

EL NACIMIENTO DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL
LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA: DE ARISTÓTELES A
DESCARTES

*Paolo Ponzio**

INTRODUCCIÓN

Ante todo, se necesita de algunas premisas para entender lo que se dirá en este seminario sobre los problemas fundamentales de la metafísica occidental.

En primer lugar, tenemos que prestar atención al título que parece obvio; aunque no es como parece. Es necesario delimitar el problema de lo que vamos a tratar y comentar, es decir, los cuatro vocablos que lo componen: *problemas, fundamentales, metafísica, occidental*. ¿Qué significa *occidental*? ¿Qué significa *metafísico*? ¿Qué es *metafísica*? ¿Cuáles son esos *problemas* fundamentales a cuya reflexión dedicaremos el resto de la exposición?

* Profesor de Filosofía del Renacimiento en el Departamento de Ciencias Filosóficas de la Universidad de Bari-Italia. Invitado del pregrado UCSS para dictar el Seminario «El nacimiento del pensamiento occidental».

1. ¿QUÉ SIGNIFICA *OCCIDENTAL*?

En primer lugar, ¿qué significa *occidental*? El occidente, por razones geográficas, se opone, naturalmente, al oriente. Uno puede preguntar —y con razón— a qué tipo de «oriente» nos referimos cuando hablamos de metafísica occidental.

1.1. OPOSICIÓN AL ORIENTE

En principio, es una oposición al oriente en el sentido del oriente asiático; sobre todo, en este caso, al indio.

No trataremos de la metafísica del indio para una razón fundamental: porque se da siempre una cierta ambigüedad cuando se habla de «metafísica india». Sucede como cuando se escriben libros de historia de las religiones: se puede hablar de «misterios» y de «sacramentos» hablando de una religión órfica o egipcia, mientras que en nuestra mente tenemos el sentido que el cristianismo ha dado a estas palabras. En todas las religiones, existen misterios; en los misterios hay iniciación, hay sacramentos.

Lo mismo puede acontecer cuando se habla de «filosofía de la India». Ciertamente, hay en la filosofía muchos pensamientos —cantidad de pensamientos— que, con mucha razón, nosotros calificamos como metafísicos. Esto es evidente. Pero, ¿lo era para ellos? ¿Los indios tenían un concepto un poco riguroso y preciso, aunque distinto del nuestro, de lo que nosotros llamamos «metafísica»? Es oportuno, sobre este punto, suspender el juicio. No se puede tratar de metafísica india del mismo modo en que se trata de metafísica occidental. Y si no tratamos de metafísica india es por esta razón: porque es una cuestión que por sí misma debe saber qué se entiende por metafísica india. Y lo mejor por hacer es no tomar de la metafísica india o de las ideas indias lo que nosotros haremos al ocuparnos de la metafísica. Este es un grave riesgo en el cual se ha caído con mucha facilidad.

Por consiguiente, prescindimos de la oposición de oriente-occidente en este sentido. Nos limitamos a lo que es occidente con respecto a este oriente; es decir, Europa.

1.2. DISTINCIÓN ENTRE OCCIDENTE Y ORIENTE

Ahora bien, en Europa hay —o puede haber— una distinción entre el occidente y el oriente. Grecia es, de este punto de vista, el oriente de Europa. Occidente es propiamente aquello que viene, en Europa, después de Grecia.

Pero aquí el tema se complica con una dimensión completamente extraña a aquella que observábamos en el pensamiento indio. Grecia no es algo que queda fuera del occidente. Todo el contrario —y aquí comienza la dificultad—, Grecia no queda fuera del pensamiento del occidente europeo. No queda fuera. De todos modos, Grecia empieza a pertenecer de un modo u otro al patrimonio intrínseco de la metafísica occidental, de la metafísica del occidente europeo. ¿Cómo?

- a) Como punto de partida, prescindamos de la discusión sobre el hecho que se dice —y, a mi modo de ver, no es verdadero— que la metafísica empieza con Parménides. Empezó, probablemente primero, con Anaximandro; pero dejemos a un lado esta cuestión. Cualquiera de ellos, de manera general, puede considerarse el punto de partida; innegablemente, la metafísica de los griegos ha estado en el punto de partida y de arranque de la metafísica occidental. Pero esto no ha acontecido así de simple, porque el punto de arranque o el punto de partida es algo completamente extrínseco a la estructura interna de un pensamiento.

- b) El pensamiento griego pertenece al pensamiento occidental en un modo mucho más profundo que el hecho de haber sido el punto de partida de especulaciones que han resistido muchos siglos; Grecia nos pertenece en un modo más fundamental, porque constituye permanentemente —y todavía hoy— la posibilidad misma de la filosofía occidental.

Ciertamente, los griegos son parte del pasado, no existen más. Y, en este sentido, Grecia pertenece a un pasado que ya no es. Pero donde hay continuidad histórica, siempre hay un fenómeno curioso: que lo que desaparece no cae en el vacío; sin embargo, al desaparecer, deja a aquellos que vienen después en una situación especial, en una situación definida por las posibilidades que ha dejado quienes no existen más. Estas posibilidades legadas a la posteridad constituyen y definen la situación de los sucesores.

En este sentido, la historia es des-realización, en el sentido que el pasado no existe más; y, sin embargo, lo que en el pasado era una realidad continua pasa a ser la posibilidad principal de donde emergen los sucesores. En este sentido, Grecia pertenece a la posibilidad interna de la filosofía occidental.

- c) La dialéctica de esta posibilidad es muy compleja. La filosofía occidental ha recibido dentro de sí misma a los griegos. ¿Pero en qué cosa consiste esta recepción? Uno propende fácilmente a pensar que se trata de una continuación: Anaximandro, Parménides, Platón, Aristóteles, etc. Ellos han tratado una serie de temas; entre estos temas, el de la Metafísica fue sobre el que se continuó hablando en el mundo occidental.

Esto, visto de fuera, es relativamente verdadero; solo relativamente. Consideremos por ahora que es verdadero. Sin embargo, no es un

problema de recepción; pues al máximo puede llevar a una especie de *coctel* del pasado y presente. Esta no es una verdadera recepción; *la recepción* consiste precisamente en el hecho de que las ideas del mundo griego, la lista de los conceptos que el mundo griego nos ha entregado como posibilidad intelectual, se utilizan para resolver problemas completamente extraños a la mente griega.

Entonces, el tema es enormemente complicado. El cristianismo —en definitiva, constituido por la Europa occidental— ha llevado, en primera línea, más que ideas concretas a los efectos de la filosofía, una nueva idea del mundo y del hombre.

Precisamente los problemas que levantan estas nuevas ideas son aquellos que los pensadores occidentales buscarían resolver o, al menos, estudiar con la lista de conceptos recibidos del mundo griego. Grecia es el *organon* intelectual con el cual occidente ha comprendido sus propios problemas. De ahí, la ambivalencia radical de la filosofía occidental. Por un lado, tiene una situación propia; pero del otro, piensa al modo de los griegos. La casi totalidad de los conceptos que, como conceptos, forman el patrimonio de la filosofía occidental han sido pensadas de alguna manera por los griegos.

Pero hay excepciones. Es curioso, por ejemplo, que el mundo griego no haya tenido nunca ni el vocablo ni la noción que pueda corresponder a *persona*. Es curioso que el mundo griego no haya tenido ni el concepto ni el vocablo que correspondió a lo que nosotros nos ocupamos para *existencia*; la existencia —*existentialitas*— es un vocablo aparecido en el siglo IV, en los tiempos de Mario Vittorino, quien lo forjó. Pero, hechas algunas excepciones, el pensamiento occidental vive, en definitiva, del elenco de los conceptos recibidos del mundo griego para tratar problemas propios; es

decir, problemas completamente extraños al mundo griego. Por eso, es un problema, en primer lugar, referirse a la Grecia y, en segundo lugar, descubrir las modificaciones esenciales que los conceptos griegos han sufrido en la nueva reiteración occidental.

1. QUÉ ES *METAFÍSICA*

Delimitada de este modo la metafísica occidental con respecto a aquella del oriente asiático y del propio oriente europeo, tenemos que explicar qué se ha suscitado con el segundo vocablo: *metafísica* occidental.

Se decía anteriormente, con respecto al mundo indio, que es necesario distinguir entre las «ideas» que los indios tienen —que a nosotros nos parecen metafísicas— y el «concepto en sentido estrecho y riguroso» de lo que es la metafísica. Nuestras ideas están en buena medida relacionadas con las griegas, pero nuestra «metafísica» es muy poco griega.

1.1. ¿QUÉ SE ENTIENDE, POR LO TANTO, CON *METAFÍSICO*?

Aunque pueda parecer una exageración, la metafísica es materialmente idéntica a lo que nos ocupamos en la filosofía. Tenemos que insistir sobre la palabra *materialmente*. Se puede decir que la metafísica es una parte de la filosofía, como lo son la lógica, la ética y la filosofía de la naturaleza. Ciertamente, todo esto es, en definitiva, metafísica. La lógica es la metafísica del conocimiento, así como la ética es la metafísica de la vida, y la filosofía de la naturaleza es la metafísica de la naturaleza. En este sentido, la metafísica no es una «parte» de la filosofía, es materialmente idéntica a la filosofía misma.

El vocablo y el concepto de *filosofía* son nativos en el «círculo socrático» y, tal vez antes, en el mundo pitagórico. Por filosofía se designaba a aquella actitud de los hombres que buscaban la sabiduría suprema, esto es, la sabiduría última y radical de la vida y de las cosas. Esto define exactamente qué es la filosofía.

Pero la metafísica es algo más. Es dar un carácter preciso a aquello en que consiste la ultimidad radical que la filosofía busca. Para esta, aunque hay una identidad material entre metafísica y filosofía, no hay una identidad formal. La metafísica es la definición *real* de lo que es la filosofía, tomada en términos generales. La metafísica es la definición formal de la filosofía.

Ahora expliquemos qué se entiende con la palabra *metafísica*. Metafísica es la definición real y efectiva de lo que es la filosofía; tendrá que enseñar en qué consiste esta ultimidad radical a la cual apunta la filosofía. Ahora bien, como se sabe, la palabra metafísica está compuesta de dos términos: *metá* y *física*.

Por lo que se refiere a la primera parte de la palabra, *metá* significa que la metafísica apunta a algo que está «más allá de». Busca una ultimidad radical en el sentido de estar más allá de. Y, si se quiere usar el vocablo —que, naturalmente, no se justificará ahora, porque se utilizará en un sentido más o menos común— se dirá que *metá* significa ‘transcender’, ‘estar allende’. Este *allende* es lo que busca la metafísica por el hecho de ser *metá*: transcender. Entonces, es necesario decir qué cosa se entiende con el vocablo «allende».

En primer lugar, *allende* puede significar y significa: ‘lo que sigue’ o ‘el siguiente’. Cuando el hombre se encuentra con las cosas y se dirige hacia ellas, en cierto sentido, las cosas le salen al encuentro: allí están las cosas (hay esta botella, este vaso, nosotros todos estamos aquí, etc.). Estas son las cosas que están allí. Estas se dirigen hacia ellos, es decir, van al encuentro. Ahora bien, ir al encuentro es lo que en latín se dice *obviam ire* (‘vienen justamente

al camino'). Precisamente por esto, las cosas, tomadas así, constituyen el dominio de lo obvio. *Obvio* no es lo que es cierto inmediatamente, sino lo que uno se encuentra al paso cuando va hacia algo. Las cosas que le van al encuentro son obvios. Por consiguiente, explicar la palabra *allende* consiste en explicar lo *obvio*, allende lo cual se lanza la metafísica. Pero, ¿qué se entiende por *obvio*?

Orientados con lo se ha escrito hasta ahora, la respuesta se muestra relativamente clara: es obvia la lista de cosas con la cual el hombre se encuentra, e ir *allende* es ir hacia otras cosas que no son obvias, esto es, que no van al encuentro del hombre. No es necesario pensar en grandes misterios trascendentes. Tomemos, por ejemplo, un electrón: nadie ha visto a un electrón y, además, un electrón es invisible por su propia naturaleza física; uno no se encuentra con un electrón. En este sentido, «ir allende lo obvio» significa «ir allende las cosas» que el hombre encuentra y le salen al paso en el contacto inmediato con la realidad; es decir, ir hacia otras cosas que no son obvias, que no se encuentran y que el hombre busca en la ciencia o en otras actividades humanas. En este sentido, *allende* tiene un significado preciso: es lo que está *ultra*. *Allende* es lo *ultra-obvio*, lo que va hacia cosas que no son obvias en este sentido. Este es un significado perfectamente aceptable.

Ahora bien, ¿es este el sentido que define la «metá» de la metafísica? No, porque hay un sentido mucho más profundo. Hay cosas que no percibimos, no porque estén *ultra*, allende las cosas que inmediatamente encontramos, sino precisamente por lo contrario: porque están en todas las percepciones y en todas las cosas. No las percibimos precisamente por el hecho de que están inscritas constitutivamente en el obvio; no las percibimos, no porque son *ultra*, sino porque les falta aquello mínimo de opacidad necesaria para que el hombre se tropiece con ellas. Esta carencia de opacidad es la que expresa la palabra *diáfano*.

Lo que es diáfano es precisamente lo que no es obvio, no porque está en las cosas, sino porque está demasiado obvio; por eso, es obvio que no lo percibimos en su misma diafanidad. Es necesario ahora insistir sobre este punto de vista: estar allende para la metafísica no significa ir hacia cosas que están *ultra*; pero sí, ir hacia el diáfano, hacia lo que para su diafanidad está inscrito en todo lo obvio que el hombre encuentra en sus actos elementales. En este sentido, se dice que lo diáfano es *trascendental*; no en el sentido de que es una cosa muy importante, sino en el sentido que excede en una u otra forma las cosas que son obvias, aunque sin estar fuera de las cosas obvias. La dificultad radical de la metafísica consiste precisamente en esto: ser la ciencia de lo diáfano. Por consiguiente, es difícil ejecutar esta operación: la visión violenta de lo diáfano. Es, por lo tanto, necesario explicar qué significado se ha dado a la diafanidad y en qué consiste la violencia de esta visión.

«Diafanidad» significa que algo es como un cristal a través del cual vemos un objeto que está detrás. En este sentido, diáfano implica el momento del *a través de*, de lo *transparente*.

Pero hay un segundo momento. *A través de* no es simplemente algo que está en el medio. Precisamente porque es diáfano, no solo *deja* ver, sino que *hace* ver lo que está del otro lado. No se trata simplemente de una especie de camino sin obstáculos de rayo de luz, sino de hacer efectivamente posible la visión de lo que está del otro lado. Los cristales no solo no impiden ver lo que hay del otro lado, sino que debido a su diafanidad hacen ver lo que está del otro lado.

En un tercer momento, lo diáfano no solo es aquello a través de lo que se ha visto; no solo es lo que nos hace ver, sino de un modo u otro constituye *lo que se ve*. Esta, que puede parecer un paradoja, es la verdad. Constituye *lo visto* en el sentido en que lo diáfano es el momento mismo de las cosas. Si las cosas no fueran accesibles a la diafanidad y si lo diáfano no

nos las pusiera justamente en la visión, no habría la posibilidad de verlas. Por ello, la idea de «diáfano» es enormemente compleja. Esta complejidad es una dificultad radical de todo el pensamiento metafísico. La metafísica es la ciencia de lo que es más diáfano y, sin embargo, es una investigación difícil. ¿Por qué?

A la luz de las puntualizaciones que se han hecho, la palabra diáfano tiene un primer significado: diáfano parece inmediatamente lo que es «evidente». Alguien, haciendo la demostración de un teorema de matemática que resulta ser muy simple, dirá que es diáfana, que es evidente.

Ahora bien, la evidencia no es la diafanidad. La diafanidad es allende la evidencia, haciéndola posible. Hay evidencia cuando las cosas nos hacen ver lo que son. Pero esto supone ya el momento de la diafanidad. De aquí deriva que la *evidencia* —vocablo inventado por Cicerón para traducir el griego *εναργής*— envía a algo fundamental, que está más cerca de lo diáfano. Entonces, alguien puede pensar que la diafanidad consiste en el *ver absolutamente* (en la *clarividencia*) como fuente de la evidencia; pero tampoco esto es completamente exacto. Es verdadero que lo diáfano puede producir el ver absolutamente y ser fuente de evidencia. Lo que no se dice es que la metafísica es ver absolutamente; pero no se trata de ver absolutamente como una visión clara de algo muy difícil, sino de tener una visión de la claridad. No es visión clara, pero sí visión de claridad. Esta es precisamente la dificultad que produce la metafísica: la visión de la claridad misma. Lo diáfano, en este sentido, es constitutivo de las cosas; es la claridad misma que tienen las cosas. ¿En qué dimensión? Eso lo tenemos que verificar.

De este momento de claridad, decimos que es trascendental en dos dimensiones. En primer lugar, porque es allende las cosas obvias. No allende porque va a «otra cosa», sino precisamente porque es aquello que, estando sumergido en las cosas, permite verlas; aunque por su diafanidad nos aparece

como imperceptible. Es trascendental en esta dimensión; sin embargo, hay una segunda dimensión. La diafanidad propia de una cosa no es distinta de la diafanidad propia de otra; por consiguiente, lo diáfano de una cosa a su modo implica a la de otra. Esto es trascendental en esta segunda dimensión. Tomadas conjuntamente sus dimensiones, trascendental en todo e implicante en todas las cosas, lo diáfano es trascendental en un modo constitutivo y formal. Διά-Φάνεια, diafanidad es, por tanto, transcendentalidad.

Ahora bien, ir a lo diáfano es la marcha de la filosofía: marcha hacia lo que es trascendental, en el sentido en que lo hemos llamado. Esta es la metafísica. Se decía que la metafísica es la definición de la filosofía. Ahora se dice que la transcendentalidad es la definición de la metafísica. Son los tres conceptos de filosofía, metafísica y transcendentalidad; cada uno define el anterior y lo comprende con rigor.

Esta visión de lo diáfano, esta visión de lo que es trascendental es enormemente violenta; es la violencia de la claridad y de la percepción de lo diáfano. Pues bien, ¿de qué violencia se trata? Aparece aquí una cierta ambivalencia, porque la dificultad de ir hacia lo diáfano está en parte en nosotros, que vamos más a las cosas que a lo diáfano; pero se está también en las cosas mismas, en la medida en que todos conjuntamente implican esta dimensión de diafanidad. Ya Aristóteles nos decía que las dificultades del conocimiento están, por una parte, en las cosas y, por otra, en nosotros: «Como se comportan los ojos del murciélago con la luz del mediodía, así comporta también el intelecto de nuestra alma con las cosas que son las más visibles del mundo» (*Met.* 993 b: 9-11). Aristóteles no ha dado a este hecho una importancia decisiva por haber escrito estas líneas y nada más; en definitiva, se refería a los límites de la intelección humana, y eso está absolutamente claro.

Si analizamos a un autor del siglo XIII, san Buenaventura, veremos lo que ha sucedido con este mismo texto de Aristóteles. San Buenaventura

cita el mismo texto traducido al latín: «Como se comporta el ojo del murciélago con la luz, así se comporta el ojo de nuestro intelecto respecto a lo más manifiesto de la naturaleza». Parece que san Buenaventura no hace más que repetir lo que han dicho todos los griegos. Sí, pero la frase no acaba allí. San Buenaventura increpa a la razón: «Porque, acostumbrados a las tinieblas de los entes y de las imágenes sensibles, cuando ve la luz del propio ser supremo le parece no ver nada, no entendiendo que esta oscuridad es la iluminación suprema de nuestra mente» (*Itinerarium mentis in Deum*, V, n. 4). San Buenaventura aquí está pensando en otra cosa, está pensando en Dios y en su presencia en el mundo. Entonces, lo que nos quiere decir es justamente que la luz de Dios nos ofusca. Pero la ofuscación no es aquello en que consiste primaria y radicalmente la violencia de la visión del diáfano.

Como se puede ver en modo ejemplar, este es uno de aquellos casos en que unos mismos conceptos, colocados en otro contexto, toman un sentido completamente distinto. Todos los místicos han insistido sobre esta idea; es decir, sobre el hecho de que efectivamente el hombre se encuentra ofuscado por aquello que es la máxima luz de Dios, una idea completamente extraña al pensamiento de Aristóteles, aunque se repita el texto aristotélico. Así, los *manifestissimae naturae*, τῆ φύσει φανερώταται πάντων, de Aristóteles, se traducen en la luz del ser supremo, la luz de Dios. La violencia de que hablamos no es esta ofuscación, porque la metafísica no es formalmente una investigación sobre Dios.

Es una visión violenta, ciertamente. Pero, ¿por qué? Porque, en primer lugar, no es una cosa obvia, sino es algo que está en todas las cosas; y, en segundo lugar, porque la violencia consiste precisamente en buscar ver la claridad sin salir de la claridad misma. Es una especie de retorsión sobre sí misma. Ahí está la dificultad. La metafísica no pretende alejarnos de las cosas, sino retenernos en ellas para ayudarnos a ver lo diáfano, que no es

obvio no porque esté en las cosas, sino porque es lo que es más obvio en las cosas. Pues bien, la metafísica como *metá*, como algo que está allende lo obvio, en el sentido que se ha explicado, es el saber de lo diáfano.

Se puede pensar que lo diáfano es algo que se halla más o menos como segunda intención en todas las cosas. Esto es verdadero, pero no es suficiente. Es sobrentendido, no porque es *consabido*, que es el sentido que tiene frecuentemente la palabra *sobrentendido*. No se trata de esto; no es sobrentendido en el sentido de consabido, porque aquí lo que es sobrentendido es un momento de las cosas mismas. Son estas las que efectivamente tienen un momento intrínseco de diafanidad que les pertenece.

Por ejemplo, Aristóteles ha pensado que la metafísica iba a tratar del ente (το ὄν). Dejo de lado el hecho que la traducción es insuficiente, porque ὄν es un participio neutro del verbo εἶναι, del verbo «ser», y significa simplemente *que es*; no en la forma sustantiva, *ente*, sino simplemente *que es*. Y el *que es* se entiende en muchos sentidos, como veremos más adelante.

Hablando en modo riguroso, το ὄν, por lo tanto, no es el ente, sino simplemente el «que es». En un sentido muy natural, uno puede pensar que efectivamente lo diáfano de las cosas es como afirmar que «aquí son»; por eso, todas las cosas son, y este «que son» es lo que constituye la dificultad suprema de la metafísica. Esta palabra ha sido traducida al latín con la *palabra ens*, ente. Una palabra que no existe en latín corriente, porque el verbo ser o el verbo *estar* en latín no tiene un participio presente, al menos no en la forma *ens*.

He aquí, por lo tanto, lo que es la metafísica por lo que tiene de *metá* o de trascendental. Ahora, tenemos que decir qué significa la segunda parte del vocablo, tenemos que decir qué es *físico*.

No todo lo que es diáfano es objeto de la metafísica. ¿Por qué? Porque la metafísica trata de una diafanidad «última». ¿En qué consiste la ultimidad

de esta diafanidad? Este es el problema. Llamada ahora dogmáticamente, consiste en lo que está allende las cosas «tal como son». El «tal como son» es el término que traduce la palabra *físico*: «las cosas tal como son». Y, con respecto a tales cosas como son, lo diáfano, en el ejemplo anterior, es lo «que son». Lo «que son» es propio de lo que constituye la metafísica. La ultimidad de las cosas constituye la ultimidad en el orden del ser allende de totalidad. Naturalmente, uno puede preguntarse si se elimina de su consideración todo lo que las cosas son como tales, ¿qué queda? Parece que no queda nada. Precisamente esta es la dificultad de la metafísica: parece que no queda nada, porque lo que queda es lo diáfano. No hacerlo desaparecer es la violencia en que consiste constitutivamente la metafísica.

La metafísica es trascender, es ir allende de las cosas tal como son, a lo diáfano, sin lo cual no se puede ni empezar a hablar sobre las cosas tal como son. ¿Qué es esta última diafanidad? Responder a esta pregunta es precisamente uno de los objetivos. Ahora, ¿qué se entiende por *fundamental* en metafísica?

2. FUNDAMENTALIDAD DE LA METAFÍSICA

Fundamental puede tener varios significados. En primer lugar, el más inmediato, es fundamental lo que es importante, lo que nos importa más. Pero la palabra «importancia» presenta varios sentidos. Uno se presenta cuando se trata de decir que una cosa determinada es para mí más o menos importante; otro, cuando la cosa que me importa me lleva consigo, me arrastra. En este último sentido, *importar* no envuelve el hecho que resulta importante para mí, pues es la cosa misma la que *porta-en*, me importa consigo, me porta en y me arrastra consigo. Para aclarar esto, tienen que darse dos condiciones:

- a) En primer lugar, se dice qué es lo que en las cosas nos lleva consigo. Este es el momento que primero hemos llamado diafanidad. La aprensión intelectual de este momento es el principio de la metafísica. *Principio* no significa comienzo, no significa una primera verdad ni una serie de verdades primeras de las cuales derivan a otras verdades. Principio es simplemente lo diáfano en cuanto tal. Este momento es el que Aristóteles ha llamado αρχή, principio. En este sentido, el principio *de* es justamente la diafanidad misma, en cuanto principio que está en las cosas mismas. Es el principio de cada saber. Así, por ejemplo, un organismo es principio de mi conocimiento anatómico y fisiológico; pues bien, en este sentido, el momento de diafanidad de las cosas es aquello *desde* lo cual conocemos las cosas. Pero este «desde» es problemático como lo es la misma diafanidad. ¿Se trata del ser o de algo distinto? La filosofía moderna tendencialmente ha pensado que lo diáfano, en este sentido, es la verdad más que el ser. A su tiempo, veremos esta inflexión del pensamiento.
- b) Es necesario recordar, además, que lo diáfano, que naturalmente *nos importa*, está accesible al hombre, sin esta accesibilidad no habría *importancia*; lo cual implica una cierta idea de inteligencia humana. No basta lo diáfano porque nos es intelección y porque nos es visión. Hace falta algo elemental, hace falta los ojos para verlo. Sin estos, no existe la posibilidad de la diafanidad, ni de la intelección de la diafanidad; es decir, hace falta una idea de la inteligencia.

Puede parecer que esta es una dualidad: de un lado, existe la idea de las cosas y, del otro, la idea de la inteligencia humana. Sin embargo, no es verdadero; y no es verdadero porque entre estas dos dimensiones existe una unidad esencial. Esta esencial unidad es la diafanidad misma. La

diafanidad es la unidad entre la inteligencia y la claridad. La inteligencia tiene una cierta identidad (mismidad) con las cosas. Esto significa que está determinada por las cosas mismas. La diafanidad es un momento de las cosas, es lo absolutamente obvio; por tanto, aquello que deriva de la inteligencia es inteligente y tiene su propia intelección. La inteligencia, en cuanto está determinada por las cosas, está ella *misma* con las cosas. Para las cosas es indiferente que haya una inteligencia que las conoce. Pero, ¿vale lo contrario? Está claro que no. La inteligencia sin las cosas no puede tener su función intelectual. La inteligencia es la «misma» con las cosas en cuanto que a partir «de» ellas es que se constituye la intelección. Además, la inteligencia tiene su función intelectual en la medida en que es llevada por las cosas, esto es, desde su diafanidad. La unidad intrínseca entre la inteligencia y las cosas es la propia diafanidad, la propia transcendencia.

La metafísica no consiste principalmente en ser una ciencia que tiene fundamentos, que tiene unas razones y unos principios mejor o peor enunciados; eso es siempre secundario. Cualquier estructura de la metafísica está determinada por aquello que es lo metafísico de las cosas, lo diáfano que nos *importa* y nos arrastra consigo. Metafísica es diafanidad última de las cosas, de lo real. Solo arrastrados por esta claridad, la metafísica puede constituirse como ciencia. Entender puede constituirse simplemente en una posibilidad, porque no está demostrado en ninguna parte que todas las mentes, a lo largo de la historia, hayan tenido acceso a la metafísica. Considerando el pensamiento indio, la metafísica no comienza ahí donde el hombre, conociendo o sin conocer, pretendiéndolo o sin pretenderlo, es lanzado a la búsqueda de lo últimamente diáfano, precisamente por ser diáfano, sino es pura posibilidad.

¿Por qué el hombre se decide a esto? Para esta pregunta, no hay respuesta. Puede parecer totalmente irracional, pero si los griegos no hubieran tenido el talento de dirigirse precisamente a lo diáfano en cuanto diáfano,

no habría aprecido la metafísica. No es lo mismo tener un patrimonio de conocimientos intelectuales rigurosos que tener, por ejemplo, ciencia. Como matemáticos, los babilonios sin duda alguna conocieron mucho más que los griegos; pero un griego toma simplemente dos o tres números y con aquellos pone en función inmediatamente al logos haciendo una demostración, cosa completamente extraña al pensamiento mesopotamio. Toda *επιστήμη*, y más la metafísica, es una posibilidad. La posibilidad de lo diáfano, en cuanto tal, es la metafísica. Bien entendido, no tenemos que identificar la diafanidad con la evidencia: la visión de lo diáfano siempre es violenta.

Esta violencia consiste precisamente en el cuarto punto que se tiene que explicar: el *problema* fundamental de la metafísica occidental. ¿Qué se entiende por *problema*?

1. CARÁCTER PROBLEMÁTICO DE LA METAFÍSICA

Se puede pensar que la metafísica, aquella que han creado los griegos, ha sido acogida *por el mundo occidental* en el sentido que hemos explicado; además, se inscribe en el horizonte de problemas distintos de aquellos que se tenían en el mundo griego, como hemos visto en el ejemplo de Aristóteles sobre la visión del murciélago. Por tanto, *la metafísica*, así como otros modos del saber, tiene *problemas*, algunos más grandes que otros; el título *Los problemas de la metafísica occidental* indica la lista de aquellos problemas.

Sin embargo, no es del todo así, porque no tenemos que olvidar que detrás de la palabra «problema» existe algo «fundamental».

Por consiguiente, no se alude tanto a los problemas en plural, que están detrás de la metafísica, pero sí a lo que es fundamental como problema para la metafísica.

Aquí es donde hay una antinomia profunda entre el pensamiento antiguo —incluyendo en este caso no solo el griego, sino también el medieval— y el mundo moderno. Se dice que una parte del gran esfuerzo y de la tentativa de los griegos, con todas las reelaboraciones y transformaciones del pensamiento medieval, es la metafísica. De la otra parte, la filosofía moderna nace con una pretensión distinta: con la pretensión, por ejemplo, del «yo pienso», del pensar. Es fundamentalmente una teoría del pensamiento, de sus límites intrínsecos y de su condición intrínseca; la metafísica queda fuera, pertenece a otro modo de ver las cosas. Estando así las cosas, parece existir una cesura radical y fundamental en el desarrollo mismo del pensamiento filosófico occidental; como está claro, a esta situación se le puede poner remedio de muchos modos.

Lo que es primario y fundamental no es algo que está ahí, sino algo que hay que hacer. Esta es la dificultad: hay que hacer la metafísica.

La dificultad de hacer la metafísica presenta dos factores. En primer lugar, es necesario saber qué es lo que se quiere hacer; es decir, qué es la estructura problemática de la metafísica, que habitualmente se considera como un dato de hecho. En segundo lugar, es necesario instalarse *dentro* la propia metafísica; de aquí deriva el hecho de que la metafísica siempre es intrínsecamente difícil, porque la fundamentalidad no consiste en el contenido ni en el camino, sino en el carácter mismo del orden trascendental. Esta es la dificultad grave y es precisamente la fundamentación de la metafísica, porque la diafanidad trascendental es lo que constituye el supremo momento problemático de la filosofía y de la metafísica.

La dificultad, el problema de la metafísica, no es que la expresión intelectual de la violencia misma sea propia de la visión de lo diáfano. El problema fundamental es la estructura misma de la diafanidad, esto es, la estructura misma de la trascendentalidad.

Pero, tenemos una última reflexión: es indudable que, desde cierto punto de vista, la cuestión por excelencia de cada pensamiento no son los problemas de la filosofía. Lo que resulta ser problemático es la filosofía misma, ya que es el término filosofía el que designa, para sí y ante todo, un problema. Con esto no se quiere decir que haya un problema específico del que se ocupa la filosofía, como en otras ciencias.

El problema de la filosofía tiene algo más profundo, más original; es decir, el origen mismo de la filosofía, aquel originario estupor al que hace mención Platón en el *Teeteto*, y Aristóteles en la *Metafísica*. De aquí surge la pregunta: ¿de qué género de estupor es aquel que da origen a la filosofía? Ciertamente, no se trata de un estupor relativo o consecuente, sino de un estupor «último y radical», un estupor constitutivo del hombre, anterior a las cosas mismas. Este es el motivo por el cual el hombre se sorprende, últimamente, de todo; un «todo» que no tiene relación con el conjunto de todas las cosas, con el todo de mi ser, ni con la unidad formal de todas las cosas, sino con la totalidad, no en cuanto «todo el otro», sino en cuanto «el otro todo». En este sentido, la totalidad es un modo de unidad.

Sin embargo, lo que más interesa es comprender el modo que haga posible coger una totalidad; es decir, entender cómo el hombre puede introducirse, profundizando el estupor, en el conocimiento de este todo. Fenomenológicamente, cada cosa nueva nos extraña propiamente por su carácter de novedad o, si se quiere, por el hecho de que las cosas anteriores nos son familiares. Es extraño por qué no regresa, entre las cosas que constituyen nuestro patrimonio cognoscitivo, el interior de las otras cosas que nos son familiares. Este hecho nos dice: «cada novedad es encontrada en su convivencia con otras cosas, no en modo aislado». Encontrar una cosa significa tropezarse con ella al interior de nuestra «morada». Desde este encuentro, tiene origen el conocer, que siempre es un conocer *desde*.

Este carácter de familiaridad se puede llamar «horizonte». Este «horizonte» —en el sentido originario griego— delimita el campo visual de la cosa, limitando tanto las cosas cuanto la visión misma. Cada cosa no puede ser asumida fuera de este campo de horizonte, tanto que la claridad del horizonte es claridad de las cosas, y esta claridad, a su vez, ilumina su horizonte. Este carácter de familiaridad no constituye solo un momento físico, sino implica un momento ontológico: en efecto, la limitación del horizonte no mira de nuevo confines físico-espaciales, pero sí la estructura interna de la misma visión. En efecto, solo gracias a la delimitación que el horizonte impone al campo visual, puede no ser visión; sin tal limitación, no podríamos tener algún significado. Así, empezando a ver y a comprender, podemos tropezarnos con algo que se ve bien por estar escondido o cubierto; por ello, la visión es posible solo al interior de un limitado campo visual. El horizonte, en su limitación, cubre; pero precisamente porque cubre, puede hacer descubrir o hacer llegar a la verdad.

Definido, en tal modo, el concepto de horizonte, se necesitará saber de qué horizonte se trata cuando se habla de filosofar; aunque parece no tener relación con un problema particular o con una investigación específica, sino con una totalidad o con el horizonte de la totalidad. He aquí el horizonte en el que vive la filosofía: la aptitud radical y última del hombre que hace que su existencia esté vinculada al todo; tanto que no es el hombre quien busca a la filosofía, sino es la filosofía la que busca al hombre. Como dice Zubiri en su obra *Sobre el problema de la filosofía*: «El hombre no busca la filosofía, sino se encuentra con ella. La filosofía puede decir al hombre: no me indagarías si yo no te hubiera encontrado. Por esto, la filosofía no tiene historia, pero es bastante histórica».