencia dice lo que el ser es, piensa su interioridad. Pensar la esencia es, por el contrario,

limitarse a los aspectos derivados del ser. La oposición entre filosofías de la esencia y de la existencia se presenta, de este modo, según esta doctrina, como una oposición secundaria. La oposición auténtica está entre las filosofías que tratan de llegar al ser en sí mismo y las filosofías que se limitan a lo que aparece y se manifiesta de él, sin penetrar en su interioridad.

Hemos alcanzado con esto, entonces, el verdadero fondo del pensamiento de los neotomistas.. Resta ver si esto nos sirve para nuestro estudio. Repitámoslo una vez más, busquemos comprender cuáles son los modos radicales de decidirse sobre el ser. Más allá de una oposición entre una filosofía de la esencia y una de la existencia, los tomistas piensan en la oposición entre una filosofía que dice lo que es el ser y otra que sólo señala algunos de sus rasgos. Cabe, entonces, preguntar, ¿es esta última oposición una oposición tan radical como la que necesitamos? Pues bien, si se examinan lógicamente las posibilidades de elección en una decisión sobre el ser es fácil ver que no puede haber una alternativa anterior a la alternativa entre decir lo que es el ser o decir lo que lo compone. Son éstas, pues, las concepciones primarias sobre el ser que se pueden elegir. Y con esto hemos dado el segundo paso fundamental en nuestra búsqueda y hemos podido determinar formalmente nuestro método de estudio. No sólo conocemos la fundamental importancia de la decisión sobre el ser, sino que conocemos también el ámbito de posibilidades en que esta decisión se mueve.

Pero aún nos falta hacer una aclaración. Pues los neotomistas pretenden que sólo en su filosofía se da una idea completa y precisa del ser. ¿Es justa esta pretensión? ¿Es sólo la existencia una idea del ser? Intuitivamente no se puede asentir, pues cuando, por ejemplo, Aristóteles pensaba el fundamento del ser como substancia o cuando Lavelle lo pensaba a partir de su intuición del ser,²⁶ ¿no eran esas ideas primarias sobre el ser tan originales como la idea de la existencia? Formalmente tampoco, pues, el análisis muestra que la relación estructural del sistema de la existencia es la misma que la relación estructural de los sistemas que ponen la substancia o la intuición del alma, para seguir con los ejemplos, como ideas fundamentales y que todas estas concepciones son totalmente opuestas a las filosofías que sólo describen al ser. Por lo tanto, todas las primeras están en un mismo plano y no existe en él una prioridad de la filosofía de la existencia como tal.²⁷ Y ahora

²⁶ LAVELLE, *La dialectique du monde sensible*, Paris (1954), p. 40.

²⁷ Podría objetársenos, desde el lado tomista, de estar convirtiendo el

la distinción entre esencia y existencia, al principio, bajo la influencia de Avicena, le daba un sentido más bien lógico, que perdió cuando la conectó con las ideas neoplatónicas sobre el ser, sobre todo con la noción de participación, como ha insistido Geiger, y así, a partir de 1266, según Raeymacker,²² Sto. Tomás se apoyó en la participación para deducir de ahí la distinción entre esencia y existencia en todo ser finito. Pero, ¿dónde están los tomistas que den cuenta de todos estos matices de significado? ¿No es una insuficiencia de esta filosofía dejar su intuición central sin desarrollo?²³ Y es claro entonces que no es posible fundamentar, como lo hace Gilson, la diversidad de los sistemas filosóficos a partir de una distinta y opuesta concepción sobre el ser cuyo sentido último no ha sido clarificado.

Así, en resumen, los neotomistas y M. Gilson muestran en general una radical decisión interior a los sistemas metafísicos, pero, al no conceptualizarla, no la transforman en verdadero conocimiento y permiten que se asemeje peligrosamente a una especie de intuición mística. Gilson diría que por detenerse la ciencia en lo universal, aun la misma metafísica no puede llegar a la existencia sino indirectamente y que por eso mismo Sto. Tomás, pese a haber modificado profundamente la noción de ser, no modificó la noción de metafísica.²⁴ Pero, por nuestra parte, creemos que hay otro sentido en el cual la distinción y el papel de la existencia puede ser conceptualizada. Del estudio de los neotomistas podemos retener, por consiguiente, una indicación acerca de una posiblemente importante decisión sobre el ser, pero siendo conscientes que esa distinción necesita ser desarrollada.

II

Concluida esta brevísima discusión histórica, retomemos ahora directamente nuestro problema inicial: ¿es la diversidad de los sistemas metafísicos un dato último e ineductible, abordable sólo desde un punto de vista histórico? ¿Tenemos que limitarnos a contemplar lo que no es posible asimilar? O, por el contrario, ¿no será

²² RAYMACKER, *Filosofía del ser*, Madrid, (1956), p. 202.

²³ Parafraseando lo que Leibniz decía a Clarke sobre la aceptación por éste del principio de razón suficiente (GERHARDT, vol. VII, 363), podríamos decir: conceden la importancia de la distinción en palabras, pero la rechazan de hecho: "ce qui fait voir qu'on n'en a pas bien compris toute la force".

²⁴ GILSON, *o. c.*, pp. 109-110.

posible descubrir el origen de la diversidad, esto es, su unidad, y desarrollar un método de estudio a partir de ese descubrimiento? Como hemos aprendido que es conveniente hacerlo, buscamos la unidad más simple y elemental; la que se da en la estructura de los sistemas, no en la estructura de su cambio. ¿Dónde encontrarla?

Una posible respuesta sería que los diversos sistemas describen en forma distinta lo real, siendo lo inadecuado de algunas de esos descripciones lo que explicaría su diversidad. Esta concepción puede ir unida a la que ve lo esencial de la filosofía en la respuesta a los problemas. En abstracto, estas concepciones parecen aceptables, pero justamente al discutir los problemas metafísicos en concreto se ve la imposibilidad de solucionar las divergencias entre los sistemas recurriendo a las descripciones o remitiéndose a los supuestos problemas generales; por el contrario, las descripciones sólo se comprenden por la idea del ser que suponen y los conceptos metafísicos responden no a problemas aislados, sino a un problema del ser, respecto del cual son momentos. Las descripciones dependen de los instrumentos con los que se describe y ¿cómo puede haber igualdad en ellas si lo visto sólo es visto a la luz de las diversas representaciones sobre el ser? ¿Cómo es posible que un mismo dato—por ejemplo, el número dos en cuanto tal—se interprete ya sea como mera abstracción a partir de lo real o como ente ideal distinto y opuesto a lo real y con leyes propias?²⁵ ¿Lo diferente está en el dato? ¡No, por cierto! ¿Dónde entonces? Todo queda en claro si se piensa en el marco en que es recogido lo visto y descrito, marco que da los instrumentos para describir y fija el sentido. Y si—siguiendo el ejemplo—al dato se lo interpreta con la idea del ser como substancia no puede ser sino una abstracción a partir de ésta, pero si se lo interprete con la idea del ser como lo general, entonces es posible concebirlo poseyendo otro tipo de existencia que la existencia real. Del mismo modo, nada ganamos si remitimos los conceptos particulares de un sistema, como forma y materia, a pretendidos problemas parciales; no hay prueba más patente de esto que ya el mero pensar en hacerlo supone una idea del ser y un sistema, como, por ejemplo, la idea del ser y el sistema de N. Hartmann, quien ha propuesto, precisamente, como momento de su *Kategorialanalyse* este tipo de comparaciones. La noción de des

²⁵ Esta distinta interpretación podría parecer no importante, pero sí lo es si se piensa en relación con el problema total del ser.

sí que hemos determinado nuestro objeto con claridad. La decisión sobre el ser se diversifica en dos momentos, pero la filosofía de la existencia no acapara a uno de ellos, relegando a todas las demás filosofías al otro, sino que ella es sólo un ejemplo de una filosofía con una idea o comprensión del ser. Por razones de método llamaremos metafísicas en estricto sentido a las filosofías que tratan de decir lo que es el ser; ontologías generales descriptivas, a las otras.

Hemos reducido, entonces, el problema de la decisión sobre el ser a la decisión entre una metafísica y una ontología. ¿Qué hemos ganado con esto? ¿Qué aplicación resulta para el problema del estudio de la metafísica (en sentido general)? Pues bien, repárese en lo siguiente: lo común a todos los sistemas filosóficos es su decir acerca de las cosas. Pero se puede demostrar que el decir de una metafísica es completamente distinto del decir de una ontología. Pese a que ambos sistemas utilizan, aparentemente, las mismas nociones, su sentido último y definitivo, por provenir de una concepción radicalmente distinta del ser, es diferente. El decir distinto se manifiesta por una estructura distinta que puede ser conceptualizada. Partir de una comprensión del ser no es lo mismo que partir de una indeterminación lógica de él, que debe ser llenada por la relación de sus predicados. Una metafísica no puede ser lo mismo que una ontología y las metafísicas entre sí, por más hondamente diferentes que sean, coinciden en la estructura de su decir y difieren sólo por lo concreto dicho. La distinción entre ontología general y metafísica nos da, entonces, un método de estudio. Para realizarlo, partimos de los sistemas filosóficos generalmente aceptados, como existiendo frente a nosotros. En cuanto dicen algo sobre los entes y las cosas tiene su decir una estructura y estudiándola podemos clasificarlos, más allá de su nombre, como metafísicas u ontologías descriptivas. Por cierto que no es necesario que se mencione en ellos la palabra ser para que el método pueda ser utilizado en el estudio de su contenido; basta que su decir tenga, como tiene que tener, una estructura. No se parte, entonces, de una arbitraria definición de algunos sistemas como metafísicas u ontologías. Por el contrario, se parte del conjunto de los así llamados sistemas filosóficos para clasificarlos se-

acto de existir en una idea, y, desde el lado escotista, de hablar de una pseudo idea. Pero justamente creo que "la existencia" tomista no es sino una profundización y purificación originada en el sentimiento cristiano del valor infinito del hombre (y aun de todo lo que existe), del sentido de la idea aristotélica de sustancia. Si ella no fuese "una idea", su acción no podría ser conceptualizada, como de hecho lo es.

gún su estructura. La conceptualización de ésta se logra captando las implicaciones de la decisión radical sobre el ser. A esto se agrega que nada importa de dónde provenga el contenido: que provenga de una situación mística o poética, de una revelación divina o de un desarrollo estrictamente racional, eso es indiferente. Frente a esto, la investigación es sólo preliminar. Por lo tanto, todo el condicionamiento histórico que gustoso se le quiere atribuir a los sistemas, no va en modo alguno contra la idea de este estudio. Así como está más allá del problema del origen del contenido, está más allá del problema de su verdad.

En resumen: si se sostiene que la decisión radical sobre el ser es la decisión fundamental y primera y que esta decisión se divide necesariamente en dos direcciones, la diversidad histórica quedaría así explicada. Los sistemas difieren en cuanto en su decir sobre el ser: hay una alternativa entre el decir de la metafísica y el decir de la ontología. La estructura distinta y disyuntiva es la unidad que reúne la diversidad coherentemente. La unidad de este modo esclarecida sería la más simple y elemental, interior a los sistemas mismos y que nada prejuzgaría sobre la unidad que podría existir entre los sistemas. Quedaría así explicado lo idéntico en los sistemas filosóficos, aquello que los hace ser lo que son (la respuesta diría: necesariamente son metafísicas u ontologías), pero no el sentido de su cambio, que tal vez sea posible unificar o que tal vez dependa sólo del arbitrio individual o del condicionamiento de la época. Con la conciencia de la fundamental importancia de la decisión sobre el ser y con la conceptualización de las estructuras en que ella se diversifica, se tendría el esquema formal de los sistemas, que podrían ser investigados con un método riguroso de estudio. El criticismo del ser, el más radical de todos, podría ser codificado.

III

Demostrar que todo esto es así, por cierto, no se logra con meras palabras. Se requiere de amplios ejemplos en los que el campo de acción del método se ponga de manifiesto y dé amplios resultados. Ni los unos ni los otros se pueden presentar aquí con la amplitud deseada. Por eso nos limitaremos a mostrar en un ejemplo cómo, en el decir de los sistemas, hay algo problemático que debe ser

examinado; después de eso, presentaremos ciertos resultados, que tampoco será posible fundamentar, pero que pueden ayudar a comprender que la conceptualización de la distinción entre ontología general y metafísica puede darnos nociones importantes sobre lo problemático señalado en el decir de los sistemas.

Ahora bien, el ejemplo, como dijimos, nos servirá para mostrar el campo en que se desenvuelve el método, esto es, el ámbito de cuestiones que desea aclarar; en el decir de una misma filosofía, la filosofía de Platón, mostraremos las dos posibilidades radicales de la decisión sobre el ser. Para eso, compárese la doctrina de la *República* con la doctrina del *Sofista*, tratando de captar los momentos del decir, la estructura de los pensamientos expresados.²⁸ En ambos diálogos se trata de explicar lo concreto, en uno remitiéndolo a una idea, en el otro a una combinación de ideas. Esto no es un mero cambio dentro de un mismo tipo de explicación, sino un cambio en el sentido íntimo del explicar. Pues en el *Sofista* se explican los entes recurriendo a los géneros supremos que su composición implica: los conceptos así logrados son conceptos últimos y no se los trasciende. Los diferentes aspectos del ente se refieren a formalidades diferentes. Estas son lo que son, tienen un ámbito acotado de explicación y una acción autosuficiente, limitándose su validez a lo que ellas predeterminan. Esto no quiere decir, por cierto, que los conceptos no se combinen para explicar los entes concretos. Estos, por el contrario, sólo resultan de esa combinación, pero en ella los conceptos mantienen su sentido acotado. Como lo concreto tiene múltiples propiedades, éstas se refieren a los géneros supremos, que deben combinarse para explicarlas; pero son siempre diferentes formas de contenido propio las que se unen. La explicación del todo que es la cosa queda repartido entre diferentes géneros que explican sus aspectos, pero no hay una categoría que explique el ser de ese todo. Por lo tanto, no se dice lo que lo concreto es; sólo se le describe

²⁸ Sobre el *Sofista* y los últimos diálogos de Platón, se está creando poco a poco una abundante bibliografía. Pero las discusiones de los eruditos, pese a su interés, no se mueven siempre en el plano filosóficamente más importante. Aquí, como siempre, son los filósofos quienes dicen lo decisivo, como lo prueba el importante trabajo de N. HARTMANN "Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles", *Kleinere Schriften*, vol. II, Berlin (1957), y lo que dice en el vol. III de su *Ontología*, cap. VI. Pero por nuestra parte, no aceptamos que al primer tipo de explicación de Platón, Hartmann lo considere, rechazándolo, como viciado por la homonimia. Hartmann no vio la originalidad, ni menos el valor de ese tipo de concepción del ser, como se hace patente a través de toda su *Ontología*.

categorialmente. En la *República*, por el contrario, la totalidad de la cosa se refiere a la idea del bien y a lo que ésta implica, esto es, que el ser no es sino aspiración al bien; no es aquí el bien un aspecto del ente, ni tiene su validez un ámbito acotado, sino que es el bien el ser de la totalidad de los diferentes aspectos del ente, aquello que el ente es en sí mismo. No se explica, entonces, cada aspecto en particular, sino el sentido interior del todo. Los aspectos parciales sólo se comprenden por su referencia al ser y son momentos de la explicación total de éste; no son, pues autosuficientes, ni describen lo real; sólo muestran en el ente concreto el modo particular de manifestarse el ser.

De este modo, lo intentado en los dos diálogos es profundamente diferente, es decir, el ámbito de posibilidades en que se mueven las respuestas es distinto. Una respuesta trata de decir lo que es el ser, la otra trata sólo de explicar su composición. Ahora bien, como en cada caso los conceptos y los métodos se organizan a partir de un fin diferente, el significado de esos conceptos y de esos métodos debe ser diferente. Un concepto, por ejemplo, el bien, por el cual se trata de decir lo que es el ser, no puede tener la misma estructura que un concepto que pretende meramente señalar momentos de él, como, por ejemplo, el concepto de *lo mismo* en el *Sofista*. Se revela, entonces, como una tarea necesaria investigar, intentando hacer clara su estructura, cómo de acuerdo a la diversa decisión sobre el ser, los conceptos y los métodos de las filosofías históricas se organizan y funcionan. La estructura distinta del decir de los sistemas es, al menos, algo raro que merece ser elucidado. El método en estas páginas señalado se interesa, precisamente, por conceptualizar aquélla.

IV

Resumamos ahora algunos de los resultados que sobre la estructura del decir es posible alcanzar. Dijimos que lo que pretende conocer del ente la metafísica difiere de lo que pretende conocer la ontología. La primera quiere dar una comprensión del ser; la segunda se limita a describirlo. Todos los conceptos de ambos sistemas, por lo tanto, están referidos a y sólo se entiende por la idea de su fin particular. Estudiar en cada concepto su peculiar función se presenta, entonces, como una tarea de capital importancia. Ahora bien, la metafísica, por referirse a una idea del ser, necesita abso-

lutamente que haya una categoría especial o supercategoría que exprese esa idea. Esta supercategoría es, evidentemente, distinta en cada metafísica, pero su función en todas ellas es la misma. En Aristóteles la encontramos claramente en la noción de substancia, en Sto. Tomás en la de existencia, en Lavelle en la noción de acto. Esta supercategoría no describe lo dado, sino que expresa el sentido de lo dado; es la comunidad de sentido que subyace al sistema categorial entero, que, a su vez, sólo se entiende por aquélla. Esto significa, esencialmente, la falta de independencia y autosuficiencia de las categorías de una metafísica, su necesario entenderse sólo en conjunto, no pudiendo haber, entonces, mayor disparate que tratar de criticarlas aisladamente. Según esto, todo estudio de la metafísica debe comenzar por captar esa categoría especial y la experiencia fundamental en que ella nace; una descripción de esa experiencia la encontramos, por ejemplo, en el *De l'acte* de Lavelle. Captadas éstas, se debe estudiar la fluidificación del sentido de todas las categorías de una metafísica y su particular funcionamiento en los problemas parciales. Por el contrario, como la ontología general se limita a describir al ser, no parte de una comprensión de su sentido y no necesita, por lo tanto, una supercategoría, sino que parte del darse los entes en la experiencia. Para ella el ser es el marco general en el que se reciben todos los entes. Estos entes deben analizarse en sus momentos categoriales, tratando de llegar a ciertas leyes generales, que no expresan sino la forma de su composición. El sentido del "es" del sistema queda, generalmente, inexplicado. Ciertas ontologías, como la de Hartmann, reconocen, en cierta medida, el problema del ser, pero al insistir en solucionarlo a través de descripciones, necesariamente fracasan, como sucede con el análisis modal de ese filósofo. Los conceptos de una ontología se enlazan por distinción, son autosuficientes y términos finales del análisis. Si se admite en ellos una irracionalidad, ésta proviene tan sólo de la imposibilidad de la captación completa de los perfiles del ente, pero no de la imposibilidad de decir, adecuadamente, lo que el ente es. Como consecuencia de esto la noción de principio en ambas filosofías es diferente. Lo esencial de la diferencia consiste en esto: la ontología para describir los entes reduce la multiplicidad de sus aspectos ónticos generales a principios primeros. Estos principios, para realmente explicar lo concreto, deben poseer un contenido distinto del contenido de éste, así como la ciencia no puede referir las propiedades de los objetos a virtudes ocultas, sino que debe descomponerlas remitiéndolas a elementos primarios:

el calor no se explica por la caloridad, sino por el movimiento de las partículas, y en este sentido el tipo de explicación de la ciencia y de la ontología coinciden. Por el contrario, los principios de una metafísica no explican lo real, justamente porque la metafísica no pretende describirlo. Es el sentido del ser lo que estos principios quieren mostrar en los entes concretos. No se trata de decir cómo los entes están compuestos, sino de comprender sus propiedades en relación a lo que el ser es. Forma, materia, acto y potencia, en Aristóteles, no explican primariamente características fenoménicas, sino el modo especial de subsistir de un ente determinado. En un especial sentido de la palabra, los principios de la metafísica describen lo real; pero no describen sus propiedades, sino el ser de esas propiedades; no lo aparente, sino el ser de lo aparente. Explicar al hombre por la forma hombre, para la ontología es una tautología que nada dice, pues el contenido del hombre concreto y el contenido de la forma del hombre es el mismo. Pero, para la metafísica, tal tipo de explicación tiene sentido y puede ser válida, pues se señala con la noción de forma la relación con el ser del contenido del hombre concreto; en este caso, la forma no explica al contenido sino que manifiesta el modo de su ser. Mostrar en concreto las diferencias generales en la concepción de los principios aquí señaladas es la tarea del método propuesto.

Finalmente mostraremos cómo la distinción entre una ontología general y una metafísica puede disipar algunas ilusiones, de las cuales sacan su fuerza ciertos tipos de filosofías. Por ejemplo, la ilusión de los hechos. Para comenzar distingamos entre dato y hecho. Dato es la primera constatación lograda a partir de lo real; hecho, por el contrario, la autosuficiencia del dato, el dato convertido en realidad. El primero reviste un carácter gnoseológico, ontológico el segundo. Lo que transforma los datos en hechos son las teorías sobre el ser. Así, hay ciertos hechos que sólo son posibles por la noción de ser con que los datos se interpretan: el ser ideal, por ejemplo. La autosuficiencia del ser ideal, su intemporalidad es un dato; su idealidad es la transformación del dato en hecho. Lo mismo la noción de valor. No se niega que en lo real se den, por ejemplo, actos de justicia, de amor. Pero que a partir del contenido de esos actos se llegue a decir que la justicia en sí misma y el amor en sí mismo son valores, entes autoexistentes, según los cuales se regulan aquéllos, eso no puede verse en lo real, sino que su afirmación se funda en la idea del ser; otra doctrina podría catalogarlos sólo como fenómenos bien fundados. Y, como último ejem-

plo evidente, tómesese el dato de la propia existencia. Si el dato es el mismo, ¿cómo es posible, por ejemplo, que Bradley lo considere como apariencia autocontradictoria²⁹ y que Lavelle, por el contrario, deduzca de él toda una metafísica?³⁰ Estudiar las leyes particulares que rigen las distintas elaboraciones de los datos que emplean las filosofías no es, de este modo, un asunto vacuo. Y esto y lo anteriormente dicho puede mover a pensar, tal vez, que la idea de un trabajo como el aquí propuesto es factible y quizás necesaria.

²⁹ BRADLEY, *Apariencia y realidad*, trad. esp. de Juan Rivano, Santiago de Chile, 1961, caps. IX y X.

³⁰ LAVELLE, *De l'acte*, París, 1946, cap. I.