

LA RUTA DE LA METAFISICA

RAMÓN ROQUER VILARRASA, Pbro.

**Profesor encargado de curso de Filosofía de la Religión
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona**

La «vuelta a la Metafísica» que caracteriza a la reflexión filosófica contemporánea, tiene su punto de flexión a fines del siglo pasado. En 1893 apareció en Francia la *«Revue de Métaphysique et de Morale»*, con el claro objetivo de «reconducir la atención pública a las teorías generales del pensamiento y de la acción... que, sin embargo, han sido siempre, bajo el nombre desacreditado de Metafísica, la única fuente de creencias racionales». La avalancha positivista — que había arrastrado a la *«Revue Philosophique»* — no pudo reducir a silencio a la oposición idealista ni al irracionalismo. Exponente de la resistencia fué Bergson, quien en 1903 publicó su famoso ensayo: *«Introducción a la Metafísica»*, tan agudo en la crítica de lo tradicional como arbitrario en el fundamentar su básica teoría de la «intuición». Sin embargo, la problemática bergsoniana es tan variada y sugestiva que es dado comprobar la precedencia de las ulteriores temáticas en los análisis del filósofo francés. El peligro de reducir la Metafísica a la antropología; la necesidad de un allende superador de la antinomia: «idealismo-realismo»; la dialéctica entre la inmanencia y la trascendencia — para no alargarnos demasiado — son suficientes muestras del aserto.

La metafísica como «disposición natural» la reconoce todo el mundo. ¿Por qué no concuerdan todos en la determinación de su contenido? Por el error que en la concepción de «nuestra naturaleza» ha propagado el kantismo. El «*nous*», para Kant, no alcanza la realidad que le es proporcionada. No hay «*noumenon*», objeto de conocimiento. Sin embargo, pretende elevarse a la idea del «Ser».

Heidegger quiere completar a Kant. Podemos llegar al «Ser» que explica el «ente», raíz suprema y única de lo esencial y existencial de lo «fenoménico» a través de una temporalidad que en su indigencia alude a la «plenitud». El «Ser» de Heidegger recibe características «teológicas». Pero Heidegger o recae en el trascendentalismo kantiano, o no justifica su fenomenología, que adolece de un terrible defecto: misticismo poético, fraude descriptivo o como quiera llamársele.

Sus discípulos quieren volver al «sentido» más que al «buen sentido», que fué el primer programa del Maestro. ¿Lo lograrán? Hay indicios — Müller, Welte — de que se impone una vuelta a la tradición. Los partidarios de la «*perennis philosophia*» se disponen a desbrozar el camino. Sería deseable un abrazo final que permitiese «sacar a la luz la originalidad del origen» con regular «repetición».

*

Le «retour à la Métaphysique» qui caractérise la réflexion philosophique contemporaine a son tournant à la fin du siècle passé. En 1893 naquit en France la *«Revue de Métaphysique et de Morale»*, avec l'objectif déclaré de «ramener l'attention publique sur les théories générales de la pensée et de l'action... qui néanmoins ont toujours été, sous le nom discrédité de Métaphysique, la seule source des croyances rationnelles». L'avalanche positiviste qui avait entraîné la *«Revue Philosophique»* — ne put réduire au silence l'opposition idéaliste ni l'irrationnalisme. L'interprète de la résistance fut Bergson, qui publia en 1903 son fameux essai: *«Introduction à la Métaphysique»*, aussi perspicace dans la critique des éléments traditionnels qu'arbitraire dans son effort pour fonder sa théorie de l'intuition. Néanmoins, la problématique bergsonienne est si variée et si suggestive qu'il est aisé de constater la préexistence des thématiques postérieures dans les analyses du philosophe français. Le danger de réduire la Métaphysique à l'anthropologie; la nécessité d'un au-delà qui permette de dépasser l'antinomie: «idéalisme-réalisme»; la dialectique entre l'immanence et la transcendance — pour ne pas nous étendre à l'excès — sont une preuve suffisante de notre assertion.

Tout le monde reconnaît la Métaphysique comme disposition naturelle. Pourquoi tout le monde ne s'entend-il pas dans la détermination de son contenu? A cause de l'erreur que le Kantisme a propagée sur la conception de notre nature. Le «*noûs*», pour Kant, n'atteint pas la réalité qui lui est proportionnée. Il n'y a pas de «*noumenon*», objet de la connaissance. Néanmoins, il prétend s'élever à l'idée de l'être.

Heidegger veut compléter Kant. Nous pouvons parvenir à l'Etre qui explique l'étant, racine suprême et unique de l'essentiel et de l'existentiel du «*phénoménal*» à travers une temporalité qui, dans sa pauvreté, exprime allusivement la «*plénitude*». L'Etre de Heidegger reçoit des caractéristiques «*théologiques*». Mais Heidegger ou bien retombe dans le transcendantalisme kantien ou bien ne justifie pas sa phénoménologie, qui souffre d'un terrible défaut: mysticisme poétique, description frauduleuse ou de tout autre nom qu'il plaira de lui donner.

Ses disciples veulent revenir au «*sens*» plus qu'au «*bon sens*», qui fut le premier programme du Maître. Y réussiront-ils? Il y a des indices — Müller, Welte — qu'un retour à la tradition est en train de s'imposer. Les partisans de la «*perennis philosophia*» se disposent à débroussailler le chemin. Il faut souhaiter la réconciliation finale qui permette de «*mettre en lumière l'originalité de l'origine*» avec une régulière «*répétition*».

*

Il «*ritorno alla Metafisica*» che distingue il pensiero filosofico contemporaneo ha il suo punto di flessione negli ultimi anni del secolo scorso.

Nel 1893 apparve in Francia la «*Revue de Métaphysique et de Morale*» con il dichiarato scopo di «*ricostituire l'attenzione pubblica alle teorie generali del pensiero e dell'azione... che nonostante, sotto il biasimato nome di Metafisica, hanno costituito sempre la sorgente unica delle credenze razionali*». L'invasione positivistica — che aveva trascinato la «*Revue Philosophique*» — non riuscì a far tacere l'opposizione idealistica né l'irrazionalismo. Bergson fu l'esponente della resistenza e pubblicò nel 1903 il suo famoso saggio: «*Introduzione alla Metafisica*», il quale è sì acuto nella critica del tradizionale come arbitrario nel fondamentare la sua teoria basica dell'«*intuizione*». Malgrado questo, la problematica bergsoniana è così variata e suggerente da poter costatare la precedenza delle tematiche ulteriori nelle analisi del filosofo francese. Il pericolo di ridurre la Metafisica all'antropologia; il bisogno di un «*oltre*» capace di superare l'antinomia «*idealismo-realismo*»; la dialettica tra immanenza e trascendenza — per non estenderci troppo — sono una mostra sufficiente della nostra affermazione.

La metafisica come «*disposizione naturale*» viene riconosciuta da chiunque. Perché dunque non tutti vanno d'accordo nel determinarne il contenuto? Ciò è dovuto all'errore che sulla concezione della «*natura nostra*» ha propagato il kantismo. Il «*noûs*», secondo Kant, non raggiunge la realtà che gli è proporzionale. Non c'è il «*noumenon*», oggetto di conoscenza. Nonostante egli pretende di arrivare all'idea dell'«*Essere*».

Heidegger vuole completare Kant. Possiamo raggiungere l'«*Essere*» che spiega l'«*ente*», suprema ed unica radice dell'essenziale ed esistenziale del «*fenomenico*» attraverso una temporalità che nella sua indigenza rievoca la «*pienezza*». L'«*essere*» del Heidegger riceve delle caratteristiche «*teologiche*». Ma il Heidegger cade nel trascendentalismo kantiano oppure non giustifica la sua fenomenologia, la quale ha un terribile difetto: misticismo poetico, frode descrittiva o qualunque altro termine con cui venga nominato.

I suoi seguaci vogliono ritornare al «*senso*» piuttosto che al «*buon senso*» che fu il primo programma del Maestro. Ma ci riusciranno? Vi sono certi indizi — Müller, Welte — che s'impone il ritorno alla tradizione. I sostenitori della «*philosophia perennis*» si mettono al lavoro di preparare la strada.

Auguriamoci l'abbraccio finale che permetterà di «*ricavare alla luce l'originalità di origine*» con regolare «*ripetizione*».

*

The «return to metaphysics» which characterises contemporary philosophical thought has its starting point at the end of last century. In 1893 there appeared in France the «*Revue de Métaphysique et de Morale*», with the clear object of «redirecting public attention to the general theories of thought and action... that nevertheless have always been, under the discredited name of metaphysics, the sole source of rational beliefs». The positivist avalanche — that had dragged down the «*Revue Philosophique*» could not reduce to silence either the idealistic opposition or irrationalism. The exponent of the resistance was Bergson who in 1903 published the famous essay «Introduction to Metaphysics», as sharp in his criticism of the traditional as it was arbitrary in founding his basic theory of «intuition». However, Bergson's problematic is so varied and thought-provoking that one can test the standing of later propositions in the analyses of the French philosopher. The danger of reducing metaphysics to anthropology, the need of a beyond, surpassing the idealism-realism antinomy, the dialectic between immanence and transcendency — to say nothing more — are sufficient proof of the assertion.

Metaphysics as a «natural disposition» is recognised by the whole world. Why does not everybody agree in the determination of its content? It is because of the error in the conception of «our nature» that has been propagated by Kantianism. The «nous» for Kant does not attain the reality that is supplied to it. There is no «noumenon», as object of perception. However, it claims to rise to the idea of «being».

Heidegger seeks to complete Kant. We can reach the «Being» that explains the «entity», the supreme and sole foundation of the essential and existential of the «phenomenal» through a temporality that in its indigence refers to «plentitude». The «Being» of Heidegger receives «theological» characteristics. But Heidegger either falls back into Kantian transcendentalism or does not justify his phenomenology, which suffers from one great defect, poetic mysticism, descriptive trickery or what ever you want to call it.

His followers wish to return to «sense» rather than «common sense», which was the first programme of the master. Will they succeed? There are signs — Müller, Welte — of a return to tradition taking effect. The partisans of «perennis philosophia» are getting ready to clear the way. What would be desirable is a final confrontation that would make it possible to «bring to light the originality of origin» with regular «repetition».

*

Die «Rückkehr zur Metaphysik», die das zeitgenössische philosophische Denken kennzeichnet, setzte gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts ein. 1893 erschien in Frankreich die «*Revue de Métaphysique et de Morale*» mit dem klaren Ziel, die öffentliche Aufmerksamkeit auf die allgemeinen Theorien des Denkens und Handelns zurückzulenken, welche unter dem in Misskredit geratenen Namen der Metaphysik immer die einzige Quelle rational begründeter Meinungen gewesen sind. Die positivistische Lawine, welche die «*Revue Philosophique*» mit sich gerissen hatte, fand den Exponent des Widerstandes in Bergson, welcher 1903 seinen berühmten Essay «*Einführung in die Metaphysik*» veröffentlichte, ebenso scharfsinnig in seiner Kritik des Überkommenen wie willkürlich in der Basierung seiner Grundtheorie auf der «Intuition». Die Problematik Bergsons jedoch ist vielschichtig und eindringlich: Die Gefahr, die Metaphysik auf die Anthropologie zu beschränken; die notwendige Überwindung der Antinomie «Idealismus-Realismus», die Dialektik zwischen Immanenz und Transzendenz, um nur einige Fragen anzudeuten.

Die Metaphysik als «natürliche Anlage» wird allgemein anerkannt. Warum stimmen nicht alle in der Bestimmung ihres Inhaltes überein? Durch den Irrtum, den der Kantianismus mit seiner Auffassung «unserer Natur» verbreitet hat. Der «nous» bei Kant erreicht nicht die angemessene Wirklichkeit. Es gibt kein «noumenon», Objekt der Erkenntnis. Trotzdem gibt er vor, sich zur Idee des «Seins» zu erheben.

Heidegger will Kant ergänzen. Wir können bis zum «Sein» vordringen, welches das «Seiende» erklärt, letzte und einzige Wurzel der Essenz und Existenz des «Erscheinenden» durch eine Zeitlichkeit hindurch, welche in ihrer Dürftigkeit auf die «Fülle» anspielt. Das «Sein» Heideggers erhält theologische Züge. Aber Heidegger fällt entweder in den kantianischen Transzendentalismus zurück, oder aber er rechtfertigt nicht seine Phänomenologie, die an einem grundlegenden Fehler leidet: poetischer Mystizismus, deskriptiver Betrug oder wie man es sonst nennen will.

Seine Schüler wollen wieder zum wirklichen «Sinn» des ersten Programms des Meisters zurückkehren. Wird es ihnen gelingen? Es gibt Anzeichen dafür — Müller, Welte —, dass sich eine Rückkehr zur Tradition durchsetzt. Die Anhänger der «*philosophia perennis*» schicken sich an, den Weg zu bereiten. Eine letzte Verständigung wäre wünschenswert, um die «Ursprünglichkeit der Ursprung» auf die Licht zu bringen».

I

VUELTA A LA METAFÍSICA

En 1893 apareció en Francia la “*Revue de Métaphysique et de Morale*”. Su objetivo se declara en las líneas introductorias del primer fascículo: “reconducir la atención pública a las teorías generales del pensamiento y de la acción de las que se había separado desde un cierto tiempo y que, sin embargo, han sido siempre, bajo el nombre hoy desacreditado de metafísica, la sola fuente de creencias racionales”.

La avalancha positivista, cientista y ecléctica amenazaba a la sazón con arrastrar a la Filosofía para sumergirla en el piélago de las reflexiones de la ciencia empírica. La “*Revue Philosophique*” había capitulado ya y el esfuerzo del neocriticismo de RENOUVIER se mostraba infecundo y batiéndose en retirada — su órgano “*Critique Philosophique*” quedaba reducido a un anuario de artículos de aplicación moral y política, reproducción de doctrina de antiguo elaborada y sin nuevo empuje problemático —; los fundadores de la nueva revista intentaron oponerse con rotundidad a la confusión entre ciencias de hechos y ciencias de ideas. Como si dijeran “basta” al naturalismo o al fisicalismo de la psicología experimental y de la sociología; “basta” al pesimismo tradicionalista, al confusionismo entre mística y filosofía. Una triple independencia: respecto de la ciencia, de la religión y del sentido común, es proclamada con decisión. Y los jóvenes “reformistas” confiesan que deben mucho a la Universidad, a los grandes maestros que en aquel entonces regían las cátedras francesas, pero, conscientes de que “el espíritu sopla donde quiere”, llaman a la puerta de los meditativos, de los “amigos del saber”, de los leales de la razón, para brindarles un órgano

publicitario que pretende ser lugar común de la noble palestra de la inteligencia.

F. RAVAISSON — de quien seguramente son las anónimas líneas introductorias a que nos hemos referido — explicita con un rápido excursus histórico esos puntos de vista, en el primer artículo de fondo titulado: *Metafísica y Moral*. Conocedor profundo de ARISTÓTELES, ha creído sorprender a la mente en su confrontación con el *ser* y se ha percatado de que no es trabajo baladí y sin jugo el esforzado penetrar hasta el núcleo de lo existente, hasta la *substancia*, que es lo primero y lo de mayor rango metafísico. La reflexión de este pensador prueba de hecho la vitalidad de la “filosofía primera” de ARISTÓTELES, también llamada “ciencia de Dios o teológica”, de la “ontología fundamental” de HEIDEGGER, quintaesencia de las preocupaciones metafísicas contemporáneas. Si la denominación de metafísica ha sido tardía, si obedeció la imposición de este nombre a la perplejidad de un compilador, no es óbice que sea empleado tal término para designar a la altísima ciencia, y para levantarse como banderín en la lucha ideológica más aguda y trascendental que han peleado los grandes imperios.

RAVAISSON ve claro en casi todos los períodos históricos. Sin embargo, acusa miopía describiéndonos la Edad Media; se fía entonces de LEIBNIZ, que denostaba al “realismo medieval” diciendo que “tomaba la paja de los términos por el grano de las cosas”. En el momento de su primer escrito, todavía el renacimiento de la filosofía medieval no había alcanzado el punto o nivel al que llegaría unas décadas más tarde; ni las reflexiones de la filosofía del lenguaje habían desbrozado el camino de la convicción, que hoy compartimos casi todos, de que queda mucho grano en la pretendida paja terminológica.

II

LA “INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA” DE BERGSON

En la misma “Revue de Métaphysique et de Morale”, diez años más tarde, publicaba H. BERGSON el famoso ensayo titulado: *Introducción a la Metafísica*. El título, largamente pensado, quería suponer que la inmensa mayoría de los filósofos que se jactaban de estar moviéndose dentro de la órbita de la “reina de las ciencias”, no habían acertado el camino o método para acercarse a ella. Sin embargo, ya las primeras líneas de este trabajo reflejan que la “Gnoseología” bergsoniana no había llegado a la madurez; las dos coor-

denadas: a) conocimiento rotatorio, relativo, perspectivístico, simbólico, de punto de vista, y b) conocimiento que “entra en la cosa” sin muletas expresivas o símbolos, absoluto, intuitivo, dejando mucho que desear no sólo desde el punto de vista sistemático, sino también — y esto es lo más grave — desde el punto de vista descriptivo, que para BERGSON reclamaba una rigurosa exactitud y, en consecuencia, una universal aceptación por parte de todos los pensadores.

Ni que decir tiene que BERGSON adscribe la primera coordenada epistemológica a la ciencia y la segunda a la metafísica. Que más tarde, al recoger dicho ensayo como un capítulo de su libro *La pensée et le mouvant*, matizara, en una nota añadida, el alcance de esa dual coordenada, prueba la verdad de nuestra crítica. El grave problema que tenía que resolver es obvio que fuera el de la *intuición*. Ha constituido siempre un deseo, por no decir una tentación de los filósofos, el descubrimiento del sendero que a esa ventura del conocimiento inmediato del objeto metafísico conduce. BERGSON inventa la famosa “simpatía” — por la que nos transportamos al interior del objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, inefable o inexpresable — para caracterizar la radical intuición. Se echa de ver en el acto cómo un prodigio cognoscitivo de esta índole supone un sin fin de nociones: interior del objeto, coincidencia, unicidad, inefabilidad, admitidas sin el rigor con que se analiza la simpatía. En contraposición al método “intuitivo”, se da el llamado “analítico”, que es el procedimiento que reconduce el objeto a elementos ya conocidos. Conocer equivaldría a reconocer. El analista multiplica los puntos de vista, si queréis, al infinito; nunca, sin embargo, llega aditivamente al conocimiento absoluto, pleno, aquietador. A lo que se llamaría “teoría” en sentido fuerte.

BERGSON se complace en cobijar a la metafísica debajo de un “empirismo verdadero”, que es “el que se propone ceñirse lo más apretadamente posible al original mismo”, a la cosa misma, como se dirá más tarde, profundizar su vida y — por una especie de *auscultación espiritual* — sentir palpar su alma. Tal empirismo es la verdadera metafísica *in fieri*. Pero es incuestionable que la batalla campal entre la nueva idea y la tradición debía librarse fuera de la órbita estrictamente metafísica, esto es, en la previa discusión sobre un factor temporal al que constantemente hacen referencia las reflexiones bergsonianas: la “duración”. O, si se quiere, sumergidos en ella es como únicamente se nos hará patente lo que la metafísica sea desde el punto de vista problemático. Pretensión luego exigida metodológicamente por algunos pensadores que han pretendido que por ser el objeto de la metafísica constitutivamente laten-

te, no era posible descubrirlo o hacerlo patente sin la intrépida invasión de alguno de sus centrales problemas. En otras ocasiones hemos intentado demostrar la insinceridad de semejante actitud. Recordábamos que sin saber lo que se busca nunca se encontraría, aunque el hallazgo es susceptible de ulterior profundización. “Lo que se busca” no es justamente la ciencia en cuanto tal, sino la fundamentación de un conocimiento relativo a un determinado objeto, del que al menos descriptivamente tenemos conocimiento.

Pero si la metafísica debe proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es de esencia psicológica, ¿no encerraríamos al filósofo dentro de la contemplación exclusiva de sí mismo, es decir, en un narcisismo tan incitante como estéril? La filosofía ¿no consistiría en “contemplarse simplemente viviendo”? BERGSON se ha dado perfecta cuenta del peligro de convertir la “metafísica” en “antropología”. Si es cierto que habrá de centrarse la reflexión en la propia conciencia, no lo es menos que será para luego trascenderla. Esto equivale al empeño de suprimir la oposición entre idealismo y realismo, característico de un sector importantísimo del pensamiento contemporáneo. Nada tendríamos que objetar y nos parecería un gigantesco paso hacia adelante en la especulación filosófica, si, aquende o allende la oposición: “idealismo”-“realismo”, lográramos encontrar tierra sólida y común, es decir, un punto de partida indubitable, que no prejuzgara el ulterior desarrollo del análisis, o un punto de llegada por los dos caminos — al parecer contrapuestos —, que nos mostrara la ilusión de su divergencia. Desgraciadamente no hemos llegado ni a esa altura ni tan siquiera nos ha sido dado un punto de partida común e indiscutido. Quédese, pues, simplemente diseñado el empeño de la novísima gnoseología y esperemos que se haga mayor luz para pronunciarnos al respecto.

III

LA INTUICIÓN Y SUS PELIGROS

De momento nos interesa consignar que BERGSON quiere compaginar la *simplicidad* del acto intuitivo con su *multiplicidad*. “La intuición es una serie indefnida de actos, todos del mismo género sin duda, pero cada uno de especie bien particular”. Esta diversidad de actos corresponde a los distintos grados del ser. El análisis (que es una síntesis con conceptos) presupone que, además del elemento subjetivo, interviene en el conocimiento el objeto, que es el

cambian de hábito, su contenido permanece idéntico; es decir, son perennes. Lo que garantiza semejante perennidad es, por una parte, el residuo insoluble que se encuentra en ellos; de otra parte, su inevitabilidad.

Fácilmente se observa la recaída en el kantismo. Cuantos recuerdan las palabras iniciales de la *Crítica de la Razón pura*, se percatarán de la semejanza ideológica entre ambos pensadores. La razón humana tiene como especial destino el plantearse problemas que superan su fuerza, y, por tanto, no pueden ser resueltos por ella. HARTMANN dice exactamente igual: hay problemas inevitables que forzosamente dejan residuo. El racionalismo es insuficiente y, sin embargo, necesario. La diferencia de matiz entre Nicolai HARTMANN y KANT se ve clara con las palabras de este último: "en este sentido, son metafísicos todos aquellos problemas que se sustraen a una directa solución: y es del todo indiferente el ámbito parcial de la filosofía en que se encuentran. En realidad, se hallan dispersos en todos los campos, más o menos escondidos en el fondo de lo cognoscible. Todo trabajo ulterior sobre esa problemática puede revestir un valor metafísico, cualquiera que sean las vías o métodos seguidos". Siempre la misma cantilena. Tomamos lo irracional que trasciende el conocimiento finito de nuestra mente; y el forcejeo por dominarlo sin caer en el ámbito de la fe, constituirá la metafísica.

La enumeración de los problemas metafísicos que constituyen la *aporética* de todas las ciencias, nos llevaría demasiado lejos. Baste consignar que, entendidos de la suerte, los problemas metafísicos se encuentran sedimentados en el fondo de los campos particulares de la filosofía. Se trata de los límites o del horizonte de todos los problemas filosóficos. En palabras de HARTMANN, "el conjunto de su contenido aporético constituye la metafísica inevitable y conatural".

Bajo el aspecto teórico cognoscitivo se puede fácilmente mostrar el elemento común de todos los problemas metafísicos, según HARTMANN. Se trata del insuprimible elemento irracional que es la función de la distancia o de la inaccesibilidad del objeto por el sujeto. Teniendo siempre presente que no se trata de un irracional en sí, sino de un irracional para nosotros. Para HARTMANN vale el principio de HUSSERL: "lo que es, es cognoscible si existe un conocimiento que esté en potencia de objetivárselo". El conocimiento humano — el único que conocemos adecuadamente — no es, sin embargo, capaz de una infinita objetivación. Su jurisdicción tiene límites precisos; la causa de la irracionalidad radica en el sujeto y no en el ser objetivo. Para un intelecto infinito todo es objetivable.

Si fuera realmente así, no habría posibilidad de una metafísica como sistema complejo de una ciencia: no por carencia de objeto unitario, sino por penuria de la facultad del conocedor. La situación hodierna de la ciencia humana no permite conquistar el estadio unitario del saber. Nicolai HARTMANN se refiere al concepto de un ideal de la razón pura, tal como lo formuló KANT al exponer la tercera "idea trascendental" como anticipación de la unidad de cualquier posible determinación de objetos en la unidad formal de su centralización en un punto problemático todavía señalable, pero afirma que no sabemos ni podemos definir anticipadamente si la unidad latente de todos los objetos tiene la forma de una idea sacada de la conformación interna de nuestra razón. "En otras palabras: es problemático si esa idea sea, cuanto a la forma, la divinidad o no. Todos los panteismos, los teismos y los personalismos se arriesgan en esta decisión anticipada y sucumben en el peligro". Como queriendo indicar que los presupuestos de esas grandes concepciones en el fondo ni son demostrables ni refutables; en otros términos, no pueden entrar en una discusión filosófica y son, por tanto, hipótesis sin ningún valor.

Se equivoca Nicolai HARTMANN al presuponer que los problemas metafísicos surgen como precipitado de "concepciones del universo" — cosmoramas o cosmovisiones — que obrarían desde un parapeto intelectual no fundamentado. Al contrario, la problematización surge al confrontar los datos de la experiencia con los de la primera función de la inteligencia. Que sea preciso un largo entrenamiento para que la investigación sea profunda y fecunda nadie lo niega; pero sería petulancia arrogarse el privilegio de proceder con el puro amor hacia la verdad y la muda obediencia a sus leyes, siguiendo los metódicos pasos de este pensador. Lo demostrará la profundización que sobre los grandes problemas metafísicos realizará HEIDEGGER. Pero el análisis de su punto de vista merece capítulo aparte.

VI

HEIDEGGER Y LA METAFÍSICA

Max MÜLLER en su monografía sobre la *Crisis de la Metafísica*, después de haber reconocido la inflexión de la filosofía alemana entre las dos guerras, producida por la fenomenología y las orientaciones por ella determinadas; después de consignar la acogida entusiasta que del lado católico mereció ese viraje filosófico, afirma

que el ensayo decisivo de fundar una metafísica que asumiese y prolongase las tendencias de la época, no ha sido intentado, al parecer, hasta el primer volumen de *Ser y Tiempo*, que HEIDEGGER publicó en 1927. El hallazgo metodológico de esta filosofía parece consistir en que la existencia y el hombre implantado en la misma, son el medio, el lugar y el fundamento que hacen posible el esclarecimiento del ser. Pero es éste el verdadero objeto de la metafísica y, por tanto, no es posible que en nombre de tal autor se confunda una auténtica ontología con los ensayos antropológicos y axiológicos de los contemporáneos discípulos de HUSSERL, entre los que descuella considerablemente MAX SCHELER. No podemos entretenernos en un detallado análisis de la crítica que hace HEIDEGGER de los conceptos de “existencia” y de “esencia”. Sin embargo, conviene advertir que el concepto heideggeriano de existencia no es idéntico a su homónimo escolástico. Para HEIDEGGER la existencia no es la actualización de no importa cual esencia, sino el cumplimiento del ser propio del hombre por el hombre. Llegó a esta conclusión después de haber comprobado el fracaso de la metafísica esencialista ante la conciencia histórica y de la filosofía idealista ante la conciencia de la finitud.

La meditación de HEIDEGGER parecía — a la publicación de *S. u. Z.* — orientada hacia la ontología. Hoy, es posible que en la intención de este filósofo sea idéntica la meta, pero la forma en que traduce sus reflexiones, la crítica a que con dureza inigualada somete la clásica metodología, inducen a sospechar si este pensador no habrá caído en una “ontosofía” en la línea de la última fase de SCHELLING.

Ya habíamos notado en el pequeño ensayo: *¿Qué es metafísica?* la estructura místicoide de su radicalización de la experiencia de la nada en la noche oscura de la angustia. Pero en su *Introducción a la Metafísica* — una de sus últimas publicaciones — nos confirma la antedicha sospecha. Igualmente las reflexiones de MÜLLER, y la derivación de HYPOLITTE hacia una interpretación “mística” y no “humanista” de HEGEL.

El fenómeno de la rara inflexión de la ontología contemporánea empieza a ser claramente diagnosticado. Valga como prueba lo que en su *Breve nota sobre la Ontología* resume M. DUFRENNE (“*Revue de Mét. et de Mor.*”, 1954, n.º 4). “Lo que se llama hoy Ontología, escribe, difiere ampliamente de la Ontología tradicional”. Trata de mostrarlo examinando las dos nociones de esencia y de existencia, cuya pertenencia a la filosofía primera nadie discute. Es obvio el recurso a ARISTÓTELES (*Metafísica*, 21, 1028 b.). En su famosa frase,

ARISTÓTELES plantea la cuestión del ente y no del ser. De ahí la orientación de la filosofía escolástica, que, como dice GILSON, considera que el “esse” tiene el máximo rango ontológico, pero está siempre inclinada a privilegiar la “esencia”, porque considera que la Ontología es “la ciencia de lo inteligible por excelencia”. WOLFF ha introducido la acepción de la Ontología como la ciencia del ser en general o del ser en tanto que ser, sin pretender de ninguna manera tratar del ser absoluto ni tratar al ente como un absoluto. Sólo en parte coincidiendo con ARISTÓTELES, porque en éste la Ontología es además el conocimiento de la región más eminente del ente, aquélla a partir de la cual se determina el ente en su totalidad.

Es posible que ARISTÓTELES y PLATÓN dejaran en estado incierto y ambiguo los problemas capitales de la Filosofía; sabido es, en efecto, su confusión al tratar el tema de Dios. Pero es incuestionable que la revolución copernicana de KANT desplaza el centro de gravedad hacia la metafísica especial, que es la propiamente dicha y la que realiza la finalidad última de esta ciencia. La revalorización de la metafísica general no sería posible sin la reforma de la teoría del conocimiento. Tal ha sido la empresa gigantesca de HEIDEGGER. Su intento de esclarecer el ser, presupone el previo esclarecimiento del problema que el ser plantea. ¿Qué quiere decir HEIDEGGER cuando afirma que no le interesa ni el hombre ni la existencia, sino el ser previo a la escisión esencia-existencia de la filosofía tradicional? No basta el análisis gramatical que nos describe la existencia como aquello que hace “estar ahí” a una cosa, y la esencia como aquello que hace “ser esto” y no lo otro a la realidad pensada. Ser esto o lo otro presupone primariamente ser. Del lado de la esencia, pues, encontramos la posibilidad de una profundización mayor. Mas ¿cómo pretenderlo del lado de la existencia? Porque “estar ahí” equivale a existir, pero la existencia es lo que hace estar ahí. Luego no hay una explicitación conceptual anterior a la existencia, y, en consecuencia, HEIDEGGER parece irremediabilmente abocado a un existencialismo, que podrá centrar diversamente, pero siempre partiendo de la propia existencia humana, que ya aparece como una síntesis que sólo el análisis abstractivo podrá descomponer.

VII

PERIPLO DE LA EXISTENCIA EN LA FILOSOFÍA MODERNA

Si a todas luces aparece privilegiada la existencia desde el punto de vista de lo real, nadie puede negar el rango de la esencia en

el sentido de que ésta no es solamente una de las nociones básicas a elaborar, sino que es un modo bajo el cual todas las restantes son elaborables. Si incluso pretendemos esencializar la existencia, incurrimos ingenuamente en un idealismo pre-crítico que, por nociones comunes, pretende pasar de lo general a lo particular, más bien que de la idea a la realidad. La metafísica wolffiana, llamada por KANT "dogmática", procedía de esta suerte. GILSON habla también del irreprimible esencialismo de la inteligencia, puesto que parece ser un hecho comprobado por la historia que la inteligencia se aturde ante el pensamiento del ser como tal. La contraprueba es fácil de hacer; ya que, cuando más tarde se recuse la ontología en nombre de la acción o del sentimiento o del positivismo, será porque en todos estos casos se pretende limitar los derechos de la inteligencia e incluso se dudará de la validez de la noción de esencia.

Ha visto bien DUFRENNE la unión de la teoría de la esencia y de la teoría de la posibilidad en la metafísica de la Ilustración. La razón radica en que la esencia considerada precisivamente requiere un estatuto propio; entonces se ofrece la noción de "posible", que puede designar a la vez aquello por lo cual la cosa puede existir en el plano de la inteligibilidad (en lo que se identifica con la esencia) y aquello que precede a lo real en el orden de la modalidad (en lo que confiere un ser a la esencia). La esencia sería a la vez la naturaleza y el germen de la cosa, es decir, lo que hace que la cosa sea lo que es y lo que ella es antes de existir. Todo el mundo reconoce bajo estas abstracciones la problemática de WOLFF, del cual es la frase: "Por la esencia, el ente es posible". La posibilidad es la prueba preliminar que el ser debe pasar para ceder a lo real, mientras que la existencia no es jamás sino un complemento de la posibilidad, que se comprende en función de lo posible, como lo atestigua la clásica definición: El ente es aquello que puede existir, o aquello a lo que la existencia no repugna. El idealismo y la fenomenología están claramente diseñados.

En DESCARTES la metafísica general tiene menos importancia, puesto que lo que le importa, en primer lugar, es el conocimiento de Dios, desde el cual únicamente puede proceder al conocimiento de las cosas, que son la expresión de su potencia; y, en segundo lugar, el conocimiento de las mismas cosas en su propia realidad. Pero es evidente que las nociones de ente absoluto y ente relativo, a las que recurre infatigablemente DESCARTES, presuponen una metafísica general que, si no tan acentuada en sus trabajos como la especial, no deja de ser fundamental, lo que a nuestro intento hace del

cartesianismo un sistema afín a los idealistas ya expuestos. Que la noción de esencia en DESCARTES preanuncie a ESPINOSA y a HEGEL, no sólo no contradice nuestro punto de vista, sino que lo confirma; ya que si se identifica con la existencia, queda claro el aserto fundamental del formalismo idealista. En DESCARTES todavía hay distinción modal entre la esencia y la existencia, pero la real de la filosofía tradicional se ha esfumado. La ejemplificación de ese punto de vista se halla en la interpretación del "cogito". Ya en la idea del yo aparece la identidad: pues es la misma cosa afirmar que existo y que yo soy esencia pensante. Lo mismo en la idea de Dios — y en esto se conforma el cartesianismo a la escolástica —, aunque exagere DESCARTES hasta el punto de considerar válida la famosa prueba ontológica que la filosofía tradicional consideraba punto de llegada y nunca de partida. En fin, vale de cualquier cosa la identificación de la esencia y de la existencia; la diferencia entre Dios y las cosas estriba en que la existencia implicada por la esencia divina es necesaria, mientras que la esencia de una cosa finita sólo comporta una existencia contingente. Como no es nuestro cometido ahondar en el cartesianismo, dejamos el hilo de las consideraciones hasta ahora realizadas para reanudar las reflexiones sobre la filosofía contemporánea.

HEIDEGGER denuncia con vehemencia la crisis del esencialismo. Cree ver que la crítica cientista arrincona el modo clásico de razonamiento metafísico. Para no precipitarse en cuestión tan delicada es necesario detenernos con una cierta circunspección en las primeras páginas de *Kant y el problema de la metafísica*, eminentemente reveladoras del modo de pensar del filósofo alemán. Se trata en él, como es sabido, de la fundamentación de la metafísica; es decir, de poner en claro el problema de la metafísica como el problema de una ontología fundamental.

VIII

RADICALISMO DE HEIDEGGER

El ansia de radicalidad mostrada por HEIDEGGER es digna de toda loa. No hay filósofo que merezca llevar dignamente tal nombre sin un afán de acercarse analíticamente al hontanar mismo del cual procede toda corriente de pensamiento. Pero justamente en el cumplimiento de ese angustioso afán solemos ser atacados por un vértigo tan desorientador, que luego nosotros mismos, al releernos, encontramos tremendas deficiencias y lagunas que de suyo invalida-

rían la estructura fundamental objeto de nuestra pretensión. HEIDEGGER tiene conciencia de esas deficiencias — “desfallecimientos” los denomina él en el prólogo de la segunda edición de esta obra —. Y si los confiesa taxativamente, se guarda bien de decir dónde se encuentran. Desde luego, la razón alegada de no querer destruir la unidad de un escrito con añadiduras, apéndices y excursos, es sólo una excusa para no comprometerse tratando de salvar escollos con consideraciones que sembrarían otros seguramente de mayor dificultad.

Veámoslo glosando los primeros peldaños de su Introducción. Quiere HEIDEGGER dejar establecido de una vez para siempre que la ontología fundamental como analítica de la esencia finita del hombre, en tanto que prepara el fundamento de una metafísica “conforme a la naturaleza del hombre”, no es una antropología; sin embargo, debe confesar inmediatamente que la ontología fundamental no es otra cosa sino la metafísica de la “existencia humana”, tal cual es necesaria para hacer la metafísica posible.

Que en estas palabras se cometa un evidente círculo, lo descubre el más corto de los alumnos de una clase de lógica. No vamos a insistir en ello; sólo nos interesa contrastar que la metafísica de la existencia humana, en cuanto condición de toda metafísica posible, sólo resulta fundamentalmente alejada de toda antropología filosófica supuesta una miopía teórica grave. La metafísica de la existencia humana o analítica existencial nos lleva inexorablemente a los fundamentos mismos de la antropología. Así debemos interpretar las siguientes palabras que literalmente tomamos de HEIDEGGER: “Explicitar la idea de una ontología fundamental quiere decir: mostrar que la analítica ontológica de la existencia humana tal cual la hemos caracterizado, responde a una necesidad absoluta, y, por lo mismo, precisar según qué perspectiva y de qué manera, dentro de qué límites y en función de qué presupuestos pone la cuestión concreta, ¿qué es el hombre?”. Que diga HEIDEGGER que un planteamiento tan radical de cuestiones no se lo ha hecho jamás la antropología, puede ser verdad; pero que una antropología filosófica no deba ocuparse de ese horizonte o perspectiva, de los límites y de los presupuestos planteados por la cuestión concreta del ser del hombre, es un desconocimiento absurdo del sentido de las palabras. La idea de una ontología fundamental se consolida ciertamente y ante todo por la fuerza de esclarecimiento que aporta. Si la idea de ontología fundamental nos aclara la panorámica filosófica interpretada como crítica de la razón pura, será verdad que en la obra de KANT deberemos buscar y encontrar la instauración del fundamen-

to de la metafísica. Al menos como proyecto arquitectónico que nos trace los límites y la intrínseca posibilidad de la metafísica; es decir, de la determinación concreta de su esencia. Ahora bien — dice HEIDEGGER —, toda determinación de la esencia no se consigue más que en la puesta en evidencia del fundamento de la esencia.

Como hemos quedado que la metafísica en tanto que pertenece “a la naturaleza del hombre” y existe de hecho con él habiéndose concretado bajo una cierta forma, HEIDEGGER cree poder afirmar que la instauración expresa del fundamento de la metafísica no puede jamás efectuarse en la nada, sino que debe desarrollarse a partir de las fuerzas o de las debilidades de una tradición que le señalan sus posibilidades de partida. Mucho tendríamos que decir al respecto; pero aceptamos el recurso a la historia, puesto que es incuestionable que, aun sin querer, ella resuena en lo más profundo de nuestra introspección como tributo a la tradición.

Archiconocido el horizonte dentro del cual KANT contempla la metafísica. Todos tenemos en nuestra mente el concepto escolar de aquella disciplina; no sólo de la escolástica que se inspiraba en ARISTÓTELES, sino la del idealismo que parte de WOLFF. Sólo una pequeña apostilla a una nota de HEIDEGGER, que rechaza sin más las interpretaciones de la crítica de la razón pura como “teoría del conocimiento” y relegan a lo accesorio y subsidiario los temas metafísicos: ¿Es que es necesario hacerlo? No es una cuestión evidente por sí misma. Es más: veremos que el propio HEIDEGGER incide en la postura gnoseológica, de la cual extrae la problemática metafísica; pero es que no es posible arquitectónicamente plantearse el problema radical de la fundamentación de otra manera, como en seguida veremos.

Ya en ARISTÓTELES aparece un curioso desdoblamiento en la determinación de la esencia de la filosofía primera. Ésta es tanto un “conocimiento del ente en cuanto ente” como un conocimiento de la región más eminente del ente, a partir de la cual se determina el ente en su totalidad. Lo vimos hace poco. Pues bien, de acuerdo con HEIDEGGER que esta doble manera de entender la filosofía primera no implica dos órdenes de ideas fundamentalmente diversas e independientes, ni sería lícito subsumir uno de estos órdenes en el otro, sino que se trata de esclarecer la fuente o las fuentes de esta aparente dualidad, si es que realmente no hemos de considerar dual la instauración fundamental de la metafísica. HEIDEGGER — que tiene en su mente una esencial determinación de la metafísica entendida como “el conocimiento fundamental del ente en cuanto tal y en totalidad” — postula que entre la totalidad “de los entes” y

el "ente en cuanto tal" y "general", existe un nexo a determinar por el análisis del conocimiento. Y así se pregunta, primero: "a) ¿en qué consiste la esencia del conocimiento del ser del ente?; b) ¿en qué medida este conocimiento se desarrolla necesariamente en un conocimiento del ente en su totalidad? ¿por qué este último desemboca de su lado en un conocimiento del conocimiento del ser?" Estas tres cuestiones gravísimas en las que se expande la problemática metafísica, son gnoseología pura y tienen sentido y urgen una toma de posición, cualquiera que sea el origen histórico de la articulación y división de los problemas dentro de la metafísica general u ontología y la metafísica especial de la escolástica y de la filosofía moderna.

También recae HEIDEGGER en la epistemología al afirmar: "El otro motivo esencial de la formación del concepto escolar de la metafísica concierne al modo de conocimiento y al método de éste". Puesto que se trata del conocimiento más eminente y que la metafísica se considera la reina de las ciencias, es obvio que su modo de conocimiento debe ser perfectamente riguroso y absolutamente constrictivo. Lo cual exige que se conforme a un ideal de conocimiento, que no importa que en determinadas circunstancias se haya creído realizado en las matemáticas. Que KANT lo tomara por una ciencia racional pura, explicaría sólo que la metafísica general o ciencia del ente en general y la metafísica especial o ciencia de las regiones capitales del ente, fuera una ciencia edificada por la razón pura. Pero si resultara que la matemática procede en cierto modo también de la experiencia o de una intuición metaempírica gracias a la cual se aplica con adecuación portentosa, entonces el planteamiento kantiano del problema de la metafísica caería por su base. Con esas palabras apuntamos al centro neurálgico de toda fundamentación, al hecho de la intuición. De él tendremos que ocuparnos con alguna detención dentro de poco.

Lo cierto es que la instauración del fundamento de la metafísica, concebida como delimitación de su posibilidad intrínseca, implica una previa determinación de la esencia de la metafísica especial. Ahora bien, dice HEIDEGGER, ésta es por excelencia un conocimiento del ente suprasensible; por lo tanto, la cuestión de la posibilidad intrínseca de un tal conocimiento se retrotrae a la cuestión más general de la posibilidad intrínseca de hacer manifiesto al ente como tal. "La instauración del fundamento se concibe, desde luego, como la iluminación de la esencia de un comportamiento respecto del ente, comportamiento según el cual este último se manifiesta en sí mismo. Es, pues, a partir de ahí que toda enunciación relativa al en-

te es susceptible de ser demostrada". Estamos en el punto crucial de ese proyecto de fundamentación. Se ve claro que si fuera posible la intuición del ente suprasensible, no habría dificultad arquitectónica alguna, pero lo que se hace difícil de aprehender con claridad nocional suficiente (es decir, conceptualmente) para luego combinar dialécticamente y engendrar una ciencia, es esa claridad de un comportamiento, es decir, *de una acción respecto del ente capaz de manifestarlo*. Con otros nombres, con una complejidad exigida por el planteamiento más extenso de la cuestión, HEIDEGGER no escapa de la inexorable temática de la fenomenología, que parte originaria y radicalmente de la evidencia, es decir, de una luminosidad. El párrafo explicativo de HEIDEGGER no tiene desperdicio. Dice así: "¿qué es lo que constituye la posibilidad de ese comportamiento respecto del ente? ¿es que se tiene alguna indicación de lo que lo hace posible?" Se trata de la justificación de una evidencia, parecida a aquélla a la que las ciencias naturales nos tienen acostumbrados. Para los sabios, la ciencia natural fué una revelación luminosa, cuando llegaron a comprender que la razón no ve más que lo que produce ella misma según sus propios planes y que, por tanto, debe tomar la delantera con los principios que determinan sus juicios según leyes inmutables, y, asimismo, obligar a la naturaleza a responder a sus cuestiones y no dejarse conducir por ella ciegamente. KANT lo creía a pies juntillas y, por lo tanto, el plan previamente proyectado de una naturaleza en general determinaba la constitución *a priori* del ser del ente al cual toda investigación y toda pregunta deben poder referirse. De ahí la distinción entre lo óntico y lo ontológico; ya que lo que hace posible la referencia al ente, es decir, el conocimiento óntico, es la comprensión previa de la constitución del ser, es decir, el conocimiento ontológico.

HEIDEGGER está preocupado por resolver de una manera definitiva y sin apelación el problema del *a priori*, y se percata de que es necesario corregir la ingenua exaltación kantiana de pensar que el hombre va a la naturaleza fenoménica con un plan o proyecto de una naturaleza en general que se saca de su propia razón. Quiere determinar con rigor las llamadas "condiciones de posibilidad del conocimiento óntico" refiriéndolas al plano ontológico.

Desde este punto de vista se comprende el aserto de HEIDEGGER: "La fundamentación de la Metafísica equivale al proyecto de la posibilidad interna de la síntesis *a priori*. Hay que determinar su esencia y hay que describir su origen en el campo mismo de donde surge". Con esto, la pregunta acerca de la posibilidad interna del conocimiento sintético *a priori* sufre una complicación extraordi-

naria. La fundamentación de la metafísica no aparece como posible hasta que el conocimiento del ente se ha conseguido a base de un elemento independiente de la experiencia o *a priori*, y, por tanto, constitutivo “del ser del ente”. El conocimiento finito cuya finitud está en discusión, es una intuición receptiva y determinante del ente. De donde, si el conocimiento finito del ente ha de ser posible, tiene que fundarse en un conocer del ser del ente, anterior a la actitud receptiva. La última consecuencia es que el conocimiento finito del ente exige un conocer no receptivo (aparentemente no finito), algo así como una intuición “creadora”. Ahora surge en toda su plenitud la tremenda dificultad: ¿cómo ha de ser el cognoscente finito para que le sea posible aportar, independientemente de la experiencia, la constitución del ser del ente, es decir, para que sea posible una síntesis ontológica? Deberíamos desarrollar ahora la teoría de la “síntesis veritativa” que corresponde al conocimiento óntico. Pero ni es posible desarrollar con amplitud el largo y sinuoso proceso de HEIDEGGER, ni se requiere para lo que vamos a decir, estrictamente vinculado a lo ontológico. En este caso lo verdaderamente trascendental para nosotros se refiere a la “síntesis predicativa” pura, que es complemento necesario de la “síntesis veritativa”. De donde la fundamentación de la ontología debe pasar por las cinco etapas siguiente: 1.^a Los elementos esenciales del conocimiento puro; 2.^a La unidad esencial del conocimiento puro; 3.^a La posibilidad interna de la unidad esencial de la síntesis ontológica; 4.^a El fundamento de la posibilidad interna de esta síntesis; 5.^a La determinación plena de la esencia del conocimiento ontológico.

HEIDEGGER debería en esta cuestión resolverse entre el logicismo y el psicologismo. No lo hace así porque KANT dejó la cuestión confusa: de modo que no queda sino un camino: dejar abierto el método de revelación del origen para no incurrir en el error de identificarlo precipitadamente con una disciplina tradicional o inventada. Por esto KANT llama a la Crítica “un estudio de nuestra naturaleza interior”, es decir, de lo que para HEIDEGGER será revelación de la esencia del “estar-ahí” humano. La analítica de la existencia humana tiene como sentido la disolución que pone en libertad a los gérmenes de la ontología.

IX

FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA

Con esto hemos llegado a la médula de la fundamentación metafísica de HEIDEGGER: *el ser previo al concepto del ente es el que*

especificaría a la ontología fundamental. La explicación del hombre nos proporcionaría, pues, el medio del ser, aquello en que el ser es y se revela. La ontología fundamental será, pues, para acabar, *la experiencia pensante del ser como fundamento por excelencia.* Sólo sobre la base de esta experiencia se puede constituir la ontología como saber filosófico: ontología del hombre, del animal, de la planta, de lo anorgánico, de la comunidad, etc. HUSSERL llamaba ontologías regionales a esas distintas ramas. Entonces, la ontología universal se reduciría a la explicitación de la relación de todas las ontologías regionales a lo que trasciende las regiones del ser, es decir, al ser mismo. Según esta concepción la ontología fundamental no sería ni ontología regional ni ontología universal, sino lo que precede toda descripción de las regiones del ser y toda explicitación de su relación al ser: la experiencia del ser mismo y de su verdad, que no está constituida por esa relación. La experiencia del ser mismo, como fundamento de las regiones y como fundamento de sus relaciones al ser, se situaría *antes* de la experiencia ontológica. De ahí una perplejidad en HEIDEGGER muy difícil de ser superada. El hombre experimenta en sí la radicalidad y la fundamentalidad de la metafísica, porque está situado en la verdad originaria y a partir de ella puede constituir o, al menos, elaborar ese tipo de verdad que se llama la verdad metafísica o simplemente metafísica.

Max MÜLLER habla del pensamiento del ser como “apriorismo empírico”, por cuanto consiste esencialmente en la experiencia del único *a priori* trascendental y propiamente dicho, a saber, el del Ser. Se le podría reprochar a tal pensamiento una falsa intermediación diciendo que este *a priori* trascendental del ser no se encuentra más que en la experiencia de la esencia del ente, que la experiencia de este *a priori* en sí mismo es imposible, por cuanto no tiene subsistencia autónoma e independiente de los entes. El ser es necesariamente lo que siempre se mediatiza. HEIDEGGER concedería sin duda la necesidad de esta mediación del ser por sí mismo, como la escolástica admitía la concreción del ser en sus inferiores sin aditamento de diferencias específicas, que supondría que el ser es género y no trascendental. Pero toda mediación supone una intermediación previa en virtud de la cual la mediación es posible. Ahora bien: es justamente el discernimiento de esta intermediación lo que le importa a HEIDEGGER. No pudiéndola realizar el filósofo, la intenta el poeta, cantando lo inmediato inefable cual lo había intentado HOLDERLIN.

(Continuará.)