

EL ASOMBRO COMO PRINCIPIO DEL LIBRE SABER DEL SER

IGNACIO GUTI

RESUMEN

En diálogo con la tradición, queremos volver nuestra atención hacia el principio que posibilita la vida teórica y, por consiguiente, la filosofía: el asombro. Tres momentos caracterizan esta pasión originaria: es *principio*, en tanto que sostiene y domina cada paso de la actividad teórica; ...de un saber *libre*, libre de fines utilitarios y así libre para entregarse al ente; ...del *ser*, como lo más digno de asombro y la fuente perenne de todo acto teórico. Estos tres momentos que se entrelazan mutuamente articulan este trabajo en sus tres partes.

SUMMARY

Through dialogue with tradition, we turn our attention to the principle that makes possible theoretical life and therefore philosophy: admiration. Three moments characterize this primordial passion: it is a *principle*, insofar as it sustains and controls each stage of theoretical activity; ... of a *free* knowledge, one that is free of utilitarian ends and thus free to deliver itself to the entity; ... of *being*, in that it is the most deserving of admiration and the perennial source of every theoretical act. These three moments are interrelated and provide the structure of the article, which is organized in three parts.

I

El asombro ante la realidad despierta y sostiene naturalmente en el hombre el afán especulativo, la pregunta por el ser. «Especulativo», «teórico», vendrían a significar esa peculiar relación del hombre con el mundo, caracterizada únicamente por la exigencia de que ese mundo se nos manifieste tal como *es*, descubriendo así lo que las cosas son, independientemente de su utilidad. Buscamos entonces desinteresadamente saber por saber del ser. Escribe Josef Pieper:

«En efecto, estas palabras [*theoria*, teórico] significan, tal como las entendían los antiguos, exactamente esto: una actitud frente al mundo, un dirigirse a la realidad caracterizado únicamente por el deseo de que

esa realidad del mundo se muestre tal como efectivamente es. Ahora bien, no otra cosa se entiende por verdad, no otra cosa sino el mostrarse la realidad. Así se puede también decir que es «teorética» esa actitud frente al mundo, en la que se apunta a la verdad y nada más que a la verdad (...). Nunca ni en ninguna otra parte, sino en la *theoria* filosófica realizada vitalmente, se da una independencia tan radical frente a cualquier ordenación a un servicio, real o sólo excogitable, mediante finalidades prácticas. Y precisamente a esta independencia se refiere la «libertad» del que filosofa»¹. Esta libertad del filosofar «está —y observario me parece algo de la mayor importancia— ligada de la forma más íntima, más todavía, es absolutamente idéntica al carácter teórico de la filosofía. Filosofar es la forma más pura del *theorein*, del *speculari*, de la mirada puramente receptiva a la realidad, de forma que las cosas sean lo único que da la medida, que decide, y el alma sea exclusivamente lo que es medido por ellas»².

«En este su comenzar por el asombro se patentiza el esencial carácter antiburgués, por así decir, de la filosofía, ya que el asombro es algo antiburgués (...). Pues, ¿qué significa aburguesamiento en sentido espiritual? Ante todo, que uno tome el mundo próximo determinado por los fines vitales inmediatos como algo tan compacto y definitivo que las cosas con que nos encontramos no pueden ya transparentarse... La sensibilidad burguesa embotada lo encuentra todo evidente, comprensible por sí mismo. Pero, ¿qué es en verdad obvio, evidente? ¿Lo es, por ejemplo, que seamos, que haya una cosa como ver? Así no puede preguntar quien está encerrado en lo cotidiano, en el interior de lo cotidiano; no puede desde el momento en que no es capaz (...) de olvidar por una vez los inmediatos fines vitales, mientras que justamente lo que caracteriza a quien se asombra es que para él, hombre perplejo ante el semblante más hondo del mundo, callan esos fines, aunque sólo sea durante ese momento de atónito mirar a la faz maravillosa del mundo. Así, el que se asombra, y únicamente él, es quien lleva a cabo en forma pura aquella primaria actitud ante lo que es, que desde Platón se llama «*theoria*», pura captación receptiva de la realidad, no enturbiada por las voces interruptoras del querer (...). Sólo existe *theoria* en la medida en

¹ PIEPER, J., *Defensa de la filosofía*, 5ª ed., Herder, Barcelona 1982, pp. 51-52. Sobre el asombro o admiración. Cfr. CHREZO, P., «La admiración, como origen de la Filosofía», *Convivium*, nn. 15-16 (1963), pp. 5-32.

² ID., *¿Qué significa filosofar?*, en *El ocio y la vida intelectual*, 2ª ed., Rialp, Madrid 1970, pp. 96-97.

que el hombre no se ha vuelto ciego para lo asombroso que yace en el hecho de que algo sea. Lo «nunca visto», lo enorme y sensacional, no es lo que prende y atiza el asombro filosófico, sino sólo aquello donde una sensibilidad embotada capta algo así como un sustitutivo del verdadero asombro. Quien necesita de lo desusado para caer en el asombro demuestra precisamente con ello que ha perdido la capacidad de responder adecuadamente a lo admirable del ser»³.

Hemos dicho al comienzo que el asombro despierta y sostiene la pregunta por el ser. Y es que en realidad,

«el asombro no es simplemente el principio de la filosofía en el sentido de *initium*, comienzo, primer estadio, primer escalón, sino en el de *principium*, origen permanente, interiormente constante del filosofar. No es como si el que filosofa viniese «desde el asombro»; justamente, *no sale* del asombro, a no ser que deje de filosofar de verdad»⁴.

Heidegger, en su conferencia *¿Qué es eso de filosofía? (Was ist das —die Philosophie?, 1955)*, subrayará lo mismo, advirtiéndonos del peligro de pensar el asombro como un estímulo que, una vez puesta en marcha la filosofía, pueda volverse superfluo y desaparecer. Pero el asombro es ἀρχή que domina por completo cada paso de la filosofía:

³ *Ibid.*, pp. 127-129. Que la teoría sea pura captación receptiva de la realidad, «no enturbiada por las voces interruptoras del querer», explica que el *silencio* sea requisito ineludible de la contemplación, para que, a través de nuestra inteligencia, hable la realidad. Sólo el silencio permite mantener el oído atento al ser de las cosas. El asombro pide silencio.

⁴ *Ibid.*, p. 133. Muy certero e incisivo es el comentario de Melendo que sigue a esas palabras de Pieper: «Precisamente por eso, el gozo sublime de conocer resulta siempre matizado — y, si las disposiciones son correctas, acrecido— por la trascendencia eminentemente cualitativa de aquello que contempla. El metafísico, así, *parece* siempre estar situado en el mismo punto donde inició su investigación, impulsada ahora, como entonces, por un cierto saber *intrínsecamente ignorante*. Más ignorante, se podría agregar, en la medida en que acrecienta su categoría como saber. (Es decir, algo de todo punto escandaloso para quien subordine la verdad de un conocimiento a la exhaustividad y el rigor metódicos propios de la «ciencia» moderna). ¿No cabría descubrir en todo esto una de las causas, y no sólo psicológicas, de la actual desatención a la metafísica? En el propósito de dominar el conocimiento, con el fin de asegurarse el imperio sobre la realidad, ¿no acabará por desestimarse un modo de saber que, en virtud de la misma intensidad de su objeto, se encuentra siempre cercado por un halo de inefable inasequibilidad? Cuando el conocer se concibe bajo el modelo de la progresión aditiva que asegura el imperio incontrastado del hombre a través de la inteligencia técnica, ¿por qué dedicarse a una tarea en la que propiamente no se *avanza* y en la que hay que estar dispuesto a sufrir una y otra vez la derrota que la exuberancia de lo real impone *siempre* a un entendimiento finito?» (MELENDO, T., *La metafísica de Aristóteles. Método y temas (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 43, Pamplona 1997, pp. 71-72).

«El asombro es en tanto *πρόθος ἀρχή* de la filosofía. La palabra griega *ἀρχή* debemos comprenderla en su sentido pleno. Nombra aquello desde donde algo proviene. Pero este «desde donde» no queda atrás en el provenir, sino que más bien la *ἀρχή* se convierte en aquello que dice el verbo *ἄρχειν*, en aquello que domina. El *πρόθος* del asombro no está simplemente al comienzo de la filosofía al modo cómo, por ejemplo, el lavado de las manos precede la operación del cirujano. El asombro sostiene y domina por completo la filosofía»⁵.

La admiración es principio que sostiene todo acto teórico, y se traduce en forma de porqués que fluyen incesantemente, de suerte que el deseo de saber del hombre no se aquieta hasta encontrar la respuesta al *último* porqué (que no es otro que el porqué del ser mismo de lo que hay). Frente a las ciencias, que intentan dar respuestas *próximas*, en relación con los principios propios de cada ciencia, la «*theoria*» filosófica surge como el esfuerzo por encontrar las respuestas *últimas*, pues al hombre no le satisfacen las explicaciones parciales (aunque verdaderas), sino que busca un conocimiento último y radical (y sólo en la co-rrespondencia a la voz del llamamiento del ser, en expresión de Heidegger, la dis-posición es última). Todo hombre es por naturaleza filósofo.

Para Platón y Aristóteles no hay filosofar sin admirarse, sin asombrarse o maravillarse (*θαυμάζειν*)⁶. Leemos en el *Teeteto*:

⁵ HEIDEGGER, M., *¿Qué es eso de filosofía?*, Sur, Buenos Aires 1960, p. 51. Coincidimos substancialmente con el pensar de Heidegger acerca del asombro, y de hecho recogemos aquí algunos de sus análisis haciéndolos nuestros. Pero no podemos estar ya de acuerdo con Heidegger cuando adscribe distintos templos de ánimo en co-rrespondencia a distintas voces del ser del ente. Para él, no parece que el pensar pueda y deba hoy co-rresponder a la voz del llamamiento-asignación (*Zuspruch*) del ser del ente mediante el asombro. Y así, queriendo pensar la esencia futura de la filosofía, Heidegger nos dice: «Intentamos escuchar la voz del ser. ¿En qué templo de ánimo pone aquella voz al pensar de hoy? Apenas podrá contestarse unívocamente la pregunta. Presumiblemente impera un templo fundamental de ánimo. Pero todavía nos está oculto. Ello sería un signo de que nuestro pensar actual todavía no ha encontrado su camino unívoco» (*Ibid.*, p. 57). A mi juicio, el «destino del ser» no impide retomar y asumir la inicial experiencia griega del asombro como la única propia del pensar como tal.

⁶ Heidegger comenta este templo de ánimo propio del filosofar, apoyándose en los dos textos de Platón y Aristóteles que aquí comentamos, y lo contrapone a la duda cartesiana: «De especie totalmente diferente es aquel templo de ánimo (*Stimmung*) que determinó al pensar a plantear de modo nuevo la pregunta tradicional acerca de qué sea, pues, el ente en tanto es, y así lo determinó a comenzar una nueva época de la filosofía. Descartes en sus *Meditaciones* no pregunta sólo, y tampoco lo pregunta en primer lugar, τί τὸ ὄν ---¿qué es el ente en tanto es? Descartes pregunta: ¿cuál es aquel ente que es el verdaderamente ente en el sentido del *ens certum*? Para Descartes la esencia de la *certitudo* entretanto se ha transformado. Porque en la *fidat* Media *certitudo* no quiere decir certeza, sino la firme delimitación de un ente en lo que él es. Aquí *certitudo* es todavía sinónimo de *essentia*. En cambio, para Descartes lo que verdadera-

«¡Por los dioses, Sócrates, que me maravilla sobremanera cómo puede ser todo esto (...). Bien veo, estimado, que Teodoro no ha conjeturado mal al juzgar tu naturaleza. Es muy propio de un filósofo esta pasión: el asombrarse. La filosofía no tiene otro principio, y aquel que hizo de Iris la hija de Tauma no hizo una mala genealogía»⁷.

Y Aristóteles escribe en su *Metafísica* :

«Que no se trata de una ciencia productiva es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia (por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad»⁸.

mente *es* se mide de otro modo. Para él la duda se convierte en aquel temple de ánimo en el que vibra la disposición para el *ens certum*, para el ente [que es] con certeza. La *certitudo* se convierte en aquella fijación del *ens qua ens* que resulta de la indubitabilidad del *cogito (ergo) sum* para el *ego* del hombre. Por ello el *ego* se convierte en el *sub-iectum* por excelencia, y así la esencia del hombre entra por vez primera en el ámbito de la subjetividad en el sentido de la egodidad. A partir de la disposición para esta *certitudo* recibe el decir de Descartes la determinación de un *clare et distincte percipere*. El temple de ánimo de la duda es el asentimiento positivo a la certeza. En adelante la certeza se convierte en la forma normativa de la verdad. El temple de ánimo de la confianza en la certeza absoluta del conocimiento, certeza asequible en todo momento, queda como el *πάθος* y con ello la *ἀρχή* de la filosofía moderna» (HEIDEGGER, M., *¿Qué es eso de filosofía?*, o. c., pp. 54-56).

⁷ PLATÓN, *Teeteto*, 155c-d. (Sigo la edición *Teeteto o sobre la ciencia*, Anthropos, Barcelona 1990). El asombro filosófico ante lo real consiste en decir: no sé cómo puede ser esto (porque es, pero parcialmente: admiro la *limitada* perfección de ser; o bien porque es, pudiendo no ser: admiro la *perfección* —aunque limitada— de ser). Admirarse filosóficamente es así tomar distancia, alejarse, no de las cosas cotidianas, sino de sus interpretaciones corrientes, interrogándolas de una forma especial.

⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982 b11-21. En su comentario, Tomás de Aquino explica que ninguna ciencia en que se busca el saber mismo por sí mismo es una ciencia activa, sino especulativa. Pero la ciencia que es la sabiduría o filosofía es en vistas al saber mismo. Y esto porque todo aquél que busca como un fin salir de la ignorancia, tiende al saber mismo por sí mismo. Pero los filósofos buscan huir de la ignorancia como un fin, luego tienden al saber mismo por sí mismo. Y quieren salir de la ignorancia porque comienzan a filosofar movidos por la admiración de alguna causa, pues la duda y la admiración provienen de la ignorancia. Aristóteles compara el filósofo a los poetas teologizantes (Perseo y otros, como los Siete Sabios) por esa capacidad de maravillarse, y de atender a lo maravilloso. Signo evidente de su carácter especulativo es el cam-

Como señala Aristóteles, la admiración proviene de la conciencia de la propia ignorancia --de saber que no se sabe--, sin lo cual es imposible buscar el saber y salir así de esa ignorancia consciente. Esto es amor al saber del ser: no somos sabios, sino amantes de la sabiduría (*philo-sophia*), pues buscamos el saber por sí mismo, y no en vistas a otra cosa (pues nuestro único fin es salir de la ignorancia respecto al ser). Ningún hombre puede tener un saber de las cosas que las penetre totalmente, cuyo conocimiento nos haría sin más «sabios». Pero, a pesar de conocer la imposibilidad de hallar una respuesta que satisfaga definitivamente, el hecho de estar en búsqueda amorosa de lo que es absolutamente digno de saberse y de la sabiduría que hace verdaderamente sabios, es lo que constituye precisamente la teoría (θεωρία).

Amantes de la sabiduría, porque se ama la sabiduría misma, porque sobre todo se ama el ser del que se busca saber. Ahora bien, ese amor al ser del que se busca saber, ¿no será acaso la tarea propia del hombre nostálgico de su origen, buscando siempre el camino del retorno? Como ha escrito Heidegger,

«Los filósofos de Universidad no comprenderán jamás lo que decía Novalis: La filosofía (y toda filosofía es metafísica) es propiamente hablando una *Nostalgia*. No es una disciplina que se aprende. Las ciencias, en comparación con ella, son siervas. Pero el arte y la religión son sus hermanas. Quien no sabe lo que es la nostalgia, no sabe filosofar... Somos apátridas, y la inquietud misma, la inquietud viviente: he aquí por qué necesitamos filosofar»⁹.

bio de nombre --dado con Pitágoras -- de sabiduría a amor a la sabiduría. Sabemos que Pitágoras no quiso llamarse sabio, sino amante de la sabiduría. Y quien se llama amante de la sabiduría es porque la busca por sí misma, y no en vistas a otra cosa (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Metaph.*, lect. 3, nn. 54-56). Es interesante lo que señala Santo Tomás, al decir que «comienzan a filosofar movidos por la admiración de alguna causa». Nos asombramos ante unos hechos de los que ignoramos sus causas (en el fondo al advertir la insuficiencia de ser: es el caso del cambio).

⁹ Citado por J. PEGUEROLES, en *San Agustín. Un Platonismo cristiano*, PPU, Barcelona 1985, p. 269. Sabemos que, para Platón, la nostalgia de lo contemplado (y para San Agustín, de lo sido) previamente es el inicio del conocer para el alma expatriada que anhela el regreso. Por eso, creemos que Aristóteles exagera el carácter intelectual de la admiración cuando afirma que el fin de la filosofía es el conocimiento por causas, de modo que lleguemos así a dejar de admirarnos de los efectos (Cfr. *Metafísica*, I, 2, 983 a11-21). El ideal será para él no admirarse de nada porque se sabe todo y nada se ignora. Pero, ¿es posible salir del asombro, del sentido del misterio del ser? Aristóteles parece olvidar que el asombro es *ἀρχή*, origen que, al mismo tiempo, sostiene y domina cada paso de la filosofía. Incluso para quien conoce por las causas primeras, ¿no crece su admiración al descubrir que hay un Ser como Causa del ser del ente, que sin necesidad alguna por su parte, quiere dar a participar del ser por el que lo ente *es*? En ese amor al ser que constituye el filosofar, ¿no andaremos tras el amor del Ser al que pertenecemos? Podemos concluir que la filosofía viene dominada o determinada por el asombro; un asombro que es al mismo tiempo nostalgia.

II

Hemos caracterizado la admiración como principio del saber «libre» del ser. Toca considerar más de cerca la relación entre contemplación, libertad y ser. Ya lo hicimos al comienzo, aduciendo unos textos muy significativos de Pieper. Pero el filósofo alemán no hacía otra cosa que seguir la estela de Platón y Aristóteles. Para éste último, que el asombro sea el comienzo de la filosofía hace de ésta la única ciencia libre:

«Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración (...). Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia (...). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma»¹⁰.

Esta sabiduría es *especulativa* porque se busca el saber por el saber del ser. Por eso, es *libre*, con la libertad que confiere la verdad, porque no sirve a ningún poder, porque sólo intenta mantener una visión límpida de las cosas «como en realidad son», porque es para sí, como el hombre libre es para sí, y actúa por y para sí. Ya Platón hablaba del filósofo como de un hombre libre, que no atropella la verdad y que no sirve a ningún poder de la tierra, aunque provoque las burlas de los demás:

«Me parece que los que desde su juventud frecuentan los tribunales o lugares semejantes, en comparación con los que han sido educados en la filosofía y en los estudios que ella inspira, han sido educados como esclavos en comparación con hombres libres. —¿En qué sentido? —En éste: unos disponen siempre de lo que tú decías, de tiempo, y exponen pacíficamente sus tesis con tranquilidad. Tal como nosotros hemos pasado de investigación a investigación ya por tercera vez, también ellos, si el argumento que les llega les gusta más, como a nosotros, que el que tenemos, no nos importa efectuar razonamientos largos o breves, sólo con dar con lo que es. Pero los otros hablan siempre con prisas, pues les acucia el agua que va cayendo, y no les permite proponer una inves-

¹⁰ *Ibid.*, I, 2, 982b 11-28.

tigación en el punto que más quisieran: su adversario está allí, y les coacciona, y lee un resumen de los puntos a revisar, más allá de los cuales ya no se puede hablar. Ellos no son otra cosa que esclavos que pleitean ante su dueño común, quien preside, y que tienen en las manos una queja cualquiera. Y la disputa no es jamás por esto o por aquello, sino siempre acerca de uno mismo, y con frecuencia en la carrera va la vida. De manera que estos tales se convierten en agudos, desde luego, y en hirientes: saben adular de palabra a su dueño y ganárselo de palabra, pero sus almas son pequeñas y retorcidas. Pues desde la juventud la servidumbre les ha quitado el crecimiento y el ser libres y rectos, por cuanto les fuerza a ejecutar cosas torcidas, enreda su alma todavía tierna en grandes riesgos y cuidados, que no pueden superar sin herir la justicia y la verdad; luego se giran a la mentira y a la injusticia mutua, y se tornan tan jorobados y anquilosados que en sus almas no hay nada más sano cuando de muchachos pasan a hombres, por más que ellos hayan creído llegar a sabios y poderosos»¹¹.

«[El filósofo] va acá y acullá por todas partes, «por bajo tierra» según el verso de Píndaro, y mide lo que hay encima de ella «y por encima del cielo», contemplando las estrellas y en todas partes investiga la naturaleza de lo que es. Pero no desciende a nada de lo que tiene en sus proximidades. —¿Cómo dices esto, Sócrates? — Lo digo tal como, cuando Tales, Teodoro, para contemplar las estrellas alzó la vista y cayó en un pozo, una muchacha lista y chistosa, tracia, se burló de él pues se afanaba en saber lo que hay en el cielo pero le pasaba desapercibido lo que tenía ante sí, a sus mismos pies. Y esta misma burla sigue alcanzando siempre a los que viven en filosofía. Pues en realidad un hombre así no sabe nada ni de su prójimo ni de su vecino, no sólo no sabe lo que hacen, ignora incluso si es un hombre o cualquier otro ser. Pero lo que el hombre es y lo que le conviene por naturaleza hacer o padecer a diferencia de los demás, esto lo investiga, y en la indagación se busca complicaciones»¹².

En Heidegger hallamos también elementos que nos invitan a pensar la relación entre asombro y libertad. En su conferencia *¿Qué es eso de filosofía?*, leemos:

«En el asombro nos contenemos (être en arrêr). En cierto modo retrocedemos ante el ente — ante eso de que es y de que es así y no de otra manera. Tampoco se agota el asombro en este retroceder ante el ser del ente,

¹¹ PLATÓN, *Teeteto*, 172c-173b.

¹² *Ibid.*, 174a-b.

sino que, en tanto retroceder y detenerse, está al mismo tiempo arrastrado hacia aquello y por así decir encadenado por aquello ante lo cual retrocede. De este modo, el asombro es la disposición en la que y para la que se abre el ser del ente. El asombro es el temple de ánimo dentro del cual se les concedió a los filósofos griegos el corresponder al ser del ente»¹³.

Pero ese «retroceso ante el ente» no es sino el signo de la libertad entendida como el *dejar ser* al ente, y que le lleva a Heidegger a afirmar en *Sobre la esencia de la verdad (Vom Wesen der Wahrheit, 1930)* que la esencia de la verdad es la libertad¹⁴. ¿Qué significa el dejar ser (*Seinlassen*) al ente? Al contrario de una actitud de pasiva indiferencia, el dejar ser quiere significar el entregarse al ente. Entregarse al ente traduce y expresa la acción de exponerse a su presencia.

El conocer se expone al ente en tanto que se entrega a su manifiesta y patente presencia y a la apertura del dominio iluminado que lo rodea y donde él se mantiene. A ese «estado de abierto» en que se encuentra el ente se le llama su desvelación o desocultamiento (*Unverborgenheit, Entborgenheit*). Exponerse al ente significa, en tal sentido, entregarse a su desvelación. Semejante entrega no significa colocarse indiferentemente frente a él, ni tampoco ensayar cualquier acción que modifique su presencia. Más bien se despliega con un «retroceso» ante su desvelación, con lo cual se lo deja manifestar libremente en lo que es y como es, de tal modo que su propia presencia hace las veces de medida directriz en el proceso que define al *comportarse*:

«El entregarse en el desocultamiento del ente no se pierde en éste, sino que se despliega hacia un retroceder ante el ente, de manera que éste se manifieste en lo que es y como es»¹⁵.

El comportarse, dejando ser al ente, se expone a él. O a la inversa: se expone al ente dejándolo ser en su desocultamiento. Tal exposición en la desvelada presencia del ente —ese extático estar dentro de la verdad del ser— es lo que constituye propiamente aquello que «es» la Existencia (*Ek-sistenz*) en

¹³ HEIDEGGER, M., *¿Qué es eso de filosofía?, o. c.*, p. 53-54.

¹⁴ «La apertura del comportamiento como intrínseca posibilidad de la conformidad-corrección se funda en la libertad. *La esencia de la verdad, entendida como conformidad-corrección de la proposición-expresiva, es la libertad*», «Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. *Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit*» (HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit, 3, Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd 9, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, p. 186).

¹⁵ «Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist...» (*Ibid.*, pp. 188-189).

cuanto ser del Dasein. Mediante el ek-sistente entregarse al ente, el Dasein se relaciona con el ser y alcanza la verdad.

Este diálogo sostenido con Platón, Aristóteles y Heidegger nos ha enseñado que sólo quien vive *en* el asombro pone en juego esa libertad fundamental que sostiene a la filosofía entendida ya en los albores como el corresponder expresamente cumplido al ser del ente.

Muy distinta es la actitud de Descartes ante la admiración, como sentimiento propio del filósofo. La admiración es una de las pasiones primitivas que surge como fruto del contacto con aquellas cosas *nuevas, raras*, que no se dejan aprisionar en los esquemas ya conocidos por nosotros:

«Cuando encontramos algún objeto que nos sorprende y lo juzgamos ser nuevo, o muy diferente de lo que ya conocemos o bien de lo que suponíamos debía ser, esto hace que lo admiremos y estemos asombrados; y porque esto puede suceder antes de que conozcamos si este objeto nos conviene o no, me parece que la admiración es la primera de todas las pasiones»¹⁶. «La admiración es una súbita sorpresa del alma, que hace que se ponga a considerar con atención los objetos que le parecen raros y extraordinarios»¹⁷.

Ciertamente es una pasión útil, pues

¹⁶ DESCARTES, R., *Tratado de las pasiones*, II, 53; A. T., XI, 373.

¹⁷ *Ibid.*, II, 70; A. T., XI, 380. Heidegger, en su conferencia *¿Qué es Metafísica? (Was ist Metaphysik?, 1929)*, quizá en continuidad con este planteamiento, nos dirá: «Sólo porque la nada es patente en el fondo de la existencia, puede sobrecogernos la completa *extrañeza* del ente. Sólo cuando nos desazona la extrañeza del ente, puede provocarnos *admiración*. De la admiración — esto es, de la patencia de la nada— surge el *¿por qué?*. Sólo porque es posible el *¿por qué?*, en cuanto tal, podemos preguntarnos por los fundamentos y fundamentar de una determinada manera. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar, se nos viene a la mano en nuestro existir el destino de *investigadores*» (HEIDEGGER, M., *¿Qué es Metafísica?*, en *Ser, verdad y fundamento (ensayos)*, Siglo veinte, Buenos Aires 1979, p. 55). En su *Nachwort* de 1943, se hablará ya no tanto de extrañeza, sino de don. El mismo Hegel cree que es preciso generar no el asombro, sino el desconcierto, siendo este hecho *meramente negativo* lo principal: «Con el desconcierto (*Verwirrung*) es con lo que la filosofía en general tiene que comenzar y es lo que la produce; hay que dudar de todo, abandonar todos los presupuestos para mantenerlo luego como producido por el concepto» (HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke 18*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, pp. 466-467). Quizá Kierkegaard pensaba en estas palabras de Hegel y en su comienzo meramente negativo cuando escribe: «Es un punto de partida positivo para la filosofía, que Aristóteles afirma que la filosofía empieza con la admiración, y no con la duda, como en nuestros tiempos. En general, el mundo tiene que aprender aún que no conviene comenzar con lo negativo; y la razón por la que hasta ahora el método ha funcionado, está en que no nos hemos entregado del todo a lo negativo, y así no se ha hecho nunca en serio lo que se afirmaba que se hacía: esa duda no es más que coquetería» (KIERKEGAARD, S., *Soeren Kierkegaards Papirer*, (Ed. N. Thulstrup), 2ª ed., Copenhague 1967-1970, II, A, 108).

«hace que aprendamos y retengamos en nuestra memoria las cosas que antes ignoramos; pues no admiramos más que lo que nos parece raro y extraordinario; y nada nos puede parecer tal sino porque lo hemos ignorado, o incluso porque es diferente de las cosas que sabemos; pues esta diferencia es lo que hace que se le llame extraordinario (...). Y las otras pasiones pueden servir para hacer que se adviertan las cosas que parecen buenas o malas; pero sólo tenemos admiración por las que parecen raras. También vemos que quienes no tienen ninguna inclinación natural por esta pasión son generalmente muy ignorantes»¹⁸.

La admiración proviene así de la ignorancia. Pero puede ser también perjudicial, por lo que conviene librarnos de ella:

«Pero sucede más a menudo que se admira demasiado, y que se tiene asombro percibiendo cosas que sólo merecen ser poco o nada consideradas, que no que se admire demasiado poco. Y esto puede quitar o pervertir el uso de la razón. Por esto, aunque sea bueno haber nacido con alguna inclinación a esta pasión, porque nos dispone a la adquisición de las ciencias, debemos sin embargo procurar librarnos de ella lo más pronto posible. Pues es fácil suplir su falta con una reflexión y atención particular, a la que nuestra voluntad puede siempre obligar a nuestro entendimiento cuando juzgamos que la cosa que se presenta vale la pena»¹⁹. Por eso, «aunque no sean sino los torpes y estúpidos quienes no sientan por su naturaleza la admiración, esto no significa que los más inteligentes sean siempre los más inclinados; pero lo son principalmente quienes, aunque tengan un sentido común bastante bueno, no tienen sin embargo gran opinión de su suficiencia»²⁰.

El juicio negativo de la admiración estriba en que es indiferente a lo valioso. La admiración-curiosidad puede ser —suele ser— de cosas que no valen la pena. Por eso hay que liberarse de ella y sustituirla por la reflexión. Ahora bien, ¿debemos librarnos de ella o más bien encauzarla? Descartes parece proponer una discontinuidad con nuestras inclinaciones naturales. Es preciso cortar decididamente esas raíces de ingenuidad infantil que todos llevamos dentro²¹.

¹⁸ *Ibid.*, II, 75; A. T., XI, 384.

¹⁹ *Ibid.*, II, 76; A. T., XI, 385.

²⁰ *Ibid.*, II, 77; A. T., XI, 385-386.

²¹ Escribe Descartes: «Como hemos sido niños antes de ser hombres, y hemos juzgado unas veces bien, otras mal de las cosas presentadas a nuestros sentidos, cuando no teníamos todavía el completo uso de nuestra razón, abrigamos una multitud de prejuicios que nos impiden llegar al conocimiento de la verdad, y nos previenen de tal suerte, que no parece que podamos librarnos de ellos si no nos decidimos a dudar una vez en nuestra vida de todas las cosas en que encuentre-

III

Pero nada hay sorprendente más común, de lo que apenas nos admiramos por estar en la base de todo conocimiento teórico, pero digno del mayor asombro —la maravilla de todas las maravillas²²— que tomar conciencia de «lo que es»: saber originario, que despierta el más puro afán especulativo. El inicio del conocimiento se confunde con el despertar de la conciencia de que «esto es». Sólo entonces salimos de un mero estar como inmerso en cosas —cosa entre cosas—, y las advertimos advirtiéndonos a nosotros mismos. Esta conciencia aparece como un *distanciarse* —un «retroceso»—, en el cual, por sorprendente que parezca, se está unido a lo otro y a sí mismo. En mí se hace presente esto como distinto de mí, como otro que yo: *es*, y derivadamente, *soy*.

El primer acto teórico o contemplativo consiste en decir que la cosa *es*, en cuanto que el ser de esa cosa se ha hecho presente en mí, habiéndome encontrado en situación de disponibilidad o apertura activa —expuesto— para recibir su manifestación o su decirme que es —para oír la voz de la llamada del ser—, siendo ella misma la que es. Es el carácter «de suyo» con el que «esto» se presenta al hombre, podríamos decir con Zubiri. Para éste, el acto especificante del hombre es que las cosas se presentan en la intelección como «realidad», como algo *de suyo*²³. «De suyo» significa que el hombre aprehende lo real como siendo en sí mismo, siendo otro que el aprehensor, siendo algo en propio:

mos la menor sospecha de incertidumbre. Será también muy útil que rechacemos como falsas todas las que sean capaces de la menor duda, a fin de que, si descubrimos algunas que [no obstante esta precaución] nos parecen manifiestamente verdaderas, reconozcamos que son también muy ciertas y las más fáciles posibles de conocer» (DESCARTES, R., *Principios de filosofía*, I, 1-2, A. T., VIII-1, p. 5). Para orientarse en el pensamiento se ha de recuperar una virginidad del espíritu perdida por la infancia demasiado prolongada y, en especial, por la tendencia de ésta, natural pero irracional, a asentir con precipitación. El hombre, en cuanto cognoscente, se presenta siempre con un pasado oscuro, arrastrando la herencia de un tiempo anterior en el que no había razón, sino algo diferente a ella. Y este algo que pudo instalarse, merced a la ingenuidad e inadvertencia propias de la infancia, que engendra unos hijos adversarios a todo conocimiento, son los prejuicios.

²² «Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: dass Seiendes ist» (HEIDEGGER, M., *Nachwort zu: Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, o. c., p. 307).

²³ Escribe Zubiri: «El hombre tiene distintos modos de aprehender las cosas. Uno es sintiéndolas, y en esto comparte el hombre unívocamente la condición de cualquier animal. Sentir no es un seleccionar cosas (materiales y formales) concretas, en la aprehensión, sino que es ante todo un modo de tener aprehendidas estas cosas. A este modo corresponde en las cosas sentidas una formalidad propia según la cual son sentidas. Pues bien, lo sentido en cuanto tal es, si se quiere, «cosa», pero cosa estimulante *qua* estimulante; lo sentido en cuanto tal tiene carácter formal de estímulo, o, como suelo decir, estímulo es la formalidad propia y constitutiva del puro sentir y de lo puramente sentido en cuanto tales. Pero el hombre tiene otro modo de aprehender las cosas: aprehenderlas como realidad. Es la aprehensión intelectual. La formalidad propia de lo inteli-

«La realidad es la cosa como algo 'de suyo'. La cosa se actualiza en la inteligencia, se nos presenta intelectivamente, como siendo 'de suyo' antes de estarnos presente»²⁴.

En el acto teórico primero, capto «esto» como que no es un conocimiento: capto un más allá del conocimiento como tal, a saber, «lo que es». La inmanencia cognoscitiva es intencional: un traer hacia sí lo otro como *otro* y *ser lo otro* (y en este *ser* consiste el conocer). Al conocer, los caracteres de lo real son aprehendidos como suyos, como propios, como siendo de él y no míos, son caracteres que le pertenecen «de suyo» o «en propio». Y este carácter «de suyo» con el que se presenta al hombre será previo al hecho de que sea esto o aquello. Aquí está la *trascendentalidad de lo ente*, de lo que es en tanto que es, que se corresponde con una disponibilidad para acoger lo que es, su manifestación de que es: *trascendentalidad originaria del alma*, previa a su distinción

do *qua* inteligido es realidad. Estímulo y realidad, lo repito una vez más, son las dos formalidades de lo aprehendido en cuanto tal. No están meramente yuxtapuestas. Algo puede, ciertamente, estar presente como puro estímulo y no estarlo como realidad. Pero, sin embargo, lo presente como realidad puede ser un estímulo; sólo que entonces ya no es «puro estímulo», sino «realidad estimulante», y su modo de aprehensión no es «puro sentir», sino «sentir intelectual» o, lo que es lo mismo, «intelección sentiente» (ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1962, p. 391). Así, un animal no percibe el calor, sino estímulos calientes que desencadenan una reacción. En cambio, el hombre percibirá el calor como algo que es de suyo calentante. El hombre, frente al animal, se hace cargo de la situación estimulante como una situación «real», es decir, como una situación de suyo estimulante.

²⁴ *Ibid.*, pp. 394-395. Y este carácter *de suyo* con el que las cosas se presentan al hombre será previo al hecho de que una cosa sea esto o lo otro: sólo podemos preguntar por lo que algo es porque nos es presente como *real*. Por eso, lo más radical de las cosas no es el ser, sino la realidad (Zubiri parece identificar ser con esencia; de ahí su repulsa a considerar el ser como lo más radical). Contrariamente a Heidegger, Zubiri proclama que lo que es primero no es el ser, sino la realidad. Ahora bien, para Zubiri, el que las cosas se presenten en la intelección como siendo de suyo reales no significa que más allá de la percepción sean en realidad tal y como se presentan. Por ejemplo, el verde de esta hoja se me presenta como siendo de suyo verde, esto es, siendo realmente verde. Pero esto no significa que fuera de la percepción, el verde esté en la hoja tal y como a mí se me presenta en la intelección sentiente. La realidad no es algo en sí, independiente del sujeto. Esto sería realismo. No se trata de que más allá de la aprehensión haya algo independiente de ella, sino más bien del modo como lo aprehendido queda en la aprehensión. No es que la realidad tenga el carácter de ser *de suyo* sino que aquello que se aprehende como *de suyo* es lo real. Realidad no es separable de intelección. Pero esto tampoco significa que sea el hombre quien *construye* lo real, en línea idealista. Precisamente lo inteligido se aprehende como estando conmigo, pero siendo otro. (Sobre el «realismo» zubiriano, cfr. ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, Madrid 1980, pp. 57-59; p. 152; pp. 171-188). No obstante, no veo cómo puede Zubiri escapar a la acusación de idealismo, una vez afirmado que la realidad no es algo en sí, independiente del sujeto. Por mi parte, y manteniendo la terminología de Zubiri, diría que sólo mediante la intelección hay realidad, sí, pero realidad inteligida como siendo algo en sí como independiente del sujeto. Esto mismo lo expresa técnicamente Santo Tomás cuando afirma que lo primero *conocido* es lo ente, y no lo verdadero.

en sensibilidad e inteligencia, y que señala Aristóteles cuando escribe que «el alma es, en cierto modo, todo»²⁵.

En este análisis del conocimiento originario, del acto teórico primero, entendemos el conocer en términos de ser, como capacidad o disposición para ser en cierto modo todas las cosas, para asimilarlas y tenerlas presentes en mí²⁶. Una asimilación peculiar que no destruye lo que interioriza, sino que *deja ser* en mí esto en su ser (en este «dejar ser» consiste la libertad como esencia de la verdad)²⁷. El rasgo más manifiesto del conocimiento es éste: que el cognoscente es él mismo, pero puede además ser el otro, y no precisamente ser otro.

²⁵ ARISTÓTELES, *De Anima*, III, cap. 8, 431 b21. Que el alma sea cognoscitiva de todo, *potens omnia fieri*, exige una *nada* física, un estar despojada y vacía de toda naturaleza corporal, como condición previa de *todo*. Fijémonos en la modernidad de esta perspectiva, pues no es el universo el que comprende al hombre, sino el hombre quien comprende al universo. Heidegger juzgará que esta trascendencia originaria del alma pertenece a una consideración óntica, y que es preciso elevarse a una consideración ontológica: «La preeminencia óntico-ontológica del Dasein se vio ya pronto, sin que por ello se llegara a aprehender al Dasein mismo en su genuina estructura ontológica, ni siquiera a ver en ella un problema orientador. Aristóteles dice: ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἔστιν. El alma (del hombre) es de cierto modo los entes; el «alma», que constituye el ser del hombre, descubre, en sus modos de ser, la αἰσθησις y la νόησις todos los entes en el doble aspecto del «que es» y del «como es», es decir, siempre también en su ser (...). La preeminencia del Dasein sobre todos los demás entes que aparece aquí, si bien no aclarada ontológicamente, no tiene, es evidente, nada de común con una mala subjetivación del universo de los entes» (HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, Introducción, cap. 1, § 4, FCE, Madrid 1993, pp. 23-24).

²⁶ La raíz de esta disponibilidad para ser lo otro, ya presente en el conocimiento sensitivo, es la inmaterialidad. Aristóteles escribe: «En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que el sentido es aquello capaz de recibir las formas de las cosas sensibles sin su materia, como la cera recibe la marca o imagen del anillo sin el hierro o el oro; recibe sí la imagen de oro o de bronce, pero no en cuanto que es oro o bronce» (ARISTÓTELES, *De anima*, II, cap. 12, 424 a17ss). Y el comentario de Santo Tomás: «La forma que del agente es recibida en el paciente, a veces tiene el mismo modo de ser en el paciente que el que tiene en el agente, y esto sucede cuando el paciente tiene la misma disposición para la forma que la que tiene el agente; pero, a veces, la forma es recibida en otro conforme al modo como recibe el recipiente. Luego si del mismo modo se dispone el paciente que el agente, la forma se recibe en el paciente del mismo modo que era en el agente; y entonces no es recibida sin materia, pues aunque esa y la misma materia numéricamente que es la del agente no se haga del paciente, sin embargo, se hace en cierto modo la misma, en cuanto adquiere una disposición material respecto a la forma semejante a la que se encontraba en el agente. De este modo padece el aire por el fuego, y cualquier cosa padece con una pasión natural. - Algunas veces, en cambio, la forma es recibida en el paciente según un modo de ser distinto del que tiene en el agente, debido a que la disposición material del paciente para recibir no es similar a la disposición material que hay en el agente. Por eso, la forma es recibida en el paciente sin materia, en tanto que el paciente se asimila al agente según la forma, y no según la materia. Y por este modo, el sentido recibe la forma sin materia, porque la forma tiene un modo de ser distinto en el sentido y en la cosa sensible. Pues en la cosa sensible tiene un ser natural, pero en el sentido tiene un ser intencional y espiritual» (TOMÁS DE AQUINO, *In II de Anima*, lect. 24, nn. 552-553).

Presencia del ser de otro en cuanto es el ser de otro, en su alteridad. Conocer en cuanto tal es un grado de *ser*, pues el cognoscente en cuanto cognoscente *es* de algún modo la perfección propia de *otra* cosa. Conocer es ser espiritualmente, intencionalmente dicha forma o perfección.

Ente expresa ese saber originario de la realidad: lo que es²⁸. La experiencia de lo ente es el principio del conocer, el acto primero de la conciencia, percepción originaria de esto como que *es*, y que incluye la de mi propio ser (en el que ese algo se presenta como separado de mí, como algo otro que tiene ser). El acto teórico primero es expresión de esa experiencia bipolar originaria en que se inicia la conciencia humana, y evidente para cualquiera, constituida por una doble presencia —de la realidad y del yo— y por un doble contenido —el

²⁷ Según Heidegger, la ex-posición en la desvelada presencia del ente es lo que constituye propiamente aquello que «es» la *Existencia (Ek-sistenz)* en cuanto ser del Dasein. «La Ek-sistenz, enraizada en la verdad como libertad, es la ex-posición en la desvelación del ente como tal, «Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen» (HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, 4, en *Wegmarken*, o. c., p. 189). Da-sein (Ek-sistenz) quiere decir «ser» relativamente a ese «Da» que, en cuanto desvelación, constituye la presencia iluminada del ser mismo. «El desocultamiento mismo se encuentra salvaguardado en el entregarse ex-sistente, gracias al cual el estado de abierto de lo abierto, y esto significa el «Da», es lo que es, «Die Entborgenheit selbst wird verwahrt in dem ek-sistenten Sich-einlassen, durch das die Offenheit des Offenen, d. h. das «Da» ist, was es ist» (*Ibid.*, p. 189). Pero esta fundamentación *ontológica* del acto teórico —que gira alrededor de la noción de *libertad*— no basta. Tampoco basta la fundamentación *existencial* que lleva a cabo Heidegger en *Sein und Zeit*. Allí, el «ser-descubridor» del conocer se resuelve en esa estructura fundamental del Dasein de *ser en el mundo*. El hecho de descubrir y poner al descubierto los entes intramundanos es sólo posible porque el mundo es un horizonte previamente abierto. Pero ese «estado de abierto» del mundo se funda en el factum de ser el Dasein un ente *abierto* y disponer, al par de una comprensión de sí mismo, de una comprensión del mundo. Ahora bien, el «estado de abierto» del Dasein es la fundamental forma de ser el Dasein su «Da» (cfr. §44, b). Siendo el Dasein *iluminado* —de suerte que él mismo es su propia iluminación— se le tornan accesibles y son descubiertos los entes intramundanos que le hacen frente. «La expresión figurada y óptica del *lumen naturale* del hombre no mienta otra cosa que la estructura ontológica-existencial de este ente consistente en que él *es* en el modo de ser su Da. Es «iluminado» quiere decir: iluminado en sí mismo en cuanto «ser en el mundo»; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo *es* la iluminación. Sólo a un ente así existencialmente iluminado se le vuelve lo «ante los ojos» accesible en la luz, oculto en la oscuridad. El Dasein trae consigo, de suyo, su Da; careciendo de él, no sólo no es, de facto, sino que no es, en absoluto, el ente de esta esencia. El Dasein es su «estado de abierto»» (HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, o. c., §28, p. 150). Sin embargo, ambas fundamentaciones reclaman, como se ha visto en la nota anterior, la afirmación de la espiritualidad del alma —entendida en términos de ser— como la fuente de esa luz y de esa libertad fundamentales, y, por tanto, como la raíz última de esa Existencia como ex-posición y dis-posición para el ser del ente.

²⁸ El mismo Sartre reconoce que la actitud interrogativa, que viene a ser la conducta primera del hombre-en-el-mundo, se ejerce «sobre el fondo de una familiaridad preinterrogativa con el ser» (SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, 1ª parte, cap. I, I: La interrogación, Alianza Editorial, Madrid 1984, p. 41).

de la conciencia y el del ser—²⁹. Yo *soy* (soy *yo*, en cuanto cognoscente) en tanto que esto *es*; tomo conciencia de ser al concebir lo ente.

El conocimiento *es* —hay *acto* de conocimiento—«afirmando» que las cosas *son*. El *no* siempre es posterior al sí. Nuestra primera experiencia es así afirmación de ser (un *sí* al ser de las cosas): re-afirmo la consistencia propia de la realidad, independiente de nuestro conocimiento de ella. La presencia de lo ente a la conciencia está en función del ser mismo de lo que *es*³⁰. La presencia de lo ente a la conciencia no depende del actuarse y estructurarse de la conciencia misma: cuando digo de esto *que es*, en ese *es* no quiero expresar primariamente que sobre esto *digo*. Ser no es concebir o decir ser; más bien, concebir es concebir o decir ser³¹.

No hacemos sino seguir la orientación de Parménides, «pues la misma cosa es para pensar y para ser»³². Sólo es para pensar lo que es para ser. No hay pensar donde no hay ente, y se tiene lo ente mediante el pensar. «Es lo mis-

²⁹ La divergencia realismo-idealismo surge después y presupone dicha experiencia bipolar originaria, mediante la cual comienza la teorización. El *principio de lo trascendental* dirá: el ser es y debe estar fundado únicamente a partir de la conciencia, de la presencia de conciencia. El modo de aparecer del ser a la conciencia está en función del modo de actuarse y estructurarse de la conciencia misma, de manera que el ser del que se habla es el ser-de-conciencia. Ser-de-conciencia equivale a 'actividad de conciencia', 'expresarse de conciencia', 'presencia (de conciencia) respecto a la conciencia'. El *principio de trascendencia* afirmará, por el contrario, que el modo de aparecer del ser a la conciencia está en función del mismo ser, que está en el fundamento de la conciencia, del cual la conciencia es receptiva. La conciencia, lejos de ser el principio de lo ente, encuentra en lo ente lo otro del propio ser, y en la presencia de lo ente, lo otro de la propia conciencia, de modo que la conciencia puede advertir la presencia de sí misma en cuanto es actuada por lo ente, y en cuanto juntamente advierte que su ser en acto como 'presencia de lo ente' no puede coincidir con la cualidad del ser de lo ente. Así, si bien es verdad que el mundo sólo clarifica sus estructuras de ser en el espíritu cognoscente, tal clarificación está ligada trascendentalmente al ser, por la trascendentalidad que compete al ser como acto respecto al mismo entendimiento.

³⁰ «El Ser no es un producto del pensamiento. Más bien, es el pensamiento esencial quien es un acontecimiento del Ser, «Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins» (HEIDEGGER, M., *Nachwort zu: Was ist Metaphysik?*, en: *Wegmarken*, o. c., p. 308).

³¹ Por eso, ha podido escribir Kant: «El *objeto trascendental* que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que el que sirve de base a la intuición interna, no es en sí mismo materia ni ser pensante, sino un fundamento —desconocido para nosotros— de los fenómenos que suministran el concepto empírico tanto de la primera como del segundo» (KANT, I., *KrV* A 380). Y en los *Prolegómenos*, leemos: «El idealismo consiste en la afirmación de que no hay más seres que los seres pensantes; las demás cosas que nosotros creemos percibir en la intuición serían sólo representaciones en los seres pensantes, a las cuales no correspondería, de hecho, ningún objeto existente fuera de estos. En cambio, yo digo: nos son dadas cosas como objetos de nuestros sentidos y existentes fuera de nosotros, pero no sabemos nada de lo que puedan ser en ellas mismas; nosotros no conocemos más que los fenómenos, es decir, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos. Según esto, confieso que hay cuerpos fuera de nosotros, es

mo pensar y el pensar que [afirma] es. Porque sin lo ente, que ha sido expresado en él, tú no hallarás el pensar»³³. Lo ente es lo primero que cae en el entendimiento³⁴.

El comienzo —no siempre explícito ni tematizado— de todo conocimiento es la experiencia de lo que *es*. Aquello que primeramente adquiere el entendimiento es lo ente, de suerte que nada puede ser captado por el entendimiento en que no se halle la razón de ente³⁵. Con anterioridad a saber qué sea esto o aquello —*ratio quidditatis*—, sé que —esto o aquello— es: *ratio entis*³⁶. Ente deviene así objeto propio del entendimiento³⁷, es decir, aquello bajo lo cual el entendimiento comprende todo lo que a él se le presenta. Ente es lo que primeramente el entendimiento concibe —concepción que es un juicio— como lo más patente y conocido, y en que resuelve todas sus concepciones³⁸.

El conocer del ser es inseparablemente amor al ser (recuperando la filosofía en su significación etimológica). La afirmación del ser es, ante todo, un acto de fidelidad del espíritu al acto primero que anima a toda la realidad, tan-

decir, cosas que, a pesar de sernos enteramente desconocido aquello que puedan ser en ellas mismas, conocemos a través de las representaciones que nos proporciona su acción sobre nuestra sensibilidad» (ID., *Proleg.*, § 13, observación II). Lo ente, como expresión de que las cosas son en sí mismas, no es negado, sino afirmado como fundamento —para Kant, desconocido— de nuestro conocimiento de ellas. Precisamente el término «trascendental», que no significa nunca para Kant una relación de nuestro conocimiento con las cosas, sino sólo con la facultad de conocer, pretendía evitar una interpretación errónea de su «idealismo» (cfr. *Ibid.*, § 13, observación III).

³² PARMÉNIDES, DK 28, B3.

³³ *Ibid.*, B8, 34-36.

³⁴ «Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu» (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, 8, 1, 3).

³⁵ «Illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capibile ab intellectu» (ID., *In De Causis*, VI, 174).

³⁶ «La vulgaridad de pensamiento —dirá Bofill— encuentra su fórmula en la *generalización del ser*. Su profundidad, en aquella otra pregnante y no menos enigmática de «*ratio entis*» que expresa el objeto formal de nuestra inteligencia en tanto que facultad constitutivamente metafísica. Ver a los seres en su *razón de ser*, es verlos, en efecto, no extendidos en el plano uniforme de lo simplemente «opuesto a la nada», antes al contrario, escalonados en la gradación de sus relaciones causales» (BOFILL, J., *Obra filosófica*, Ariel, Barcelona 1967, p. 45).

³⁷ «Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX *Metaph.* Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, 5, 2). Sólo la captación de lo ente «despierta» nuestra conciencia como tal. El ejemplo del sonido quiere destacar la presencia misma, por encima y antes de la determinación.

³⁸ «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens» (ID., *Q. Disp. De Veritate*, 1, 1). Heidegger recuerda que Kant «llama 'un escándalo de la filosofía y de la sana razón humana' al hecho de que siga faltando la prueba contundente, aniquiladora de todo escepticismo, de la 'existencia de las cosas fuera de nosotros'». Pero Heidegger dice acertadamente que «el 'escándalo de la filosofía' no consiste en que siga faltando hasta ahora esta prueba, sino en que se esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas.

to al espíritu como a las cosas y que funda, por ello mismo, la relación del espíritu a las cosas. Conocer es re-afirmar «lo que es».

Esto exige una disposición para el ser, dejando ser en nosotros al ser, sin modificarlo en su verdad, sin alterarlo según nuestro capricho e interés, convencidos de que lo más original de una cosa no es que sea tal o cual, sino que sea. Y esta actitud es propia del amor. Por eso hablamos de una exigencia ética del conocimiento y, *a fortiori*, del quehacer metafísico; por eso la introducción a la filosofía no es un tema gnoseológico, sino ético, de amor recto o buen amor³⁹.

Pero el *conocer*, cuya determinación esencial consiste en permanecer en la obediencia del ser, puede olvidar lo que constituye su elemento más propio

Tales esperanzas, propósitos y peticiones brotan de concebir de una manera ontológicamente insuficiente *aquello* independientemente y 'fuera' de lo cual se trata de probar un 'mundo' como 'ante los ojos'» (HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, o. c., § 43, a, p. 225). Esto es verdad tanto para la perspectiva radicalmente inmanentista de Heidegger como para la metafísica del acto de ser, donde el ente es precisamente lo primero conocido y aquello en que se resuelve todo conocimiento. Que el ente *es* no se puede probar por algo más conocido que él mismo, y es su conocimiento lo que permite llegar a conocer aquello por lo que el ente es: primero, su acto de ser; y luego, el Ser por esencia. Los textos fundamentales para seguir a Kant en su refutación del idealismo son: a) «Cuarto paralogismo de la idealidad (de la relación externa)», en *KrV A* 366-380; b) *Prolegómenos*, § 13 (observaciones II-III), § 49, Apéndice; c) «Refutación del idealismo», en *KrV B* 274-279; d) «nota» del *Prefacio* a la segunda edición, B XXXIX; e) *Reflexionen zur Metaphysik*, XVIII, 5654, 6311-6317, 6323; f) *Opus Postumum*, XXI, 63, 76.

³⁹ Contra un pretendido comienzo «especulativo» puro y absoluto, libre de toda injerencia práctica y sin intervención de la libertad, se alza la obra de Carlos Cardona como un esfuerzo por encontrar una legitimidad, un estatuto teórico a la función de la libertad en el pensamiento, contra la pretensión generalizada de razones puras y pensamientos incontaminados. Muy relevantes al respecto son sus obras *Metafísica de la opción intelectual*, *Metafísica del bien y del mal*, *Ética del quehacer educativo* y *Olvido y memoria del ser*. Ya Nietzsche había escrito: «Poco a poco se me ha ido poniendo de manifiesto qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor, y una especie de *memoires* no queridas y no advertidas; e igualmente que las intenciones morales (o inmORALES) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo, es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él) llegar? (...). En el filósofo nada, absolutamente nada es impersonal; y es especialmente su moral la que proporciona un decidido testimonio de *quién es él* —es decir, de en qué orden jerárquico se encuentran recíprocamente situados los instintos más íntimos de su naturaleza» (NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, af. 6).

y caer en un pensar *calculador*⁴⁰, caracterizado por una decisión de antemano sobre el ser, en tanto que previamente acordable (y, por lo mismo, representable) a nuestro conocimiento. No será el asombro, sino el afán de dominio el principio de este pensar⁴¹.

⁴⁰ Heidegger se refiere a la distinción entre pensar calculador y pensar meditativo en *Serenidad (Gelassenheit)*, 1955) y en su conferencia *La proposición del fundamento (Der Satz vom Grund)*, 1956), aunque se trata de una distinción que, con otros términos, está presente a lo largo de toda su obra. Así, en su *Über den Humanismus. Brief an Jean Beaufret* (1946), leemos: «El pensar, en cambio, se deja comprometer (=interpelar) por el ser, para decir la verdad del ser. El pensar consume este dejar. Pensar es *l'engagement par l'Être pour l'Être*. Yo no sé si es lingüísticamente posible decir ambos (*par* y *pour*) en uno de este modo: *penser c'est l'engagement de l'Être (...)*. Para que podamos aprender a percibir —y esto significa consumir— la dicha esencia del pensar, tenemos que liberarnos de la interpretación técnica del pensar (...). El rigor del pensar consiste —a diferencia de las ciencias— no simplemente en la artificial, esto es, técnico-teórica exactitud de los conceptos; estriba en que el decir quede puramente en el elemento del ser y deje regir lo simple de sus múltiples dimensiones (...). Cuando se acaba el pensar, al salir de su elemento, substituye esta pérdida consiguiéndose valía como *τέχνη (...)*» (HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo* (trad. A. Wagner de Reyna), Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos, Santiago de Chile 1953, pp. 161-166).

⁴¹ Esta actitud de dominio se encuentra ya en Descartes, en el conocido pasaje del *Discurso del método* en que propone reemplazar la filosofía especulativa por una filosofía práctica: «Pues esas nociones [nociones generales de la física] me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida (...).» (DESCARTES, R., *Discurso del método*, 6º parte, A. T., VI, pp. 61-62). Gilson, desde una fundamentación distinta de la de Heidegger, ve también en Descartes un claro exponente del pensar matemático, calculador y dominador. Es verdadero todo aquello que *concibo* muy clara y distintamente, nos dirá Descartes. Todo lo que se puede afirmar clara y distintamente de la idea de la cosa, se puede afirmar verdaderamente de la cosa misma. Lo concebido clara y distintamente *es*, en realidad, la cosa misma. ¿Qué es un círculo? El círculo real es la definición de círculo y nada más. No es este o aquel círculo que puedo dibujar imperfectamente sobre la pizarra. Lo que al matemático le interesa es la verdadera esencia del círculo, tal como puede hallarse en su definición y sólo en ella. Estamos, nos dirá Gilson, ante la definición *matemática* de conocimiento. «Cuando decimos que un atributo está contenido en la naturaleza o concepto de una cosa es lo mismo que decir que tal atributo es verdadero respecto de esa cosa o que puede afirmarse que es en ella» (DESCARTES, R., *II Resp.*, A. T., VII, p. 162). Cualquiera puede intuir que existe, que piensa, *como* intuye que un triángulo está limitado sólo por tres líneas, o un cuerpo esférico por una única superficie. *El ens* se funda en la verdad, y ésta en la cognoscibilidad matemática clara y distinta. Cfr. GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, 3ª ed., Rialp, Madrid 1973, pp. 178 y 185.