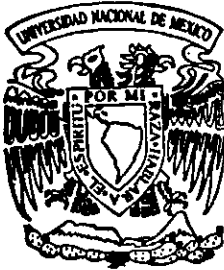


01058

6
Ref.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras
COLEGIO DE FILOSOFIA

LA ONTOLOGIA FENOMENOLOGICA; LA
FENOMENOLOGIA COMO EXPLICACION
DEL MUNDO

T E S I S

Que para optar el grado de
MAESTRIA EN FILOSOFIA

p r e s e n t a

NORA MARIA MATAMOROS FRANCO



Asesor de Tesis: DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE

México, D. F.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

258019
1998



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

***LA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA;
LA FENOMENOLOGÍA COMO EXPLICACIÓN DEL
MUNDO***

*A la memoria de mi padre
Moisés Matamoros Benítez*

Al amor infatigable de mi madre
Nicolasa Franco Martínez

*¡Cielos y tierra, oigan!
Escuchen la queja de Yahveh:
"Crié hijos hasta hacerlos hombres,
pero se rebelaron contra mí.
El buey conoce a su dueño y el burro,
el pesebre de su señor,
pero Israel no me reconoce,
mi pueblo no me comprende.*

Isaías 1: 2-3

*Pero, sobre nosotros se
derramará el espíritu desde arriba.
Entonces el desierto pasará a ser jardín
y lo que ahora es jardín
será tenido por tierra sin cultivar.*

Isaías 32: 15

*Only someone who is himself
struggling with the beginning of philosophy
will react differently,
for he will be forced to say himself:
tua res agitur.*

E. Husserl, Ideas II.

Contenido

<i>Introducción</i>	I
 I. LA INTENCIONALIDAD, CLAVE PARA UNA EXPLICACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LOS ENTES	
1. La conciencia como conciencia intencional	4
1.1. La nueva visión de la intencionalidad.....	6
1.2. La crítica al psicologismo.....	9
1.3. La inauguración de la fenomenología.....	11
2. La intencionalidad o la actividad efectuante de la conciencia	15
2.1. ¿Qué es intencionalidad para Husserl?.....	16
2.2. Análisis de la intencionalidad y la veta ontológica de la fenomenología.....	20
2.3. El “método” fenomenológico.....	24
3. La reducción fenomenológica o la vuelta a los fenómenos	26
3.1. El abandono de la actitud natural.....	28
3.2. El retorno reflexivo a la vida de conciencia.....	31
4. El origen “subjetivo” de la objetividad o el ego trascendental	38
4.1. ¿Qué es el ego trascendental?.....	41

4.2. La veta ontológica de la fenomenología.....	44
5. El problema del conocimiento como cuestión trascendental y la veta ontológica de la fenomenología.....	46
5.1. La epistemología como egología.....	49
5.2. La egología es también una ontología.....	52
5.3. El análisis intencional en el ámbito de la ontología.....	55
5.4. La ontología fenomenológica es una filosofía primera	58
6. Recapitulación.....	61

II. ¿METAFÍSICA *VERSUS* FILOSOFÍA PRIMERA? ACERCA DE UNA DISTINCIÓN POSIBLE ENTRE *TRANSFÍSICA* Y *POSTFÍSICA*

1. Origen de la noción 'metafísica'.....	77
2. La noción 'metafísica' en la <i>Metafisica</i> de Aristóteles.....	90
2.1. 'Metafísica' ¿Post-física o Trans-física?.....	93
2.2. 'Metafísica' como post-física.....	97
2.2.1. La post-física como ciencia teológica.....	118
2.2.2. La post-física como filosofía primera.....	129
2.3. 'Metafísica' como trans-física.....	140
2.3.1. ¿Qué significa trans-física?.....	141
2.3.2. La trans-física como teología.....	159
2.3.3. La trans-física y sus fuentes.....	169
2.3.4. 'Metafísica' no puede significar trans-física.....	175
3. Recapitulación.....	181

III. LUGAR E IMPORTANCIA DE LA ONTOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA EN GENERAL. ¿ES LA ONTOLOGÍA UNA METAFÍSICA "TRANSFORMADA"?

1. La revolución científica.....	201
1.1. Consecuencias inmediatas de la revolución científica.....	202
1.2. El universo se torna infinito.....	207
1.2.1. Nicolás de Cusa.....	214
1.2.2. Nicolás Copérnico o la muerte del sentido común...	207
2. La nueva ciencia del ser.....	219
2.1. Nicolás de Cusa o "el ver sin percibir".....	224
2.2. "Ego cogito" o la evidencia primera de la nueva ciencia....	232
2.3. Fichte o por qué el ser puede ser explicado desde la conciencia.....	241
3. 'Ontología' ¿Filosofía primera?.....	254
<i>Comentarios Finales.....</i>	267
<i>Bibliografía.....</i>	274

Introducción

Y se le ocurrió de pronto preguntarse: ¿Para quién estaba escribiendo él este diario? Para el futuro, para los que aún no habían nacido... Por primera vez comprendió la magnitud de lo que se proponía hacer. Esto era imposible por su misma naturaleza. Una de dos: o el futuro se parecía al presente y entonces no le harían ningún caso, o sería una cosa distinta y, en tal caso, lo que el dijera carecería de todo sentido para ese futuro.

George Orwell, 1984.

La memoria, todos lo sabemos, es el intento por recuperar y mantener lo pasado, es la lucha incansable contra el olvido, contra lo efímero, contra el poder devastador del tiempo. Dicho de otra forma, la memoria bien puede ser vista como un sentimiento del hombre que, al no resignarse, se alza contra su situación desvalida frente al cambio, frente al misterio de una constante e incesante destrucción. Sólo el momento presente puede afirmarse y mantenerse sobrio frente al tiempo que todo lo destruye. No obstante, así concebido, el presente aparece sin sentido, sin orbe, sin fundamento. La memoria aparece, entonces, no sólo como un recurso contra la muerte sino, además, como un

recurso contra la soledad. En efecto, el pasado, lo muerto, lo que fue, se presenta siempre como ajeno, distante, lejano. Situados en tiempo presente nos encontramos solos y aniquilados por la abrumadora presencia de un mundo ya dado que se afirma, sin más, frente a nosotros, por ello, nos encontramos azorados por un estado de cosas que se impone como *previo* a nuestra efímera existencia y, frente a él, nos sentimos impelidos a saber dónde estamos; en qué peldaño, en qué recóndita esfera del espacio estamos situados.

Mas, 'lugar', 'espacio', 'sitio' hacen referencia, sin lugar a dudas, a un orden. Así, cuando con urgencia nos preguntamos dónde estamos, en definitiva, pretendemos comprender el orden —si es que acaso lo hay— en el cual nos encontramos inmersos. En efecto, localizar algo es limitar a un punto determinado, es conocer las coordenadas que lo rodean y que, en un sentido, lo ligan con otros puntos que, a su vez, no pueden ni deben confundirse con él. Por ello, bien podemos decir que localizar es, en un sentido, relacionar. Pues bien, en este sentido la memoria es, también, un conjuro contra la soledad. Con todo, éste no es el servicio máspreciado que la memoria ofrece al hombre. A través de la memoria el género humano ha podido situarse en un *Kósmos*. En efecto, al recordar ha producido un orden o, mejor dicho, cree caer en la cuenta del orden correcto en el que algo ocurre.

Bien sabemos que la memoria tiene la fuerza de la repetición; es decir, rememorar es *acordarse* de algo. Así, la memoria aparece, además, como un ponerse de acuerdo, como un ponerse acordes y, en este sentido, como un resolverse, como un determinarse. Mas, con quién o por qué nos pone de acuerdo la memoria, qué es lo que resuelve, qué es lo que determina. Determinar es señalar, es fijar, es regular, en una palabra, es poner límites. La memoria, es, pues, una toma de conciencia de los límites, por ello, provoca una distancia y, desde ella, una identidad. En efecto, la memoria nos pone en contacto con nosotros mismos y, en un sentido, resuelve el problema de quiénes somos. Con todo, lo resuelve parcialmente, pues sólo nos ofrece la certeza de saber quiénes fueron los otros. Al recodar, entonces, al hacer memoria

abandonamos el sinsentido en el que el tiempo presente nos mantiene presos, pues gracias a ella nos resolvemos, nos solucionamos. En efecto, al recordar y delimitarnos nos asentamos, nos situamos, nos colocamos, por ello, el presente, el instante, que es algo que no tiene lugar localizado, cobra sentido. La resolución de la memoria, entonces, da paso a la cordura; abandona la locura del sinsentido.

Con todo, la memoria, en tanto que nos ofrece una identidad incompleta, también es la puerta abierta a la urgente necesidad de ponernos límites a nosotros mismos, de fijarnos el espacio que nos corresponde, de localizar las coordenadas que nos sitúan e instalan en el espacio, en fin, es la inevitable necesidad de comprendernos finitos en un orden. Por ello, memorar es, también, caer en la cuenta, es despertarse, es volver uno a su juicio¹, pues la memoria nos despierta al sueño de nuestra propia y singular identidad que, como hijos del tiempo, estamos llamados a tener.

En efecto, como bien ha observado Koyré, “no influye sobre nosotros todo... En cierto sentido, tal vez el más profundo, nosotros mismos determinamos las influencias a las que sucumbimos; nuestros antecesores no se nos dan en absoluto, sino que los elegimos libremente; en gran medida al menos.”² Así, es el eterno hombre del presente quien decide hasta dónde llega su pasado, hasta qué punto lo que fue le corresponde, le toca, le delimita. Por ello, al recordar, algo sale a la luz y algo queda en el olvido. Es decir, al recordar hay un pasado que viene a formar parte de nosotros y otro que se queda perdido en el tiempo. No obstante, es menester señalar que aquél pasado que no viene a formar parte de nosotros mismos, el pasado con el cual no nos identificamos es el pasado que se recuerda con vehemencia, con precisión. Este pasado relegado es, a su vez, resultado de una memoria que, al hacer patente en todo instante nuestra ascendencia, nuestra innegable situación de “hijos de la historia”, se niega a perecer en el abrumador hedor del destino, en una

¹ . Cf. Joan Corominas, “Acordarse” en: *Breve Diccionario Etimológico* (1 Tomo), Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, V. Diccionarios), Madrid, 1973; 627pp.

aburrida identidad producida “desde el origen de todos los tiempos”, incapaz de ser nunca superada. Por ello, la memoria como conciencia de sí se alía al olvido para abrirse a sí misma la posibilidad de ser otra, de dejar atrás un cúmulo de determinaciones y lugares comunes que la volverían inservible, inmóvil, muerta³. En cambio, el pasado que nos constituye, el que permanece vivo en nosotros es el pasado que menos se recuerda porque quedó oculto por el silencio de la vida cotidiana, porque nuestra identidad lo aprisionó al construirse. Así, hay “en particular un pasado fechado-eternizado (memorable) con el que se relacionan memoria e historia y un pasado hecho de olvido”⁴ que, muchas veces, tiene mucho que ver con nosotros mismos.

Pues bien, el pasado que forma parte de nosotros mismos es, por consiguiente un pasado relegado, minusvaluado, rechazado, un pasado que la memoria no quiere retener ni en sus planos más inconscientes porque busca sepultarlo de una vez por todas, porque pretende venga a formar parte de lo que nos determina, de lo que nos hace ser lo que somos. Por consiguiente,

². Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*. Trad. Carlos Solís Santos. Siglo XXI, México, 1979; 267pp., p. 10.

³. Ciertamente, esa es la clase de pasado que las revoluciones, la cultura en su renovación intenta poner en juego. A decir verdad, nunca en la historia de la filosofía, como en la modernidad — ni siquiera con el surgimiento del cristianismo que asimiló gran parte del pensamiento generado antes de su aparición — habíamos vivido tan fuertemente el intento por dar lugar a esta clase de olvido. En efecto, la llamada “revolución científica” que le dio origen, trajo consigo una gran destrucción del orden que la tradición había propuesto tenía el mundo. En efecto, tal revolución lo sustituyó por otro que se caracteriza por el divorcio del mundo del valor y el mundo de los hechos. Es decir, las jerarquías en las que, según la tradición, se ordenaba el mundo, fueron puestas en duda a través de tal revolución. En esta nueva visión del mundo, todos sus componentes están situados en un mismo nivel del ser. Los bienaventurados y los humanos han dejado de ser distintos. Ciertamente, el movimiento de renovación no se dio de la noche a la mañana. Con todo, no engendró más que un gran desorden y los hombres de esta época se vieron en la necesidad de recuperarlo. Empero, tal fue el poder de esa revolución que parecía imposible tomar al menos algo de lo que la tradición había heredado, es decir, ya no podía “repetirse la misma historia”; esa “historia” había perdido credibilidad. Así, para la modernidad es una prerrogativa inalienable la exigencia de que la recuperación del orden, de las jerarquías, es decir, la comprensión del modo como se encuentra ordenado el mundo no puede, no debe guardar relación con lo que se dijo antes. La memoria aparece, entonces, como una herramienta de gran utilidad. En efecto, ella está ahí para recordar y ayudarnos a no caer en los mismos errores. Así, la modernidad es la postura filosófica que con más vigor intentó recuperar el pasado, con el fin de arrastrarlo al cadalso para descuartizarlo. Debemos de ser conscientes de él para no imitarlo, para no repetirlo, se decían.

⁴. Pierre Bertrand. *El olvido, revolución o muerte de la historia*. Trad. Tununa Mercado. Siglo XXI, México, 1977, 216pp., p. 8.

comprender lo que somos equivale a hacer memoria, es decir, reconocer la historia oculta que aún no ha sido contada. Mas, ¿dónde podremos encontrarla?, ¿cómo habremos de reconocerla si no ha quedado escrita, si no ha sido consignada? A decir verdad, la única alternativa es observar en el presente el pasado que permanece vivo en nosotros, el pasado que nos constituye, el pasado que menos recordamos, el pasado que quedó oculto en el entramado de nuestra propia identidad, el pasado que aprisionamos al construirnos. Con todo, ¿cómo reconoceremos ese pasado? ¿Dónde habremos de buscarlo? Sin duda alguna, en los supuestos sobre los que nos hemos levantado, en los cimientos que sostienen las ideas que como "hijos del tiempo" hemos generado. Así, el filósofo, vendría a ser aquel que se encargue de sacar a la luz sistemas de pensamientos olvidados, rezagados, desconocidos con el fin de proporcionar un panorama más amplio que traiga como consecuencia la revaloración y reestructuración de las consideraciones que hasta el momento se tengan sobre la comprensión e interpretación del estado actual de la filosofía. Por ello se le impone como tarea llevar a cabo una comprensión objetiva de los distintos sistemas filosóficos. En efecto, a través de ella sentaría las bases tanto para la justa apreciación y evaluación de aquellos como para la evaluación del influjo o de las coincidencias que ellos mismos guardan con otros sistemas. Tal evaluación es, indudablemente, lo más importante, pues tiene por motivo el deseo de superar las sedimentaciones a fin de ir más lejos al encuentro de nuestras propias categorías. Empero, para que esto ocurra es necesario que en nuestras manos, "un sistema filosófico no sea un utensilio muerto que pueda dejarse o tomarse según se nos antoje, sino que se halle animado por el alma de la persona que lo tiene"⁵. Es, pues, necesario, desde el presente que nos exige ser interpretado, dar a conocer lo olvidado, lo que la herrumbre está a punto de consumir. Así, la exposición objetiva de un sistema de pensamiento, si quiere ser verdaderamente productiva y eficaz, debe hacer aparecer tal sistema como un claro ejemplo de la interacción que el presente tiene con el pasado, es decir,

5. Fichte, *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, Estudio preliminar y traducción de José

debe comprender y reconocer el modo como el presente (que en este caso es el sistema filosófico por analizar) recibió la tradición que le fue heredada, por consiguiente, debe saber qué tomó y qué de ella rechazó, es decir, debe saber cuál es el pasado que ese sistema de pensamiento absorbió. Ahora bien, tal clase de análisis es de vital importancia porque coloca a los herederos del sistema de pensamiento analizado en una mejor posición para decidir qué de él habrá de aceptar o rechazar. En efecto, esta clase de análisis les permite comprender mejor los supuestos en los que ese sistema de pensamiento se sostiene y, por ello, tener muy en claro los compromisos que a través de él se adquieren, es decir, las formas de vida que a través de él se sostienen. Así, con afán incansable es menester dar "voz a los muertos", a los que nos precedieron, pues gracias a ello podremos procurar la promoción de un cambio de perspectiva que, a fin de cuentas, se resuelve en el encuentro de un nuevo principio a través del cual construimos nuestra propia visión, nuestra propia perspectiva, nuestra propia forma de vida.

Sin lugar a dudas, la fenomenología de Edmund Husserl es una de nuestras más importantes herencias. Bastante conocida es la fuerte influencia que ella ha tenido en el pensamiento del siglo XX. Por ello, bien vale la pena analizarla bajo los términos señalados; ello nos permitiría ser más capaces de comprendernos a nosotros mismos. En efecto, al comprender los supuestos en los que ese sistema de pensamiento se sostiene y tener claros los compromisos que a través de él se adquieren, comprenderíamos más profundamente las formas de vida que a través de él pueden generarse o sostenerse. Con todo, ¿qué nos permitirá llevar a cabo ese análisis?

Edmund Husserl, creador de la fenomenología, considera que esta se presenta como radicalización de la ciencia rigurosa, es decir, como ciencia de los fundamentos últimos. Por ello, Husserl sostiene que la fenomenología bien puede ser vista como ciencia de los primeros principios y de las primeras causas y, por consiguiente, como una ciencia superior a toda ciencia particular, a toda

ciencia natural. Es decir, en tanto ciencia de las "raíces de todo", la fenomenología es patentada por Husserl como el peldaño indispensable que permitirá a aquellas ciencias ascender al nivel de ciencias completas, es decir, de ciencias perfectamente fundamentadas. En efecto, según considera su descubridor, la fenomenología es la única ciencia capaz de proporcionar la explicación del fundamento último sobre el que todas ellas versan, a saber, el mundo. Así, la fenomenología que en un principio aparecía como una epistemología, es decir, como una ciencia que busca explicar la relación del ser y la conciencia se convierte, de pronto, en una ciencia capaz de explicar el sentido del ser en general y sus estructuras universales. Con todo, la explicación de ese sentido y aquellas estructuras aparece como ciencia de la actitud trascendental, es decir, como una ciencia capaz de revelar que tras el mundo hay un fundamento más primitivo, a saber, la subjetividad trascendental. Así, en tanto explicación del mundo, la fenomenología se presenta, ante nuestros ojos, como estudio y análisis de ese elemento primitivo y fundamental. Es decir, la fenomenología es presentada por Husserl como un estudio que pretende llevar a cabo desde y por la conciencia la explicación del ser en general y sus estructuras universales. Por consiguiente, la fenomenología se presenta, además, como una ciencia ontológica. Con todo, el camino que conduce a esa veta no es del todo fácil de entender y es en él donde encontramos la posibilidad de llevar a cabo un análisis de la fenomenología que nos permita comprender tanto los supuestos en los que ese sistema de pensamiento se sostiene como los compromisos que a través de él se adquieren.

Ciertamente, al interior de la fenomenología existen toda una serie de presupuestos y elementos que permiten comprender por qué es posible desarrollar una explicación que apunta al sentido del ser en general y sus estructuras universales. En efecto, nos basta simplemente con apelar al carácter intencional de la conciencia y la actividad constitutiva que la caracteriza para "comprender" de inmediato por qué es posible descubrir en la fenomenología la posibilidad de explicar y exponer aquél sentido. Sin embargo,

todo ello no ofrece, a nuestro modo de ver, una comprensión profunda y suficiente de la incursión de la fenomenología —que intenta ser una explicación epistemológica— en el ámbito ontológico. Dicho de otra forma, esa incursión de la fenomenología como epistemología en el ámbito ontológico revela, a su vez, un dato por demás interesante, a saber, la posibilidad misma de, situados en la conciencia, llevar a cabo una explicación válida, suficientemente legítima y completa del sentido del ser en general y sus estructuras universales.

Mas, tan pronto descubrimos que en la fenomenología queda abierta la posibilidad de desarrollar una explicación del ser desde la conciencia, saltamos de los argumentos que Husserl mismo, al interior de su propia doctrina, desarrolló a favor de esta idea hacia el exterior, es decir, hacia la necesidad de comprender las ideas y visiones que en la historia de la filosofía sustentan, posibilitan y argumentan la legitimidad de una explicación, a la que se le designa bajo el nombre 'ontología', que presume dar razón del sentido del ser en general y sus estructuras universales fundada en y por la actividad constitutiva de la conciencia. Por ello, la presente disertación que intenta alcanzar una comprensión más profunda y objetiva de la fenomenología como tal tiene ese estudio como motivo fundamental.

Mas, a decir verdad, la presente disertación no se compromete con la tarea de traer a la luz la compleja red de supuestos que nutren e integran la posibilidad de una explicación que, desarrollada en y por la conciencia, de razón del sentido del ser en general y sus estructuras universales. Dicho de otra forma, la presente disertación no es capaz de presentar la historia de la ontología como tal. Por ello, sólo intenta echar luz sobre la existencia de esa red y sobre la posibilidad de que, a través de ella, seamos capaces de comprender más profundamente la fenomenología trascendental. Para tal fin, hemos considerado pertinente, llevar a cabo las tareas que en seguida señalaremos.

Hemos juzgado conveniente exponer, en primer lugar, los argumentos que al interior de la fenomenología misma hacen posible, a juicio de Husserl, la veta ontológica de la misma. Cabe señalar que el hilo conductor de esa

exposición es la intencionalidad, pues, como se verá, a través de ella se logra llevar a cabo una exposición clara y concreta de aquellos argumentos y, a su vez, comprender por qué es posible esa veta. Ciertamente, la fenomenología como ontología se presenta como una explicación del ser que tiene como punto de partida la conciencia. Con todo, se presenta, además, como "filosofía primera", por ello al comprender la veta ontológica de la fenomenología, aparece de inmediato la inquietud de comprobar si algunas ideas y visiones en la historia de la filosofía sustentan, posibilitan y argumentan la legitimidad de una explicación que, fundada en y por la actividad constitutiva de la conciencia, sea capaz de dar razón del sentido del ser en general y sus estructuras universales. Cabe señalar, además, que todo ello se refuerza al tomar en cuenta que, en la historia de la filosofía, el vocablo 'ontología' surge, ciertamente, con el fin de precisar la tradicional expresión. Por ello, en segundo lugar, creemos conveniente analizar si la expresión "filosofía primera" guarda alguna relación con la explicación del ser cuyo punto de partida es la conciencia. Ciertamente, ese análisis no es una tarea fácil de realizar, pues extiende su ámbito de acción hasta la filosofía aristotélica. Así, con el fin de comprender los alcances y compromisos de carácter programático de la ontología en general —que, como tal, se identifica con esa expresión— y comprender, a su vez, de manera más profunda la fenomenología como ontología, el segundo capítulo tiene como tarea llevar a cabo una exposición del significado de la expresión citada y del papel que, según creemos, esta desempeña en el pensamiento del Filósofo de Estagira. Será hasta el tercer capítulo que se revisará y confrontará si 'ontología' es sinónimo de la expresión "filosofía primera". En efecto, este capítulo se encargará de revisar los alcances y compromisos de carácter programático de la ontología como tal. Por ello, en él se encontrará una revisión de la problemática fundamental que le dio origen.

Así, un estudio de la ontología fenomenológica, un estudio de la fenomenología como explicación del mundo, busca una evaluación más justa y objetiva de la misma cuyos resultados coadyuven a reforzar la reflexión

filosófica como una recepción crítico-reconstructiva de la herencia que se traduce, definitivamente en una comprensión clara y certera de nuestra propia realidad. En efecto, el presente análisis busca hacernos conscientes de que, como herederos de una tradición, estamos obligados a aceptarla o rechazarla y, por ende, a comprenderla para, desde ahí, construir nuestra propia interpretación de la realidad.

Capítulo Primero

LA INTENCIONALIDAD ¿CLAVE PARA UNA EXPLICACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LOS ENTES?

... nuestras meditaciones tienen que ...poner totalmente al descubierto ...los problemas universales que entran en la idea del objetivo de la filosofía; y esto implica que tiene que poner de manifiesto el verdadero sentido del "ser en general" y sus estructuras universales, en una máxima y sin embargo rigurosa universalidad, en una universalidad que es lo único que hace posible el ir realizando el trabajo ontológico en forma de una filosofía fenomenológica concreta ... pues el "ser" es para la filosofía, y por ende para la investigación de correlaciones que es la fenomenología, una idea práctica, la de la infinitud del trabajo de definir teóricamente.

E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*.

Ciertamente, la discusión sobre la fenomenología¹ como ontología, es decir, como la reflexión filosófica que intenta poner de manifiesto el verdadero

¹. 'Fenomenología' designa "un movimiento filosófico originado en los inicios de nuestro siglo, que se ha propuesto una nueva y radical fundamentación de una filosofía científica y, mediante ella, la de todas las ciencias. 'Fenomenología' designa, también, una nueva ciencia fundamental que sirve a estos propósitos" [E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, trad. de Antonio Zirión Quijano, UNAM, México, 1990; 183pp., (Primera Versión) p. 17]. Dicho de otra forma, 'fenomenología' designa "un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias" [*Ibid.* (Cuarta y última versión), p. 59]. Ahora bien, esta ciencia o método descriptivo recibe el nombre fenomenología porque tienen a su cargo el estudio de la vida de conciencia, de la vida mental. Con todo, la descripción de la fenomenología como ciencia de la conciencia es del todo simple. No obstante, es pertinente en este punto de la exposición, pues trae a la luz la razón por la cual el estudio de esa vida de conciencia recibe ese nombre. En efecto, la palabra 'fenómeno' se deriva del verbo griego *phaino* que, según el *Greek-English Lexikon*, puede significar varias cosas. En un primer sentido, "llevar a la luz (*to bring to light*), hacer aparecer (*to make appear*), mostrarse, aparecer delante (*to shew forth*), dar a conocer (*make known*),

sentido del "ser en general" y sus estructuras universales, se posibilita cuando en el análisis se apela al carácter intencional de la conciencia². (Ejemplos de esta perspectiva son los realizados, entre otros, por Gustav Bergman, Franco Bosio, F. J. Brecht, Carolo Sini, Richard Stevens, Robert Sokolowski, J. N. Mohanty, Ernesto Mayz Vallenilla y Guillermo Devers Johnsons³). Por ello, creemos que plantear la posibilidad de una ontología fenomenológica es resultado de una radicalización de la explicación epistemológica, que la

revelar (*reveal*), descubrir, destapar, revelar, publicar, (*disclose*), mostrar (*shew*), acalarar (*to make clear*), explicar (*explain*), exponer (*expound*), denunciar, delatar, imputar (*impeach*), dar información, informar (*to give information*), proclamar (*to proclaim*), desafiar, llamar a uno para que salga, gritar, (*call out*), iluminar (*to give light, so of the sun, moon, etc.*), brillar (*shining*). En un segundo sentido este verbo significa, alcanzar la luz (*to come to light*), ser visto (*be seen*), aparecer (*appear*), llegar a ser (*to come into being*), parecer ser así o asá (*to appear to be so and so*). Debido a que, en general, la palabra 'fenómeno' toma su significado de este último sentido, por ello, hace referencia a lo que aparece, lo que se muestra, lo visto, lo que parece ser así o asá; de allí que, en algunas ocasiones, el vocablo 'fenómeno' aluda a las apariencias de las cosas y no a las cosas mismas. Con todo, en Husserl, la palabra fenómeno hace alusión a lo que aparece en la esfera de la conciencia como producto de la actividad de la misma, es decir, a las vivencias como tales. Así, se llama fenomenología al estudio que analiza todo aquello que *aparece* (ya veremos de qué forma y por qué) en el ámbito de la conciencia, a saber, las vivencias.

Ciertamente, la descripción arriba expresada no es, ni con mucho, definitiva, pues como se verá ulteriormente, esta disciplina es bastante más compleja y rica. Con todo, sí llena la exigencia de una descripción preliminar de la misma, que es lo que por el momento necesitamos, pues una descripción más global y detallada sólo podrá presentarse como parte del contenido y desarrollo de la presente exposición.

². Varios comentaristas, entre ellos J. N. Mohanty y L. Landgrebe, han querido ver en la intencionalidad un buen hilo conductor para el análisis del desarrollo del pensamiento de Husserl; sin embargo, desde mi punto de vista, el análisis del concepto 'intencionalidad' no provee los elementos suficientes para hacer un seguimiento más o menos exhaustivo de este desarrollo, pues, como podrá verse, el problema de la intencionalidad y su desarrollo emergen en una etapa media del desarrollo del pensamiento general del autor en cuestión.

³. Cf. el artículo de Gustav Bergman intitulado "The ontology of E. Husserl". METHODS, XII (1961) 359-392; el de Franco Bosio, "La costituzioni fenomenologica del mondo dello spirito nelle *Ideen* de E. Husserl", IL PENSIERO, XII, (1967) 56-65; sin olvidar el de F. J. Brecht "*Ideen...* II, III", UNIVERSITAS, VII (1952) 1231-1232; ni el de Carolo Sini, "Genesi e costituzione in referimento al secondo libro di *Ideen*. AUT AUT, No. 105-106 (1968), 91-99, tampoco el de Richard Stevens, "Spatial and temporal models in Husserl's *Ideen* II", CULTURAL HERMENEUTICS, III (1975-1976) 105-117; ni el de Robert Sokolowski "Ontological Possibilities in Phenomenology: The dyad and the on [Husserl]". REVIEW OF METHAPHYSICS, XIX (1975-1976) 691-701, como tampoco la compilación hecha por N. Mohanty intitulada "Phenomenology and Ontology", PHAENOMENOLOGICA, VII, entre otros. Asimismo, el estudio de Guillermo Devers Johnsons intitulado *Bases fundamentales de la ontología fenomenológica*, (Minerva, México, 1946) y el de Ernesto Mayz Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento, el problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*, Caracas, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1956; son obras dignas de ser tomadas en cuenta.

fenomenología pretende alcanzar. Es decir, una ontología fenomenológica presume hablar del Ser en general desde y por la conciencia. Así, lo que en un principio se presentaba como una "simple" epistemología, es decir, el intento de explicar la relación del ser y la conciencia, se convierte en la ontología fenomenológica, en la posibilidad de hablar del Ser teniendo como centro a la conciencia.

Ciertamente, los análisis que tratan de dar cuenta de la veta ontológica de la fenomenología bajo el auspicio del concepto 'intencionalidad' no son desdeñables. A través de ellos, obtenemos una clara exposición de los argumentos que Husserl mismo, al interior de su propia doctrina, desarrolla a favor de esa veta. Con todo, creemos que, para comprender más profundamente la posible incursión de la fenomenología —que intenta ser una explicación epistemológica— en el ámbito ontológico, es menester ir más allá del concepto 'intencionalidad' y ligar la fenomenología con una determinada tradición de pensamiento. Es decir, además de explicar cómo es que, apelando al carácter intencional de la conciencia es posible para Husserl abordar el aspecto ontológico —y, así, arrojar luz sobre los presupuestos y elementos fundamentales que, desde el interior de la fenomenología, permiten a esta ciencia agenciarse la posibilidad de desarrollar una explicación ontológica—, es menester, además, ser conscientes del influjo o de las coincidencias que tal sistema filosófico guarda con otros, pues así seríamos capaces de evaluar la importancia de tales coincidencias y de aquellas influencias y, gracias a esta evaluación, nuestra visión de la fenomenología sería más objetiva y profunda. En efecto, al llevar a cabo ese otro análisis seríamos conscientes no sólo de los presupuestos que desde el interior de la fenomenología, permiten a esta ciencia agenciarse la posibilidad de desarrollar una explicación ontológica sino, también, de las ideas y visiones que sustentan la legitimidad de una explicación ontológica que, como tal, pueda sustentarse en la conciencia. Sin duda alguna, todo ello sería de gran utilidad pues nos situaría en una mejor posición tanto para incardinar la fenomenología al pensamiento eterno de toda

la humanidad como, por consiguiente, para reestructurar las consideraciones que hasta el momento se tengan sobre el estado actual de la filosofía. Así las cosas, a pesar de tantos otros estudios que sobre la intencionalidad y la vertiente ontológica de la fenomenología se han elaborado, llevemos a cabo uno nuevo y coloquémonos, así, en una dimensión que nos permita ejercer más radicalmente el quehacer filosófico que, como tal, consiste en una recepción crítico-reconstructiva del pensamiento que la herencia cultural nos lega⁴.

Iniciemos, sin embargo, con el estudio de la intencionalidad para explicar por qué es posible, al interior del pensamiento husserliano, desarrollar una explicación del ser desde la conciencia. Posteriormente, echaremos luz sobre las ideas y visiones que sustentan la legitimidad de una explicación ontológica desde la conciencia y, así, obtener una visión más profunda y objetiva de la fenomenología misma.

1. LA CONCIENCIA COMO CONCIENCIA INTENCIONAL.

La conciencia como conciencia intencional es un descubrimiento retomado por Franz Brentano (quien fue un gran estudioso de Aristóteles⁵) y, ulteriormente, resignificado por Edmund Husserl al ser puesto en marcha como uno de los más importantes cimientos de la fenomenología trascendental. Mas, el concepto 'intencionalidad' es de origen bastante antiguo. En efecto, es una noción utilizada en una explicación epistemológica que data de la filosofía

⁴. Ciertamente, haría falta justificar la idea de que el quehacer filosófico, efectivamente, consiste en tal recepción. El análisis de la intencionalidad que en seguida presentamos tratará paralelamente el eje central de la presente disertación confirmar esta hipótesis, aunque tal comprobación no funge como un punto central de la misma.

⁵. Franz Brentano (1838-1917) fue sacerdote católico (dominico) nacido en Merinberg, en la región del Rin. Hacia 1873 abandonó el sacerdocio y la iglesia junto con la cátedra que se le asignara en la Universidad Católica de Würzburg y pasó a la Universidad de Viena donde impartió cátedra por un periodo de 6 años. Fue maestro de Husserl (1884-1886) a quien influyó grandemente; sobre todo en su propósito de rescatar la filosofía de manos de quienes habían sido responsables de su decadencia y la habían imbuido de prejuicios de toda clase. De igual forma, influyeron en Husserl las teorías lógicas, psicológicas y epistemológicas sostenidas por Brentano, pues de ellas Husserl toma el concepto de 'intencionalidad' que constituye un

escolástica⁶. A lo largo del tiempo, esta noción ha sido utilizada de muy diversas formas, no obstante, el uso más importante después del escolástico es el de Brentano, quien consideró que la intencionalidad era la característica primordial de los fenómenos psíquicos⁷.

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la edad media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto⁸.

Según Brentano, la intencionalidad es "la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente"⁹. En función de esta caracterización, descubre que todo fenómeno psíquico se caracteriza por esa inexistencia intencional (o mental) de un objeto. A sus ojos, entonces, la intencionalidad es aquello que caracteriza en su peculiaridad a los fenómenos psíquicos y considera que es ella quien delimita con toda claridad la esfera de objetos de la psicología. Asimismo, por ser la intencionalidad referencia a un contenido, puede también servir como criterio para una clasificación descriptiva de los diferentes modos de conciencia, es decir, de los modos posibles en que los objetos pueden ser referidos en los fenómenos psíquicos, de suerte que, gracias a la intencionalidad, este estudioso de Aristóteles puede inaugurar una psicología descriptiva.

elemento fundamental en su propuesta fenomenológica. (Cf. José Ferrater Mora, "Brentano, Franz", *Diccionario de grandes filósofos*, (2 Tomos), Alianza Editorial, Madrid, 1986.

⁶. Cf. J. N. Mohanty, "Husserl's concept of intentionality", en *ANALECTA HUSSERLIANA*, I, 2 (1972), p. 100.

⁷. Para una exposición más o menos detallada de la teoría de Brentano acerca de la intencionalidad, vid., David Woodruff Smith & Ronald McIntyre, *Husserl and intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*. D. Reidel Publishing Company, Netherland, 1982; 525 pp., cap. II, pp. 47-57.

⁸. Franz Brentano, *Psicología*, p. 31 de la edición española de la Revista de Occidente, *apud*, E. Husserl, *Investigaciones lógicas* (2 Tomos), traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Alianza Forma, Madrid, 1986; 777 pp., Tomo II, p. 491.

⁹. Cf. E. Husserl, *Phenomenological Psychology*, (Lectures Summer Semester, 1925), translated by John Scalon R., Martinus Nijhoff, The Hague, 1977; 186 pp., p. 25.

En este contexto encontró Husserl el concepto 'intencionalidad' cuando, en la Universidad de Viena, toma clases con Brentano. Con todo, lejos de ahondar en análisis psicológico-descriptivos, el creador de la fenomenología desarrolla una nueva significación del concepto 'intencionalidad' que funge, entre otras cosas, como condición de posibilidad de la fundación de la fenomenología y de la vertiente ontológica de la misma, como posteriormente tendremos oportunidad de exponer.

1.1. La nueva visión de la intencionalidad

La reinterpretación que Husserl hace del concepto 'intencionalidad' es resultado del mismo proceso reflexivo que engendró la crítica al psicologismo lógico¹⁰. De esta suerte, tal reinterpretación no es un resultado fortuito. En

¹⁰. Es Karl Stumpf quien utiliza el término 'psicologismo' para hacer referencia a "la reducción de todos los tópicos filosóficos y, específicamente, de todos los tópicos epistemológicos a los psicológicos" (Herbert Spiegelberg, *The phenomenological Movement. A Historical Introduction*. (Two Volumes) First Edition. Martinus Nijhoff, The Hague, 1960; 735 pp, p. 5.) El punto de vista conocido como psicologismo fue prominente en filosofía al final del siglo XIX y su prominencia invadió, igualmente, las primeras décadas del siglo XX. Su aceptación, influencia y expansión se deben, sobre todo, a que, en una época dominada por el entusiasmo por la ciencia y la falta de fe en la filosofía, sugiere "un camino seguro para resolver problemas irresolutos de la lógica y la teoría del conocimiento" (Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology. And the Quest for a Rigorous Science*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1943; 585 pp., p. 5).

Empero, aludir a la tendencia a entregar a la tutela científica los problemas filosóficos para dar razón del surgimiento del psicologismo no es suficiente. Las razones por las cuales surge no son tan espurias ni esquemáticas. La meta del psicologismo es dar solución científica al problema del conocimiento. Busca responder científicamente la cuestión de cómo es posible el conocimiento, es decir, por medio de qué se tiene acceso al ser del mundo y de los entes que lo constituyen. Sin embargo, el psicologismo no se distingue como tal por plantearse esta meta, sino por sostener que ésta sólo puede ser alcanzada si se echa mano de la psicología. El motivo por el cual el psicologismo sostiene que la psicología puede solucionar el problema de la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento no es otro que la tendencia subjetivista —heredada del siglo XVIII— con la que se intentó descubrir la conexión intrínseca entre la materia y la mente.

Asimismo, se nombra 'psicologismo lógico' a la doctrina psicologista que sostiene que la fundamentación de las leyes lógicas y del conocimiento en general está dada por hechos psicológicos. Fundándose en esta creencia, el psicologismo lógico llega incluso a afirmar que "la lógica no es una ciencia distinta de la psicología [sino] una parte o rama de la psicología, que se distingue de ésta a la vez como la parte del todo y como el arte de la ciencia" (Cf. John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, par. 5, p. 461. Apud, E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, Tomo I, p. 66.) Así las cosas, cuando en el psicologismo existe este "intento por derivar leyes lógicas de leyes psicológicas y convertirlas, por tanto, en meras

efecto, surge cuando al intentar "aclarar el concepto de número, entendido como concepto fundamental de la matemática"¹¹, Husserl descubre la necesidad de llevar a cabo, antes que un análisis psicológico del funcionamiento de la mente, un análisis de la "estructura intencional" de los fenómenos psíquicos. El camino que conduce a Husserl a semejante descubrimiento lo expondremos en seguida.

Husserl se encontraba influenciado por el subjetivismo. El subjetivismo es esa corriente de pensamiento, heredada del siglo XVIII, que tiene como fundamento la tesis de que "todo conocimiento, sea lo que éste sea, es meramente una obra mental, es decir, es hecho posible por medio de la estructura de la mente"¹². Por ello, propone la posibilidad de descubrir la correlación entre conocimiento y objeto de conocimiento (entre subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento) dando prioridad a lo mental. Así, influenciado por esta importante corriente, en su primera obra intitulada *Filosofía de la Aritmética* (1891), Husserl considera que "el enlace colectivo sólo puede ser aprehendido por una reflexión sobre el acto psíquico que lo produce"¹³ y, desde esta perspectiva, inquiriere por "el acto gracias al cual se hace consciente algo así como un número entendido como cantidad"¹⁴. Así, Husserl busca dar respuesta a la cuestión del problema del número, mediante la explicación de la forma en la que la mente humana trabaja. Empero, además de la innegable presencia del subjetivismo en *Filosofía de la Aritmética*, la forma de abordar el problema toca el psicologismo. En efecto, como ya tuvimos tiempo de anotar, en la época de Husserl, el psicologismo es una tendencia de

generalizaciones probables es posible caracterizarlo como "psicologismo lógico" (Herbert Spiegelberg, *op. cit.*, p. 53).

¹¹ . Ludwig Landgrabe, "La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación", en: *El camino de la fenomenología*. Trad. de Mario A. Presas, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, 320 pp. p. 19.

¹² . J. N. Mohanty, "Psychologism", en: *Perspectives on Psychologism*, Mark A. Notturmo (Ed.), Board, New York, 1989; p. 2.

¹³ . E. Husserl, *Begriff der Zahl*, p. 58, *Philosophie der Arithmetik*, p. 79, apud., Walter Biemel, "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl", en: *Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Traducción de Amalia Podeti, Paidós, Argentina, 1968; pp. 35-60, p. 41.

¹⁴ . W. Biemel, *op. cit.*, p. 38.

vanguardia que sostiene que en la estructura de la mente humana y sus leyes naturales se encontrará la respuesta del origen de todo conocimiento. Con todo, la investigación que Edmund Husserl desarrolla en *Filosofía de la Aritmética* trae consigo consecuencias inesperadas y el anuncio de un gran descubrimiento, pues gracias a tales resultados Husserl llega a la conclusión de que "la palabra intencional no es una palabra que resuelva todos los problemas, sino el título de un problema capital" —como lo expresa Heidegger en la introducción a la edición que hace a las *Lecciones del tiempo* en 1928¹⁵.

Mas, el descubrimiento del "problema capital" —como Husserl lo nombra— y la consiguiente resignificación del concepto 'intencionalidad' no son acontecimientos fáciles de explicar. En efecto, aludir al análisis de los fenómenos psíquicos como condición de posibilidad del surgimiento de la reinterpretación de la intencionalidad constituye una explicación espuria y, sobre todo, insuficiente. Para completarla sería necesario añadir los datos que permiten a Husserl resignificar esta noción, es decir, las cuestiones o cosas que posibilitan al creador de la fenomenología descubrir en la noción en cuestión un campo de trabajo totalmente insospechado. Sin embargo, es materialmente imposible ofrecer tal explicación. Para adquirirla sería necesario rebasar los límites históricos con que de hecho nos encontramos. En efecto, dar una explicación más amplia de este tema presupondría tener conocimiento acerca del movimiento de los pensamientos de Husserl, el modo como ligó sus ideas, sus intuiciones y el modo como su capacidad creativa encontró motivos y razones para reconocer, a partir de la intencionalidad, la posibilidad de un análisis de la conciencia. Pero, nos es imposible preguntar al mismo Husserl por qué la intencionalidad le revela un campo de trabajo que Brentano tuvo a la vista y que jamás sospechó.

¹⁵ E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, herausgegeben von Martin Heidegger, Halle, 1929, *apud.*, J. N. Mohanty, "Notas a las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo", en, *DIANOIA* (Anuario de Filosofía), F.C.E., México, XIV, 14 (1968), p. 82.

El descubrimiento de la intencionalidad efectuado por Brentano nunca condujo a ver en ella un plexo de operaciones que estuvieran implicadas en la respectiva unidad intencional constituida y en sus respectivos modos de darse¹⁶.

Es, pues, imposible “reconstituir enteramente la marcha de su pensamiento”¹⁷, por ello, aludir a la resignificación del concepto ‘intencionalidad’ no puede pretender nada más que señalar, tanto un momento crucial del desarrollo del pensador en cuestión, como el resultado de su creatividad filosófica. Con todo, echando mano de los datos con los que contamos, bien podemos decir que la resignificación del concepto ‘intencionalidad’ surge, entre otras cosas —que no están a nuestro alcance conocer y, por consiguiente, considerar—, de un seguimiento profundo y detallado de los problemas presentes en la obra *Filosofía de la Aritmética*. Obra, esta última, que bien puede ser vista como una obra germinal. En efecto, la propuesta o solución en ella desarrollada, a saber, “tanto la serie de los números como el número colectivo, son constituidos en la actividad aditiva de la conciencia”¹⁸, no deja del todo satisfecho a Husserl; hecho, este último, que impulsa a nuestro autor a seguir investigando y profundizando.

1.2. La crítica al psicologismo

Husserl estaba convencido de que la propuesta presentada en *Filosofía de la Aritmética* no constituía una resolución definitiva de la doble cuestión que le dio origen; a saber, la necesidad de aclarar el concepto de número para dar cuenta tanto del fundamento de la aritmética (en particular) como el de la matemática (en general). Así, aunque esta obra vio la luz, Husserl sabía que, si bien era cierto que en ella había explicado cómo es que se constituye la serie de los números y el número colectivo, aún no había dado respuesta a las razones

¹⁶. E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, UNAM, México, 1962; 367 pp., p. 256.

¹⁷. Walter Biemel: *Op. Cit.* p. 35

¹⁸. Cf. Daniel Herrera Restrepo, “El pensamiento husserliano anterior a las Ideas”, en: FRANCISCANUM (Bogotá), VI, 1964 (207-235)

por las cuales esta actividad aditiva de la conciencia proporcionaba los elementos necesarios para concebir al número como cantidad, por lo cual, aún no había dado cuenta del fundamento de la aritmética y la matemática. De esta suerte, tras su publicación, Husserl consideró conveniente seguir investigando acerca de la cuestión y tuvo el propósito de elaborar un segundo tomo de *Filosofía de la Aritmética* en el que se ataran aquellos cabos sueltos del primer tomo. Todo esto con la intención de cumplir satisfactoriamente el fin que inicialmente se había propuesto, a saber, dar cuenta del fundamento de la aritmética y la matemática.

Pues bien, con vistas en la consecución de aquellos fundamentos a través de la actividad aditiva de la conciencia, Husserl lleva a cabo una revisión de la solución presentada en el primer tomo de *Filosofía de la Aritmética*. En tal revisión nuestro autor enfrentó graves dificultades, así, el proceso de investigación trajo serias consecuencias. La primera de ellas es que Husserl encuentra que “la tesis de que el número ordinal era el fundamento de la aritmética general, en verdad era una tesis falsa”¹⁹ —pues de tal número no se podrían deducir otros números como son los negativos, los racionales los complejos. La segunda, y más importante consecuencia, es que la falsedad de esta tesis no recaía en un problema ubicado en la estructura interna de la misma, es decir, en un problema de coherencia o inconsistencia de los argumentos (en un problema de estructura lógica), sino en los fundamentos que la sostenían. Así, los problemas con los que se encontró el creador de la fenomenología señalaban como erróneo el punto de partida y no el desarrollo de los razonamientos en él fundados. Por consiguiente, Husserl descubre que el error radicaba en fundar el concepto de número en procesos psíquicos reales, es decir, en intentar explicar tal concepto en función del modo como trabaja la mente humana.

En conclusión, un punto de partida psicologista impedía aclarar suficientemente, tanto los fundamentos del concepto de número como los de la

aritmética. Así las cosas, la fundamentación psicológica de la aritmética, es decir, la convicción de explicar lógicamente mediante análisis psicológicos la ciencia dada, dejó de ser, para Husserl, una vía correcta de explicación. Motivo este último que impulsó en medida creciente a nuestro autor a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y a intentar desbrozar, con mayor precisión, la relación existente entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento²⁰.

1.3. La inauguración de la fenomenología

Varios son los resultados que traen consigo las reflexiones sobre la pertinencia de la tesis defendida en *Filosofía de la Aritmética*. El primero de ellos es la resignificación del concepto 'intencionalidad'. El segundo, la inauguración de una explicación fenomenológica de tales cuestiones, que es propuesta por Husserl como una alternativa de explicación frente a la reducción de todos los tópicos filosóficos y, específicamente, de todos los tópicos epistemológicos a los psicológicos.

En efecto, los resultados de las investigaciones emprendidas tras la aparición de *Filosofía de la Aritmética*, permite a Husserl estar convencido de que, lejos de que la postura psicologista sugiera un camino seguro para resolver problemas irresolutos de la lógica y la teoría del conocimiento, tal reducción cae en absurdos cuando intenta responder "científicamente"²¹, es decir, por medio de la psicología, a la cuestión de cómo es posible el conocimiento o por medio de qué se tiene acceso al ser del mundo y de los entes que lo constituyen. Dicho de otra forma, el psicologismo y su idea, según la cual la psicología puede solucionar el problema de la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento, ahora se presenta, a los ojos de

¹⁹. Cf. *Ibid.* p. 209.

²⁰. Todo esto sucedía al rededor de 1889-1891. (Cf. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, tomo I, p. 22).

²¹. En seguida se explica por qué se escribe esto entre comillas.

Husserl, como una desviación de la tendencia subjetivista —en la cual el mismo psicologismo se apoya para considerar viable y justificado su intento— con la que se intentó descubrir la conexión intrínseca entre la materia y la mente.

Mas, a juicio de Husserl, la fenomenología, como alternativa frente al psicologismo, evita el error de querer solucionar la correlación entre conocimiento, sentido de conocimiento y objeto del conocimiento a través de procesos psíquicos reales —forma de explicación esta última que impide dar cuenta de las cuestiones lógico epistemológicas de una manera satisfactoria. Por consiguiente, la fenomenología es, según Husserl, una alternativa factible y concreta de una explicación filosófica de la lógica y de las ciencias deductivas. Por ello, como resultado de las reflexiones posteriores a la aparición del primer tomo de *Filosofía de la Aritmética*, se presenta la tarea de llamar por su nombre los absurdos en que, casi invariablemente, cae la reflexión natural cuando intenta dar una explicación filosófica de la lógica y de las ciencias deductivas²². Otro resultado innegable es, además, el hecho de que el segundo tomo de *Filosofía de la Aritmética* jamás viera la luz y de que el concepto 'ciencia' se viese renovado y enriquecido. En efecto, el hecho de que Husserl haya descubierto el fracaso de una ciencia natural en el intento por construir y fundar una filosofía científica, no significó razón alguna para dejar de lado el intento de construir y fundar una filosofía como ciencia estricta. A decir verdad, ese fracaso es un elemento indispensable para que Husserl se viese incitado a reforzar aquél intento, pues, ahora más que nunca, se encontraba convencido de que no era a través de la ciencia natural como

²². De aquí se desprende toda la visión husserliana de las ciencias particulares. En efecto, una vez que Husserl cae en la cuenta de que la psicología, como ciencia particular, es incapaz de dar una explicación última, radical de los problemas del conocimiento, se le presenta como ineludible la tarea de exponer sus límites y la razón de ellos. La crítica al "dogmatismo" de las ciencias está, pues, fundada en este primer descubrimiento y tendrá repercusiones muy amplias en el carácter y desarrollo de la fenomenología trascendental como tal. Con todo, como tendremos tiempo de apuntar, influencias aristotélico-cartesianas tendrán, también, mucho que decir respecto del modo como Husserl habrá de criticar tal "dogmatismo" y habrá de

habrían de resolverse los problemas filosóficos, sino por la filosofía misma. Empero, no se trataba de una filosofía cualquiera sino una filosofía científica, es decir, una filosofía en donde las respuestas no se redujeran a cuestiones de convicción personal, a interpretación de escuela, a punto de vista, sino a conexiones esenciales derivadas de una justificación radical cuyo producto sea la apodicticidad, la absoluta indubitabilidad. La filosofía científica es, pues, a juicio de Husserl, la disciplina de los primeros principios, la personificación máxima de la ciencia porque, al remontarse a las raíces de todo, posee una fundamentación radical y total. La filosofía científica, entonces, "parte de evidencias absolutas, de evidencias más allá de la cuales ya no se puede retroceder"²³.

Mas, desde sus primeros comienzos la filosofía pretendió ser una ciencia estricta y esta pretensión fue sostenida en las diversas épocas de la historia de la filosofía con mayor o menor energía y jamás fue abandonada, ni siquiera en momentos en los que intereses y las aptitudes con respecto a la teoría pura parecían debilitarse, o en los que los poderes religiosos inhibían la libertad de investigación teórica²⁴. Empero, a pesar de este gran empeño, la filosofía, en ningún momento de su desarrollo, pudo cumplir esta exigencia de ciencia estricta, ni siquiera en los inicios del siglo XX cuando el carácter dominante consistía en una voluntad de erigirse en ciencia estricta por medio de la reflexión científica. Husserl era consciente de todo ello, no obstante, para él sigue en pie la posibilidad de edificar una filosofía como ciencia estricta porque, el hecho de reconocer que el naturalismo²⁵, que intenta resolver todos los

proponer una clasificación entre las ciencias particulares una ciencia de las ciencias, es decir, una filosofía primera.

²³. Cf. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 37. Cabe señalar la indudable conexión —de la que posteriormente hablaremos para aclarar algunas de las características fundamentales de la ontología fenomenológica— que la noción 'filosofía como ciencia estricta', defendida por Husserl, guarda con la visión aristotélica de la filosofía como *filosofía primera*.

²⁴. Cf. E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, trad. de Elsa Tabering, Nova, Buenos Aires, 1962; 73 pp., p. 7.

²⁵. Según podemos ver, el concepto 'naturalismo' puede entenderse, en dos sentidos distintos, a saber, en un sentido amplio y en un sentido particular o restringido. En un sentido amplio, el concepto 'naturalismo' hace referencia a una doctrina filosófica para la cual la naturaleza (o las

problemas a través de las ciencias naturales o ciencias de la experiencia (de ahí el psicologismo como intento de resolver el problema del conocimiento por medio de una ciencia natural), es una filosofía errónea por principio, no significa, para Husserl, que se haya sacrificado la idea de una filosofía estrictamente científica, de una *filosofía desde abajo*²⁶. En efecto, Husserl descubre que cuando la filosofía, como disciplina fundada en la actitud reflexiva, se remonta a los verdaderos principios, a los orígenes, a los *rizómata pánton*, a los fundamentos últimos, puede ser defendida como filosofía científica²⁷, pues 'ciencia'²⁸, dice Husserl, "no implica un simple saber, una unidad entre las diferentes funciones y entre los diferentes conocimientos"²⁹; antes bien, "al sentido propio de la ciencia pertenece la posibilidad de una justificación radical de todos sus pasos"³⁰.

cosas existentes en ella) comprende la totalidad de la realidad existente. A esta concepción general al sostener que "todo lo que hay es naturaleza, es decir, que todas las entidades existentes son entidades naturales o, si se quiere, pertenecientes al complejo y al orden de la naturaleza", postula cuál es el modo general del ser y, por ende, hace referencia a aquella postura que explica, a partir de la naturaleza, la esencia o modo de ser de todos los entes en general. Ahora bien, la significación particular o restringida de concepto 'naturalismo' encuentra sus cimientos en el modo general de comprenderlo. Así, este sentido restringido no es en ningún modo un desarrollo independiente de este último. En efecto, la acepción particular de 'naturalismo' es la consecuente expansión de la afirmación general del naturalismo, mencionada arriba, al ámbito de la epistemología. Así, el naturalismo epistemológico, fundándose en la acepción general de 'naturalismo', que no acepta como existente nada que esté más allá de la totalidad de la realidad natural, supone que toda ciencia tiene que partir de la experiencia para ser ciencia legítima y auténtica y que, por ello, cualquier problema ha de resolverse por medio de las ciencias de la naturaleza o ciencias experimentales. Así las cosas, tanto la acepción general como la acepción particular de 'naturalismo', pueden ser consideradas, sin peligro de confundir esferas, como elementos de un todo indiviso los cuales pueden ser distinguidos el uno del otro con el fin de analizarlos. En efecto, tal división no es de ningún modo arbitraria, pues remite al ámbito en el que cada cual se mueve o, dicho con otras palabras, a los límites y los alcances respectivos de cada "clase" de naturalismo.

²⁶. *Ibid.* p. 49.

²⁷. *Ibid.* pp. 72-73.

²⁸. *Wissenschaft*, de *Wissen* = saber, conocimiento y *Schaft* = aglutinamiento, recolección.

²⁹. Cf. Daniel Herrera Restrepo, "Crítica de Husserl a las ciencias". FRANCISCANUM (Bogotá), VI (1964) pp. 207-235.

³⁰. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* (Tercera Versión), p. 87.

Así, a pesar del fracaso del psicologismo, Husserl defiende la posibilidad de una filosofía como ciencia estricta³¹, ¿será, acaso, que el fundador de la fenomenología ha encontrado el fundamento último que hace de la filosofía una ciencia? Aún más, ¿cuál será aquel fundamento, si es que existe, que permitirá a nuestro autor afirmar que la filosofía puede ser una ciencia y, no cualquier ciencia, sino la ciencia por excelencia, el fundamento último de cualquier posible explicación que se precie de ser científica? Los pasos que llevan a Husserl a semejante intento, son varios, por ello, los descubriremos, poco a poco, a lo largo del desarrollo de la presente exposición. Por el momento, hablemos tan sólo de las consecuencias que trajo consigo el fracaso del psicologismo, pues su comprensión nos permitirá ponernos en camino para encontrarnos con aquello que permite a nuestro autor estar convencido de la posibilidad de una filosofía científica.

2. LA INTENCIONALIDAD O LA ACTIVIDAD EFECTUANTE DE LA CONCIENCIA.

El rotundo fracaso del psicologismo no lleva a Husserl lejos del subjetivismo —que, en el fondo, le había impulsado a simpatizar con el psicologismo. Antes bien, nuestro autor sigue convencido de que todo conocimiento, sea lo que éste sea, es meramente una obra mental, es decir, es hecho posible por medio de la estructura de la mente. Así, insiste en descubrir la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento dando prioridad a lo mental, a lo subjetivo y, para llevar a cabo

³¹. Hacia 1910, Husserl defiende una filosofía científica. Esto no es un hecho fortuito. Tal defensa ha venido preparándose desde la aparición de las *Investigaciones Lógicas*, que es la obra posterior a la *Filosofía de la Aritmética* en donde se resumen los descubrimientos y cambios de postura generados por las investigaciones posteriores a la aparición de esta obra. En efecto, la aclaración del concepto 'ciencia' llevada a cabo en ella descarta la pretensión de identificar LA CIENCIA con la ciencia natural. Con todo, la defensa de la filosofía científica desarrollada en las *Investigaciones Lógicas* es aún incompleta. Hacia 1900 Husserl no contaba con los descubrimientos y las nuevas ideas que habrían de posibilitar la defensa y la elaboración de la tan buscada "filosofía científica", aunque, sin duda alguna, desde entonces y, aún antes, simpatice con la idea de hacer de la filosofía una ciencia. En efecto, desde sus

tal descubrimiento, Husserl propone una fenomenología. Mas, ¿cómo es esto posible? Es decir, ¿por qué, tras la derrota del psicologismo, Husserl sigue creyendo que en lo mental habrá de encontrar solución al problema del conocimiento y que bajo la figura de un estudio fenomenológico de la conciencia es como habrá de resolverse tal problema? Dicho de otra forma, ¿por qué, a pesar de que el psicologismo haya perdido vigencia por intentar revelar “los fundamentos del conocimiento mediante la explicación de la forma en que la mente humana trabaja”, a los ojos de Husserl, el subjetivismo sigue siendo viable? Es decir, ¿por qué el fracaso del psicologismo, como *una cierta clase de subjetivismo* —que, en su intento por encontrar en la estructura de la mente humana y sus leyes naturales, *naturaliza* las condiciones de posibilidad del conocimiento (razón por la cual tan sólo toma en cuenta para la investigación los procesos psíquicos de abstracción, reales en sentido estricto, que inciden sobre experiencias o representaciones reales en el mismo sentido)—, no pone en problemas, a juicio de Husserl, la postura subjetivista; sino que, antes bien, le permite defender la posibilidad de una filosofía como ciencia estricta y, al mismo tiempo, fundar una fenomenología? La respuesta parece dárnosla el descubrimiento que Husserl hace de una estructura mental radical y fundamental que mantiene en pié, justifica y explica la postura subjetivista y permite fundar una fenomenología. Tal descubrimiento es, ciertamente, la intencionalidad.

2.1. ¿Qué es ‘intencionalidad’ para Husserl?

Ya tuvimos ocasión de mencionar que la noción ‘intencionalidad’ es un concepto de acuñación antigua, de suerte que, la importancia que aquella adquiere en la filosofía de Husserl descansa en la originalidad de su significado y no en la novedad de su aparición. Asimismo, mencionamos que

clases con Brentano, Husserl abrazó esta idea que reforzó y perfeccionó por las lecturas e investigaciones en las que se enfrascó posteriormente.

este término es de uso común en Brentano y Husserl. Con todo, es tiempo de señalar que el uso que cada uno hace del mismo revela que, entre los planteamientos que cada uno de ellos desarrolla, existen grandes diferencias. Ciertamente es que el significado que Brentano da a la noción 'intencionalidad' no se pierde con la resignificación elaborada por Husserl, pues "la referencia a un contenido, la referencia a un objeto", forma parte del significado que Husserl asigna al término. No obstante todo ello, la resignificación que Husserl lleva a cabo de la noción mencionada funda, entre maestro y alumno, diferencias radicales.

En general, la psicología y la filosofía de BRENTANO han sido históricamente eficaces para el surgimiento de la fenomenología y sin embargo en modo alguno han tenido una gran influencia en cuanto al contenido.³²

En efecto, para Husserl, la importancia de la intencionalidad no reside en la posibilidad de lograr una clasificación de los fenómenos psíquicos —como Brentano quería—, sino en la posibilidad de llevar a cabo un análisis descriptivo de la conciencia. Ahora bien, cierto es que, tanto para Brentano como para Husserl, la intencionalidad ofrece "una clase de vivencias rigurosamente delimitadas que abarca todo lo que caracteriza en cierto sentido estricto la existencia psíquica, consciente"³³. Por ello, la intencionalidad es, tanto para Husserl como para Brentano, lo "que caracteriza a la conciencia en su pleno sentido"³⁴. Con todo, la convergencia entre el primero y el segundo termina cuando la noción 'intencionalidad' ofrece a Husserl la posibilidad de desarrollar, en razón de sus convicciones subjetivistas, ese análisis psicológico (en cuanto análisis mental) indispensable para dar razón de las cuestiones radicales generadas por el problema del conocimiento; análisis, este último que,

³² E. Husserl, *El artículo...*, (Segunda redacción), p. 48.

³³ Daniel Herrera Restrepo, "Crítica de Husserl a las ciencias". FRANCISCANUM (Bogotá), VI (1964) pp. 207-235.

por las razones que en seguida exponemos se desarrollará como una fenomenología y que —por motivos que ulteriormente tendremos oportunidad de explicar— habrá de ampliar sus horizontes al ámbito de la ontología, es decir, al ámbito de una explicación del verdadero sentido del *ser* y sus estructuras universales.

Es cierto, Brentano se refiere a la intencionalidad casi en los mismos términos en que Husserl lo hace, es decir, Husserl consideró la intencionalidad como el “modo de referencia de la conciencia a un contenido”.³⁵ No obstante, Brentano no fue “más allá de una consideración clasificatoria-descriptiva externa de experiencias intencionales vividas, o lo que es lo mismo, de géneros de conciencia”³⁶. Por ello, “nunca dominó el único sentido del análisis intencional”³⁷.

BRENTANO, él mismo todavía preso de la errónea interpretación general naturalista de la vida de conciencia, en la cual incluyó a aquellos “fenómenos psíquicos”, no fue capaz de aprehender el verdadero sentido de un descubrimiento descriptivo y genético de la intencionalidad³⁸.

Husserl, por su parte, sí vislumbró la necesidad de aclarar los principios de la vida de conciencia que se presenta como una vida intencional; por ello es que el concepto ‘intencionalidad’ aparece como “un concepto inicial y fundamental al comienzo de la fenomenología”³⁹ (si no es que como el concepto que la fundamenta y la posibilita). En efecto, a juicio de Husserl, la noción ‘intencionalidad’ designa un rasgo general que necesita ser analizado, pues opina que antes de mayores investigaciones, el concepto ‘intencionalidad’

³⁴. Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaós, México, F.C.E., Madrid, 1986; 599 pp, p. 198.

³⁵. Franz Brentano, *op. cit.*, p. 31. *Apud*, E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, Tomo II, p. 491.

³⁶. E. Husserl, *Phenomenological Psychology*, p. 25.

³⁷. E. Husserl, *A Draft of a Preface to the Logical Investigations*, edited by Eugen Fink, translated with introductions by Philip. J. Bossert, Martinus Nijhoff, The Hage, 1975; 61 pp, p. 61.

³⁸. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, (Segundo Borrador), p. 48.

“aparecerá en una pluralidad tan grande como se quiera de formas esencialmente diversas y será todo lo difícil que se quiera poner de manifiesto... qué es lo que constituye propiamente su esencia..., qué componentes de las formas concretas lleva propiamente en su seno y a cuáles es íntimamente extraño”⁴⁰. Así, la intencionalidad aparece, a los ojos de Husserl, como un rasgo general de la conciencia que necesita ser analizado, pues, a juicio de Husserl, gracias a tal análisis existe la posibilidad de dar cuenta del problema del conocimiento⁴¹. Ahora bien, el análisis de la intencionalidad ha de realizarse, según Husserl, bajo el auspicio del método descriptivo llamado fenomenología, pues, como hemos visto, con tal método cree evitar los errores en que casi invariablemente cae la reflexión natural cuando intenta dar solución al problema del conocimiento.

Así, la veta epistemológica descubierta por Husserl en “la mina de la intencionalidad” puede ser considerada como una parte fundamental —entre otras tantas que no están a nuestro alcance conocer— de la resignificación de tal concepto y, al mismo tiempo, una condición para que el autor a quien ahora analizamos pudiera trascender las fronteras de un mero análisis clasificatorio de los fenómenos psíquicos —que culminaría, simplemente, en la elaboración de una psicología descriptiva (que era el ofrecimiento que la intencionalidad hacía antes de su resignificación)— y se situara en una clase de análisis más general y profundo, a saber, la fenomenología que tiene como fin fundamental solucionar el problema de la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento. Tal disciplina recibe el nombre ‘fenomenología’ porque para llevar a cabo la aclaración del carácter intencional de la conciencia —que es, a su juicio, por todo lo que ya hemos dicho, el tema central de ambas disciplinas—, es necesario tomar ciertas providencias o, mejor dicho, es menester “dirigirse no a los objetos, sino a los

³⁹. *Ibidem*.

⁴⁰. Cf. E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 202.

⁴¹. Cómo y por qué tal característica esencial de la conciencia permite a Husserl dar cuenta del problema del conocimiento es algo de lo que hablaremos posteriormente.

actos mismos por los cuales ellos son dados”⁴². Ahora bien, como tales actos no son otra cosa que las vivencias, es indispensable “explorar cabal y sistemáticamente la multiplicidad de las vivencias, sus formas típicas, sus niveles y comprenderlas”⁴³. Pues bien, tales vivencias se *manifiestan o, aparecen* fluyentes en la “vida oculta de la conciencia”. Por ello, bien pueden ser vistas como fenómenos (recuérdese que fenómeno, entre otras cosas, significa lo que aparece, lo que se manifiesta) y, por consiguiente, su estudio puede ser visto como una fenomenología.

Creó el presupuesto para la posibilidad de este desarrollo [la fenomenología] el gran hallazgo que yacía en la revalorización de BRENTANO del concepto escolástico de la intencionalidad como un rasgo esencial de los “fenómenos psíquicos” en cuanto fenómenos de la “percepción interna”⁴⁴.

2.2. Análisis de la intencionalidad y la veta ontológica de la fenomenología

El método descriptivo llamado fenomenología, con el fin de dar solución al problema del conocimiento, tiene como tarea la inminente necesidad de aclarar la esencia pura de la intencionalidad. Tal necesidad determinará su carácter último. Asimismo, esa misma tarea permitirá ampliar sus horizontes, pues, del ámbito de la epistemología, es decir, de una explicación que busca responder cómo es posible el conocimiento o, dicho de otra forma, por medio de qué se tiene acceso al ser del mundo y de los entes que lo constituyen⁴⁵, llega a una

⁴². Walter Biemel, *op. cit.*, p. 48.

⁴³. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, (Primera Versión), p. 39.

⁴⁴. *Ibid.* (Segunda redacción), p. 48.

⁴⁵. La relación intencional ofrece a Husserl la posibilidad de dar razón de las cuestiones inmersas en el problema del conocimiento —las cuales pueden reunirse en los problemas concernientes a la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento y, sin duda alguna, la esencia del conocimiento [Vid., E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, traducción de Manuel García Baró, F.C.E., Madrid, 1982; 125 pp., pp. 32-33]. Las razones que tengo para sostener esto son varias. La primera de ellas es que la aclaración de esta relación remite a la subjetividad que, según Husserl, es el ámbito al cual es necesario

rigurosa universalidad que le permitirá, a juicio de Husserl, vislumbrar la posibilidad de realizar el trabajo de poner de manifiesto el verdadero sentido del ser. Así, a través de la fenomenología, opina Husserl, es posible dominar el ámbito de una explicación ontológica. Mas, ¿cómo es posible el tránsito de la epistemología a la ontología? ¿Se lleva a cabo, acaso, en virtud de la concepción de la conciencia como conciencia intencional? ¿Cómo? ¿Por qué? Más aún, ¿es tal tránsito posible? Aclararemos todas estas cuestiones en seguida.

A los ojos de Husserl, gracias a la intencionalidad, la conciencia no aparece como una mera receptora pasiva de datos; antes bien, se presenta guardando una relación con el objeto. En esto consiste, básicamente, la resignificación de la intencionalidad llevada a cabo por Husserl. Resignificación esta última que, como ya mencionamos, abre, a los ojos de Husserl, la posibilidad de dar una explicación al problema del conocimiento a la manera de una fenomenología —en la que se esclarezca la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento— y esboza, además, la posibilidad de realizar una ontología. Ahora bien, ¿qué de especial tiene la relación que la conciencia guarda con su objeto para posibilitar tal transición e intentar, además, resolver el problema del conocimiento mediante la fenomenología?

Husserl afirma que la relación que la conciencia guarda con su objeto no es una relación cualquiera, es decir, no es “una relación entre cierto proceso psicológico llamado vivencia y otra cosa —llamada objeto—”⁴⁶, sino una relación en la cual la conciencia se descubre como “aquello que [...] hace posible la constitución de todos los objetos”⁴⁷. Así, a juicio de Husserl, en función de la intencionalidad, la conciencia se caracteriza, por una relación que

dirigirse para hallar las respuestas a las cuestiones inmersas en el problema del conocimiento. Al mismo tiempo, constituye una perfecta aplicación de la tesis subjetivista general que aconseja que debemos buscar en las leyes de la vida mental la explicación de la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto de conocimiento.

⁴⁶. Cf. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, (Segundo Borrador), p. 82.

⁴⁷. Walter Biemel, *Op. Cit.* p. 48. (De allí que la aclaración de la estructura de la relación intencional remita a Husserl a cuestiones tales como la síntesis y la constitución intencionales.)

la descubre como “operante”⁴⁸, activa, obrera —si así se me permite llamarla. ‘Intencionalidad’ significa, entonces, una relación en la que se evidencia el carácter activo o, mejor dicho, constitutivo de la conciencia. Dicho de otra forma, que “el ‘objeto’ de la conciencia [...] no entra desde fuera en ella, sino que está encerrado en ella misma como sentido, esto es, como la ‘obra intencional’ de la síntesis de la conciencia”⁴⁹. Por ello es que, a través de la concepción de la conciencia como conciencia intencional, son posibles dos cosas, a saber, seguir sosteniendo el subjetivismo —desarrollado a la manera de una fenomenología— y transitar de la epistemología a la ontología (que se presenta como un desarrollo y profundización de la fenomenología misma).

En efecto, toda vez que la conciencia se presenta como la referencia al objeto, es decir, como el medio por el cual se tiene acceso al ser del mundo y de los entes que lo constituyen, esta se revela, a juicio de Husserl, como condición de posibilidad del conocer, esto es, como fundamento para la explicación epistemológica. Asimismo, toda vez que, en función de tal referencialidad, la intencionalidad es lo que caracteriza a la conciencia en su pleno sentido y las leyes de la vida mental son, por consiguiente, las leyes de las relaciones intencionales, es decir, las leyes a través de las cuales el objeto está encerrado en la conciencia como sentido, como obra intencional, es posible, según Husserl, hallar en estas leyes herramientas para llevar a cabo una explicación del verdadero sentido del ser y sus estructuras universales y realizar, así, el trabajo ontológico en forma de una filosofía fenomenológica concreta.

Querer tomar el universo de la verdadera realidad como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, ambos universos relacionados entre sí de un modo extrínseco, por medio de una ley rígida, es algo sin sentido⁵⁰.

⁴⁸. Cf. Antonio Zirión Quijano, “Intencionalidad”, *Breve diccionario de conceptos husserlianos*. Tesis de Maestría, UNAM, México, 1989.

⁴⁹. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gáos, F.C.E., México, 1986; 236 pp., p. 90 (Los subrayados son míos.)

⁵⁰. *Ibid.* p. 141.

El puente que conecta, pues, la epistemología y la ontología es la intencionalidad. Con todo, la vertiente ontológica de la fenomenología es una consecuencia ulterior a la resignificación del concepto de intencionalidad llevada a cabo por Husserl, por ello, surge como un análisis de nivel superior en la aclaración de las leyes y fundamentos de la relación intencional.

Una auténtica teoría del conocimiento tiene sentido, según esto, como una teoría fenomenológico-trascendental, que en lugar de tratar con absurdas inferencias de una supuesta inmanencia a una supuesta trascendencia (la de ciertas cosas *en sí* que se pretende incognoscibles por principio), trata exclusivamente de la aclaración sistemática de la obra del conocimiento; aclaración en la que las cosas *en sí* ha de hacerse comprensibles de una cabo a otro como obra intencional. Precisamente de esta manera se torna comprensible toda forma de *ser*, real e ideal, como *creaciones* de la subjetividad trascendental constituidas en esta obra.⁵¹

Mas, antes de continuar, recordemos varias cosas. En primer lugar, que tras la resignificación de la intencionalidad es posible, según Husserl, descubrir la correlación existente entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento, dando prioridad a lo mental, a lo subjetivo. En segundo, que, de esta forma, es posible, también para él, mantener la tesis subjetivista de que todo conocimiento, sea lo que éste sea, es meramente una obra mental, es decir, es hecho posible por medio de la estructura de la mente, pues la manifestación y donación de la relación intencional se lleva a cabo en el ámbito de la conciencia. En tercer lugar, que tal aclaración ha de llevarse a cabo mediante el método descriptivo conocido como "fenomenología". En cuarto, que tras la resignificación de la intencionalidad, se abre la posibilidad de realizar el trabajo ontológico en forma de una filosofía fenomenológica concreta,

⁵¹ , *Ibid.* p. 142.

ya que en el análisis intencional, opina nuestro autor, se explica, también, el verdadero sentido del ser y sus estructuras universales.

Mas, dentro de todo esto aún nos quedan algunas cosas por resolver. En primer término, es necesario saber cómo, en virtud del carácter intencional de la conciencia, la aclaración de los problemas ontológico y epistemológico, respectivamente, han de resolverse bajo el auspicio de una fenomenología. En segundo, es menester aclarar por qué puede ésta o no resolver tales problemas y, en último término, en caso de hacerlo, en qué medida y cómo los resuelve.

Como para llevar a cabo la aclaración de la relación intencional es menester retrotraerse a la vida de conciencia y, para desarrollar una epistemología y una ontología a partir de tal aclaración, es menester no dejar de lado el siguiente principio metodológico que a la letra dice:

“es preciso tomar los fenómenos tal como se manifiestan, es decir, como un tener conciencia, como un mentar y manifestarse fluyentes”⁶².

Mas, ¿cómo lograremos tomar de esta forma a los fenómenos? Es decir, ¿cómo podremos introducirnos a la vida pura de conciencia para llevar a cabo la tarea que la aclaración de la intencionalidad nos ha impuesto? Es obvio que la respuesta parece estar en un método gracias al cual seamos capaces de retrotraernos a la vida de conciencia que necesitamos analizar. Empero, ¿cuál es ese método?

2.3. El “método” fenomenológico

Explorar las multiplicidades de las vivencias y comprenderlas, no es una tarea que pueda ser realizada por la psicología fenomenológica, propuesta por Husserl al inicio de su carrera como fenomenólogo. En efecto, por todo lo que

⁶². E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, pp. 37-38.

hemos reportado arriba, podemos comprender que no son lo mismo la comprensión y descripción de los hechos que ocurren en el interior de la conciencia (psicología descriptiva) y la dilucidación de la estructura fundamental de aquella (fenomenología). Así, la *reducción eidética* —característica de la psicología fenomenológica— que procura el acceso a las configuraciones esenciales invariantes de la esfera puramente anímica en su totalidad, no puede ser ese método que es urgente aplicar para realizar correcta y cabalmente el estudio de la intencionalidad anunciado, pues tal reducción no logra la independencia de la esfera natural, indispensable, según Husserl, cuando de lo que se trata es de dar respuesta al problema de conocimiento.⁵³ Así las cosas, es importante encontrar un nuevo método que revele el núcleo, la esencia de la conciencia como tal y no la interioridad de conciencia particular alguna. Es decir, si de lo que se trata es de solucionar el problema del conocimiento, es necesario ir más allá de una ciencia de hechos para evitar los errores en que casi invariablemente cae la reflexión natural cuando intenta dar una explicación del problema del conocimiento. Esto es, se hace indispensable una ciencia que nos sitúe en el núcleo mismo de la conciencia más allá de cualquier particularidad de hechos. Como ya lo hemos anunciado, a juicio de Husserl, esta ciencia no es otra que la fenomenología y ese nuevo método que ha de situarnos en la esfera de los fenómenos evitando cualquier relación con hechos y procurando tenerla con puras vivencias como tales (a los que, respectivamente, es menester evitar y a las cuales es menester acceder para llevar a cabo la explicación anunciada) no es otro que la, así llamada, reducción fenomenológica. De ella hablaremos en seguida.

⁵³. Efectivamente, como se recordará, por todo lo que se descubrió en las investigaciones posteriores a la publicación de *Filosofía de la Aritmética*, es imposible dar una explicación de este problema situados en la esfera natural.

3. LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA O LA VUELTA A LOS FENÓMENOS.

Una vez que ha quedado establecido que la intencionalidad es la característica esencial de la conciencia y que, a través de su comprensión, será posible dar solución al problema del conocimiento, se vuelve urgente la aclaración de la esencia de la relación intencional como tal (1889-1900). Es decir, una vez establecido que la relación que la conciencia guarda con su objeto no es una relación cualquiera, es decir, no es “una relación entre cierto proceso psicológico llamado vivencia y otra cosa —llamada objeto—”⁵⁴, sino una relación en la cual la conciencia se descubre como “aquello que [...] hace posible la constitución de todos los objetos”⁵⁵, la conciencia se caracteriza por mantener una relación activa con su objeto (razón por la cual sus actos se presentan como actos gracias a los cuales está ahí un mundo⁵⁶). La intencionalidad, característica esencial de la conciencia no es, pues, otra cosa que la referencia (*intentio*) a un objeto. Mas, “esa referencia no depende o no está determinada en modo alguno por el objeto, sino, por el contrario, el objeto mismo está ‘determinado’ por ella. De esta suerte, “el hecho de referirse (o mentar, o dirigirse, etc.) a tal objeto, es cosa de la vivencia, no del objeto que accidentalmente se le presente”. Esto nos permite comprender dos cosas. En primer lugar nos permite vislumbrar por qué para efectuar la aclaración de la esencia de la relación intencional, que nos permitirá dar cuenta del problema del conocimiento, es necesario remitirse a las “vivencias”, esto es, al ser *como conciencia*, a la conciencia como un todo cerrado en sí. En segundo lugar, permite descubrir por qué la conciencia se caracteriza como una conciencia

⁵⁴. Cf. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, (Segundo Borrador), p. 82.

⁵⁵. Walter Biemel, *Op. Cit.* p. 48. (De ahí que la aclaración de la estructura de la relación intencional remita a Husserl a cuestiones tales como la síntesis y la constitución intencionales.)

⁵⁶. Este descubrimiento es el que, como veremos más detalladamente, abre las posibilidades de una explicación fenomenológica de los entes y, al mismo tiempo, inaugura la diferencia radical entre la concepción husserliana de la conciencia como conciencia intencional y la defendida por Brentano, por ejemplo, pues la concepción husserliana descansa, básicamente, en el hecho de

“operante”. En efecto, en la medida en la que la conciencia no está “sujeta a determinación por parte del objeto” sino que, por el contrario, es una conciencia que determina hasta las más simples particularidades de los objetos a los cuales está referida, que la intencionalidad sea una característica fundamental de la conciencia, no significa otra cosa que “el ‘objeto’ de la conciencia [...] no entra desde fuera en ella, sino que está encerrado en ella misma como sentido, esto es, como la ‘obra intencional’ de la síntesis de la conciencia”⁵⁷. Por ello la conciencia es activa, “obrero”.

La vivencia es vivencia que se refiere a tal o cual objeto con tales o cuales determinaciones (e indeterminaciones) objetivas, propiedades, rasgos ónticos, etc.⁵⁸.

Así, para clarificar el problema del conocimiento, es decir, para lograr el esclarecimiento de la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento es menester estar en el interior de la conciencia. Sólo así seremos capaces de considerar las vivencias no como vivencias de un sujeto en el mundo sino a las vivencias como tales y comprender, de una vez por todas, la relación intencional que, a los ojos de Husserl, se presenta como la mejor herramienta para dar cuenta, tanto de la correlación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento, como del verdadero sentido del ser y sus estructuras universales que conduce a la realización del trabajo ontológico en forma de una filosofía fenomenológica. El modo cómo Husserl supone que habremos de acceder a la esfera pura de las vivencias se describe en seguida.

que la conciencia, concebida como conciencia intencional, tiene la peculiaridad de ser una conciencia “operante”, activa.

⁵⁷. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gáos, F.C.E., México, 1986; 236 pp, p. 90 (Los subrayados son míos.)

⁵⁸. Cf. Antonio Ziri6n, “Vivencia”, en: *op. cit.*

3.1. El abandono de la actitud natural

Para llevar a cabo la aclaración de la relación intencional con vistas a la clarificación de la correlación existente entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento, que tiene como fundamento la intencionalidad de la conciencia, es indispensable dirigirse a las vivencias como tales, es decir, como vivencias que pertenecen a una *subjetividad absoluta* por cuya actividad "se constituyen los objetos reales e ideales con su validez de ser positiva"⁵⁹ y abandonar cualquier intento de hacerlo mediante una ciencia de hechos⁶⁰ o, mejor dicho, mediante una ciencia que tome a las vivencias como vivencias que pertenecen a la conciencia dirigida a un mundo ya dado.

Mas, para situarnos en la esfera de la conciencia es necesario dejar de ver las vivencias como vivencias que se dirigen a objetos de un mundo ya dado, pues, de otro modo nunca se nos revelará la vida oculta de la conciencia, mejor conocida como actividad trascendental, por medio de la cual se constituyen los objetos a los cuales la conciencia se dirige y mienta. Empero, ¿cómo lograremos "transformar" los actos psíquicos en actos que pertenecen a una *subjetividad absoluta*, es decir, en actos trascendentales? Aún más, ¿cómo lograremos situarnos en la conciencia como un todo cerrado en sí? Dicho de otra forma, ¿a través de qué lograremos dirigirnos al ser como conciencia y dejaremos de considerar a las vivencias como vivencias de una conciencia dirigida a un mundo?

A juicio de Husserl, esto lo lograremos si abandonamos la 'actitud natural', es decir, la actitud "de la vida diaria..., [en la cual] nos hallamos en el terreno del mundo como real"⁶¹. En efecto, dice Husserl, toda vez que bajo el dominio de la actitud natural "la *realidad*" aparece como estando "*allí delante*"

⁵⁹ E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Primera Versión), pp. 29-30.

⁶⁰ . Aclaración esta última que, como ya mencionamos y posteriormente veremos con más detenimiento, permitirá a Husserl proporcionar una explicación del verdadero sentido del ser y sus estructuras universales para realizar, así, el trabajo ontológico en forma de una filosofía fenomenológica.

⁶¹ . E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 80.

y la tomo tal y como se me da, también como estando allí⁶², en ella nos hallamos dirigidos a los objetos y no a las vivencias que tenemos de ellos, por ello es que, bajo su influjo, nos encontramos lejos de reconocer los actos psíquicos como actos gracias a los cuales está ahí un mundo (actos trascendentales de una subjetividad trascendental). Esto es así aun cuando en la actitud natural se lleven a cabo “reflexiones”⁶³, pues no es lo mismo reflexionar en actitud natural que reflexionar en actitud trascendental, como en seguida explicaremos.

Efectivamente, mientras que, al reflexionar en la actitud natural, se toma al mundo como real no se vislumbra jamás a los objetos como “antecedidos” por una actividad intencional —pues la actitud natural capta los objetos como dados *allí delante*—, en la actitud trascendental la reflexión consiste, fundamentalmente, en transformar la tesis general de la actitud natural, esto es, en descubrir que gracias a la actividad operante de la conciencia nos es dado ese mundo con su validez de ser y, por consiguiente, en hacer notar, que los objetos se encuentran precedidos por una actividad intencional sin la cual no existirían como tales, es decir, como objetos de una conciencia.

Cuando estamos en actitud consciente directa, están ante nuestra mirada exclusivamente las respectivas cosas, pensamientos, valores, metas, medios, pero no el vivir psíquico mismo en el cual son para nosotros conscientes como tales⁶⁴.

Dicho de otra forma, como en la actitud natural sólo “tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin

⁶² E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 69.

⁶³ Ciertamente, en la psicología descriptiva se lleva a cabo una reflexión para acceder a la esfera puramente anímica, con todo, esta introspección lo único que revela es una serie de actos pertenecientes a sujetos reales que pertenecen al mundo. De esta suerte, la reflexión que se lleva a cabo en la actitud natural, no pone nunca en duda el mundo, antes bien, se lleva a cabo siempre cimentada en él. Cosa contraria a lo que ocurre en la reflexión fenomenológica que pone fuera de juego la tesis fundamental de la existencia del mundo para descubrir en las vivencias intencionales la razón de ser de éste.

⁶⁴ *Ibid.* (Cuarta Versión), p. 61.

en el tiempo... y ningún dudar de datos del mundo natural, ningún rechazarlos, altera en nada la *tesis general de la actitud natural*, el mundo está siempre ahí como realidad”⁶⁶. Bajo el dominio de la actitud natural, los problemas que se presenten para conocer más completa, más general, más perfectamente el mundo, estarán siempre “sobre el suelo del mundo, es decir, sin prescindir en lo absoluto de la tesis general que la sustenta, a saber, el mundo *ahí delante*. Mas, cuando de lo que se trata es de resolver el problema del conocimiento, lo que se requiere, a juicio de Husserl, es llevar a cabo la dilucidación de la estructura fundamental de la conciencia y no la mera comprensión y descripción de los hechos que ocurren en el interior de ésta⁶⁶. Por ello, según todo lo que con antelación hemos venido explicado, es menester abandonar la actitud natural para adoptar, por consiguiente, “una nueva *forma de actitud completamente distinta* de las actitudes de la experiencia y el pensamiento naturales”⁶⁷, a través de la cual se lleve a cabo una “vuelta de la mirada” que traiga a la vista la vida de conciencia como vida de vivencias trascendentales, como vivencias intencionales o constitutivas, como vivencias que no pertenecen a conciencia particular ninguna, sino a una subjetividad absoluta, a la conciencia como tal, esto es, al ser como conciencia.

Así las cosas, la dilucidación del problema del conocimiento a través de la clarificación de la relación intencional, es decir la fenomenología, requiere, en el mirar hacia las vivencias como tales, prescindir de todas las funciones anímicas en el sentido de la organización de la corporalidad, es decir, prescindir de lo psicofísico.⁶⁸ Por lo tanto, la actitud reflexiva que debe ser practicada para tener acceso a las vivencias como tales es la, así llamada, reducción fenomenológica trascendental, pues, según Husserl, sólo ella, al

⁶⁶. E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 64.

⁶⁶. Esta es la clase de reflexión que se lleva a cabo, por ejemplo, en la psicología descriptiva. Es decir, una introspección para acceder a la esfera puramente anímica, a la cual se considera perteneciente a sujetos reales pertenecientes al mundo. De esta suerte, la reflexión en actitud natural, no pone en duda el mundo, se lleva a cabo cimentada siempre en él.

⁶⁷. E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 9.

⁶⁸. Y, por consiguiente, de aquél elemento que aún conserva la psicología fenomenológica, a saber, el sujeto poseedor de las vivencias y el mundo todo en el cual tal sujeto se halla inmerso.

prescindir de lo psicofísico y mirar a las vivencias como tales, descubre la actividad constitutiva de la conciencia como actos por los cuales nos es dado un mundo.

Hasta aquí, hemos explicado por qué, según Husserl, para acceder a la vida de conciencia es imprescindible el abandono de la actitud natural en favor de la actitud reflexiva, pues hemos aclarado cómo es que de un retorno reflexivo hacia la vida intencional, surge la esfera fenomenológica o esfera de las vivencias como tales (de las vivencias cuyos objetos no entran desde fuera en ellas, sino que están encerrados en ellas mismas como sentido, como su obra, como producto de la actividad constitutiva de la conciencia) —que es menester estudiar para dar cuenta del problema del conocimiento.

Todo yo vive sus vivencias, en éstas hay encerrados muy varios ingredientes y componentes intencionales. Que el yo las viva no quiere decir que las tenga, con lo encerrado en ellas, “ante la mirada”⁶⁹.

3.2. El retorno reflexivo a la vida de conciencia

Pese a que, una vez que la caracterización de la conciencia intencional presenta como urgente la comprensión de la relación intencional para dar cuenta del problema del conocimiento y la necesidad de un retorno reflexivo hacia la vida intencional se hace imprescindible, la actitud reflexiva trascendental no tuvo una formulación teórica dentro del cuerpo de la fenomenología sino hasta 1907 cuando, en las lecciones dadas en la universidad de Göttingen, Husserl hace una primera presentación de la, así llamada, “reducción fenomenológica”. No obstante esta “ausencia conceptual”, los análisis intencionales y constitutivos en que Husserl se enfrascó tras la nueva concepción de la conciencia, suponían, ya, el retorno a la vida intencional y, por

⁶⁹ . *Ibid.* p. 172.

tanto, la asunción de la actitud reflexiva. La “tardía” introducción teórica de la actitud reflexiva en el cuerpo general de la fenomenología no delata, pues, una ausencia “práctica” de la misma, sino el estado de desarrollo en que la fenomenología se encuentra⁷⁰. En efecto, para que Husserl pueda dar nombre o formular teóricamente como “reducción fenomenológica” a esa actitud reflexiva imprescindible para dar cuenta de la relación intencional, son necesarias varias cosas. Entre ellas, es menester, por un lado, descubrir que para explicar los principios de la relación intencional, es necesario replegarse a la vida de conciencia y mantenerse sólo en ella y, de esta suerte, *reducir* el campo de acción del análisis a la conciencia como tal y sus vivencias o, lo que es lo mismo, a la esfera de los actos por los cuales los objetos nos son dados. Por otro, hace falta vislumbrar la esfera de la conciencia como la esfera de una clase peculiar de objetos, a saber, fenómenos o aquello que *aparece* como elementos innegables de la vida oculta de conciencia o, dicho más propiamente, vivencias purificadas trascendentalmente⁷¹.

la fenomenología... es una ciencia alejada del pensar natural. Se llama a sí misma ciencia de “fenómenos”. A los fenómenos se dirigen también otras ciencias, ha largo tiempo conocidas. Así se oye designar a la psicología como una ciencia de los fenómenos psíquicos, a la ciencia natural como una ciencia de los fenómenos físicos; igualmente se habla a veces en la historia de fenómenos históricos, en la ciencia cultural de fenómenos culturales; y análogamente por lo que respecta a todas las ciencias de realidades. Por distinto que pueda ser el sentido de la palabra

⁷⁰. Digo “tardía” tomando en cuenta que la concepción de la fenomenología y la investigación constitutiva-intencional tuvieron lugar desde que Husserl propone que la conciencia intencional se caracteriza, fundamentalmente, como actividad operante (a partir de 1891 hasta 1900, aproximadamente).

⁷¹. A diferencia de los fenómenos reducidos trascendentalmente, “los “fenómenos” de los que trata la fenomenología psicológica son suceso reales, que en cuanto tales, cuando tienen existencia real, se insertan con los sujetos reales a que pertenecen dentro del orden del mundo...” (E. Husserl, *Ideas relativas a* p. 10). Es, pues, “una esfera de descripciones “inmanentes” de vivencias psíquicas que se mantienen —así se entiende esta inmanencia— rigurosamente dentro del marco de la *experiencia* interna” (*Ibid.* p. 7). Por su parte, los fenómenos reducidos trascendentalmente, no se circunscriben a sujeto real ninguno, sino que se descubren como vivencias psíquicas dentro del marco de la actividad constitutiva del ser como conciencia, es decir, el vivir psíquico mismo como tal y sin más.

fenómeno en semejantes expresiones, lo cierto es que también la fenomenología se refiere a todos esos fenómenos en todas las significaciones posibles; pero en una actitud totalmente distinta, que modifica en determinada forma todos los sentidos del término fenómeno en que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo. Sólo en cuanto modificado de esta suerte, entra el fenómeno en la esfera fenomenológica.⁷²

Así, la actitud reflexiva a través de la cual se abandona la actitud natural, es formulada como reducción fenomenológica, es decir, como una actitud en la cual está ante nuestra vista (aparece) el vivir psíquico mismo en el cual son para nosotros conscientes, como tales, las respectivas cosas, pensamientos, metas, medios, etcétera⁷³. Mas, como sabemos, esa actitud reflexiva de la que hasta el momento hemos venido hablando, también fue formulada por Husserl como reducción fenomenológica trascendental. Tal formulación se hace posible una vez que los primeros resultados del análisis de la relación intencional descubren que la conciencia, en su actividad operante, es estructura última de las cosas⁷⁴. En efecto, "la fenomenología trascendental surge directamente de la intuición trascendental"⁷⁵. De ahí, entonces, que Husserl se refiera a la actitud reflexiva, imprescindible para llevar a cabo la explicación del problema del conocimiento, o bien, como reducción fenomenológica o bien, como reducción trascendental⁷⁶.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ No confundir esta actitud reflexiva que hace aparecer ante nuestra vista el vivir psíquico mismo con la reducción eidética que "conduce del fenómeno psicológico a la pura esencia... o bien, desde la universalidad fáctica ("empírica") hasta la universalidad "esencial"..."*(Ibid. p. 12)*. En efecto, esta última reducción nos conduce únicamente a "las configuraciones esenciales invariantes de la esfera puramente anímica en su totalidad" (E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* (Cuarta Versión), p. 66), pero considerada esta última como la vida anímica de sujetos reales dentro del orden del mundo, y no simplemente, como un mentar, es decir, como actos gracias a los cuales está ahí un mundo, por consiguiente, como actividad constituyente.

⁷⁴ Cf. Emmanuel Levinas, "Reflexiones sobre la "técnica" fenomenológica", *Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, p. 88.

⁷⁵ E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Cuarta Versión), p. 76.

⁷⁶ En razón de esta propuesta es posible revisar aquella que John J. Drummond defiende en su artículo "Husserl on the Performance of the Reduction" aparecido en el volumen 8, número 1 de la revista *MAN AND WORLD* de 1975. En este artículo Drummond propone la existencia de

Como puede verse, estas dos formulaciones de esa actitud reflexiva que tiene como fin fundamental "no repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer lo que se encuentra en ella"⁷⁷, refleja dos aspectos funcionales importantes que la constituyen, a saber, el aspecto fenomenológico y el aspecto trascendental. No obstante, si bien ninguno de estos nombres revela diferencia interna alguna; sí reflejan un desarrollo y perfeccionamiento de la actitud reflexiva defendida por Husserl en el inicio de la fenomenología. Así, aun cuando la reducción fenomenológica y la reducción trascendental son una y la misma cosa, es posible encontrar en ellas ciertos matices los que, como ya quedó dicho, no representan ninguna diferencia interna radical decisiva. Hablemos, ahora, un poco de la actitud fenomenológica trascendental para clarificar, en la medida de lo posible, un poco la razón de ser de su denominación, pues de la reducción fenomenológica ya hemos dado algunos pormenores. Asimismo, a través de tal clarificación, proporcionemos elementos para explicar por qué la fenomenología trascendental puede, en un momento dado, ofrecer la posibilidad de desarrollar una ontología.

Al perfilarse la necesaria reducción de la esfera de análisis a los fenómenos, la actitud reflexiva puede ser comprendida como reducción fenomenológica. Sin embargo, la reducción fenomenológica no sólo trae como consecuencia el descubrimiento de la esfera fenomenológica sino que, con ella, en aras de una aclaración de la intencionalidad, se descubre que la efectuación (constitución) es parte esencial de aquella (intencionalidad) y que, por tanto, la validez del ser del mundo de la experiencia, en cuanto a su sentido de ser y su validez de ser con todos los conocimientos positivos que se refieren a él, sólo es en cuanto contenido de representación de nuestras propias representaciones⁷⁸. Esto trae como consecuencia que la actitud reflexiva revele "el sentido del ser ...

una transformación progresiva del concepto de reducción que va de la reducción fenomenológica a la reducción trascendental y, de acuerdo con la cual, existen dos clases de reducción a saber, la ontológica y la cartesiana.

⁷⁷. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 81.

⁷⁸. Cf. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Cuarta Versión), pp. 48, 68.

como relativo a la conciencia⁷⁹. Es este descubrimiento el que perfila la actitud reflexiva como reducción trascendental, pues revela que la actividad de la conciencia es constituyente de todo sentido y realidad, es decir, que "ésta es el universo del sentido posible [y que] algo fuera de ella es justamente algo sinsentido. [Y que] incluso todo sin sentido es un modo del sentido y tiene su carácter de sin sentido de modo tal que puede darse con evidencia⁸⁰. Dicho de otra forma, replegarse hacia los fenómenos es poner al descubierto "la subjetividad absoluta que por todas partes ejerce su función en la oscuridad, con toda su vida en cuyas síntesis intencionales se constituyen todos los objetos reales e ideales con su validez de ser positiva"⁸¹.

Asimismo, este descubrimiento permite a Husserl inaugurar una nueva ciencia: la ciencia fenomenológica trascendental que se presenta como una explicación ontológico-epistemológica e iniciar, así, una nueva etapa en el desarrollo y elaboración de la fenomenología. En efecto, tras el descubrimiento trascendental, opina Husserl, se abren las puertas a una explicación que va más allá de la intención de dar solución al problema del conocimiento, porque en función de tal descubrimiento se encuentra con elementos que, según él, indudablemente aportan luz a la cuestión sobre el verdadero sentido del ser y sus estructuras universales. Es decir, tras la reducción fenomenológica se accede a "un sujeto puro con su vida de experiencias puras"⁸² y, de las sombras, surge la subjetividad pura, la subjetividad trascendental que descubre "el campo temático de una ciencia fenomenológica absoluta que se denomina trascendental"⁸³. Ciencia, esta última, que precisamente por tal descubrimiento, afirma Husserl, promete la posibilidad de poner de manifiesto el verdadero sentido del ser en general y sus estructuras universales. Así las cosas, la reducción fenomenológico-trascendental aparece como un método, el

⁷⁹. *Ibid.* p. 70.

⁸⁰. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 141.

⁸¹. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* (Primer Borrador), pp. 29-30.

⁸². Cf. Stuart Mc. Kellar, "Husserl's Phenomenological Method". *THE AUSTRALASIAN JOURNAL OF PSYCHOLOGY AND PHILOSOPHY*, XII, 1934.

⁸³. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Primer Borrador), p. 29.

método universal y radical por medio del cual se aprehende la subjetividad pura con sus experiencias puras⁸⁴, el método buscado para acceder a la vida oculta de la conciencia. Acceso indispensable, como ya expresamos, para ulteriormente llevar a cabo una exploración cabal y sistemática de las vivencias, sus formas y sus niveles y dar resolución, a partir de tal exploración, al problema del conocimiento.

Con todo, a juicio de algunos críticos, la reducción fenomenológico-trascendental no es un simple método para acceder a la subjetividad pura, es decir, "el paso distintivo que debe ser tomado si uno desea entrar en el reino de la fenomenología"⁸⁵, sino algo más, a saber, el método fenomenológico por excelencia. Es decir, algunos críticos consideran que la reducción fenomenológica no es simplemente el medio por el cual se accede a la vida oculta de la conciencia, sino que es el método para describirla y explicarla. Con todo, la reducción fenomenológica no constituye, a nuestro modo de ver, el método de explicación fenomenológico sino únicamente el método —indispensable sí— para situarnos en la esfera fenomenológica, pues su función consiste sólo en presentar la esfera de objetos que constituyen el *campus* fenomenológico. Dicho de otra forma, a través de la reducción fenomenológico trascendental sólo se lleva a cabo el "descubrimiento de las potencialidades implícitas de la conciencia"⁸⁶, pero, a través de ella, no se resuelve la tarea fundamental de la fenomenología que consiste no sólo en desocultar la vida oculta de conciencia sino en descifrar sus misterios, es decir, en explicitar las potencialidades implícitas de la conciencia.

Pues bien, a través de la reducción fenomenológica trascendental no se hacen **explícitas** las potencialidades implícitas de la conciencia, tan sólo se evidencian, por consiguiente, la reducción fenomenológica trascendental no constituye un análisis profundo y detallado de tales potencialidades, ella

⁸⁴. Para mayor información sobre esta idea Cf. Stewart Mc Kellar, *Op. Cit.* pp. 62-63.

⁸⁵. Cf. Guido Kung, "The Phenomenological Reduction as Epoché and as Explication", *THE MONIST*, 59, (1975), 63-79.

⁸⁶. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 95.

simplemente logra su presentación. De esta suerte, la explicitación de tales potencialidades es tarea de otra clase de análisis, a saber, el análisis intencional, pues, desde nuestro entender, este sí trata de iluminar la obscuridad en que trabaja la actividad constitutiva de la conciencia para hacerla comprensible⁸⁷.

No obstante, esta situación no resta importancia a la reducción fenomenológica. En efecto, para que el mundo pueda ser visto como correlato de la vida intencional es necesario tener presente la vida de conciencia. La reducción fenomenológica se caracteriza como aquella actitud, tras cuya asunción, "queda la conciencia pura, absoluta o trascendental como un residuo"⁸⁸ y "deja al descubierto precisamente una experiencia de una especie completamente nueva, a saber, la experiencia trascendental"⁸⁹. Así, sólo a través de la reducción fenomenológica es posible descubrir "que todo lo real y finalmente el mundo entero que para nosotros es y es así, sólo es en cuanto contenido de representaciones de nuestras propias representaciones..."⁹⁰ y, por consiguiente, sólo a través de la reducción fenomenológica se puede realizar un estudio o exploración de la vida oculta de conciencia indispensable para una explicación epistemológica y, análogamente para el desarrollo de una ontología de vertiente fenomenológica. En efecto, por todo lo que hasta el momento hemos dicho, a través de la reducción fenomenológica se obtiene la conciencia pura como residuo y el mundo (del cual no se duda) deja de estar "allí delante" como existiendo independientemente de la conciencia, con su autonomía de ser en el espacio y en el tiempo, para presentarse "allí delante" como producto o correlato de la subjetividad que (por razones que en seguida se exponen) se revela como subjetividad trascendental.

⁸⁷. Cf. El artículo de M. M. Van de Pite: "Is there a Phenomenological Method?", *METAPHILOSOPHY*, VIII, 1, (1977) 21-35. En él se desarrolla la idea de que no existe un método fenomenológico perfectamente desarrollado sino meros atisbos de él.

⁸⁸. E. Husserl, *Ideas relativas*, p. 131.

⁸⁹. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Primer Borrador), p. 29.

⁹⁰. *Ibid.* (Cuarta Versión), p. 68.

La *epoché* universal respecto del mundo que llega a ser consciente (su "PUESTA ENTRE PARENTESIS") desconecta del campo fenomenológico el mundo que para el sujeto en cuestión pura y simplemente existe, pero en su lugar se presenta el mundo así y asá consciente (percibido, recordado, juzgado, pensado, valorado, etc.) "COMO TAL"; o, lo que es lo mismo, en lugar del mundo o en lugar de algo mundano singular puro y simple, se presenta el respectivo sentido de conciencia en sus diferentes modos (sentido de la percepción, sentido del recuerdo, etc.)⁹¹.

Mas, ¿qué significa que el mundo se presente allí delante como correlato de la subjetividad trascendental? A grandes rasgos, podemos responder diciendo que esta frase significa que, tras la reducción fenomenológica trascendental, el yo se aprende como "un sujeto puro". El significado de esta última expresión será aclarado en seguida y, a través de tal aclaración estaremos, a su vez, en capacidad de explicar la vertiente ontológica de la fenomenología que Husserl desarrolla a partir de tal descubrimiento.

4. EL ORIGEN "SUBJETIVO" DE LA "OBJETIVIDAD" O EL EGO TRASCENDENTAL.

La reducción fenomenológica no es sólo un cambio de actitud respecto del mundo, también lo es respecto del yo. Con todo, este cambio de actitud respecto del yo no tiene nada que ver con el "ejercicio —por amplio que sea— de experimentación psicológica"⁹². Antes bien, cuando se practica la reducción fenomenológica surge como consecuencia la evidencia de que "todo 'cogito' «procede del yo»"⁹³. Mas ese yo al cual se hace referencia no es mas el yo natural —yo, este hombre—, pues este sucumbe en la reducción fenomenológica que prescinde de todo lo psicofísico. Se trata, así, del yo trascendental y puro, del yo de la actividad intencional⁹⁴. Por consiguiente, en

⁹¹ . *Ibid.* (Cuarta Versión), p. 64.

⁹² . E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, Tomo I, p. 228.

⁹³ . E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 189.

⁹⁴ . La supervivencia de un yo puro (y no un yo natural) a la reducción fenomenológica viene a formar parte de la crítica que Husserl elaborará respecto del derrotero que Descartes toma

“la reducción fenomenológica sucumbo, como el mundo entero en la tesis natural, también *yo, el hombre*”⁹⁵. Con todo, sobrevive un yo distinto del yo natural.

¿Seremos *nosotros*, pues, dobles psicológicamente, en cuanto nosotros, hombres, algo que está ahí delante en el mundo, sujetos de una vida anímica y, al mismo tiempo, trascendentalmente, en cuanto los sujetos de una vida trascendentalmente constituyente del mundo? Esta duplicidad se aclara mediante una exposición evidente. La subjetividad anímica, el *yo* y *nosotros* del habla cotidiana concretamente concebidos, son experimentados en su peculiaridad psíquica pura mediante el método de la reducción fenomenológico-psicológica ... La subjetividad trascendental por la que se pregunta en el problema trascendental y que está presupuesta en él como base de ser, no es otra que, nuevamente, 'yo mismo' y 'nosotros mismos', pero no como los que nos encontramos en la actitud natural de la cotidianidad y de la ciencia positiva, apercebidos como fragmentos integrantes del mundo objetivo que para nosotros está ahí delante: mas bien como sujetos de la vida de conciencia EN la cual ésta y toda cosa que esté ahí delante —para nosotros— se *hace* por medio de apercepciones⁹⁶.

En conclusión, gracias a la reducción fenomenológica trascendental, el mundo se presenta así y asá consciente, es decir, como correlato de vivencias; y se descubre que “el estar dirigido a”, “experimentar”, “padecer” algo, encierra *necesariamente* en su esencia esto: ser, justo, “desde el yo”, o, en un rayo de

frente al “descubrimiento” de la subjetividad trascendental; derrotero, este último, que, según Husserl, le impide ser el verdadero inaugurador de la fenomenología trascendental. En efecto, arguye Husserl, en vez de que Descartes mirara en el yo del *ego cogito* una entidad especial y distinta del yo fáctico, mundano, Descartes ve en él la oportunidad para salvar la existencia del mundo que, tras la duda, había quedado excluido. Es así como, en el *ego cogito*, continua Husserl, Descartes descubre un “caballo del mundo” y no la esfera de una nueva experiencia, la experiencia trascendental.

⁹⁵. E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 189.

⁹⁶. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, (Cuarta Versión), p. 73.

dirección inversa, "hacia el yo"⁹⁷ y que, por consiguiente, compete en verdad un primer lugar a la referencia de toda vivencia al yo "puro"⁹⁸.

la subjetividad pura no puede ser tomada como yo, este hombre [sino como] el ente que en su validez inmanente está presupuesto en todo conocimiento positivo y que es por ende, frente a éste, lo primero en sí⁹⁹.

Así las cosas, la reducción fenomenológica, bajo la cual queda fuera de juicio este universo natural psicofísico, es una actitud especial no sólo porque gracias a ella es posible abandonar la actitud natural, sino porque, además, descubre la conciencia pura en su absoluto ser propio: el *ego cogito cogitatum* que ratifica a la conciencia como conciencia de algo, como conciencia intencional, como conciencia trascendental, pues "la trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del *ego*"¹⁰⁰. Dicho de otra forma, una vez que se lleva a cabo la reducción fenomenológica trascendental o, lo que es lo mismo, una vez que "se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos con todo *cogitare* lo que aparece ante la vista son 'vivencias puras', 'conciencia pura' con sus 'correlatos puros' y, por otra parte, su yo *puro*..."¹⁰¹

Tras la reducción fenomenológica quedan, pues, las vivencias y la conciencia, y con ellas, pero no idénticas a ellas, los correlatos puros y el yo *puro* como polo de las vivencias. Así, la reducción fenomenológica trascendental trae a la vista el *ego cogito*, es decir, el mundo como correlato de una multiplicidad de vivencias y, como tal, de una conciencia perteneciente siempre a un sujeto, pues, "no hay desconexión capaz de borrar la forma del cogito y el sujeto *puro* del acto"¹⁰². Por ello, la visión de la conciencia como

⁹⁷. E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 189.

⁹⁸. Cf. *Ibid.* pp. 189-191.

⁹⁹. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Primer Borrador), p. 29.

¹⁰⁰. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 141.

¹⁰¹. E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 75.

¹⁰². *Ibid.* p. 189.

conciencia intencional, hace posible la vertiente ontológica de la fenomenología, pero a través del descubrimiento del ego trascendental, pues, gracias a él se reafirma la actividad constitutiva de la conciencia de una manera más radical y profunda.

Mas, ¿cómo se lleva a cabo el paso de la epistemología a la ontología? Es decir, ¿cómo es que el descubrimiento de la subjetividad trascendental abre las puertas de una explicación que puede poner de manifiesto el verdadero sentido del "ser en general" y sus estructuras universales? Estas cuestiones pueden respondidas si atendemos un poco al ego trascendental y sus características.

4.1. ¿Qué es el ego trascendental?

Cuando se habla del ego trascendental "se trata de aquel yo que es íntimamente dueño de sí mismo, después de haber invalidado el mundo de la experiencia"¹⁰³. El ego trascendental es, pues, el ego que surge tan pronto se practica la *epoché* fenomenológica (que es otro de los nombres que recibe la reducción fenomenológica trascendental¹⁰⁴) y se concibe el mundo como co-

¹⁰³. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 64.

¹⁰⁴. Husserl relacionó la reducción fenomenológico-trascendental con la noción griega '*epoché*' (o suspensión del juicio) que fue usada por los filósofos de la Nueva Academia (Arcesilao y Carnéades) y los Escépticos (Enesidemo y Sexto Empírico) para expresar la actitud que asumían frente al problema del conocimiento. A decir verdad, no se sabe a ciencia cierta quién fue el primer filósofo que introdujo esta noción, pues Pirrón de Elis también utilizó este término. "Algunos indican que fue Pirrón, sin embargo, L. Robin señala que Pirrón no es un pensador efético (que suspenda el ánimo como resultado de la investigación), sino catético (o buscador); a diferencia de lo que indica Sexto Empírico, Pirrón no suspendía radicalmente el juicio, sino que se dedicaba a la búsqueda incesante, aun cuando sin obtener o quizás sin pretender jamás obtener ningún resultado" [Walter, Brugger, "Escepticismo", *Diccionario de Filosofía* (I Tomo). Traducción J. M. Vélez Carell y R. Gabás, Herder, Barcelona, 1988]. En la definición de Sexto Empírico '*epoché*' significa "estado de reposo mental por el cual ni afirmamos ni negamos". Ahora bien, la reducción fenomenológica se caracteriza por su dirección antinatural que procura el acceso a los fenómenos; por ello se identifica como un "poner fuera de juego toda toma de posición sobre el verdadero ser de lo percibido" [E. Husserl, El artículo de la Encyclopaedia Britannica (Primer Borrador), p. 23]. Según Bossert, en Husserl, '*epoché*' significa "la suspensión de la creencia" [Philip J. Bossert, "The Sense of '*Epoché*' and Reduction in Husserl's Philosophy", *JOURNAL OF THE BRITISH SOCIETY FOR PHENOMENOLOGY*, V, 3 (1974), 243-255; p. 244]. De acuerdo con esto, la reducción fenomenológica trascendental y la *epoché* se identifican. En efecto, la actitud que cada una defiende y asume es la misma: la suspensión del juicio.

rrelato de los actos intencionales de la conciencia. Ahora bien, que el mundo sea visto como correlato, no quiere decir otra cosa más que se contemple como referencia intencional de actos, (el mundo es aquello de lo cual estos últimos son conscientes) que, a su vez, se descubren como referidos a un yo como polo unificador de los mismos. Así, tras la *epoché* depuradora, el mundo “queda vigente con el valor de ‘realmente existente’ “ pero puramente en cuanto mentado y por cierto como contenido de sentido de la vida intencional¹⁰⁵. Así, esta *epoché* fenomenológica, o este “poner entre paréntesis” el mundo objetivo, no nos coloca, pues, frente a una pura nada. Lo que, justamente por el contrario, y justamente por este medio, nos hacemos propio, es la vida pura, con todas sus vivencias puras, y todas sus cosas asumidas puras: el universo de los “fenómenos”, la fenomenología¹⁰⁶.

Ahora bien, debido a que toda vivencia encierra *necesariamente* en su esencia un rayo de dirección “desde el yo”, las vivencias de las cuales el mundo es correlato presuponen un polo de unidad que sintetiza y constituye el acto y un polo de identidad en que se localice la “unificación de estos actos en un todo singular”¹⁰⁷. Este yo que puede ser identificado como el polo idéntico donde se unifican todas las cogitaciones o vivencias intencionales y que no sucumbe a la reducción fenomenológica sino que, por el contrario, sólo se hace evidente a través de ella, puede ser también considerado como un yo sujeto.

A cada alma pertenece no sólo la unidad de su múltiple VIDA INTENCIONAL, con todas las unidades de sentido inseparables de ella en cuanto vida “objetivamente” dirigida. Es inseparable de esta vida el SUJETO-YO vivido en ella como el “POLO YO” idéntico que centraliza todas las intencionalidades particulares, y como portador de las habitualidades que adquiere durante esta vida¹⁰⁸.

¹⁰⁵. Cf. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Primer Borrador), p. 23

¹⁰⁶. Cf. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 62.

¹⁰⁷. Angel Medina, “Husserl on the Nature of the Subject”, *NEW SCHOLASTICISM*, XLV, 3, (1973) 547-572; p. 547.

¹⁰⁸. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, (Cuarta Versión), p. 65.

Así, a ese sujeto, en cuanto se descubre como punto unitario de referencia, se le considera "POLO YO". En cuanto se descubre esa vida de conciencia unificada por el yo "como reino de un ser absoluto en un sentido muy preciso" a ese sujeto se le considera "SUJETO-YO", "la categoría radical del ser en general en que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser, de la que por tanto dependen esencialmente todas"¹⁰⁹ y, gracias a él, la fenomenología encuentra, a juicio de Husserl, una innegable veta ontológica, es decir, una veta en la cual puede dar cuenta del ser en general y sus estructuras universales. En efecto, este sujeto-yo o ego trascendental, al parecer, se encuentra en el centro de toda posible explicación del ser, pues la reducción fenomenológica-trascendental descubre que por él se "constituye en sí, por virtud de esta esencia propia, "algo otro", "algo objetivo", y en general todo cuanto tiene para él valor de realidad..."¹¹⁰ Así, el yo, punto unitario de referencia, se descubre ahora como *subjectum (hypoikeimenon)*, como "lo puesto debajo", como "lo que se encuentra en la base"¹¹¹, como el sustentador de "la realidad".

Mas este "sustentador de la realidad", el yo que se descubre a través de la reducción fenomenológico-trascendental, es un yo puro, un yo diferente del natural que de ninguna manera es un segundo yo separado de aquél o entrelazado con él en el sentido natural. Antes bien, es el yo de la vida de conciencia en la cual se constituye el mundo¹¹². Se trata, pues, del ego trascendental, es decir, del "yo en cuya vida de conciencia se constituye el mundo como unidad intencional"¹¹³ o, dicho de otra forma, del "ente que en su

¹⁰⁹. E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 169.

¹¹⁰. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 143.

¹¹¹. Cf. Ferrater Mora, José. "Sujeto", *Diccionario de Filosofía*, (4 Tomos) T. II. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

¹¹². Para una exposición más detallada cf. Richard Smith, "Husserl's Transcendental-Phenomenological Reduction", *PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH*, XX. (1959) 2.

¹¹³. E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 249.

validez inmanente está presupuesto en todo conocimiento positivo y que es por ende, frente a éste, lo primero en sí"¹¹⁴.

4.2. La veta ontológica de la fenomenología

Una vez descubierto ese polo de identidad como un ego trascendental, la fenomenología se transforma grandemente. En efecto, la intencionalidad de la conciencia (que se hace evidente con el ego como polo de identidad) amplía ahora su significado. Gracias a la reducción fenomenológico-trascendental, la intencionalidad de la conciencia no sólo será entendida como el mero y simple "estar dirigido a", sino como el "estar dirigido a algo "constituyéndolo"¹¹⁵.

El análisis de la vida intencional se convierte, entonces, en análisis de la subjetividad trascendental, de la subjetividad constituyente (por ello estudia al objeto solo en razón de su referencia a la conciencia), y la fenomenología —que es el nombre de este análisis— adquiere, así, un cariz ontológico que va más allá del interés epistemológico que le dio origen.

¹¹⁴. Cf. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Primer Borrador), p. 29. (El subrayado es mío).

¹¹⁵. Ciertamente es que casi desde un inicio Husserl concibió la conciencia como operante y, por ello, se dedicó a estudios relacionados sobre la constitución (sus estudios sobre la conciencia del tiempo inmanente de la conciencia están en íntima relación con ello). Sin embargo, con el descubrimiento del ego trascendental como polo de identidad, el concepto de constitución cambia. Ahora se derrumba el esquema que sostiene que para los actos objetivantes está vedada la característica de ser constituidos (pues se les había considerado como unidades constituyentes). "El ser de la subjetividad trascendental misma, es ser constituido trascendentalmente" (E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Cuarta Versión), p. 77). Así se plantea el problema de la constitución de los actos, y, con él, el problema de la constitución de la conciencia y, en consecuencia, surge "una fenomenología universal bajo la forma de una autoexposición del ego llevada a cabo con constante evidencia y al mismo tiempo en concreción. Dicho más exactamente y en primer término: como una autoexposición en sentido estricto, que muestra sistemáticamente cómo se constituye el ego en cuanto ente, en sí y para sí, de una esencia propia; y en segundo término: como una autoexposición en sentido lato, que partiendo de la anterior muestra cómo el ego constituye en sí, por virtud de esta esencia propia, "algo otro", "algo objetivo", y en general todo cuanto tiene para él valor de realidad así en el yo como en el no-yo" [E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 143].

La existencia independiente del objeto no está negada sino que está simplemente asimilada a una estructura intencional¹¹⁶.

Con todo, esta no es la única consecuencia que se desprende de la ascensión de la fenomenología a la esfera trascendental. En efecto, este descubrimiento representa, según Husserl, tanto la perfecta expresión del subjetivismo (defendido por Husserl desde sus más primitivos inicios: *La filosofía de la Aritmética*) como un planteamiento acertado del problema del conocimiento. En efecto, en razón del descubrimiento de la subjetividad trascendental como condición subjetiva de posibilidad del conocimiento queda asentado, afirma Husserl; que "la teoría formal del conocimiento antecede a toda teoría empírica ... [y que la primera] no quiere explicar el conocimiento, el suceso efectivo en la naturaleza objetiva, en sentido psicofísico; [sino] lo que quiere es ... *comprender* ... las condiciones específicas en que se documenta la objetividad del conocimiento y las puras leyes retrocediendo en la intuición adecuada"¹¹⁷.

Por otra parte, con el descubrimiento de la subjetividad trascendental Husserl logra clarificar dos cosas. En primer lugar, se aclara por qué todo conocimiento es una obra mental, es decir, por qué es hecho posible por medio de la estructura de la mente. En segundo, se explica por qué, aun estando referido a lo mental, la aclaración de las condiciones de posibilidad del conocimiento nada tiene que ver con una investigación psicológica empírica. De esta suerte, el problema del conocimiento no es más una cuestión de la ciencia

¹¹⁶ Christoffer Macann, "Genetic Production and the Transcendental Reduction in Husserl." *JOURNAL OF THE BRITISH SOCIETY FOR PHENOMENOLOGY*. 1, 21 (1971) 28-34, p. 28.

¹¹⁷ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*. Tomo I, p. 229. (La subjetividad trascendental permite a Husserl desbrozar una cuestión fundamental. Ciertamente que debemos buscar en las leyes de la vida mental la explicación de la relación entre el conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento. Sin embargo, los elementos para esa explicación, no deberán buscarse en leyes psicológicas naturales. En efecto, la conciencia se ha comprendido como conciencia intencional, como conciencia operante y es en las leyes de la relación intencional de la subjetividad pura donde han de encontrarse esas leyes. Pero la subjetividad trascendental no sólo permite aclarar esta cuestión, en efecto, a través de ella, también es posible desechar como absurdo cualquier intento de explicación psicológica del conocimiento, como posteriormente veremos.

natural (una cuestión de investigación psicológica), sino una cuestión trascendental cuyos enigmas sólo pueden ser resueltos desde la reflexión fenomenológica trascendental, pues "la fenomenología pura ... es una ciencia esencialmente nueva, alejada del pensar natural"¹¹⁸.

La fenomenología trascendental, entonces, como estudio de la subjetividad trascendental es una disciplina que da razones para concebir al problema del conocimiento en nuevos términos y para desechar, de una vez por todas, los intentos de arrojar luz sobre este problema desde investigaciones psicológicas de cualquier clase. Además de que da la pauta para una explicación fenomenológica del ser y su sentido más general. La ontología adquiere, pues, una nueva investidura, una nueva y singular metodología, a saber, explicar al ser desde la conciencia.

5. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO COMO CUESTIÓN TRASCENDENTAL Y LA VETA ONTOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGÍA.

"La gnoseología pretende estudiar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el ser"¹¹⁹; por ello, su pregunta fundamental es "cómo puede el conocimiento ir más allá de sí mismo, cómo puede alcanzar certeramente un ser que no se encuentra en el marco de la conciencia"¹²⁰. Como hemos visto, Husserl opina que dar respuesta a tal cuestionamiento sólo es posible remitiéndose a la conciencia, pues cae en la cuenta de que "cualquier objeto (incluso, por ejemplo, un objeto físico) sólo de los procesos vivenciales de experiencia extrae originalmente el sentido óntico que le es peculiar"¹²¹. Por ello, comprende el problema del conocimiento como una cuestión trascendental. Con todo, lo que ahora nos interesa es saber cómo es posible, según Husserl, pasar de la epistemología a la ontología, es decir, transitar de una explicación que da

¹¹⁸. E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 7.

¹¹⁹. E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, p. 21.

¹²⁰. Cf. E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, pp. 89-91.

¹²¹. *Ibid.* p. 172.

razón de cómo se puede alcanzar certeramente un ser que no se encuentra en el marco de la conciencia, hacia una explicación del ser desde ese marco en el que, se suponía, no encuadraba. Hablemos de ello en seguida.

Una vez que se caracteriza a la conciencia como intencional, es decir, como actividad operante y que, con tal caracterización, se descubre que en unidad absoluta de la conciencia se encuentra tanto el objeto intencional (como correlato del acto intencional) y el acto intencional del cual el objeto es conciencia; la gnoseología "sólo puede tener presente el ser como correlato de la conciencia: como percibido, evocado, esperado, representado por imágenes, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, supuesto, valorado, etcétera"¹²². Y, en razón de ello, la gnoseología sólo puede preguntarse por "el sentido y el derecho de una objetividad que se hace consciente en la inmanencia de la subjetividad pura y que presuntamente se acredita en los procesos subjetivos de fundamentación"¹²³. En efecto, dado que el objeto se revela como "un ser que se constituye en la conciencia"¹²⁴, la gnoseología ya nada tiene que ver con los objetos más que como objetos constituidos. El problema del conocimiento, entonces, se ubica en una nueva dimensión, la *trascendental*, es decir, en aquella que precede a cualquier objetividad, a saber, la conciencia como actividad constitutiva, como subjetividad trascendental. Así es como la posibilidad de explicar al ser en el marco de la conciencia hace su aparición.

La vuelta de la mirada desde el ente hacia la conciencia hace sensible una referencia por principio de todo ente a la subjetividad de conciencia¹²⁵.

Mas, como ya se habrá notado, ubicar el problema del conocimiento en la dimensión trascendental y dar a la conciencia un papel activo (conciencia operante) trae como consecuencia la ruptura de la concepción tradicional de la

¹²². E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, p. 21.

¹²³. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Primer Borrador), pp. 27-28. (El subrayado es mío)

¹²⁴. E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 125.

conciencia “que implica interpretar la vida de la conciencia como un cúmulo de datos de una *sensibilidad externa*”¹²⁶. Razón por la cual, los términos ‘trascendental’ y ‘trascendente’ adquieren, en la filosofía de Husserl, un nuevo sentido. Así, ‘trascendente’, por ejemplo, hace referencia a , “todo aquello que para el sujeto es experimentable en diferente modo”¹²⁷, es decir, a todo aquello que se presenta como algo que se comprende como sólo puesto por el acto, es decir, por la actividad de una conciencia que, por ser actividad operante, no está determinada en modo alguno por el objeto, sino que determina hasta las más simples particularidades de los objetos a los cuales está referida. Con todo, a pesar de que lo trascendente es puesto por el acto de la conciencia, lo trascendente es, también, todo aquello que no forma parte del ámbito real [reell] de la conciencia (y eso es lo que la reducción fenomenológico-trascendental “desconecta”). Por su parte, ‘trascendental’ se define en contraposición a trascendente y, por ello, como ya habíamos hecho notar, hace referencia a todo aquello que forma parte del ámbito real de la conciencia (subjetividad pura) y su actividad.

De esta suerte, característica primordial de todo ente es ser constituido por y en la conciencia. Por ello, la gnoseología, que pretende estudiar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el ser, se mueve en la dimensión de lo trascendental en donde la conciencia actúa y obra. En efecto, “la conciencia de algo no es un vacío tener algo”¹²⁸. Antes bien, la conciencia es un mentar, es un significar. Por ello, la vida de conciencia —y así también la conciencia misma— puede considerarse una “vida operante, ... una unidad de operación; *dominada por un a priori constitutivo universal que abarca todas las intencionalidades*”¹²⁹. Ahora bien, las operaciones de la conciencia, “los actos son las fuentes originales de significado, [es decir, son] los que confieren significado, por ello, no puede decirse que ellos hayan derivado su unidad de

¹²⁶. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, (Tercera Versión), p. 83.

¹²⁶. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, pp. 86-87.

¹²⁷. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Segunda Versión), p. 38.

¹²⁸. *Ibid.* (Cuarta Versión), p. 61.

alguna otra fuente [...] que pudiera tal vez remontarse hasta alguna otra fuente constitutiva”¹³⁰. Antes bien, “todo lo real y finalmente este mundo entero es para nosotros existente sólo por nuestra experiencia y conocimiento”¹³¹. Así, el problema del conocimiento se circunscribe a la conciencia y sus correlatos, a la vida de conciencia en su múltiple y variada afluencia “cuyo patrimonio es la intencionalidad como operación constitutiva”¹³² y la gnoseología toca las fronteras de la ontología.

5.1. La epistemología como egología

Que el problema del conocimiento se caracterice como una cuestión trascendental significa, como ya tuvimos tiempo de anunciar, que la investigación busque dar una respuesta a este problema mediante el análisis de “la conciencia que se puede descubrir metódicamente, de modo de “verla” directamente en sus operaciones donadoras de sentido y creadoras de modalidades de ser y de sentido.”¹³³ Por ello, la gnoseología dirige la mirada , al problema del verdadero sentido del *ser en general* e insinúa su posible solución a través de la regresión a los procesos originarios que hacen posible el conocimiento. En efecto “en el sentido del problema trascendental está en cuestión el sentido y el derecho de una objetividad que se hace consciente en la

¹²⁹. E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 256.

¹³⁰. Mohanty, J. N., Husserl's concept of intentionality., p. 83. Ciertamente es que estos primeros resultados llevarán a Husserl por nuevos derroteros, pues en las lecciones sobre la conciencia del tiempo Husserl planteará el problema de la constitución tanto de los actos como de los datos hiléticos, sin embargo, el problema de la constitución de los actos es en extremo delicado, por lo cual, no debe pensarse que, al hablar Husserl de una constitución de los actos está abandonando la postura que le llevó a trastocar la teoría tradicional de la conciencia, pues es de estos análisis de donde surge la idea de analizar cada acto, en sus dos grandes aspectos, el *noético* y el *noemático*. (Para un análisis más detallado de los problemas implicados en el análisis constitutivo de los actos y de los datos hiléticos, cf. Mohanty, J., “Notas a las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo”, pp. 82 ss.)

¹³¹. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Segundo Borrador), p. 45.

¹³². E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 255.

¹³³. *Ibidem*. (El subrayado es mío.)

inmanencia de la subjetividad"¹³⁴. Por ello, "con la vuelta de la mirada hacia los fenómenos"¹³⁵ se inaugura una tarea universal: explorar cabal y sistemáticamente las multiplicidades de las vivencias, sus formas típicas, sus niveles, como un todo cerrado en sí"¹³⁶. De esta suerte, en opinión de Husserl, a la vez que con la fenomenología trascendental se ha replanteado el problema del ser y sus estructuras universales, la epistemología pura se ha concretizado y, a través de ella, se ha desechado cualquier intento por dar una explicación psicológica de las condiciones de posibilidad del conocimiento.

Mas, como ya señalamos, el desarrollo de tal ontología y tal epistemología no se concluye accediendo tan sólo a la multiplicidad de las vivencias. Es menester dar cuenta del funcionamiento de las estructuras implícitas de la conciencia y, para ello, es necesario retrotraerse a los procesos originarios de la conciencia:

El percatarse por primera vez de la referencia del mundo a la conciencia, no nos da a entender, en su vacía generalidad, cómo la múltiple vida de conciencia, apenas entrevista y hundiéndose de nuevo en la oscuridad, puede producir tales obras, cómo hace, por decirlo así, para que en su inmanencia algo pueda presentarse como existente en sí, y no sólo como algo presunto, sino como algo que se acredita en la experiencia concordante¹³⁷.

De esta suerte, es menester "investigar lo objetivo como formación de su génesis, a partir de la concreción de la interioridad puramente egológica, en la cual todo lo objetivo se presenta a la conciencia y es experimentado gracias a

¹³⁴. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Primera versión), p. 26.

¹³⁵. "Todas las vivencias en las cuales nos comportamos directamente respecto de objetos (experimentar, pensar, querer, valorar), admiten un giro de la mirada mediante el cual ellas mismas se convierten objetos. Los diferentes modos de vivencias se manifiestan como aquello en donde se muestra, en donde "aparece", todo aquello respecto de lo cual nos comportamos. Las vivencias se denominan por ello fenómenos. La vuelta de la mirada hacia ellas, la experiencia y la determinación de las vivencias puramente como tales, es la actitud fenomenológica". (E. Husserl, *El artículo de la Eycyclopaedia Britannica*. (Segundo Borrador), pp. 38-39.)

¹³⁶. *Ibid.* p. 39. (El subrayado es mío.)

¹³⁷. *Ibid.* (Cuarta Versión), p. 70.

una génesis subjetiva"¹³⁸. Pero el que la investigación se concentre en la interioridad puramente egológica no debe confundirnos. Aunque es cierto que todo conocimiento, porque es obra de la mente, remite a lo mental, descubierta la conciencia como intencional, postulada la reducción fenomenológica y descubierta la subjetividad trascendental, el problema del conocimiento no puede ser analizado desde el punto de vista de la psicología. Esto es así aun cuando la razón de ser de los objetos esté puesta en la conciencia y haya que remitirse a ella, tanto para estar en posibilidad de comprender los enigmas que nos plantea su esencia, como para desbrozar los principios que los constituyen. Razón por la cual la explicitación del verdadero sentido del *ser en general* se presente, a juicio de Husserl, en forma de una filosofía fenomenológica concreta. Cierto, afirma Husserl, de ahora en adelante se sabe a ciencia cierta que "todo lo real y finalmente este mundo entero es para nosotros existente sólo por nuestra experiencia y conocimiento"¹³⁹.

Así, en función de los descubrimientos desarrollados por Husserl, el problema del conocimiento se ha replanteado, pues ahora emite a la explicación de la vida de conciencia que opera ocultamente. En efecto, sostiene Husserl, "tan pronto como el interés teórico se vuelve hacia la vida de conciencia, en la cual todo lo real está para nosotros en cada caso 'ahí delante', se extiende sobre el mundo entero una nube de incomprendibilidad, sobre este mundo del cual directamente hablamos, que es el constante campo de todas nuestras actividades teóricas y prácticas, predado como realidad comprensible de suyo"¹⁴⁰. Y la investigación sobre el problema del conocimiento se presenta como egología del sujeto trascendental, de la subjetividad operante. Por ello, la fenomenología, que es la forma bajo la cual ha de resolverse el problema del conocimiento, se presenta, ahora, no como una psicología, sino como una egología y como una fenomenología trascendental. De esta forma, es posible

¹³⁸ E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 267.

¹³⁹ E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Segundo Borrador), p. 45.

¹⁴⁰ *Ibid.* (Segunda Versión), p. 51.

descartar cualquier fundamentación psicológica de la epistemología y es posible, además, hablar de una ontología.

5.2. La egología es también una ontología

Desde el momento en que Husserl concibió a la conciencia como una conciencia intencional y la descubrió como efectuante, la descubrió, también, como el lugar donde se lleva a cabo la constitución de la objetividad¹⁴¹. En efecto, el análisis intencional descubrió que "cualquier objeto *sólo de los procesos vivenciales de experiencia extrae originalmente el sentido óntico que le es peculiar*"¹⁴². Por ello, Husserl creyó encontrarse con un elemento primero, es decir, fundamental, a saber, la subjetividad trascendental en su actividad donadora de sentido y, a partir de ella, creyó conveniente dar una explicación fenomenológica del mundo y de los seres que lo constituyen¹⁴³, pues, como ya explicamos, la conciencia "es en sí misma un río de generación, es una *creación radical*"¹⁴⁴ donde el mundo y los objetos en él contenidos adquieren su sentido¹⁴⁵. Por ello, a juicio de Husserl, una explicación ontológica debe

¹⁴¹. Cf. C. A Van Peursen, "La noción del tiempo y de ego trascendental en Husserl", *Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, p. 176.

¹⁴². E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 172.

¹⁴³. Por las razones arriba expuestas, a través de la fenomenología es posible desarticular cualquier discurso que defienda a la psicología como filosofía científica y denunciar los absurdos en que cae la reflexión natural cuando pretende dar razón de los problemas filosóficos. Pero, sobre todo, a través de la fenomenología, piensa Husserl, es posible defender la filosofía, pues, desde su punto de vista, sólo mediante la fenomenología es posible exponer qué quiere en realidad y qué debe ser la filosofía, a fin de presentar aquello que le presta peculiaridad y derecho a existir frente a todo el conocimiento y ciencia naturales. Como a la idea de ciencia pertenece la necesidad de una absoluta justificación de todos sus pasos (en razón de la cual, es su ideal una justificación absoluta), la ciencia verdadera sólo se concretiza si parte de elementos primeros, es decir, fundamentales. La vida de conciencia como actividad constituyente es, para Husserl, un elemento fundamental y, por ello, según él, llena la exigencia del ideal de radicalidad indispensable en toda filosofía científica.

¹⁴⁴. E. Husserl, *Ideas relativas...*, pp. 177-178. (El subrayado es mío.)

¹⁴⁵. Una cuestión que es necesario mencionar, es que a pesar de que la conciencia se revele como efectuante, y que a través de tal revelación nos encontremos en posesión de un elemento último, fundamental, esta vida de conciencia requiere ser explicada y comprendida, esto es, analizada, desglosada, desocultada. En efecto, aunque sea necesario este análisis, la vida de conciencia no pierde el carácter fundamental y primero que Husserl le ha concedido.

...los fenómenos no son más que representaciones sensibles que, de igual modo, tampoco han de ser consideradas en sí mismas como objetos independientes de la facultad de representación. ¿Qué se quiere, pues, decir cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento y que es, por tanto, distinto de él? Se ve fácilmente que tal objeto hay que entenderlo simplemente como algo en general = X, que fuera de nuestro conocimiento, no tenemos nada confrontable con ese mismo conocimiento correspondiente a él¹⁵².

El objeto, entonces "sólo puede ser la unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de los diversos"¹⁵³. Por lo tanto, "la cosa ...surge como efecto de un actuar en conformidad a esas leyes [las leyes de la síntesis], no siendo la cosa absolutamente nada más que todas esas relaciones unificadas por la imaginación¹⁵⁴. Por ello, la subjetividad trascendental se comprende como "constituyente de todo sentido de realidad"¹⁵⁵. Hecho, este último, que permite a Husserl sostener varias cosas. Entre ellas se encuentra, en primer lugar, la posibilidad de hacer aparecer como una propuesta sin sentido la idea que defiende "un universo de la verdadera realidad como algo que está fuera del universo de la conciencia posible"¹⁵⁶. En segundo lugar, permite plantear la posibilidad de llevar a cabo una ontología fundada en la fenomenología, cuyo método de análisis no es otro que el análisis intencional. Mas, expliquemos cómo, en opinión de Husserl, la ontología se sustenta, fundamentalmente en el análisis intencional.

¹⁵². I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Rivas, Madrid, Alfaguara, 1984; 886 pp., p. 35. (El subrayado es mío.)

¹⁵³. *Ibidem*.

¹⁵⁴. J. G. Fichte, *Op. Cit.*, p. 29.

¹⁵⁵. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 141.

¹⁵⁶. *Ibid.* pp. 142-143. (Es casi evidente que con esta idea Husserl está criticando la distinción kantiana del *noúmeno* y el *fenómeno*.)

encontrarse perfectamente cimentada y justificada en la subjetividad trascendental —desde la cual y por la cual es posible hablar de los entes desde su principio y su causa más fundamental e inmediata—, pues la subjetividad trascendental es la entidad que constituye la objetividad¹⁴⁶.

El mundo objetivo, con todos sus objetos, saca todo su sentido y su valor de realidad del *yo trascendental*, el yo que surge únicamente con la *epoché* fenomenológico-trascendental.¹⁴⁷

Pero ¿qué significa que los objetos obtengan su valor de realidad del yo trascendental? ¿Acaso, quiere decir que sean creación de éste? Es decir ¿que surgen a partir de él? Dicho de otra forma, ¿que su ser se reduce a una mera idea, “como si las cosas percibidas, en sus cualidades perceptivas, y éstas mismas, fuesen vivencias”?¹⁴⁸

La conciencia constituye un dato que se da en sí mismo que no está contenido en lo ingrediente y que, en modo alguno, puede encontrarse como *cogitatio*¹⁴⁹.

A decir verdad, Husserl opina que el que los objetos obtengan su valor de realidad de la subjetividad trascendental quiere decir nada más que el objeto está encerrado en ella misma como sentido (como sentido de sus vivencias). Es decir, que la conciencia no es un vacío tener las cosas, sino que, lejos de ser una mera caja donde se exponen los datos, es un río de generación, una creación radical que da sentido objetivo a través de la síntesis¹⁵⁰. De esta suerte, que las cosas obtengan su sentido y su valor de realidad de la subjetividad trascendental quiere decir que la síntesis intencional que caracteriza a aquella, otorga a las cosas el sentido óntico que les es peculiar¹⁵¹.

¹⁴⁶. Cf. E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 256.

¹⁴⁷. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 68.

¹⁴⁸. Cf. E. Husserl, *Ideas relativas ...*, p. 119.

¹⁴⁹. E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, p. 103.

¹⁵⁰. Cf. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 90.

¹⁵¹. Cf. E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 172.

5.3 El análisis intencional en el ámbito de la ontología

El descubrimiento de la subjetividad trascendental y la consiguiente formulación de la fenomenología trascendental, no trastoca ni la primitiva concepción de la conciencia como conciencia intencional ni la idea de análisis intencional; por el contrario, las amplía y las refuerza. Empero, con tal descubrimiento y sus consecuencias, el análisis intencional sufrió ciertas transformaciones paulatinas que, no obstante, nunca lo alejaron del objetivo primordial que le dio origen. Como se recordará, en la primera etapa de su formulación, el análisis intencional se presentó como una investigación que buscaba poner en claro la relación intencional. Uno de sus primeros resultados consistió en revelar a la conciencia como efectuante. Posteriormente, en razón de este descubrimiento, el análisis intencional se presentó como la investigación que buscaba hacer explícitas las potencialidades de la conciencia, las cuales, según Husserl, se encontraban implícitas en las actualidades de la conciencia —a las que se accedía por medio de la reducción fenomenológica¹⁶⁷. Cuando se lleva a cabo el descubrimiento de la subjetividad trascendental, el análisis intencional se sitúa, pues, en una dimensión nueva, a saber, la dimensión trascendental y, entonces, su tarea es explicitar las potencialidades “ocultas” de la conciencia trascendental.

Ahora bien, una vez que el análisis intencional se sitúa en la dimensión trascendental, nos encontramos con algunas consecuencias. La primera de ellas, afirma Husserl, es que al observar detenidamente a las vivencias, se advierte cómo *se oponen* en la vivencia, aun después de la reducción fenomenológica, el *fenómeno* y lo que *aparece* y cómo se oponen en el *seno del dato puro*, o sea, de la inmanencia auténtica¹⁶⁸. De esta suerte, es posible vislumbrar dos direcciones posibles para el análisis intencional. La una y la

¹⁶⁷. Cf. *supra* nota 23.

¹⁶⁸. Cf. E. Husserl, *Ideas relativas* ..., pp. 202-217.

otra se distinguen entre sí, según el aspecto del fenómeno al cual se haga referencia¹⁵⁹.

Cuando se persigue el "carácter fundamental de la intencionalidad o sea, la propiedad de ser conciencia de algo",¹⁶⁰ entonces surge el análisis noético; cuando se persigue el carácter fundamental de ser *aquello de lo cual se tiene conciencia*,¹⁶¹ entonces surge el análisis noemático. Las consideraciones y los análisis que versan especialmente sobre los elementos noemáticos (aquello de lo cual se tiene conciencia) pueden llamarse *fenomenológico-noemáticos*, y aquellos que se hallan del lado noético (la propiedad de ser conciencia de algo), *fenomenológico-noéticos*¹⁶². En opinión de Husserl, "los análisis sin comparación más importantes y más ricos se hallan del lado de lo noético"¹⁶³. La razón para afirmar esto descansa en el hecho de que al descubrirse que la conciencia es "función",¹⁶⁴ se presenta como urgente la resolución de los problemas funcionales (también conocidos como problemas de constitución) que dan luz sobre la cuestión de cómo se lleva a cabo la constitución en y de la conciencia y, consiguientemente, de los objetos del conocimiento (objetividades).

Los problemas constitutivos "conciernen a la forma en que, por ejemplo, respecto de la naturaleza, las nóesis, animando lo material y entretejiéndose en continuos y síntesis múltiplemente unitarios, originan una conciencia de algo, de tal suerte que puede una conciencia objetiva *darse a conocer*

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 206.

¹⁶⁰ *Ibid.* pp. 82-83.

¹⁶¹ *Cf. Ibid.* pp. 80-81.

¹⁶² No está de más señalar que esta doble direccionalidad del análisis intencional trae consigo toda una serie de problemas para la fenomenología en general. Uno de ellos surge en la dirección noemática, pues tiene que ver con la capa material del fenómeno. (Si el lector requiere más información acerca del tema, *Cf. Mary Jeanne Larabee, "Husserl on Sensation: Notes on the Theory of hylé"*, NEW SCHOLASTICISM. Vol. 47, 1974.)

¹⁶³ E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 206.

¹⁶⁴ Que la conciencia se descubra como función quiere decir que "conciencia no es un rótulo para "complejos psíquicos" fundidos, para "contenidos" fundidos, para "haces" o corriente de "sensaciones", que, de suyo sin sentido, no podrían originar "sentido" alguno como quiera que se mezclasen, sino que es de un cabo a otro ... fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda verdadera realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y fechoría." (E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 207.)

coherentemente, *comprobarse* y determinarse *racionalmente*¹⁶⁶. Desde tales estudios, se busca explicar varias cosas. En primer término se busca comprender en virtud de qué se lleva a cabo la constitución de un acto; en segundo, cómo es que estos actos, a los cuales se los descubre como elementos fluyentes, configuran una unidad de conciencia, es decir, la unidad del flujo de la conciencia a la que, como unidad cerrada en sí, pertenecen esos actos y, en tercer término, cómo tal unidad de conciencia refiere a un mundo. Así, la fenomenología trascendental trae consigo serios descubrimientos que tienen que ver, principalmente, con la conciencia y su caracterología fundamental, pero que, sin lugar a dudas, opina Husserl, apuntan a una ontología. En efecto, al descubrirse que la conciencia es función, se presenta como urgente la resolución de los problemas funcionales que dan luz sobre la cuestión de cómo se lleva a cabo la constitución en y de la conciencia y, consiguientemente, de los objetos del conocimiento u objetividades.

Ahora bien, es cierto que el análisis intencional trascendental y sus descubrimientos noético-noemáticos no corrobora la tesis inicial (defendida por Husserl en las *Investigaciones Lógicas*) que sostiene que los actos son las unidades últimas de constitución, pues, gracias a esta clase de análisis se descubre que los actos mismos son entidades constituidas.

Las puras experiencias vividas de la conciencia, cuyo campo se nos ha vuelto accesible, por la reducción, no son de ningún modo, como parece a primera vista, algo último y absoluto, sino que ellas mismas son el producto de una "constitución originaria" del flujo de la conciencia¹⁶⁶.

No obstante este descubrimiento la conciencia no pierde su carácter intencional que la distingue esencialmente, afirma Husserl. En efecto, ella sigue siendo acción constituyente, sólo que ahora se precisa que la conciencia es fundamentalmente constituyente por su carácter noético. De esta suerte, las

¹⁶⁶. *Ibidem*.

unidades últimas de constitución ya no recaen en los actos sino en uno de los dos aspectos que los constituyen, a saber, el aspecto noético. Por ello, la trascendencia con que está investida la cosa física se presenta ahora, a juicio de Husserl, como la trascendencia de un ser que se constituye en la conciencia y está ligado a ésta (e igualmente para toda trascendencia que se constituye)¹⁶⁷.

5.4. La ontología fenomenológica es una filosofía primera

Como ya hemos señalado, las repercusiones de la fenomenología trascendental no terminan en la mera aclaración del lugar donde han de buscarse las potencialidades de la conciencia —gracias a las cuales pueden, en opinión de Husserl, ser explicados el cómo y el por qué de la relación intencional. En efecto, toda vez que el descubrimiento de la fenomenología trascendental, muestra que “la fenomenología como ciencia de todos los fenómenos trascendentales concebibles, y por cierto en cada caso en las configuraciones totales sintéticas únicamente en las cuales son concretamente posibles —la de los sujetos trascendentales singulares, vinculados en comunidades de sujetos— es *eo ipso* ciencia apriorica de todos los entes concebibles¹⁶⁸...” se descubre que, “...una fenomenología desarrollada es la ontología verdaderamente universal...”¹⁶⁹. Con todo, aún nos queda mencionar la posibilidad de comprender la fenomenología trascendental como *filosofía primera*¹⁷⁰.

¹⁶⁶. Roman Ingarden, “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl”, *Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, pp. 216.

¹⁶⁷. Cf. E. Husserl, *Ideas relativas ...*, p. 128.

¹⁶⁸. Ello comprende también el ser de la subjetividad trascendental misma, cuya esencia mostrable es ser constituido trascendentalmente en sí y para sí.

¹⁶⁹. E. Husserl, *El artículo de la Eyclopaedia Britannica*. (Cuarta Versión), pp. 77-78.

¹⁷⁰. El término filosofía primera es un término aristotélico y Husserl lo utilizó como una expresión que remitía a la genuina noción de filosofía. Dentro del plan original de su segunda gran obra, las *Ideas para una fenomenología pura*, Husserl pensaba dedicar el tercer libro a la exposición de la genuina noción de filosofía. De ella habría de depender en adelante toda filosofía que deba poder presentarse como ciencia. Sin embargo, el ulterior desarrollo de esta temática no se halla en el marco de dicha obra, sino en el ciclo de lecciones sobre *Filosofía Primera* impartidas de 1923 a 1924 en la universidad de Friburgo de Brisgovia donde Husserl

A juicio de Husserl, la subjetividad trascendental se caracteriza como un dato indubitable y absoluto. Ahora bien, para la concepción de ciencia que Husserl mismo ha desarrollado —y que ya tuvimos oportunidad de exponer— es por demás importante que la subjetividad se caracterice como un dato de esta especie, pues, gracias a ello, la fenomenología puede ser considerada como una disciplina auténticamente científica. Mas, ¿cómo es que, según nuestro autor, la subjetividad trascendental es un dato indubitable y absoluto? De ello hablaremos en seguida.

Como se recordará, Husserl afirma que “al sentido propio de la ciencia pertenece la posibilidad de una justificación radical de todos sus pasos”¹⁷¹. Por su parte, la subjetividad trascendental se caracteriza, por todo lo que con antelación hemos venido comentando, como la “vida de conciencia operante con una unidad de operación, dominada por un a priori *constitutivo universal que abarca todas las intencionalidades*”¹⁷² de donde “todo ente extrae su sentido de ser”¹⁷³. Por ello, la subjetividad trascendental se presenta como lo primero en sí, como la base fundamental de todo ente, como *la raíz de todo*¹⁷⁴. Advertida esta cualidad, a juicio de Husserl, incorruptible, la subjetividad trascendental bien puede fungir como la base primordial para fundar una “disciplina científica del comienzo”¹⁷⁵ es decir, una *filosofía primera*¹⁷⁶, una ciencia radical. En efecto, si la subjetividad trascendental puede ser vista como la raíz de todo, ofrece la posibilidad de afirmar que la ontología puede desarrollarse desde una fenomenología y que esta última, por sustentarse en ella, es una disciplina científica del comienzo o, si se quiere, de una *filosofía primera*.

prestaba sus servicios desde 1916. (Cf. Colomer, Eusebi: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Herder, Barcelona, 1986; 327 pp., p. 363.

¹⁷¹. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, (Tercera Versión), p. 87.

¹⁷². E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 257.

¹⁷³. E. Husserl, *El artículo de la Eycyclopaedia Britannica*, (Tercera Versión), p. 85.

¹⁷⁴. Idea, esta última, de donde surgen las implicaciones ontológicas ya señaladas.

¹⁷⁵. Eusebi Colomer, *op. cit.*, pp. 368-369.

¹⁷⁶. Como todos sabemos, ‘filosofía primera’ es el nombre que Aristóteles da a la especulación acerca de las primeras causas y primeros principios.

Así, aun cuando a primera vista, tanto la fenomenología trascendental como la *filosofía primera* se antojen distintas una de la otra, en función de la característica esencial de la subjetividad trascendental parece comparten un mismo fundamento. Por ello, según Husserl, ambas pueden ser consideradas una y la misma cosa. Con todo, podríamos añadir que mientras que la caracterización de la fenomenología como trascendental enfatiza, a los ojos de Husserl, el aspecto científico (indubitable) de su raíz (la subjetividad trascendental); la caracterización de la fenomenología como *filosofía primera*, por su parte, enfatiza, en su opinión, el carácter filosófico (ontológico) de esa misma raíz. Dicho de otra forma, mientras que la atención esté puesta en la evidencia absoluta que, según Husserl, caracteriza a la subjetividad trascendental, surge de inmediato la idea de una fenomenología trascendental, de una ciencia. Mas, cuando la atención esté puesta en el hecho de que la subjetividad es algo primero en sí, emerge la idea de una fenomenología como *filosofía primera* y, con ella, la posibilidad de equiparar la fenomenología trascendental con la auténtica filosofía, con la *filosofía primera*, ciencia de las primeras causas y primeros principios —como tendremos oportunidad de aclararlo en los capítulos subsecuentes.

Así las cosas, a juicio de Husserl, la raíz de la fenomenología trascendental y la de la *filosofía primera* (y, con ello, la de la auténtica filosofía, como nuestro autor opina) es una y la misma y, por tanto, uno su campo temático: el mundo de la subjetividad trascendental, es decir, “vivencias” trascendentalmente purificadas. En efecto, según Husserl, tanto una como la otra estudian las vivencias no como entidades singulares (como esta vivencia única e irrepetible), sino en su esencia, es decir, “a partir de la caracterología descriptiva de este curso de vivencias en cada caso único ...”¹⁷⁷ Por lo tanto, en la filosofía husserliana, fenomenología trascendental (con su vertiente ontológica, por supuesto) y *filosofía primera* se perfilan como “un análisis co-

¹⁷⁷. Cf. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Segunda Versión), p. 42.

rrelativo de las estructuras internas de la conciencia¹⁷⁸ —en donde la intencionalidad funge como hilo conductor de la investigación—, a través del cual se descubren los misterios que encierra el hecho de que la subjetividad se presente como la *raíz de todo*, la raíz de la objetividad como tal.

6. RECAPITULACIÓN

Por todo lo hasta aquí dicho, podemos concluir varias cosas. En primer lugar, podemos decir que la reducción fenomenológica trae como consecuencia, entre otras cosas, el descubrimiento de la subjetividad trascendental y que, bajo tal descubrimiento, se hace indispensable la posibilidad de llevar a cabo una aclaración de la intencionalidad, que se presenta como la característica primordial de la conciencia. Asimismo, en segundo lugar, podemos concluir que, dado que aquella característica consiste, *grosso modo*, en el modo de referencia de la conciencia a un contenido, tal referencialidad de la conciencia, bien puede ser vista como un modo de relación entre la conciencia y su objeto. En consonancia con lo anterior, podemos afirmar, en tercer término, que se descubre que la constitución (efectuación), es parte esencial de esta relación y que, por lo tanto, la validez de ser del mundo de la experiencia, en cuanto a su sentido de ser y su validez de ser con todos los conocimientos positivos que se refieren a él, sólo es en cuanto contenido de representación de nuestras propias representaciones. Esta afirmación de nueva cuenta nos conduce, en cuarto lugar, a una nueva postulación, a saber, que al replegarse hacia los fenómenos, a través de la reducción fenomenológica, se pone al descubierto “la subjetividad absoluta que por todas partes ejerce su función en la oscuridad, con toda su vida en cuyas síntesis intencionales se constituyen todos los objetos reales e ideales con su validez de ser positiva”¹⁷⁹. Gracias a ello, en quinto lugar, se abre

¹⁷⁸. Macann, Christopher: *Op. cit.*, p. 28.

¹⁷⁹. E. Husserl, *El artículo de la Eyclopaedia Britannica*. (Cuarta Versión), pp. 77-78.

la comprensión de la fenomenología como una *filosofía primera*, es decir, como una ciencia de la raíz de todo y, como tal, como una ontología, como una reflexión que intenta poner de manifiesto el verdadero sentido del "ser en general".

Así entonces, ha sido aclarado, en primer lugar, cómo es que apelando al carácter intencional de la conciencia es posible, para Husserl, abordar el aspecto ontológico de la fenomenología. En segundo lugar, en función de esta primera aclaración, hemos llevado a cabo la exposición de los argumentos y descubrimientos que Husserl considera pertinentes para defender, a través de tal carácter, la vertiente aludida. Además, hemos podido corroborar que tal vertiente surge gracias a la noción 'intencionalidad' y, por consiguiente, comprobamos que es válida la suposición que sostiene que a través de la comprensión de la noción 'intencionalidad' es posible explicar la vertiente ontológica de la fenomenología.

De esta forma, hemos podido echar luz sobre los elementos o presupuestos fundamentales, al interior del pensamiento husserliano, que posibilitarían reconocer y sustentar una vertiente ontológica en la fenomenología como tal. Con todo, aún quedan cosas por discutir. Al inicio del presente capítulo, hemos dicho que la importancia de llevar a cabo la exposición de las relaciones que guarda la intencionalidad con la vertiente ontológica de la fenomenología cobraba nueva relevancia al permitirnos llevar a cabo dos tareas más. En primer lugar, una evaluación más objetiva de la ontología fenomenológica sustentada en una comprensión más clara de las características de la ontología, comprendida como una explicación del *ser* que tiene como punto de partida a la conciencia. Como resultado de lo anterior, en segundo lugar, la valoración del influjo o de las coincidencias que el sistema filosófico husserliano guarda con otros para estar en capacidad de incorporarla, en su justa medida, al pensamiento eterno de toda la humanidad.

La caracterización de la fenomenología como *filosofía primera* que hemos desarrollado en la exposición de la intencionalidad parece ofrecernos esa

posibilidad, pues liga a la fenomenología con la antiquísima noción *filosofía primera* y, por consiguiente, con el pensamiento del Filósofo de Estagira. Por ello, si queremos dar nueva relevancia al análisis de la intencionalidad, será menester descubrir por qué y en qué medida el pensamiento husserliano se encuentra ligado con el pensamiento de Aristóteles. Creemos que podremos resolver todo ello contrastando la idea de una *filosofía primera*, fundada en el descubrimiento de la subjetividad trascendental, con la propuesta presente en la filosofía aristotélica. Por ello creemos que es menester reconocer qué tanto las características de la subjetividad trascendental permiten encontrar en la fenomenología trascendental una *filosofía primera* tal y como Aristóteles la concibe y, en todo caso, si intenta acoplarse a ella. Por ello, nos vemos comprometidos a exponer qué es lo que la noción 'filosofía primera' significa en el pensamiento del Estagirita. Es menester descubrir, entonces, qué relación guarda una explicación del *ser* desde la conciencia, es decir, una ontología fenomenológica, con la visión aristotélica de una ciencia radical, de una filosofía primera y expresar, a su vez, los compromisos que la fenomenología trascendental adquiere al identificarse con esa antiquísima noción y evaluar en qué medida los cumple.

Empero, el asunto no termina aquí. En la historia de la filosofía, se buscaba precisar el significado tradicional de la expresión 'filosofía primera'¹⁸⁰ con el vocablo 'ontología' llevando a cabo llevar a cabo declaraciones de carácter programático, Por ello, la expresión 'filosofía primera' guarda una fuerte

¹⁸⁰. "Los sabios juzgan los nombres y títulos muy distintos para ambas disciplinas. Nombraron a la lógica Dialéctica, arte de la razón, órgano y a la metafísica la llamaron filosofía primera, suprema, transnatural, ciencia divina, católica, universal. Muy recientemente, la llamaron muy adecuadamente Ontosofía y Ciencia Ontológica."

[Nomina atque titulos utriusque disciplinae distinctos admodum iudicare Sapentes. Ligicen Dialecticam, rationis artem, organum, ... appetitarunt: Metaphysicam dixere primam, supremam, transnaturalem, philosophiam, divinam, catholicam, universalem scientiam: novissimè Ontosophiam Caramuel Lobkowitz, Ontologicam post alios Abr. Calovious, aptissimè uterque, nominaverunt.] (Clauberg, *Elementa, 2Diacritica*, § 89, *apud*, José Ferrater Mora, "On the Early History of Ontology", *PHILOSOPHY AN PHENOMENOLOGICAL RESEARCH*, XXIV, 4, (1963) 36-47, p. 42.)

relación con la noción 'ontología'¹⁸¹ —razón por la cual consideramos que la caracterización de la fenomenología como filosofía primera y como ontología no es del todo fortuita. A su vez, la noción 'filosofía 'primera'', es una de las denominaciones principales de la ciencia metafísica, por consiguiente, el vocablo 'ontología' guarda una importante relación con el nombre 'metafísica'. En un análisis de la fenomenología como ontología es, pues, menester aclarar esa relación, es decir, es necesario dar cuenta de la relación que los vocablos 'metafísica' y 'ontología' guardan entre sí para aclarar el carácter último de la fenomenología como ontología.

Mas, en el léxico filosófico en general, 'metafísica' y 'ontología' han sido considerado sinónimos. Después de la aparición del vocablo 'ontología' en la literatura filosófica —siglo XVII— se ha considerado inexistente distinción alguna entre uno y otro vocablo¹⁸². Así, quienes usaron el vocablo 'ontología' creyeron que permitía poner en claro ciertas cuestiones acerca del orden de investigación en Metafísica. A los ojos de sus defensores, el término 'ontología' tenía algo en particular que permitía precisar¹⁸³ una denominación de

¹⁸¹. "Metafísica, ...por otros es llamada Ontosofía u Ontología y en verdad muy rectamente, puesto que aquellas dos palabras fungen de manera no infeliz como una definición íntegra. El ente es objeto de la metafísica ordinaria, ciencia del ente en cuanto que ente, pero la ontosofía, como si se dijera *sofía ontos*, es la sabiduría o ciencia del ente y, por tanto, el género es disciplina y la diferencia se indica que es tomada del objeto. La ontología, en cambio, se dice como si fuera *logía* o *logos ontos*, discurso o tratado, es decir, doctrina acerca del ente. Aún cuando debe observarse esto, que con la voz Ontosofía se indica más cómodamente ciencia del ente; en cambio, con la voz Ontología, se significa el sistema que comprende una doctrina metódica del ente." [Ab aliis dicitur Ontosophia, vel Ontologia & quidem rectius. Quandoquidem utraque illa vox integrate definitionis munere non infelicite fungitur. Est ens vulgaris Metaphysica, scientie entis, quatenus est ens: at Ontosophia, quasi disciplina, differentiam ex objecto sumptam innuit. Ontologia verò fungitur, quasi dixeris, *sofía ontos*, sermo seu doctrina de ente. Quanquam hoc observandum, quòd voce Ontosophiae, commodius scientia entis; voce autem Ontologiae systema, methodicam de ente doctrina complectens significatur]. (Étienne (Stephanus) Chauvin, "Methaphysica", *Lexicon rationale sive Thesaurus...*, apud Ferrater Mora, "On the Early History of Ontology", pp. 44-45.)

¹⁸². Tal es el caso de Francisco Suárez y Fonseca, entre otros, pues la palabra *ontología* no tiene lugar en ninguno de estos dos autores. Así lo señala José Ferrater Mora en su artículo cuando afirma: "ni Suárez ni Fonseca pensaron que fuese necesario acuñar un nuevo término para designar una ciencia relacionada con el Ser en cuanto tal o con los principios de este ser. La palabra *Metafísica* era considerada suficiente."

¹⁸³. El verbo 'precisar' es un derivado del adjetivo 'preciso', tomado del lat. *praecisus*, el cual es un participio del verbo *praedecidere* que significa "cortado bruscamente". Así, 'preciso' significa "cortado, recortado, abreviado" y 'precisar', por consiguiente, cortar, recortar, abreviar. (Vid.

'metafísica', a saber, 'filosofía primera' y esta última, por su parte, habría de tener también algo especial que pudiera, a su vez, ser contenido en ese nuevo concepto. El vocablo 'ontología', entonces, desde su aparición, guarda una relación muy fuerte con la expresión 'filosofía primera' y, desde ella, con el nombre 'metafísica'. La relación de ésta con aquella se ha considerado tan estrecha y especial que a menudo ha permitido a los críticos equiparar 'metafísica' y 'ontología'; se las considera casi idénticas. Por ello, puede resultar sospechoso —y quizá vano u ocioso— el intento de querer encontrar alguna distinción entre ambas disciplinas. Sin embargo, es nuestra opinión la idea de la equiparación entre ontología y metafísica es más el resultado del uso corriente de tales palabras que el corolario de una investigación (como se podrá ver más adelante)¹⁸⁴.

Refuerza la plausibilidad de tal distinción el hecho de que Husserl considere, por un lado, que la fenomenología, en tanto *ciencia universal absoluta de todo ente*, es ontología, —y no metafísica—, "*la verdadera ontología*, la ontología realmente universal a la cual ya aspiraba el siglo XVIII sin conseguirla", —según palabras suscritas en el Artículo de la *Encyclopaedia*

"Preciso". Joan Corominas, *Breve Diccionario Etimológico de la lengua castellana* (Biblioteca románica hispánica V), Gredos, Madrid, 1973; 627pp.

¹⁸⁴. En efecto, muchas veces la equiparación entre ontología y metafísica se cree justa porque se apela a la autoridad de varias instancias. En algunas ocasiones, se apela a los títulos de las primeras obras que se autoacreditaron como ontológicas o se recurre a la división tradicional de la metafísica que considera a la ontología como una de sus partes. En otras, se echa mano de pensamiento de Fonseca, quien utiliza la palabra 'metafísica' como equivalente de 'ontología' —en contra de los que suponen que la Metafísica debido a que su objeto es el ente, tendría que ser llamada más precisamente ontología u ontosofía. Sin embargo, quienes apelan a esta instancia olvidan que esta supuesta equivalencia tiene como fin dos cosas. Por una parte, negar la necesidad de dar un nuevo nombre a la metafísica (aunque las razones que Fonseca aduce son las mismas que los defensores de la ontología presentan). Por otra, que es consecuencia de la primera, negar la pertinencia de la ontología como la ciencia que especula del ente en cuanto ente y, por lo tanto, defender la preeminencia y singularidad de la metafísica frente a esta nueva ciencia. En efecto, para Fonseca "el objeto o materia de estudio de la metafísica es el ente por sí mismo y real en cuanto que lo que se dice no es sólo en verdad de la esencia del ente, sino también de otro modo del ente por sí mismo" [*subjectum Metaphysicae esse ens per se, ac reale quatenus dicitur non modo de entibus vere inius essentiae, sed etiam alio modo per se*] (J. F. Mora, *op. cit.*, p. 37). Por ello, en su opinión, la metafísica es la única y verdadera ciencia del ente en cuanto ente y el nombre 'Metafísica' es el único con el que se puede nombrarla. [Los textos latinos fueron traducidos por el Dr. Bernabé Navarro, a quien agradezco su invaluable e importantísima ayuda.]

Britannica¹⁸⁵. En efecto, este hecho denuncia que la filosofía husserliana, al caracterizar la fenomenología como filosofía primera, se encuentra en estrecha relación no sólo con el pensamiento aristotélico, sino con el movimiento filosófico que dio origen al vocablo 'ontología' y, por consiguiente, con el intento de precisar la denominación 'filosofía primera', que es considerada uno de los nombres de la ciencia metafísica, a fin de guardar cierta distancia con esta última.

Por ello, con vistas en una aclaración del carácter último de la fenomenología como tal, es menester explicar qué de particular se cree tiene la noción 'ontología' para precisar la noción 'filosofía primera' y, por otro, en qué sentido lo hace y, sobre todo, si puede hacerlo —sin soslayar, claro está, la cuestión de la peculiaridad de la denominación a sustituir—, además de clarificar las coincidencias y divergencias que la noción 'ontología' guarda con la noción metafísica. Sin duda alguna, tal indagación sería de suma utilidad para la comprensión de la fenomenología.

En efecto, de ser tal distinción pertinente, se podrán poner al descubierto algunas de las características fundamentales de la fenomenología trascendental, sobre todo en lo se refiere a su presupuestos fundamentales. Es decir, de resultar cierta la distinción señalada, podríamos demostrar que la definición que hace Husserl de la fenomenología como *ontología verdadera* es adecuada, además de que, a través de tal demostración, podríamos situar a la fenomenología en el marco general de una tradición determinada y descubrir no sólo cómo se alimenta sino, además, cómo forma parte de ella¹⁸⁶.

¹⁸⁵. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Anexo de la conclusión de la Tercera Versión), p. 86.

¹⁸⁶. La caracterización que Husserl hace de la fenomenología trascendental, como ciencia universal absoluta de todo ente, implica, al parecer, por parte de Husserl mismo, la asunción de la distinción entre una y otra disciplina. Sin embargo, no es tarea del presente trabajo probar esta suposición. Esta cuestión no se resolverá a lo largo del desarrollo de la presente disertación, pues comprobar ese hecho psicológico es de suyo imposible. Así, si bien es cierto que no se deja de lado esta cuestión, no se la asume como una tarea a realizar. Lo único que interesa es hacer ver que la definición de la fenomenología como ontología es posible si la distinción es posible, también.

Mas, para lograr todo ello es menester demostrar varias cosas. Por un lado, que la definición de la fenomenología como ontología no pueda sustentarse sin distinguir entre 'ontología' y 'metafísica' y, por otro, que tal distinción pueda encajar como una razón suficiente para la postulación de una definición de tal naturaleza. Asimismo, a través de tal distinción, quedaría descartada la objeción que ve ocioso, vano o descabellado el intento de diferenciar la ontología de la metafísica, pues tal investigación descubriría que la objeción no es válida, porque comprobaría que el punto de partida de una y otra disciplina no es uno y el mismo y que, por lo tanto, el "problema" de la distinción entre una y otra disciplina no se reduce a una simple cuestión de palabras.

Por otra parte, es cierto que si la distinción entre 'ontología' y 'metafísica' resultara cierta, no sería descabellado barruntar que pudo fungir como uno de los motivos importantes —entre otros tantos que, ciertamente, son del todo inaccesibles para nosotros y, quizá, más verdaderos que el que aquí se propone— por los que Husserl caracteriza a la fenomenología, en tanto ciencia universal de todo ente, como ontología —"la verdadera ontología, la ontología realmente universal a la cual ya aspiraba el siglo XVIII sin haber podido realizarla"¹⁸⁷. Con todo, por la imposibilidad de acceder directamente a los pensamientos de Husserl y comprobar, entonces, que así fue de hecho, la presente disertación no se compromete con la justificación de tal suposición. De modo que, si alude a ella es sólo porque, en sentido estricto, no es del todo imposible ni tampoco inane.

De esta suerte, el objetivo central de los capítulos subsecuentes de la presente disertación será investigar si la definición que hace Husserl de

¹⁸⁷. Una ontología que no se queda varada en las generalidades formales y menos en instanciancias discusiones analíticas de conceptos a la manera de la ontología BAUMGARTEN-WOLFFIANA; [sino que] nutriéndose de las fuentes primigenias de una intuición universal que sigue el rastro de todos los nexos de esencia, descubre el íntegro sistema de formas que pertenece a todo universo componible de ser posible en general, que por ende también pertenece a todo mundo posible de realidades [real] que estén ahí delante" Cf. E. Husserl, *op. cit.*, (Anexo de la conclusión de la tercera versión), p. 86.

fenomenología como *ontología verdadera* es adecuada y, de serlo, cómo y por qué lo es. Ahora bien, es necesario echar mano de las caracterizaciones de 'metafísica' como de 'ontología' que son las disciplinas que están, por el momento, en cuestión. Esto significa que si bien no se llevará a cabo una *historia del estado de la cuestión de la relación entre ontología y metafísica* — que, por otra parte, de ser válida la distinción señalada, estaría aún por escribirse—, sí se intentará fundamentar su singularidad y diferencia a través de la confrontación de los presupuestos fundamentales de cada una de ellas, es decir, de sus puntos de partida.

Todo lo anterior, con el fin de cumplir con la tarea de clarificar los presupuestos fundamentales de la fenomenología para estar en una mejor posición que nos permita, por un lado, comprenderla en su justa dimensión como explicación del mundo y, por otro, tener la oportunidad de situarla en el ámbito de una añeja tradición filosófica —que, como veremos, hunde sus más profundas raíces en Aristóteles, aunque desemboca en una concepción del mundo bastante singular e innovadora, a saber, el mundo como imagen, como representación— y, así, ver realizado el deseo de poder incardinar el pensamiento husserliano en el curso del pensamiento de la humanidad con vistas a una evaluación más justa y objetiva del mismo cuyos resultado son, indudablemente, una recepción reconstructiva de la herencia cultural que nos ha sido legada para interpretar, reconstruir, comprender y transformar nuestra propia realidad.

Capítulo Segundo

¿METAFÍSICA VERSUS FILOSOFÍA PRIMERA?

ACERCA DE UNA DISTINCIÓN POSIBLE ENTRE TRANSFÍSICA Y POSTFÍSICA

Las querellas de conceptos que en una primera aproximación pueden parecer —y con frecuencia lo son— enfadosas, nos conducen más de una vez al corazón mismo de la discusión, aunque no bastan, claro está, para aportar toda la luz necesaria.

Fernand Braudel, *Las ciencias sociales y la historia*

Sería tema de una larga y fuerte argumentación afirmar, sin temor a equivocarse, que el surgimiento del vocablo 'ontología' en la literatura filosófica es un claro ejemplo del trabajo de la filosofía que, según Whitehead, consiste en intentos de construir conceptos cada vez más generales, para cuya denominación nunca es suficiente el léxico usual disponible¹. En efecto, afirmar esto cabalmente significaría comprobar la idea de que la filosofía consiste, precisamente, en tales intentos. Sin embargo, esa comprobación rebasaría con mucho las fronteras de un estudio que simplemente busca poner en claro la adecuación de la definición de la fenomenología como ontología. Por ello, en lo

¹ . Leszek Kolakowski, *La presencia del Mito*. Trad. Gerardo Bolado, Cátedra, Madrid, 1990; 135pp., p. 10.

que sigue, no afirmaremos que la aparición del vocablo 'ontología' en la literatura filosófica responde al intento anunciado por Whitehead. Además, los datos históricos confirman que el vocablo 'ontología' surgió con el fin de *precisar* una de las denominaciones principales de la ciencia metafísica, a saber, 'filosofía primera' y, fundados sólo en ello, no estamos autorizados para afirmar que su acuñación se hizo con el fin de construir conceptos más generales y abarcentes. Antes bien, el hecho de que tal vocablo buscaba *precisar* la noción 'filosofía primera', nos permite suponer dos cosas. En primer lugar, que su acuñación se debe a un deseo de *deslindar*, *delimitar*, y, por consiguiente, *cortar*² tal noción tanto de posibles malentendidos o ambigüedades como de una serie de compromisos —que le había otorgado el paso del tiempo, la autoridad, la costumbre y la opinión del pueblo inculto— con respecto al mundo y su modo esencial de ser para, muy probablemente, presumir que con tal noción se podía descubrir la tradición auténtica fundanda, al mismo tiempo, en la garantía que esta misma tradición le ofrece. Asimismo, en segundo lugar, podemos suponer que su acuñación tiene como fin deslindar, delimitar y cortar en la medida necesaria y pertinente (razón por la cual 'deslindar', 'delimitar' y 'cortar' no quieren decir, aquí, destruir ni desleír) toda posible relación de este término con los términos tradicionales que, por mor de la costumbre, la autoridad y la opinión del pueblo inculto³, al encontrarse cargados con una serie de significados, resultaban inefectivos para formular algo distinto de lo que comúnmente solían y podían expresar. Por ello, creemos que, a través del vocablo 'ontología' se buscaba resaltar y proponer una nueva concepción y explicación del mundo. Dicho de otra forma, muy probablemente, la acuñación

² El verbo 'precisar' es un derivado del adjetivo 'preciso', tomado del lat. *praecisus*, el cual es un participio de verbo *praedecidere*, que significa, "cortado bruscamente". Así, 'preciso' significa 'cortado, recortado, abreviado' (Vid. "Preciso", Joan Corominas, *Breve Diccionario Etimológico de la lengua castellana* (Biblioteca románica hispánica V), Gredos, Madrid, 1973; 627pp.

³ En efecto, como bien señala Roger Bacon, existen "cuatro obstáculos para el conocimiento de la verdad: la frágil e indigna autoridad, la costumbre, la opinión del pueblo indocto y la propia ignorancia disimulada por una sabiduría" [Roger Bacon, *Opus Majus*, apud. Guillermo Francovich, *Los ídolos de Bacon* Biblioteca Universidad de San Francisco Xavier, (Serie Filosófica I), Bolivia, 1942; 132pp, p. 6.]

del vocablo 'ontología' responde al intento de sobreponerse a los obstáculos que la arraigada tradición⁴—a través de la costumbre y la fuerza de la autoridad—, pone a la construcción de una concepción del mundo nueva, singular e innovadora —aunque no por ello mejor o más correcta, más completa o más acertada que aquella que la tradición propone⁵.

4. Tradición, del latín *traditio*, -onis, 'entrega', 'transmisión', derivado de *tradere* 'transmitir', 'entregar' [Vid. "tradición", Juan Corominas, *op. cit.*] hace referencia a "la herencia cultural, esto es, la transmisión de creencias y técnicas de una a otra generación. En el dominio de la filosofía el apelar a la tradición implica el reconocimiento de la verdad de la tradición misma. Desde este punto de vista, la tradición resulta una garantía de verdad y, a veces, la única garantía posible... Esta fue la idea dominante, en cuyo ámbito fue posible fabricar en apoyo de una supuesta tradición documentos ficticios al faltar los auténticos, y las obras de falsa atribución, las más famosas de las cuales fueron las de Hermes Trimegisto, obedecen justo a la exigencia de trasladar al pasado la doctrina en que se cree y procurarle, así se en forma de ardor, el prestigio y la garantía de la tradición... El gran retorno a la idea de tradición lo constituye el romanticismo. J. G. Herder en sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, exaltó a la tradición como "la sagrada cadena que liga a los hombres al pasado y que conserva y transmite todo lo hecho por los que les han precedido". A su vez, Hegel exaltó en forma explícita a la tradición... "La tradición —ha dicho— ...no es una estatua inmóvil, sino una corriente viva, fluye como un poderoso río cuyo caudal va creciendo a medida que se aleja de su punto de origen. Lo que cada generación crea en el campo de la ciencia y de la producción espiritual es una herencia acumulada por los esfuerzos de todo el mundo anterior, un santuario en el que todas las generaciones humanas han ido colgando, con alegría y gratitud, cuanto les ha sido útil en la vida, lo que han ido arrancando a las profundidades de la naturaleza del espíritu. Este heredar consiste a la vez en recibir la herencia y trabajarla (*Geschichte der Philosophie*, editor Glockner, I, p. 29; trad. esp. *Historia de la Filosofía*, México, 1955, F.C.E., pp. 9-10).... En cambio, en el campo de la sociología el análisis de la tradición es el análisis de una determinada actitud o mejor de un tipo y especie de actitudes y, precisamente, del que consiste en la adquisición inconsciente (o sea no deliberada) de creencias y tácticas. La actitud tradicional es aquella por la cual el individuo considera los modos de ser y de comportarse que ha recibido o va recibiendo del ambiente social como sus propios modos de ser, sin darse cuenta de que son los del grupo social. A la actitud tradicionalista se opone, desde este punto de vista, la actitud crítica, que da al individuo una determinada libertad de juicio (que, sin embargo, no es nunca absoluta o infalible) en relación con las creencias y técnicas mismas que ha absorbido de la tradición. La actitud crítica tiene condiciones antitéticas a las de la tradición: la alteridad entre el presente y el pasado y entre sí y los demás." [Vid. "Tradición", Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía* (1 Tomo), Trad. Alfredo N. Galletti, F.C.E., México, 1963, 1206pp.]

5. Como señala Hegel en su *Historia de la Filosofía*, el heredar consiste tanto en recibir la herencia como en trabajarla. Es decir, consiste en tomarla, acogerla, adoptarla, admitirla, incluirla, absorberla, aceptarla y, también, en acotarla; en una palabra, en hacerse cargo de ella. Mas, este hacerse cargo no es, sin embargo, un simple entregarse a ella o cargar con ella, antes bien, consiste en una recepción activa de la misma que estriba en el hecho de que los productos de tal herencia no sean infaliblemente conservados e incrementados ni que se los considere garantizados en su verdad o en su valor. De ahí se deriva el hecho de que la "nueva visión del mundo" producto de la recepción de la herencia no necesariamente implica que todos los resultados o los mejores productos de la actividad humana transmitidos por la tradición sean conservados e incrementados. Con todo, tal visión crítica no reside en un rechazo total de la tradición que mire la herencia, es decir, todo lo hecho por los que les han precedido, como error, prejuicio o superstición, sino simplemente como aquello que la generación antecedente creyó y

A nuestro juicio, el surgimiento de la noción 'ontología' es un claro ejemplo de la interacción que el presente tiene con el pasado a través de la recepción crítico-reconstructiva de una tradición, es decir, desde nuestro punto de vista, su presencia responde a la actividad que la posteridad tiene cuando hace frente o encara las ideas fundamentales de una tradición de pensamiento que la herencia cultural le presenta.

No hay una visión ahistórica de la historia, no hay una verdad libre de la situación de su asimilación, es decir, que no estuviese conectada con la producción parcial de la especie... El hombre es para sí mismo un punto de partida definido, inevitable⁶.

Mas, el enfrentamiento del pasado con el presente no necesariamente implica el rechazo absoluto de la tradición ni la asimilación indefectible de la misma⁷, pues "la tradición no nos entrega a la violencia coactiva del pasado y de lo irrevocable, deja en la libertad de dialogar con lo que ha sido y continúa siendo"⁸.

Así, pues, desde nuestro punto de vista, la acuñación del vocablo 'ontología' es resultado de ese diálogo con la tradición. Diálogo que, en este caso, se distingue por el deseo de renovar y transformar el panorama filosófico y de sobreponerse a la costumbre que, como sabemos, desgasta, desvirtúa y

dijo acerca del mundo —es decir, del modo como lo comprendieron y se acercaron a él— y que puede ser retomado y adaptado a la nueva realidad que, a su vez, aquella comprensión y acercamiento trajo consigo. Por ello es que la tradición siempre forma parte de la visión del mundo, sea ya como antagonista o como protagonista en la creación cultural de una época.

⁶. Lezek Kolakowski, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁷. Como ya lo habíamos señalado, la influencia que la tradición ejerce sobre las ideas fundamentales de una época no siempre se lleva a cabo de la misma manera. Algunas veces, la tradición es asimilada a las ideas fundamentales de la época y la tradición viene a formar parte de ellas de una manera general y concreta. Otras veces, la tradición es rechazada y, aunque estrictamente no forma parte de las ideas fundamentales de una época (porque ésta las critica y las combate), se encuentran en ella como una figura antagónica por la cual cobra fuerza esa nueva concepción, pues es en tal antagonismo donde la novedad, la renovación y la transformación fundan su razón de ser.

⁸. Martin, Heidegger, *¿Qué es esto, la filosofía?* Trad. y notas Victor Li Carrillo, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Biblioteca Filosófica. Serie: Estudios Filosóficos), Lima, 1958; 59pp., p. 25.

anquilosa el pensamiento. Suponemos, pues, que el surgimiento del vocablo 'ontología' es producto del enfrentamiento que los pensadores de un tiempo determinado de la historia —siglo XVII, aproximadamente— tuvieron con la tradición que se les presentaba como aquello que seguía siendo y, a su vez, como lo más ajeno. Como lo que seguía siendo porque se extendía inmediatamente ante ellos como lo más próximo, esto es, como aquello que invadía y configuraba su entorno y, como lo más ajeno, porque en la medida en la que representaba su pasado, aparecía como lo que ellos nunca habían sido.

Ciertamente, si como según hemos sugerido ésa es la tarea que el vocablo 'ontología' busca realizar, los pensadores de la época que la vio nacer, no tienen frente a sí una meta fácil de alcanzar, pues como bien opinaba Roger Bacon, la autoridad en materia del conocimiento, la ausencia de crítica que predomina en la opinión de las masas y la costumbre son una esclavitud del espíritu y, por consiguiente, un enemigo difícil de vencer.

Los ídolos y falsas nociones que están ahora en posesión del entendimiento humano y han echado honda raíz en él, no sólo porque de tal manera acecha la mente del hombre que la verdad difícilmente puede encontrar entrada, sino porque aún después de que la entrada es obtenida, se encontrarán otra vez en la instauración de la ciencia y nos producirán problemas, a menos de que el ser humano, avisado del peligro, se fortifique tanto como sea posible contra sus acometidas⁹.

En efecto, no es fácil intentar combatir la costumbre que impele al pensamiento a desdeñar los hechos que no están de acuerdo con ella y a dar una importancia desmedida a las cosas que la confirman¹⁰, dicho de otra forma, no

⁹. Francis Bacon, *The New Organon*, Edited, with an Introduction, by Fulton H. Anderson, E.E.U.U., The Liberal Art Press, 1960; 292pp., Aforismo XXXVIII, p. 47.

¹⁰. Cabe señalar aquí, otras tantas tendencias del entendimiento señaladas por Bacon como causas que engendran ídolos. Entre ellas cabe mencionar la tendencia del pensamiento a buscar en el mundo una regularidad y una armonía mayores de las que en realidad existen, la predilección por las ideas de infinito y de eternidad que le llevan a ir más allá de las limitaciones que, a su juicio, por todas partes presenta la naturaleza, y, para no ahondar más

es tarea de poca monta derrumbar ídolos —que es el nombre que Francis Bacon les dio, en un detenido análisis en el libro primero de su *Novum Organon*, a las cuatro causas del error enunciadas por Roger Bacon. Es decir, no es sencillo desaparecer los fantasmas o espectros (que es la traducción que corresponde al término latino *idola* que Bacon utiliza) que impiden ir más allá de lo establecido, más allá de las apreciaciones que, por costumbre y sin análisis previo, al asumirse como verdaderas e incuestionables se interponen entre el pensamiento y la muy amplia realidad que no puede verse reducida a ello —pues lo que por costumbre se asume como verdadero esconde nuevos aspectos de la realidad que, como tales, sustentarían una nueva y distinta concepción de la misma. Empero, más específicamente hablando, la tarea que la acuñación del vocablo 'ontología' se ha propuesto resolver puede caracterizarse como una lucha contra lo que Francis Bacon llamó "ídolos de foro" (*Idols of the Market Place*). En efecto, tal clase de ídolos señalan al lenguaje como una de las más poderosas causas de que la verdad se desvanezca y la costumbre y la autoridad reinen.

En opinión de Bacon, el lenguaje debe ser gobernado y utilizado por el hombre, sin embargo, éste se le presenta como uno de los más fecundos creadores de ídolos¹¹. Las palabras, dice, llegan a adquirir una importancia desmesurada. El lenguaje engendra el error al aplicar nombres ambiguos o indeterminados a las cosas. Así, el interés por precisar la expresión 'filosofía primera', mediante la acuñación del vocablo 'ontología', parece, a nuestro juicio, responder a la dificultad generada por la desmesurada fuerza que la costumbre y la autoridad otorga a las palabras. Es decir, si bien es cierto que la acuñación del vocablo 'ontología', como un medio para *precisar* la expresión 'filosofía primera', busca adoptar las teorías y sistemas filosóficos con los cuales ésta se relaciona, busca hacerlo a través de un examen crítico de las mismas y no por

en el asunto, las pasiones que modifican imperceptiblemente y de mil maneras las ideas, pues, según opina el autor mencionado, el hombre acepta fácilmente las ideas que desea como verdaderas.

¹¹. Francis Bacon, *op. cit.*, Aforismo, LIX, p. 56.

mor de la costumbre, la autoridad o la ignorancia. Por ello, quienes idearon la acuñación del vocablo 'ontología' parecen estar conscientes de que la desmesurada autoridad de algunos conceptos impide dudar de las propias convicciones y poner a prueba el valor objetivo de las mismas ejerciendo, así, el poder creador del pensamiento. En efecto, deslindar, delimitar y cortar las relaciones que tal noción guarda con ciertas otras, significa tomar de ellas lo que más conviene para la interpretación de la realidad presente o de la concepción del mundo que, a partir de ella, pueda sostenerse.

La herencia social del hombre es una tradición que él empieza a adquirir sólo después de que ha surgido del seno de su madre. Las modificaciones a la cultura y a la tradición, pueden ser iniciadas, controladas o retardadas por la opción consciente y deliberada de sus autores y ejecutores humanos. La invención no es una mutación accidental del plasma germinativo, sino una nueva síntesis de la experiencia acumulada, de la cual es heredero el inventor únicamente por tradición¹².

Ciertamente, quien pone a prueba el lenguaje no se resigna a la idea de que el pensamiento debe reducirse a fortificar conciencias a través de la mera transmisión acrítica de las ideas legadas por la tradición. Así, con la acuñación del vocablo 'ontología' se busca, a nuestro juicio, generar una ciencia penetrante que no sólo genere una visión nueva del mundo sino, también, formas desconocidas de vida para los hombres¹³.

He aquí una prueba: los dialécticos y los sofistas revisten la misma figura que el filósofo, pues la sofística (*sophistikè*) es sabiduría solo aparente, y los dialécticos disputan acerca de todas las cosas y a todas es común el ente (*tò ón*); pero, evidentemente, disputan acerca de esas cosas porque son

¹². V. Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*. Trad. Eli de Gortari. F.C.E. (Breviarios 92), México, 1995; 291pp., p. 28.

¹³. Pues, como opinaba Nietzsche, las ideas son armas y con las teorías el hombre se adueña mentalmente del universo.

propias de la filosofía; la Sofística y la Dialéctica (*dialektikē*), en efecto, giran en torno al mismo género que la filosofía; pero esta difiere de una (la dialéctica) por el modo de la fuerza (es decir, por la naturaleza de la facultad requerida para su ejercicio), y de la otra, por la previa elección de vida (por el género de vida que propone a los que la siguen)¹⁴.

Mas, arriba hemos dicho que el vocablo 'ontología' buscaba *precisar* la noción 'filosofía primera' y, como sabemos, tal noción es antiquísima. ¿Cómo decir, entonces, que ese neologismo intentaba generar una nueva concepción de la realidad si, de una forma o de otra, al identificarse con aquella noción, comprometía su significado con el de aquella y, por consiguiente, con la "vieja y rancia" tradición que la vio nacer? A decir verdad, el neologismo no fue acuñado a la ligera. Antes bien, para asegurar su permanencia se ensayó la posibilidad de establecer una relación de éste con el vocabulario usual y, para delimitar y cristalizar su propia significación, se buscó no ceder a la inercia de este último con tal identificación. Mas, a estas alturas de la exposición, no estamos aún en condiciones de determinar qué tanto puede ese neologismo salir airoso de los embates de la inercia del léxico con el cual se identifica. Tampoco podemos decir aún por qué quiere hacerlo. En efecto, para determinarlo es necesario, en primer lugar, acercarnos al significado de la noción que tal neologismo busca precisar, a saber, 'filosofía primera'. En segundo, es menester seguir de cerca las razones que, quienes lo acuñaron, aducen para sostener que tal neologismo puede precisar el significado de la noción aludida y descubrir cómo y en qué medida la precisa. Esta última tarea no será desarrollada en el presente capítulo, sino en el siguiente, pues así lo requiere la complejidad y extensión de la tarea de acercarnos al significado de la noción 'filosofía primera'. En efecto, toda vez que la expresión 'filosofía primera' es indiscutiblemente reconocida como una de las advocaciones de la ciencia metafísica, se hace

¹⁴. Aristóteles, *Metafísica*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía # 65), Madrid, 1986; 830 pp., Γ, (IV), 2 1004b 17-25.

menester precisar las relaciones que aquélla guarda con ésta para, así, aclarar su propio significado. Esta es la tarea que habremos de llevar a cabo en el presente capítulo. Es decir aquí expondremos las relaciones que la expresión 'filosofía primera' guarda con el concepto 'metafísica', por ello nos abocaremos, aquí, al estudio de este último concepto. Hecho esto, el siguiente capítulo tendrá todos los elementos para aclarar la relación que los vocablos 'ontología' y 'filosofía primera' guardan entre sí. Todo esto, por supuesto, con el fin de cumplir con la tarea de descubrir si la definición de la fenomenología como ontología es o no adecuada y estar, así, en facultad de evaluar aquella más objetivamente.

1. ORIGEN DE LA NOCIÓN 'METAFÍSICA'.

En los círculos filosóficos de todo el mundo es por demás conocida la historia del nombre de esta disciplina tan fructífera (por su inmensa producción de textos y tratados a lo largo de la historia de la filosofía) y controvertida (por los problemas y discusiones generadas, al menos a partir de Kant y aún en nuestros días). "Después de los libros de la Física"¹⁵: *Tà metà tà physiká*, reza la leyenda, es una mera clasificación bibliográfica que Andrónico de Rodas, en el siglo I a. C., da a algunos de los escritos de Aristóteles cuya denominación y colocación encuentra problemática¹⁶. Mas, a decir verdad, no

¹⁵. Esta obra de Aristóteles consta de ocho libros. Grosso modo, en el primero de ellos se analizan las sentencias de Meliso y de Parménides (el cambio como producto de la producción del ente). En el segundo, se exponen los principios de las ciencias naturales en orden al progreso de las mismas, las cuales se han de investigar en sus propios principios. La ciencia natural da por supuesto su propio supuesto; su *an sit* (acaso es) y *quid sit* (que es). Suponen lo que deberían probar. No así la filosofía que demuestra el *quid sit* y el *an sit* de la naturaleza a través de sus principios. El libro tercero aborda el tema del movimiento desde el punto de vista de sus causas intrínsecas. Acerca de los movimientos especiales habla el libro quinto. Los movimientos cuantitativos son abordados en el libro sexto. El libro séptimo habla sobre el motor inmóvil para, en el libro octavo, concluir con el objeto del movimiento en cuanto es movido por otro.

¹⁶. "Es bien conocida la versión novelesca que nos han transmitido Estrabón y Plutarco. Los manuscritos de Aristóteles y Teofrasto habrían sido legados por este último a su condiscípulo Neleo; los herederos de Neleo, gente ignorante, los habrían enterrado en una cueva de Skepsis

existe ni un solo texto antiguo para fundar documentalmente esta opinión tan difundida y aceptada, de suerte que, si bien es cierto que se encuentra defendida por grandes autoridades en Aristóteles, como Jaeger, Ross y Düring, entre otros (quienes, según palabras de H. J. Drossaart Lulofs¹⁷, se fundan en las eruditas investigaciones llevadas a cabo por Hermann Bonitz y Eduard Zeller¹⁸), bien puede ser considerada una leyenda que en los últimos años se ha visto tambalear. En efecto, las eruditas investigaciones presentadas por Moraux en su libro *Les listes anciennes de ouvrages d'Aristote*, la ponen en duda. Estas investigaciones, por supuesto, no discuten el hecho de que Andrónico de Rodas sea el primer editor y difusor de la obra de Aristóteles. Esto, al parecer, está comprobado con tantas y suficientes pruebas, que nadie podría negarlo. Lo que se pone en duda es que la colocación u ordenamiento de las obras de Aristóteles pueda ser atribuida al mismo personaje que las editó. La sospecha surgió, fundamentalmente, por las razones que en seguida se exponen. En primer lugar está la insuficiencia de evidencias para decidir con certeza si el *Corpus Aristotelicum* fue editado íntegramente en la primera o segunda mitad del siglo primero a. C. —aunque comúnmente se piensa que esto probablemente sucedió entre los años 60 y 40 del siglo I a. C. En segundo, la existencia de una obra

para sustraerlos a la avidez bibliófila de los reyes de Pérgamo, mucho tiempo después, en el siglo I a. C., sus descendientes los habrían vendido a precio de oro al peripatético Apelición de Teos, quien los transcribió. Por último, durante la guerra contra Mitriades, Sila se apoderó de la biblioteca de Apelición, transportándola a Roma, donde fue comprada por el gramático Tyranión: y a él fue a quien el último escolarca del Liceo, Andrónico de Rodas, compró las copias que le permitieron publicar la primera edición de los escritos "esotéricos" de Aristóteles y Teofrasto (mientras que las obras "exotéricas", publicadas por el propio Aristóteles, y perdidas hoy, nunca habían dejado de ser conocidas). Así, pues, el *Corpus* aristotélico debería a una serie de afortunados azares el haber escapado a la humedad y los gusanos antes de ser "exhumados" definitivamente por Andrónico de Rodas." (P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1989; 532 pp., p. 23.)

¹⁷ H. J. Drossaart Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle*, E. J. Brill, Leiden, 1969; p. 29.

¹⁸ Hermann Bonitz, *Aristotelische Studien*, (Fünf Teile in einem Band), Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969; Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Zweite Abteilung "Aristoteles und die alten Peripatetiker", Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1963.

citada en un esolio a la *Metafísica* de Teofrasto —intitulada *Theoría tou 'Aristótelous Metà tà Physiká*—, cuyo autor es Nicolás de Damasco y de la que se tiene certeza fue iniciada hacia fines del siglo I a. C. En efecto, si para ese entonces —fines del siglo I a. C.— existía ya un comentario a la obra de Aristóteles, bien puede barruntarse que la ordenación de la obra de este mismo autor tiene un origen distinto al que corrientemente se le había atribuido¹⁹. Para verificar la veracidad de esa sospecha, Moraux cree que lo más conveniente es llevar a cabo un estudio comparativo de los catálogos de la obra de Aristóteles porque en ellos, afirma, se revelará si ha sido Andrónico de Rodas quien le ha dado nombre a la metafísica.

Se tiene noticia de la existencia de dos listas o catálogos de la obra de Aristóteles. Una, atribuida a Diógenes Laercio²⁰, que data del siglo III d. de C. Otra, anterior a aquélla, conocida como *Anónimo de Ménage* (o *Menagio*) que, según se cree, es un agregado a un artículo del *Honomatólogos* —atribuido a Hesiquio de Mileto— intitulado "Aristotéles"²¹. Entre una y otra listas hay similitudes y diferencias²². El catálogo de Diógenes, por ejemplo, tiene frente al *Anónimo* un faltante de 5 títulos —entre los cuales, según Moraux, debía encontrarse el de la *Metafísica*²³. Mientras que el faltante citado permite a Moraux suponer que la lista o *Catálogo Anónimo* es anterior al catálogo de Diógenes, las similitudes que ambas listas guardan entre sí le llevan a creer que ambas tienen una fuente común. Esta fuente común son, según el autor de la investigación, unos *pinax* o tablillas que no presentan ninguna diferencia con las listas ya citadas, salvo la omisión mencionada de esos 5 títulos en el

¹⁹ . Cfr., Paul Moraux, *Les Listes Anciennes des ouvrages d'Aristote*, Éditions Universitaires de Louvain, Louvain, 1951; 391pp., pp. 234-237.

²⁰ . Cf., *ibid.*, p. 21-27.

²¹ . Cf., *ibid.*, p. 195.

²² . Cf., *ibid.*, pp. 196-204.

²³ . Cf., *ibid.*, p. 207.

catálogo de Diógenes —el que, por su parte, es muy fiel al orden presente en esa primera fuente²⁴.

Moraux supone que el autor de esa fuente debió ser un gran conocedor del aristotelismo, pues, según afirma, la mayor parte de las divisiones del *Corpus Aristotelicum* encontradas en la fuente común o catálogo original —en la que se basan tanto la lista de Diógenes como el *Anónimo de Menagio*— se fundan en textos de Aristóteles, principalmente, en textos pertenecientes a la parte inicial del libro *E* de la *Metafísica*. Con base en todo ello, Moraux se atreve a suponer, por un lado, que el autor de la ordenación de la obra de Aristóteles es Aristón de Ceos (cuarto escolarca del Liceo nacido en el último tercio del siglo III a. C.) y concluir, por otro, que la ordenación de las obras de Aristóteles no se llevó a cabo en el siglo I a. C. con Andrónico (o, en su defecto, Hermipo, discípulo de Calímaco²⁵), sino 200 años antes en el siglo III a. C. con Aristón²⁶.

Ahora bien, de creer a Moraux, quien sobre el papel de Andrónico sigue la opinión de W. Jaeger²⁷, se podría concluir, como lo hace Pierre Aubenque en el libro ya citado que “el único papel de Andrónico habría sido el de añadir a esa *Metafísica* primitiva los libros actualmente designados como *Alfa*, *Delta*, *Kappa* y *Lambda*, resultando así nuestra *Metafísica* en 14 libros atestiguada por el catálogo de Tolomeo”²⁸.

Mas, en la historia del nombre ‘metafísica’ no sólo es común atribuir a Andrónico la paternidad del mismo, sino también suponer que la designación a él atribuida tuvo al principio una función meramente clasificatoria. Es decir, que en manos de Andrónico de Rodas los libros más importantes de Aristóteles no quedan *denominados*, sino sólo designados, señalados: los que están después de los que tratan de física.

²⁴. Cf., *ibid.*, p. 208.

²⁵. Cf., *ibid.*, pp. 221ss.

²⁶. Cf., *ibid.*, p. 243 y H. J. Drossaart Lulofs, *op. cit.*, especialmente, pp. 23 y 29.

²⁷. Cf. P. Moraux, *op. cit.*, pp. 233-237.

²⁸. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 33. (Al parecer, la opinión de Aubenque se encuentra apoyada en la relación de los manuscritos presentada por Moraux en la obra ya citada p. 287, en donde propone a Andrónico como un intérprete y corrector de esa primera lista de obras de Aristóteles atribuida a Aristón de Ceos).

La *Metafísica* aristotélica es la obra de un redactor, probablemente Andrónico de Rodas... Para la compilación que llamamos *Metafísica* de Aristóteles, manifiestamente no pudo encontrar ningún título apropiado. No sabemos por qué no escogió *Perì prótes filosofías*, o, con Teofrasto, *he perì tón próton theoría*. Yo conjeturo, como Bonitz, que encontró el contenido de los 14 escritos muy disparatados para un título semejante. Así, prefirió una designación completamente neutral: *tà metà tà fysiká*, es decir, los escritos que en su edición siguen a los de ciencia natural.²⁹

Es, pues, una opinión altamente difundida y aceptada el pensar, por un lado, que en sus orígenes la expresión *Tà metà tà Physiká* no representaba ni un título ni significaba tampoco nada filosófico, sino que simplemente tenía una función clasificatoria³⁰ y, por otro, que sólo con el correr del tiempo ésta se convirtió en la denominación de lo que, hasta el siglo XVIII, se consideró la disciplina filosófica más importante³¹. Por ello, la opinión de que "Andrónico no pudo sospechar que creaba un término con un gran futuro"³² es una idea altamente aceptada por casi todos los filósofos (Sto. Tomás, Suárez, Kant, Heidegger, entre otros, pueden ser buenos ejemplos de esta situación). Con todo, esta parte de la versión clásica del origen del nombre 'metafísica' también ha despertado sospechas.

²⁹ Ingemar Düring, *Aristóteles*. Trad., Bernabé Navarro, UNAM, México, 1990; 1031pp, p. 914. (El subrayado es mío.)

³⁰ En opinión de Düring, "si Andrónico hubiera tomado como modelo un pasaje en el *De caelo* 298b 19, tal vez habría colocado los escritos delante de los de ciencia natural y habría escogido el título *tà prò tón fysikón*. Entonces habríamos hablado de *Proterofísica* en lugar de *Metafísica*." (Ingemar Düring, *op. cit.*, p 914).

³¹ Cabe señalar que la *Theoría tou Aristóteles Metà tà Physiká* de Nicolás de Damasco puede fungir como un buen pretexto para ejemplificar el "cambio" en el uso de la expresión en cuestión. En efecto, bien se puede argüir que, al parecer, en el rótulo de este comentario, la expresión citada funciona ya como un título y no como la mera etiqueta que expresa un orden. No obstante, este supuesto cambio podría ser tenido por cierto sólo si se soslayara el hecho de que ni siquiera uno de los testimonios en los que la doctrina actualmente dominante parece apoyarse comprueba que, en sus inicios, la expresión *Tà metà tà fysiká* no representaba ni un título ni significaba, tampoco, nada filosófico, es decir, que sólo tenía una función meramente clasificatoria.

³² Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 914.

Hans Reiner, por ejemplo, ha puesto en duda la afirmación de que el nombre 'τὰ μετὰ τὰ Physiká' tenga, en un inicio, una función meramente clasificatoria. En su artículo "*Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*" afirma: "En suma, debe declararse que ni siquiera uno de los testimonios en los que la doctrina actualmente dominante parece apoyarse la comprueba efectivamente. Ninguna autoridad se declara a favor de que el nombre 'metafísica' se derive solamente de un orden bibliotecario extrínseco [al contenido de la obra]. Antes bien, todos suponen que este orden extrínseco está fundado en la naturaleza de nuestro conocer y que por ello, a fin de cuentas, está determinado objetivamente. Asimismo, otras posturas señalan que este orden objetivo es el mismo que el que expresa el título *Filosofía Primera*"³³. Hasta aquí la opinión de Reiner quien, por las razones arriba señaladas y por otras cuestiones fundadas sobre todo en el trabajo de Moraux, concluye, en primer lugar, que el título *Metafísica* fue inspirado por indicaciones del mismo Aristóteles, utilizándose desde la primera generación del Liceo y, en segundo, que es posible atribuir su paternidad a Eudemo porque, de acuerdo a los informes que da Asclepio, fue él quien se ocupó de la puesta a punto de los escritos metafísicos de Aristóteles.

Mas, la opinión de Reiner no es la única. Otros comentaristas también se han atrevido a presentar una opinión contraria a la versión tradicional que sostiene que el nombre 'metafísica' se deriva solamente de un orden bibliotecario extrínseco al contenido de la obra, pues sospechan del carácter meramente clasificatorio de esta expresión. La existencia de dos comentarios a la obra de Aristóteles, uno atribuido a Teofrasto y el otro a Nicolás de Damasco dan fundamento a sus sospechas³⁴. El comentario de Teofrasto, intitulado *Algunas cuestiones de Metafísica* fue descubierto, según afirmaciones de

³³. Hans Reiner, "Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, VIII, (1954); pp. 152.

³⁴. Sobre la existencia de tales comentarios, vid. Moraux, op. cit. p. 234.

Drossaart Lulofs, por Nicolás de Damasco en el siglo I a. C.³⁵. La existencia de esta obra que, dicho sea de paso, es un magnífico apéndice o apostillas a distintos puntos cruciales de la así llamada *Metafísica* de Aristóteles, funda la sospecha de si Teofrasto mismo ya veía en tan importante obra una “metafísica” —cualquiera que fuese el significado de esta expresión³⁶. Ciertamente es que esta cuestión aún queda sin resolver. No obstante, la existencia de esta obra permite poner en duda el carácter meramente clasificatorio de la expresión ya citada.

Por su parte, el comentario elaborado por Nicolás de Damasco, intitulado *Theoría tōu Aristotélous Metà tà physicá*, también proporciona elementos de juicio para que los comentaristas consideren que la expresión ‘Metà tà physicá’ está utilizada como un título y no como una fórmula meramente clasificatoria extrínseca al contenido de la obra. Por ello, afirman, por un lado, que si el título *Metafísica* no hubiese significado nada interesante en griego, es decir, si hubiese sido simple resultado del azar, nunca nos admiraríamos bastante de que diese lugar, desde tan pronto, a una interpretación filosófica y, fundándose en este hecho, suponen, por otro, que la invención o surgimiento de esta expresión responde más a una intención doctrinal, es decir, a una interpretación —que permitió a Averroes considerar el vocablo ‘metafísica’ como el nombre de una ciencia³⁷— y no a un mero interés bibliográfico.

³⁵. Lulofs atribuye el descubrimiento de esta obra al Damasceno por un escolio que se encuentra al final de la obra de Teofrasto y que a la letra dice: “Andrónico y Hermipo desconocen este libro, pues no han hecho mención alguna de él en la lista de obras de Teofrasto. Nicolás [de Damasco] lo cita en su estudio de los libros metafísicos de Aristóteles, diciendo que es de Teofrasto. Contiene algo así como unas cuantas objeciones previas al conjunto del tratado [de Aristóteles].” (Miguel Candel, “Teofrasto: ¿Discípulo o maestro?”, en: Teofrasto, *Algunas cuestiones de Metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1991; p. X). Empero, como puede verse, el escolio no basta para justificar tal paternidad. No obstante, Lulofs la afirma y le sirve para suponer que el título tradicional de la obra de Teofrasto fue introducido por el supuesto descubridor. Con todo, como puede verse, estas declaraciones son algo que aún está por confirmarse.

³⁶. Para quien busque profundizar más en la cuestión, Cf. Teofrasto, *Algunas cuestiones de Metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1991; especialmente, p. 29.

³⁷. Averroes (T. 7 § 2, *apud*. H. J. Drossaart Lulofs, *op. cit.*, p. 29) hace referencia a la *Theoría tou ‘Aristotélous Metà tà Physiká* de Nicolás de Damasco refiriéndose a él como el libro “Sobre la Metafísica” (*On Methaphysics*) y, en otra parte, él dice más correctamente: “encontramos en el libro de Nicolás el Peripatético, en su *Compendium*, en la sección referente a esta ciencia...” (T. 7 § 3, *apud. ibidem*).

La voz '*metaphysica*' es el resultado de una transcripción. Ciertamente, la transcripción aludida no acontece en griego, sino en latín; así aparece cuando, en la Edad Media (siglos XII y XIII), el *Corpus Aristotelicum* se incorpora a la escolástica (sea ésta musulmana o cristiana³⁸). Con todo, en dirección contraria a la opinión de Julián Marías, no creemos que esta transcripción carecía de significado en latín porque era, simplemente, un vocablo arbitrario de origen azaroso que surgió de la recepción que una lengua hizo de otra. Es decir, que era, en todo caso, un signo extraño y en cierto modo arcano que tampoco significó nada interesante en griego. Por el contrario, el hecho de que la voz '*metaphysica*' resulte de una transcripción alterada en forma nominal y sin traducir de la expresión griega ya citada, es decir, el hecho de que el nombre de la disciplina en cuestión no es la expresión completa tal y como se concibió en un principio, sino que es el resultado de la supresión de los artículos y de la fusión de la preposición con el nombre, nos lleva a hacer algunas suposiciones respecto de una posible intención doctrinal presente en ella. En primer lugar, que la expresión 'Τὰ μετὰ τὰ Physiká' no desempeña una función meramente clasificatoria sino que responde más a una intención doctrinal, en segundo, que la transcripción que de ella es llevada a cabo años después en latín, tenía un significado y dentro de ese significado se encontraba, implícita o explícitamente, el nombre de un ciencia³⁹. Razón por la cual se puede suponer, en tercer lugar que, al parecer, tanto el título *Metafísica* como la expresión griega que le dio origen, son el punto de partida de una intención doctrinal o, si se prefiere, el resultado de una interpretación⁴⁰ que revela que los tratados de Aristóteles

³⁸. Cf., Julián Marías, "Idea de la Metafísica", en *Obras de Julián Marías*, Tomo II, Revista de Occidente, Madrid, 1954, pp. 388-413, p. 393.

³⁹. Cuál y qué es esta ciencia, cuál es su objeto de estudio y cuáles sus metas fundamentales son preguntas que por el momento no habremos de responder.

⁴⁰. "No hay, de hecho, comentarista de Aristóteles que no lo sistematice a partir de una idea preconcebida: los comentaristas griegos a partir del neoplatonismo, los escolásticos a partir de cierta idea del dios de la Biblia y su relación con el mundo. Cuanto más profundo es el silencio de Aristóteles, más prolija se hace la palabra del comentarista; no comenta el silencio: lo llena; no comenta el mal acabado: lo acaba; no comenta el apuro: lo resuelve, pero en otra filosofía". (Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 12.) Esto resulta aún más evidente si se toma en cuenta que ni en

fueron orientados a una dirección determinada⁴¹. ¿Cuál fue esa orientación? ¿En qué bases se sustenta? ¿Por quién fue llevada a cabo? ¿Cuándo se realizó? Son preguntas que en lo que sigue intentaremos responder.

Ninguna interpretación parte de la nada. En el caso que ahora nos compete, la interpretación parte de las afirmaciones que se encuentran en los tratados aristotélicos —esto es cierto aun cuando aquélla se haya llevado a cabo bajo la carga de un bagaje teórico que la distancia ya había acumulado en la historia de la cultura. Por ello, en tales tratados debemos buscar las razones — justas o no— por las cuales, en un momento dado de la historia de la filosofía, se juzgó pertinente considerar este vocablo, tanto el título de una obra de Aristóteles como el nombre de una ciencia —y no de cualquier ciencia, sino de la ciencia filosófica fundamental. Así, pues, por vez primera se llamó *Metafísica* a los tratados de Aristóteles; por ello, es ahí donde, al parecer, la historia de la metafísica —como término y título de un libro— comienza⁴². De esta suerte, el vocablo 'metafísica' es una denominación postaristotélica que, al parecer, surge como un nombre para denominar "la contemplación que versa sobre los primeros principios". Con todo, ¿surge esta denominación a falta de una

los escritos que componen la obra en cuestión ni en ningún otro texto del *Corpus* se encuentra algún indicio, sugerencia o alusión directas para su formulación. (Un caso contrario es el de los escritos lógicos. En efecto, gracias a que Aristóteles se refiere al pensamiento, discurso y raciocinio —incluyendo en este último al silogismo y la inducción— como *organa*, fue factible nombrar a esta obra *Organon*.)

⁴¹. El mismo Kant —dice Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*— quiere atribuir directamente a la expresión un significado congruente con el contenido cuando afirma: "Por lo que se refiere al nombre de metafísica, no debe creerse que se haya originado por mera casualidad, puesto que es tan adecuado para esta ciencia: pues si *physis* significa Naturaleza y nosotros no llegamos a los conceptos de la Naturaleza sino a través de la experiencia, luego aquella ciencia que le sigue se llama metafísica (de *metà*: trans y *physica*). Es una ciencia que, en cierto modo, está fuera del dominio de la Física, más allá de ella." (M. Heine, "Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern". *Abhdlg. der K. Sächsisch. Ges. der Wissenschaften*. T. XIV, phil.-hist. Kl., 1894, p. 666, *apud*. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la Metafísica*, Trad. Greb Ibscher Roth, F.C.E., México, 1966; 231 pp. p. 16.) Juzgo pertinente advertir que lo dicho en estas últimas líneas bien puede encontrarse en el texto de Heidegger ya citado, aunque en otro sentido y con otra intención.

⁴². Cabe señalar que la historia de la metafísica no consiste tan sólo en llevar a cabo un análisis de las definiciones que se han dado de esta palabra (las series de significaciones que se han atribuido a este nombre). Esto simplemente ofrecería un panorama general de lo que puede ser y ha sido la definición de la metafísica. Tampoco bastaría con recorrer el trabajo que "los

designación expresamente indicada por el Estagirita? ¿Es ésta, acaso, resultado de una dificultad referida a la comprensión de los escritos catalogados en el *Corpus Aristotelicum*? O bien, ¿es una expresión que refleja fehacientemente las intenciones doctrinales de Aristóteles mismo, aunque tal denominación no se encuentre presente en texto aristotélico alguno?

Ciertamente, puede tener explicaciones muy variadas la presencia del nombre 'metafísica' como el nombre para denominar "la contemplación que versa sobre las primeras causas y principios"⁴³ o, la ciencia "más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa"⁴⁴ o, "la que se elige por sí misma y no a causa de sus resultados"⁴⁵ o, "la ciencia del ente en cuanto ente y los atributos que le corresponden en cuanto ente"⁴⁶ o, "la ciencia de lo eterno"⁴⁷. Con todo, la más simple e inmediata de tales explicaciones puede hacer referencia al deseo, por parte de los comentaristas de la obra aristotélica, de subsanar la necesidad, señalada por Aristóteles mismo, de dar un nombre a esta ciencia. En efecto, en *Metafísica A* (I), 2, 982b 8-9, Aristóteles señala:

Corresponde a la misma Ciencia el nombre que se busca.
Pues es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y causas⁴⁸.

Con todo, la alusión al interés por subsanar tal necesidad no puede fungir, ni con mucho, como una explicación de la presencia del nombre 'metafísica'. En efecto, el interés señalado tan sólo logra explicar la razón de ser de la búsqueda de un nombre para la ciencia citada, pero nada dice respecto de la acuñación del nombre 'metafísica' como *el nombre* de la ciencia en cuestión; amén de que aún

metafísicos" han hecho a lo largo de la historia de la filosofía, pues ésto no nos dice nada acerca de lo que pudo darle origen.

⁴³. Aristóteles, *op. cit.*, A (I), 2, 981b 28.

⁴⁴. *Ibid.*, A (I), 2, 982b 4-5.

⁴⁵. *Cf.*, *ibid.*, A (I), 2, 982a 14-16.

⁴⁶. *Ibid.*, Γ (IV), 1005a 13-14.

⁴⁷. *Cf.*, *ibid.*, α éllatton (II), 994a, 20-25.

faltaría explicar por qué Aristóteles mismo se vio en la necesidad de dar un nombre a "la especulación que versa sobre las causas primeras". Ciertamente, a esta última cuestión no podemos dar una respuesta concreta, antes bien, tan sólo podemos suponer que muy probablemente la necesidad de dar un nombre a esta ciencia tenga como base el hecho de que, en su momento, esa ciencia apareciera como una "nueva ciencia" o, mejor dicho, como una "nueva forma de preguntar" nada igualable, por su originalidad, a todas las ciencias de las que hasta el momento se tenía noticia⁴⁹ y que, por consiguiente, su originalidad

⁴⁸. *Ibid.*, A (I), 2, 982b 8-9. (El subrayado es mío.)

⁴⁹. Según Aubenque, la ciencia Metafísica "carecía de antepasados y de tradición". Las clasificaciones del saber que circulaban antes de Aristóteles —las cuales dividían generalmente el saber especulativo en *Dialéctica* (la que, gracias a Jenócrates, según informes de Sexto Empírico, fue posteriormente llamada *Lógica Física y Moral*—, le permiten afirmarlo. (Cf. Aubenque, *op. cit.*, pp. 25-26). Asimismo, añade Aubenque, con la pregunta "¿qué es el ser?" (*tò ti óv hé ón*) Aristóteles plantea un problema que ni la filosofía prearistotélica ni la tradición inmediatamente posterior se plantearon en cuanto tal, pues ni el preguntar griego: "¿cuál es la naturaleza de todas las cosas?" (*tò ti estin physin*), ni el preguntar medieval: "¿cuál es la naturaleza del *summum ens*?" se dirige al mismo objeto de estudio al que se refiere la pregunta de Aristóteles. Con todo, aún estaría por verse si, como Aubenque afirma, la *Metafísica* representaba un esfuerzo de Aristóteles encaminado a crear una ciencia nueva, o si esta ciencia surgió gracias a la interpretación que se hizo de los tratados que hoy en día conocemos con ese nombre. Así, la originalidad de la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser (o del Ente en cuanto ente, según la traducción que se utilice del vocablo *ón*) sería algo que aún estaría por aclararse. Con todo, la revisión crítica que Aristóteles lleva a cabo de la filosofía presocrática permite, si bien no probar la novedad de su propia postura, sí señalar la intención, por parte de Aristóteles mismo, de defender la originalidad y completud de su método frente a la filosofía que le precedió. En efecto, según afirma Harold Cherniss en su libro *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática* (Trad. Loretta Brass de Eggers et al., UNAM, México, 1984; 473pp.), no hay separación en la propia presentación de Aristóteles entre la crítica que éste lleva a cabo tanto del platonismo como de filosofía de los presocráticos. Así, por ejemplo, al comienzo del tratado sobre el mundo físico (*Physica* 184b 15ss), Aristóteles intenta, mediante una dicotomía lógica, dar una lista de todos los principios de la naturaleza posibles. Con todo, antes de examinar estas diversas posibilidades, Aristóteles introduce lo que parece ser una defensa de su método de investigación sobre la naturaleza, al iniciar una exposición de los principios del mundo de la naturaleza, es decir, una exposición de aquellos que investigan el número de existentes comenzando con una determinación de los componentes primarios de las cosas para ver si son uno o muchos, y, en este último caso, si son limitados o ilimitados. Esta presentación podría hacer referencia tanto a la filosofía de los presocráticos como al mismo Platón. Ciertamente, gracias a tal confrontación y al trabajo de los antiguos comentaristas de Aristóteles, hoy en día conservamos una serie de fragmentos de los presocráticos, pues muchos de ellos son precisamente los pasajes acerca de los cuales él habla (con Platón es distinto, pues de él conservamos gran parte de su obra); no obstante, Aristóteles era capaz de establecer algo distinto de la verdad objetiva, cuando tuvo oportunidad de escribir acerca de sus predecesores. En efecto, Aristóteles se interesaba en conservar las doctrinas de los presocráticos en beneficio de él mismo, pues buscaba legitimar los nuevos conceptos que él había descubierto y desarrollado. Qué tan legítima sea la novedad propuesta por Aristóteles no es algo que estemos

colocó, tanto Aristóteles, como a los intérpretes y lectores del mismo, en la necesidad de acuñar un nombre para ella. Con todo, de ser así las cosas, la posibilidad de subsanar la necesidad de dar un nombre a esta ciencia habría sido —según señala Aubenque— relativamente fácil para los comentaristas. En efecto, arguye Aubenque, habría bastado con reproducir una denominación usada como título por el propio Aristóteles en un pasaje del *De motu animalium* (6, 700b 7) —obra cuya autenticidad no se discute hoy—, en el cual remite a un tratado *Sobre la filosofía primera (tà perì tês prôtes phylosophías)*. Asimismo, continúa Aubenque, en defecto de Aristóteles, Teofrasto también hubiera podido suministrar un título. En las primeras líneas del escrito de Teofrasto —el que los editores llamarán *Metafísica* por analogía con el de Aristóteles—, se menciona “la especulación acerca de los primeros principios” (*he hypèr tòn próton theoría*) como si se tratara de una expresión consagrada, que designaba, por oposición al estudio de la naturaleza, un género de actividad teórica claramente delimitado⁵⁰. Sin embargo, si bien es cierto que, por un lado, el nombre ‘Filosofía Primera’ bien podría ser el nombre que Aristóteles encontró para designar “la ciencia del ente en cuanto ente y los atributos que le corresponden en cuanto ente”, por otro lado, la expresión citada por Aubenque dista mucho de poder fungir como un título o verse como una expresión consagrada. En efecto, toda vez que la expresión aparece en una pregunta —pues Teofrasto plantea: “¿Cómo hay que definir y con qué características, la contemplación que versa sobre las cosas primeras? (*pôs áforisai dei kai poiois tèn hyper tòn próton theorían;*)”⁵¹—, señala la necesidad, tanto de una definición, como de una caracterología para esta actividad; por ello, desde nuestro punto de vista, antes de que la expresión citada funja como el nombre de esa actividad, alcanza a señalar la urgencia de poner en claro los límites, el

en posición de contestar, pues eso significaría llevar a cabo un análisis exhaustivo de la obra presocrática y de la obra Aristotélica; tarea que nos desviaría por completo de la meta fundamental de esta disertación. Así, este hecho queda tan sólo señalado con el fin de proporcionar elementos para sostener la novedad, real o no de la postura aristotélica.

⁵⁰. Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 37.

⁵¹. Teofrasto, *op. cit.*, I, 1.

objeto de estudio y todo aquello que tiene que ver con la descripción metodológica más fundamental de la ciencia que versa sobre las cosas primeras. Así, la pregunta de Teofrasto (y, con ella la afirmación de Aristóteles del pasaje 982b 8-9, citado arriba) es, ante todo, un indicio que aclara dónde se apoyaron los comentaristas para considerar pertinente inventar una rúbrica que diera nombre a la ciencia aludida en los escritos aristotélicos que, por analogía con ella, también recibieron ese nombre. Por consiguiente, falta aún aclarar los motivos que tuvieron los comentaristas para juzgar que el nombre 'metafísica' era un nombre conveniente para designar "la especulación que versa sobre las cosas primeras"⁵². Con todo, dar cuenta de la aparición de este nombre no es algo fácil de realizar; sobre todo, si se toman en cuenta varias cosas. En primer lugar, cabe tomar en cuenta que, al parecer, Aristóteles mismo ya había proporcionado uno, a saber, Filosofía Primera (y no sólo así, sino también, Ciencia Buscada (*zetouméne epistémē*)⁵³, Sabiduría (*sophía*)⁵⁴, Ciencia de la verdad (*epistémē tēs aletheías*)⁵⁵ y Ciencia Teológica (*theologikē*)⁵⁶). En segundo, que Aristóteles "jamás escribió un tratado de metafísica, es decir que Aristóteles nunca concibió un sistema de metafísica ni escribió un libro que primero existió como una "Metafísica original" y después fue ampliado poco a poco (tal y como opinan los grandes aristotélicos Werner Jaeger, Auguste

52. En opinión de Heidegger, "el nombre que se adoptó por razones de clasificación y que dio origen a una determinada interpretación del contenido, surgió a su vez de una dificultad en la comprensión objetiva de los escritos que se habían insertado así en el *corpus aristotelicum*. No había en la filosofía escuelas siguientes a Aristóteles (lógica, física, ética), ni disciplina ni marco, dentro del cual se hubiera podido insertar precisamente lo que Aristóteles concibe como *prôte philosophía*, como filosofar propiamente dicho, como filosofía primera. *Metá tē phýsika* es el título que encubre una perplejidad filosófica fundamental." [M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 16-17.]

53. Aristóteles, *op. cit.*, A (I) 2, 982a 4.

54. *Ibid.*, A (I) 2, 982a 5.

55. *Ibid.*, a éllatton (II) 1-2, 993b 20.

56. *Ibid.*, K (XI) 7, 1064a 28 y E, (VI), 1, 1026a 10-18.

Cabe señalar que Asclepio, por su parte, no cita menos de cuatro títulos de la *Metafísica*: "Debe saberse, dice, que este tratado se titula también Sabiduría (*sophía*) o Filosofía, o Filosofía primera, o *Metafísica*". Para él estas cuatro expresiones son equivalentes. Con todo, P. Aubenque encuentra sospechoso este testimonio, pues, según él, pudo suceder que Asclepio "no se haya dado cuenta de que las denominaciones *perí filosofías* (y quizá también *perí sofías*) remiten sencillamente al *De philosophia* de Aristóteles, y no a la *Metafísica*." (Para corroborar y ampliar la información aquí vertida *vid.*, P. Aubenque, *op. cit.*, p. 37 nota 48.) Cf. también, Julián Marías, *op. cit.*, pp. 376-378.

Mansion y Sir David Ross)⁵⁷. Por consiguiente, “es dudoso que lo que se ha reunido en la *Metafísica* de Aristóteles, sea “metafísica”⁵⁸ y, por ende, aclarar a qué necesidad responde la invención del título *metà tà physiká*, es decir, cuáles fueron las razones por las cuales los comentaristas no se contentaron con el nombre (o nombres) establecido(s) por el autor en cuestión⁵⁹ es una tarea no fácil de resolver. ¿Será, acaso, que el nombre ‘metafísica’ es resultado de una dificultad para comprender los escritos de este gran filósofo? De ser así, ¿cuál es la razón de ese posible malentendido? Responder estas cuestiones nos obliga a recurrir al contenido de aquello que portó el nombre ‘metafísica’ por vez primera, a saber, la compilación de esos 14 que libros hoy conocemos como *Metafísica* de Aristóteles.

2. LA NOCIÓN ‘METAFÍSICA’ EN LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES.

Los catorce libros que actualmente constituyen la *Metafísica*⁶⁰ contienen análisis de muy diversos temas. En primer término, encontramos una demostración de la imposibilidad de remontarse al infinito en la serie causal (*Alpha*). Esta demostración conduce a una colección de aporías —cuya mayor parte atañen a la relación de los seres y los principios corruptibles con los seres

⁵⁷. Cf. *op. cit.*, p. 915.

⁵⁸. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 16.

⁵⁹. Aubenque señala que ni los comentaristas ni los modernos exégetas parecen haberse preguntado por qué razón los primeros editores de la metafísica tuvieron que inventar esa rúbrica si ya Aristóteles les proporcionaba una. Los antiguos comentaristas —añade— resolvían el problema atribuyendo las dos rúbricas al propio Aristóteles. En efecto, no pudiendo tildarlo de inconsecuencia, se veían forzados a considerar como sinónimas las dos expresiones, metafísica y filosofía primera. Empero, si se admite que, de estos dos títulos, sólo el segundo es propiamente aristotélico, entonces es necesario preguntar no sólo cuál es la significación del primero, sino a qué necesidad pretendía responder su invención (cf. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 36).

⁶⁰. No es seguro que lo que hoy conocemos como la *Metafísica* de Aristóteles siempre haya estado constituida por 14 libros, pues, como ya señalamos más arriba, hay motivos para dudar de ello toda vez que el Anónimo de Menagio hace referencia a una *Metafísica* en 10 libros. Según Moraux, Adrónico añadió a esa *Metafísica* primitiva los libros actualmente designados como *Alfa*, *Delta*, *Kappa* y *Lambda*, resultando así la *Metafísica* en 14 libros atestiguada por el catálogo de Tolomeo.

o principios incorruptibles—y se encuentra seguida de una justificación dialéctica del principio de contradicción, entendido como principio común a todas las ciencias (*Alpha elatton*). Posteriormente, encontramos un diccionario de términos filosóficos que, en su mayoría, están relacionados con la Física, además de una clasificación de las ciencias y una distinción de los diferentes sentidos de nombrar al ser (*Delta, Epsilon*). Nos encontramos, también, con una investigación sobre la unidad de la esencia de los seres sensibles (*Zeta, Heta, Teta*), así como una elucidación de los conceptos de acto y potencia, esencialmente en su conexión con el movimiento (*Iota*), además de una doctrina de los conceptos fundamentales de la filosofía natural (*Kappa*). Finalmente, contiene, tanto un análisis de la noción de unidad, como una nueva investigación sobre las diferentes clases de esencias y sobre los principios comunes a todos los seres (*Lambda*). Concluye con un análisis sobre la posible existencia de un ser inmutable y eterno (*My 1-9 a*) y un examen crítico de la teoría platónica de los números (*My 9 b - Ny*)⁶¹. *Grosso modo*, este es el contenido de la obra de Aristóteles. Con él se encontraron los intérpretes y en él hallaron las razones para intitularla *Metafísica* y para considerar pertinente el uso de ese título como el nombre de una ciencia.

Ahora bien, respecto de las interpretaciones que se han hecho sobre la obra en cuestión, no existe aún un juicio definitivo. No obstante, según una opinión de Martin Heidegger, aquellas descansan en una extraña dualidad, que surge, según él mismo, una vez que el mismo Aristóteles emite una opinión respecto de la determinación de la esencia de lo que él llamó “filosofía primera”⁶². Con todo, a nuestro modo de ver, la dualidad aludida no se sustenta tanto en la propia opinión de Aristóteles, como en la importancia que se otorgue a ciertos pasajes de la obra aristotélica resumida arriba. Así, en lo que va de su historia, son dos las direcciones y dos las traducciones que se pueden reconocer del nombre ahora

⁶¹. Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 44-45. Asimismo, para una presentación más detallada de los contenidos de cada uno de los escritos individuales que constituyen la *Metafísica*, cf., Ingemar Düring, *op. cit.*, pp. 184, 302, 322, 398, 409, 424, 434, 437, 439, 905-910, 915-916.

⁶². Cf. M. Heidegger, *Kant y el problema...* p. 17.

en cuestión. En efecto, con base en algunos fragmentos del libro *K (Kappa)* —a los cuales haremos referencia en su momento—, es posible insistir en la trascendencia⁶³ del objeto de conocimiento y fundar así, la traducción más común y famosa del nombre 'metafísica; no obstante, basados en algunos pasajes del libro *Γ (Gamma)* —a los que me referiré posteriormente—, es posible, también, resaltar la posterioridad de la investigación y dirigir la traducción de este nombre por derroteros poco explorados en la historia de la filosofía. Así, la dirección que se tome en la lectura de la egregia obra compilada bajo el nombre 'metafísica' es de suma importancia para la "traducción" —o, si se quiere, comprensión— y aplicación del nombre 'metafísica' como tal.

2.1. 'Metafísica', ¿post-física o trans-física?

Como hemos visto, la voz '*metaphysica*' resulta de una transcripción alterada en forma nominal y sin traducir al latín de la expresión griega "Τὰ μετὰ τὰ φυσικά". En efecto, el nombre '*metaphysica*' resulta de la supresión de los artículos presentes en la expresión griega ya citada y de la fusión de la

⁶³. En un sentido espacial o, mejor dicho, en un sentido fundado en una imagen de carácter espacial, se podría entender por 'trascendencia' la acción y el efecto de traspasar, o simplemente de estar más allá de un límite dado. Ahora bien, bajo esta imagen espacial, el término 'trascendencia' también ha sido utilizado para expresar jerarquías cualitativas. De esta suerte, se puede entender 'trascendencia' en el sentido de "estar más allá" de algo. No obstante, también se da comúnmente al vocablo 'trascendencia' el significado de "sobre-salir" "sobre-pasar" cuando se habla de la relación de Dios respecto del mundo. Desde esta perspectiva, el vocablo que ahora nos ocupa aparece cuando se ha querido destacar la superioridad infinita de Dios respecto a lo creado. En efecto, 'trascendencia' aquí no alude simplemente a una diferencia jerárquica sino, además, a una diferencia en su cualidad de ser. Así, pues, al referirse a la trascendencia de Dios, se apunta a un separación distintiva esencial entre Dios y el mundo y a un abismo entre éste y aquél. Con todo, aún y cuando algunos han querido ver en la trascendencia la característica divina por excelencia, algunos otros no comparten tal opinión y, lejos de afirmar la trascendencia de Dios, afirman su inmanencia, es decir, la permanencia o presencia de Dios en el mundo y, a su vez, la identificación con él. Así, Dios no sólo está dentro del mundo sino que, a su vez, es el mundo, pues, se identifica con él. Ciertamente es que tal equiparación no hace a un lado la diferenciación jerárquica, pero descarta la posibilidad de diferenciar rotundamente el ser del mundo con el ser de Dios. Cosa contraria ocurre con la 'trascendencia' que, como ha sido ya dicho, apunta a la cualidad de hallarse más allá del mundo, de las cosas tanto espacialmente, como cualitativamente. [Cf. José Ferrater Mora, "Trascendencia, trascendente, trascender", *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, (4 tomos) y José Ferrater Mora, "Inmanencia" *op. cit.*]

preposición '*metà*' con el nombre '*physiká*'. No obstante, el nombre que de esa fusión resulta puede tener varios significados, según se comprenda la preposición '*metà*' que, en griego, hace referencia, entre otras cosas, a una mera secuencia o sucesión de tiempo o de lugar al significar "después", "detrás", "en seguida de", "cerca de", "junto a", "tras", "atrás", "detrás", "a espaldas de", "no a la vista", "después de", "en seguida" y "sobre". Así, '*metaphysica*' puede significar, "en seguida de la Física", "después de la Física", "detrás de la Física" y, para no insistir con más ejemplos, "por encima de la Física".

Ciertamente, quienes defienden la idea de que, en un principio, la expresión '*Tà metà tà physiká*' no representaba ni un título ni significaba nada filosófico, sino que simplemente tenía una función clasificatoria extrínseca al contenido de la obra, tan sólo toman en cuenta el significado locativo que la preposición '*metà*' tiene, empero, dejan de lado la significación temporal que también lleva consigo. En efecto, la sucesión cronológica que esta última significación conlleva amplía considerablemente el significado de la transliteración de la expresión griega de la cual se deriva el nombre que, por el momento, está en cuestión. Es decir, la significación cronológica abre la posibilidad de reconocer en la expresión aludida algo más que una mera fórmula clasificatoria, pues sugiere en su significado un posible título o nombre de una ciencia. Esto es, una vez poniendo en funcionamiento el aspecto cronológico de la preposición '*metà*', cabe comprender el nombre '*metaphysica*' como una expresión que hace referencia a algo así como "la (ciencia/obra) que sigue (en una sucesión cronológica, aunque no así jerárquica, de adquisición de saberes) a la (ciencia/obra) Física" o, si se quiere, la (ciencia/obra) detrás (por anterior, en una sucesión jerárquica de saberes que iría de lo más particular a lo más general) de la (ciencia/obra) Física". Mas, no es éste el significado con el que, tras el correr del tiempo, se invistió la expresión griega que ahora comentamos. Antes bien, la preposición '*metà*' es comúnmente traducida como "más allá", "por encima" y, por consiguiente, el nombre '*metafísica*' se comprende como el nombre de aquello que se encuentra más allá de lo físico, es

decir, de aquello que se encuentra más allá de la naturaleza⁶⁴. Asimismo, bajo esta interpretación, el nombre 'metafísica' se comprende como el nombre de la

⁶⁴. Lo que se entiende en este caso por 'naturaleza' es algo harto difícil de explicar, pues, para ello, se hace menester exponer toda una serie de cuestiones muy profundas del desarrollo del pensamiento humano, pues este concepto es producto de la vida intelectual humana. En efecto, "por una parte, el hombre también es un ser de la Naturaleza. La Naturaleza es más antigua que el hombre. Emanó de la Naturaleza y está sujeto a sus leyes... Por otra parte, las ciencias naturales están hechas por hombres, para hombres, y dependen de las condiciones de todas las producciones intelectuales y materiales del hombre. El hombre es más antiguo que las ciencias naturales. La Naturaleza fue necesaria para que pudiera existir el hombre; él fue necesario para que hubiera conceptos sobre la Naturaleza" (Carl Friedrich von Weiszäcker, *Historia de la naturaleza*, Trad. Eva Kleen, Ediciones Rialp (Biblioteca del pensamiento actual # 116), Madrid, 1962; 257pp., pp. 24-25). Mas, como herederos de la tradición de pensamiento occidental, explicar el concepto 'naturaleza' significaría involucrarnos en un análisis que iniciaría con los filósofos griegos y concluiría con la exposición del "naturalismo" (Vid. nota 25 del capítulo anterior). Con todo, llevar a cabo esta tarea es una empresa que rebasa, con mucho, los intereses de la presente disertación. Cierto es que, a través de tal exposición se clarificarían, de manera indirecta, muchas cuestiones implícitas en la tesis general del presente trabajo. Con todo, toda vez que la exposición aludida rebasa las metas fundamentales que en el mismo nos hemos trazado, no habremos de comprometernos con la tarea de explicar el origen y los múltiples y variados significados que el concepto 'naturaleza' tiene y ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía. No obstante, toda vez que, en este caso, la traducción de la preposición 'metà' modifica un tanto el significado del vocablo al cual precede, a saber, 'physiká' y, toda vez que éste último es un derivado del término griego *phýsis*, es menester decir algo acerca de esta última. La *phýsis* es considerada una potencia animada y viva porque hace crecer a las plantas, desplazarse a los seres vivos y mover a los astros por sus órbitas celestes. Pues bien, "animada, inspirada, viva, la naturaleza está por su dinamismo cerca de lo divino, y por su animación cerca de lo que los hombres son en tanto que hombres. Es decir, la naturaleza es propiamente *daimonía*, "demoniaca" [Cf. J. P. Vernant, Ph. Borgeaud, M. Vigetti et. al., *El hombre griego*, Versiones de Pedro Bádenas de la Peña, Antonio Bravo B. y José A. Ochoa. Alianza Ed. (Serie "El hombre europeo"), Madrid, 1993; 340 pp., p. 15]. El término 'phýsis', a su vez, posteriormente, al traducirlo al latín, fue substituido por el vocablo 'natura' el cual, a su vez, es traducido al español por la voz 'naturaleza'. En efecto, como señala Vernant en la obra citada, "traducimos el término 'phýsis' por 'naturaleza' cuando, según Aristóteles, decimos que los filósofos de la escuela de Mileto fueron los primeros, en el siglo VI a.C., en acometer una historia periphýseos, una investigación sobre la naturaleza" [Ibid., p. 21]. Con todo, es menester decir que, bajo la traducción señalada arriba de la preposición 'metà', el vocablo 'physiká' ya no hace más referencia ni a una potencia animada, ni tampoco a "la ciencia que al tener a la naturaleza como objeto de estudio, se encuentra, en gran parte, claramente relacionada no sólo con cuerpos y magnitudes y sus propiedades y movimientos, sino, también, con los principios de esta clase de substancia, tal y como ellos pueden ser." [Aristóteles, *On the Heavens*, I, 1, 268a 1-3. The revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes, (J. L. Stock Translator) Bollingen Series LXXI-2, Princeton University Press Volumen one, 1985; 1250pp.] En efecto, comprender la preposición 'metà' como "por encima", "más allá", identifica al vocablo 'physiká' tanto con los "cuerpos y magnitudes y sus propiedades y movimientos, como con los principios de esta clase de substancia". [Cfr., *ibid.*, I, 1, 268a 3-5.]. Pues, "de lo constituido por naturaleza, algunos poseen cuerpo y magnitud y algunos son principios de cosas que poseen aquéllos." Ciertamente, pasado el tiempo, la palabra 'naturaleza' así entendida, amplió su campo de referencia y pronto pasó a significar, el universo entero, es decir, "un mundo de una constitución parecida a la de hoy, formado por estrellas y sistema estelar al modo actual" (Carl Friedrich von Weiszäcker, *op. cit.*, p. 67.) Con todo, no es esta acepción la que, por el momento, está en cuestión, pues la

ciencia que tiene a tal "meta-naturaleza" como materia de estudio —y de ella recibe el nombre. Por ello, el vocablo 'metafísica' generalmente se traduce como el nombre de una ciencia que insiste en la trascendencia de su objeto de estudio, esto es, en el orden jerárquico de realidad de su objeto. Como puede verse, bajo esta perspectiva, es fácil traducir la preposición '*metà*' por su equivalente latino *trans* (más allá, por encima) y transcribir, así, el nombre 'metafísica' como *trans-physis*, es decir, como el nombre, tanto de la ciencia que trata del ser o de los objetos que están más allá, separados (*choristós*) de la naturaleza, como de esos mismos objetos que son su materia de estudio.

Y si hay algo eterno e inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa, pero no a la Física (pues la Física trata de ciertos seres movibles) ni a la Matemática, sino a otra anterior a ambas. Pues la Física versa sobre entes separados, pero no inmóviles, y algunas ramas de la matemática sobre entes inmóviles, pero sin duda no separables, sino como implicados en la materia. En cambio, la Ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles... Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teológica ...⁶⁵

Mas, decíamos que poco se ha oído en la historia de la filosofía de la posibilidad de traducir la expresión 'metaphysica' como "la ciencia que sigue (en una sucesión cronológica, aunque no así jerárquica, de adquisición de saberes) a la ciencia Física" o, si se quiere, la ciencia detrás (por anterior, en una sucesión jerárquica de saberes que iría de lo más particular a lo más general) de la ciencia Física" y, por consiguiente, traducir la preposición 'meta'

ampliación del vocablo arriba señalada ocurrió muchos años después y por razones distintas a las que generaron el cambio de significado que, por el momento, nos interesa. Mas, por razones metodológicas, tampoco habremos de señalar las razones del cambio de traducción del vocablo 'physiká' bajo la comprensión de la preposición 'metà' como 'más allá', 'por encima', pues es un tema que abordaremos con detalle en uno de los incisos de la presente disertación.

⁶⁵. Aristóteles, *Metafísica, E*, (VI), 1, 1026a 10-18. (El subrayado es mío.)

por su equivalente latino 'post' (detrás, hacia atrás, después, luego). En efecto, poco se ha dicho de que el nombre 'metafísica' pueda hacer referencia a la posterioridad de la investigación, es decir, al orden de nuestro conocimiento y, por consiguiente, poco se propone que el nombre 'metafísica' haga referencia a una post-physics y, por ende, funja como el nombre de una reflexión o ciencia que, por su nivel de abstracción, esto es, por su universalidad, está "más allá" o por encima (*anótero*) de la ciencia Física⁶⁶. Con todo, dos son los pasajes de Aristóteles que hemos elegido para ejemplificar la posibilidad de esa traducción. El primero de ellos a la letra dice:

¿Es una sola ciencia de estos principios [los principios demostrativos que son las opiniones comunes a base de las cuales demuestran todos; por ejemplo, que todo tiene que ser afirmado o negado y que es imposible ser y no ser al mismo tiempo y proposiciones semejantes] y de la substancia, o son distintas? ...Existe una ciencia que contempla al Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidente de ésta; por ejemplo, la Matemática.⁶⁷

El segundo afirma:

Y si hay algo eterno e inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponde a una *ciencia especulativa*, pero no a la Física (pues la Física trata de ciertos seres movibles) ni a la Matemática, sino a otra anterior a ambas.⁶⁸

⁶⁶. Esto último quiere decir dos cosas. En primer lugar, que la Metafísica no reflexiona dentro de los límites de esta ciencia particular y, por analogía, de ninguna otra ciencia particular y, en segundo, que respecto a estas últimas, su objeto de estudio es aún más general o, mejor dicho, fundamental, principal, radical.

⁶⁷. Cf., Aristóteles, *Metafísica*, B, (II), 2, 996b 30-32 y Γ (IV), 1, 1003a, 21-26.

⁶⁸. *Ibid.*, E, (VI), 1, 1026a 10-18. (El subrayado es mío.)

Por consiguiente, el nombre 'metafísica' —y, con él, la ciencia que lo porta— puede ser entendido o bien, como *postphysica* o bien, como *transphysica*; la interpretación determina su significado. En lo que sigue, analizaremos estas dos posibles traducciones con el fin de comprender más rectamente tanto la esencia de esta ciencia tan singular, como las razones por las cuales, en un momento de la historia de la filosofía, se consideró que el vocablo 'ontología' precisaba el significado de la expresión 'filosofía primera' —la que, como todos sabemos, es una de las denominaciones principales de la ciencia metafísica. Por fines prácticos, iniciaremos el análisis con el vocablo 'post-physica', pues, como veremos, el vocablo 'trans-physica' requiere de un análisis más profundo y complejo que el anterior.

2.2. 'Metafísica' como *post-física*.

Según hemos podido descubrir, la interpretación que reconoce en la palabra 'metafísica' una *post-physica*, se encuentra fundada, sobre todo, en pasajes de los libros "*Gamma*"⁶⁹ y "*Épsilon*"⁷⁰. En ellos, los intérpretes, —entre

⁶⁹. "El escrito *Gamma* se relaciona con las cinco primeras aporías de *Beta* y las contesta. Como tema indica *peri tês péphyken* y en la primera frase anuncia su descubrimiento: "Existe verdaderamente una ciencia del ser en tanto ser y de las determinaciones que le competen en sí." La duda ha sido ahora superada. Después de tanto buscar, ha encontrado una solución, que para él es definitiva. La formulación de la primera frase es de mucho efecto, casi triunfal. En el segundo capítulo discute el concepto *òn hé ón*, gracias al cual puede investigar los axiomas lógicos, es decir, los postulados del pensamiento correcto. El centro de la exposición que sigue se tropieza, cuando se impugna la validez del principio de contradicción y la relación de este principio con el principio de Protágoras. La finalidad del escrito es mostrar que hay un *òn hé ón*, que le compete a cada *ón tí*. De ahí resulta la imposibilidad de afirmar arbitrariamente que todo es verdadero o todo falso... El escrito *Gamma* está redactado en un lenguaje científico extraordinario y es uno de los tratados más sobresalientes del *Corpus Aristotelicum*, la obra de un pensador maduro." (I. Düring, *op. cit.* p. 907)

⁷⁰. "En los cuatro capítulos de este libro Aristóteles discute cuestiones que se conectan con el tema *òn hé ón*. Estilísticamente los capítulos son muy distintos y en el contenido no forman ninguna unidad. A mí me parece estar excluido que el ordenamiento preceda de Aristóteles mismo. Düring conjetura que Andrónico compuso este libro con textos fragmentarios que encontró previamente.

los que sobresale Alejandro de Afrodisia— encuentran razones para suponer que el nombre 'meta-Física' es un nombre adecuado para una ciencia que no se identifica ni con la ciencia Física (*perì phýseos episteme*) —que tiene a su cargo la pregunta en qué sentido existen las cosas sensiblemente perceptibles (*perì ousíon aistheton*)⁷¹; razón por la cual, el científico de la naturaleza debe llegar a conocer no sólo la materia, sino también el elemento formal, que explica la existencia de las cosas⁷²— ni con ninguna de las que llamamos particulares⁷³. Según podemos ver, ellos suponen que 'meta-Física' (post-Física) es el nombre

"El primer capítulo es en cierto modo un comentario a Gamma. Las palabras introductorias: *archai kai tà aítia zeteítai tón ónton, délon d' hótí hē ónta se relacionan con 1003a 31: diò kai hemín tou óntos hē òn tās prótas aítías leptéon*. Pero, a juicio de Dürign, este no es en modo alguno el tema del capítulo, pues la cuestión que se plantea y responde es: ¿Cuál es el objeto de la *próte filosofía*? En la discusión a lo largo de siglos sobre el objeto de la filosofía aristotélica este capítulo ha jugado un gran papel.

"El segundo capítulo, igualmente, es introducido como si fuera a seguir un tratado amplio sobre *tò òn haplós*: "Cuando se habla de existencia absolutamente, lo hace uno en diversos significados"... La verdad en el sentido de concordancia con lo fáctico lo trata en el capítulo cuarto y en *Theta* 10; las categorías en *Zeta* y *Eta*; el par de conceptos de potencialidad-actualidad, en *Theta*. El segundo capítulo contiene reflexiones importantes que penetran a fondo sobre *tò symbebekós*. Aquí sólo dice, como advierte Ross en su comentario, que visto objetivamente nada sucede *katá symbebekós*. Hay acontecimientos que hoy no podemos explicar y que nos aparecen, por tanto, como excepciones accidentales; si pudiéramos mirar más profundamente, resultaría que también estos acontecimientos son regulares.

"En el tercer capítulo discute la cuestión de si el acontecer natural como un todo está determinado; su respuesta dice no. Un nexo causal lo podemos perseguir sólo hasta un determinado punto inicial. "Éste será el comienzo de lo que precisamente así se ha constituido y para cuyo origen no va a haber ninguna causa ulterior (racional)." (1027 b 11.)

"Las observaciones en el capítulo cuarto sobre "es" en el sentido de lo verdadero y "no es" en el sentido de lo falso, se relacionan con un aserto en el *perì hermeneías*: "Falsedad y verdad están relacionadas con la unión y separación de las representaciones." Aquí dice Aristóteles: "Ser verdadero o ser falso se refiere al proceso mental y no a la cosa misma; por tanto, no tiene que ver nada con el ser en sentido propio, es decir, con el concepto de existencia. En las cosas simples y en lo 'que ellas son' (= la *ousía*), empero, no se da ningún ser verdadero o ser falso, ni siquiera en el pensamiento"... Es del todo posible, y a mi parecer correcto, interpretar la frase en *Épsilon* de la siguiente manera: "Sobre las cosas simplemente y sobre lo que ellas son, no hay ningún engaño, pues nosotros solamente podemos conocer su hótí, su que. Investigar por qué una cosa es ella misma, significa no investigar nada". Siempre fue el punto de vista de Aristóteles que absolutamente se tiene que aceptar lo simple; dice esto en *Zeta* 17: "Respecto de las cosas simples no se da ninguna investigación y ningún aprendizaje, sino sólo un procedimiento, que es diverso de la investigación de otras cosas" (1041a 14). Aristóteles cuenta también los principios, los puntos iniciales de una argumentación, que captamos intuitivamente, de manera semejante a como sucede en la percepción simple...." (I. Düring, *op. cit.* pp. 909-910).

⁷¹. Aristóteles, *Metafísica*, *Zeta* (VII) 11, 1037a 10-17.

⁷². Problema este último que, a juicio de Aristóteles, define la Física como una filosofía segunda, pues, como veremos, el elemento formal que explica la existencia de las cosas es dominio de la filosofía primera o meta-Física.

de esta ciencia porque, en tanto que “contempla el ser en cuanto ser y las determinaciones que le competen en sí”⁷⁴, *supera* a la Física (*physiké*) —a “la ciencia que al tener a la naturaleza como objeto de estudio (*perì phýseos episteme*), se encuentra, en gran parte, claramente relacionada (*schedòn he pleíste pháinetai perì*) no sólo con cuerpos (*te sómata*) y magnitudes (*kai megéthe*) y sus propiedades y movimientos (*kai ta touíton oúsa páthe kai tas kinéseis*), sino, también, con los principios de esta clase de substancia (*éti de perì tàs archás, ósai tês toiaýtes ousías*), tal y como ellos pueden ser (*eisín*)”⁷⁵— y, por ello, está *detrás de* ella como sustento y *hacia atrás* de ella, *después de* ella, *luego de* ella, *en seguida de* ella como algo a lo que se accede por una profundización en la investigación y comprensión de la naturaleza toda. Así, esta profundización aparece, en primera instancia, como una filosofía primera, como un saber radical, fundamental. En efecto, toda vez que, según opinan, su objeto de estudio está *más allá* del objeto de estudio de la ciencia Física, porque el orden de abstracción al que éste pertenece es más elevado, más general⁷⁶ o, si se quiere, menos a la mano, la ciencia meta-Física es más universal que la ciencia Física y, con ella, que cualquier otra ciencia particular⁷⁷ (pues su objeto no es considerado bajo el aspecto del movimiento ni de la cantidad —como en la Matemática)..

Si la “filosofía primera” lleva el nombre *Meta-Física* es para resaltar su “*posterioridad*” respecto de la ciencia Física y de toda otra ciencia particular. Es decir, lo que el nombre ‘metafísica’ intenta resaltar es el hecho de que la “filosofía primera” es más fundamental que aquéllas, incluso más que la ciencia Física que tiene como meta fundamental responder en qué sentido existen las

⁷³. Cf. *ibid.*, Γ (IV), 2 1003a 22.

⁷⁴. *Ibid.*, Γ (IV), 2 1003a 21-22.

⁷⁵. Aristóteles, *On the Heavens*, I, 1, 268a 1-3.

⁷⁶. Aquí se fundan las nociones ‘tercer grado de abstracción formal’ y de ‘separación abstracta’ que, desde una tradición aristotélico-tomista, se consideran indispensables para la consecución del ámbito metafísico como tal. (Cf., M. Beuchot., *Estructura y función de la Metafísica*, Publicación del Centro de Estudios de la Orden de Predicadores, México, 1980; pp. 155, pp. 3-4.)

cosas sensiblemente perceptibles (*perì ousíon aistheton*. Mas, ¿por qué aquella ciencia es más fundamental —léase primordial, anterior (*anotéro*)⁷⁸— que ésta y que cualquier otra ciencia particular? Expliquemos esto en seguida.

En efecto, si no es propio del filósofo, ¿quién será el que investigue si es lo mismo “Sócrates” que “Sócrates sentado”, o si para cada contrario hay sólo otro, o qué es lo contrario, o en cuántos sentidos se dice? Y lo mismo acerca de las demás cosas semejantes. Pues bien, puesto que éstas son de suyo afecciones del Uno en cuanto uno (*epei oùn toû henòs hê hèn*) y del ser en cuanto ser (*kai toû óntos hê òn*), pero no en cuanto números, líneas o fuego, es evidente que es propio de aquella ciencia conocer qué son, y conocer también sus accidentes. Y los que las estudian de manera ajena a la Filosofía no yerran por esto, sino porque es antes la substancia (*all' hótí próteron he ousía*), acerca de la cual nada comprenden (*perì hês oudèn epahiousin*)...⁷⁹

Una rápida respuesta a la cuestión argüiría que la meta-Física es más fundamental que cualquier otra ciencia porque “busca los principios y las causas más altas”⁸⁰. Con todo, esta rápida respuesta es, tan sólo, una solución incompleta. Efectivamente, aún cabría preguntar de qué clase de principios trata la Física (o cualquier otra ciencia) que le impide ser menos fundamental y primera que la ciencia meta-Física y, a su vez, de qué clase de principios trata la meta-Física que se distinguen como “los más altos”. Para solucionar la problemática aludida nos dirigiremos a alguna de las interrogantes arriba expuestas, pues una aclara a la otra. Por fines prácticos hemos elegido explicar *grosso modo* qué es y en qué consiste la ciencia Física, pues tal exposición insinuará el dominio al que pertenece la meta-Física y, de esta forma, nos

⁷⁷Al parecer, por su objeto de estudio, esta clase de ciencia ofrecería las bases primordiales para el desarrollo de toda otra ciencia, pues “todas dependen de ella y ella sólo depende de sí misma siendo, así, la más libre” (M. Beuchot, *op. cit.* p. 18).

⁷⁸ *Ibid.*, Aristóteles, *Metafísica*, E (VI), 1, 1026a 10ss.

⁷⁹ *Ibid.*, Γ (IV), 2, 1004b 1-10. (El subrayado es mío.)

⁸⁰ *Ibid.*, Γ (IV), 2, 1003a 25.

adentraremos, sin muchas complicaciones, en las características fundamentales de la misma.

A juicio de Aristóteles, la Física considera los accidentes y principios de los seres, en cuanto móviles y no en cuanto seres, "ya que toda la actividad del físico se desarrolla en torno a las cosas que tienen en sí mismas un principio del movimiento y de la quietud (*oúte gàr tés physikés, dià tò peri phusikou pásan ehínai pragmateían*)"⁸¹. Por su parte, continúa el Estagirita, la ciencia primera estudia esos mismos objetos "en cuanto que son seres, y no bajo ningún otro aspecto". Por ello, es plausible reconocerla como un saber que va más allá de las fronteras de la Física, es decir, como una "meta-Física" y, al mismo tiempo, como una filosofía primera. Efectivamente, al ir más allá del estudio de los entes "según una sola cosa" (léase accidente o aspecto), la meta-Física se sitúa en el nivel de generalidad y universalidad más amplio que se pueda imaginar, a saber, el estudio del ser en cuanto ser, esto es, el estudio de los entes según un sólo principio o una sola naturaleza⁸². Por ello, funge como fundamento de cualquier otra ciencia particular y se presenta como una "filosofía primera", es decir, como un saber fundamental, radical.

En efecto, la Física también es Sabiduría, mas no es primera (*ésti de sofía tis kai he physiké, all'ou próte*)⁸³, pues, según opina Aristóteles, la naturaleza es sólo un género determinado del ser (*én gár ti génos tou óntos he phýsis*) y, por consiguiente, a la Física no le corresponde considerar ni lo universal ni la substancia primera ni los axiomas (*tou kathólou kai tou peri tén próten ousían theoretikou kai he peri touton an éin sképsis*). Es decir, cuando la Física se pregunta en qué sentido existen las cosas sensiblemente perceptibles (*peri ousión aistheton*) requiere para esa explicación no sólo el conocimiento de la materia, sino también del elemento formal, que explica la existencia de las

⁸¹ *Ibid.*, K, 1059b 14-21. (El subrayado es mío.)

⁸² "Nos interesa averiguar qué es una cosa, no una cosa física o social, en particular, sino una cosa en general." (Mauricio Beuchot. *op. cit.* p. 2.)

⁸³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*. Z (VII) 11,1037a 10-17.

cosas y ese, a juicio de Aristóteles, corresponde a la *Filosofía Primera* o *Metafísica* cuyos conocimientos son anteriores a cualquier otra ciencia.

Los axiomas, en efecto, se aplican a todos los entes, pero no a algún género en particular, separadamente de los demás. Y todos se sirven de los axiomas, porque son propios del ser en cuanto ser, y cada género es ser; pero se sirven de ellos en cuanto les es suficiente, es decir, en la medida en que se extiende el género acerca del cual hacen sus demostraciones. De suerte que, puesto que es evidente que los axiomas se aplican a todas las cosas en cuanto entes, pues esto es lo que tienen todas en común, al que conoce el ser en cuanto ser corresponde también la contemplación de éstos⁸⁴.

Por lo anterior, la *Filosofía Física* (*physikè philosophía*), que considera los accidentes y principios de los seres en cuanto móviles y no en cuanto seres, es *Filosofía Segunda* (*deutera philosophía*)⁸⁵, puesto que sólo es ciencia primera aquella que “intenta decir algo acerca de la verdad o falsedad de los llamados axiomas (*axiomáton*)⁸⁶ en las Matemáticas y acerca de la substancia (*tês ousías*). Ahora bien, como ni el geómetra ni el aritmético (*oúte geométrēs oút' arithmetikós*), continúa diciendo Aristóteles, sino sólo algunos de los Físicos (*allà tòn physikôn énioi*) —pues creían ser los únicos que especulaban

⁸⁴. *Ibid.*, Γ (IV), 3, 1005a 20-27.

⁸⁵. Cf. *Ibid.*, Z (VII) 11,1037a 14. Tómese en cuenta, además, distinciones semejantes en la *Física* libro I y en la *Metafísica* libro *Lambda*. Esto significa que el término *próte philosophía* tiene para él de ahora en adelante una significación definitiva.

⁸⁶. Para Aristóteles, el conocimiento científico se funda en principios que son necesariamente indemostrables porque “es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas” (Aristóteles, *Metafísica*, Γ (IV) 4, 1006a 5-10). Así las cosas, Aristóteles considera que “aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa y cuya posesión es previa a todo conocimiento” (*Ibid.*, Γ (IV) 3, 1005b 15-20). Estos principios indemostrables pueden ser de dos tipos, o bien “Axiomas”, o bien “Definiciones”. Los ‘axiomas’ son los primeros principios del silogismo demostrativo, son verdades que hay que suponer (pues ni el maestro tiene que enseñarlas, ni el alumno aprenderlas). Las ‘definiciones’, por su parte, expresan el contenido de una noción, por ello es que, a juicio de Aristóteles, éstas no son ni verdaderas ni falsas, pues no afirman ni niegan nada.

acerca de toda la Naturaleza y acerca del ente (*mónoi gàr ónto perí te tês hóles phýseos kopeîn kai perí tou óntos*)— meditan sobre ellos⁸⁷ hay, por consiguiente, todavía alguien por encima del Físico (*epei d' éstin éti tou physikoû tis anotéro*); a saber, el filósofo. En efecto, al buscar éste último la Sabiduría, es decir, al querer saberlo todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular⁸⁸, quiere contemplar la naturaleza de toda substancia y, por consiguiente, dominar también la especulación acerca de los principios silogísticos (*óti mèn oûn tou philosophou, kai tou perí páses tês ousias theoróuntoshê péphyken, kai perí tôn syllogistikôn archôn estin episkepsasthai, délon*)⁸⁹, en una palabra, dar cuenta de los principios de los seres en cuanto seres y poseer, así, la "Filosofía primera".

Y es natural que quien más sabe acerca de cada género pueda enunciar los más firmes principios de la cosa de que se trate. Por consiguiente, también es natural que el que más sabe acerca de los entes en cuanto entes pueda enunciar los más firmes principios de todas las cosas. Y éste es el filósofo⁹⁰.

Mas, a decir verdad, ningún hombre se basta para asumir toda la experiencia del ser, esto es, de tal manera que lo posea exhaustivamente, ni tampoco en el sentido de que la misma mente humana pueda, acaso, asumir en un acto (así sea el más elevado) todos los aspectos esenciales de las cosas de manera definitiva en la totalidad de su aparición⁹¹. No obstante, como ya señalamos, el filósofo quiere contemplar la naturaleza de toda substancia, conocerlo todo, saber más acerca de los entes en cuanto entes y enunciar los más firmes principios. ¿Puede el filósofo ver realizados sus deseos? A decir verdad, por la absoluta mutabilidad del mundo, "se estaría tentado a decir que

⁸⁷. Cf. *Ibid.*, Γ (IV), 3, 1005a 20-35.

⁸⁸. Cf. *Ibid.*, A (I), 2, 982a 8-12.

⁸⁹. Cf. *Ibid.*, Γ (IV), 3, 1005a 20-35, 1005b 5-10.

⁹⁰. *Ibid.*, Γ (IV), 3, 1005b 9-13.

⁹¹. Cf., M. Beuchot, *op. cit.* p. 11

la realidad, las cosas padecen de una equivocidad fundamental; pero eso no es hablar con propiedad, mejor estaría decir que en ellas se esconde el fundamento, en espera de ser desentrañado⁹². En efecto, si bien no podemos “tener la ciencia de cada cosa en particular”, opina Aristóteles, bien cierto es que al conocer el fundamento, el principio (*arché*)⁹³, la causa (*aitía*)⁹⁴, aquello que “sostiene y rige al ente en el Todo”⁹⁵, es posible contemplar la naturaleza de toda sustancia.

Nosotros creemos saber de una manera absoluta las cosas y no de una manera sofisticada, puramente accidental, cuando creemos saber que la causa por la que la cosa existe es la causa de esta cosa, y por consiguiente, que la cosa no puede ser de otra manera que como nosotros la sabemos⁹⁶.

⁹². *Ibidem*.

⁹³. “Se llama principio (*arché légetai*) en primer lugar, al punto de una cosa desde donde alguien puede comenzar a moverse... En segundo lugar, se llama también principio el punto desde donde cada cosa puede hacerse del mejor modo... En tercer lugar se llama principio aquello desde lo cual, siendo intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse... En cuarto lugar aquello desde lo cual, sin ser intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse y desde donde principian naturalmente el movimiento y el cambio... En quinto lugar, aquello según cuyo designio se mueven las cosas que se mueven y cambian las que cambian... Además, el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible también se llama principio de la cosa... Y de otros tanto modos se dicen también las causas, pues todas las causas son principios. Así, pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce. Y de éstos, unos son intrínsecos y otros extrínsecos.” (Aristóteles, *Metafísica*, Δ (V) 2, 1012b 35 y 1013a 1-20)

⁹⁴. “Se llama causa (*aition légetai*), en un primer sentido, la materia inmanente de la que algo se hace... En otro sentido, es causa la especie y el modelo; y éste es el enunciado de la esencia y sus géneros... Además, aquello de donde procede el principio primero del cambio o de la quietud... Además, lo que es como el fin; y esto es aquello para lo que algo se hace... Y cuantas cosas, siendo otro el motor, se hacen entre el comienzo y el fin... y se diferencian entre sí porque unas son instrumentos y otras, obras. Así, pues, las causas se dicen, sin duda, en todos estos sentidos; pero ocurre que, diciéndose las causas en varios sentidos, hay también varias causas de los mismo, no accidentalmente... y causas recíprocas. Y todavía, una misma cosa es causa de los contrarios; pues lo que estando presente, es causa de esto, eso mismo, estando ausente, lo consideramos a veces causa de lo contrario... (*Ibid.*, Δ (V) 2, 1013a 1-20-35 y 1013b 1-15)

⁹⁵. M. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, (trad. de J. D. García Bacca), México, 1944; p. 33, *apud*. M. Beuchot, *op. cit.* p. 11.

⁹⁶. Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 2, 71b 69.

Por ello, Aristóteles juzga sabio a aquél quien “puede conocer con más exactitud y es más capaz de enseñar las causas”⁹⁷, es decir, los primeros principios y causas (*próton archôn kai aitiôn*)⁹⁸, “pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas”⁹⁹. De hecho, el Estagirita afirma: “sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera”¹⁰⁰. De esta suerte, para él, la Sabiduría consiste, precisamente, en el conocimiento de esas causas. Este hecho explica por qué, según Aristóteles, para el que busca la Sabiduría, esto es, para el filósofo, “es evidentemente preciso adquirir la Ciencia de las Primeras causas”¹⁰¹. Ciencia esta última que, vista desde el punto de vista de la necesidad inminente del filósofo por adquirirla, puede ser caracterizada como una *Ciencia Buscada* y, juzgada, a su vez, por el objeto de estudio que la caracteriza y el interés de quien la busca, como una *Filosofía Primera*; pues versa sobre los primeros principios y causas.

Ahora bien, el por qué de la cosa, es decir, la causa o principio (es decir, sustento), a juicio de Aristóteles, puede ser considerada según cuatro especies¹⁰², a saber, material, formal, eficiente y final¹⁰³. En efecto, como sabemos, para Aristóteles, “el bien y el fin por el que se hace algo son una de las

⁹⁷. Aristóteles, *Metafísica A*, (I), 3, 982a 12-13.

⁹⁸. *Ibid.*, A, (I), 3, 982b 9.

⁹⁹. *Ibid.*, A, (I), 3, 982b 2-3.

¹⁰⁰. *Ibid.*, A, (I), 3, 983a 25-26.

¹⁰¹. *Ibid.*, A, (I), 3, 983a 24-25.

¹⁰². A diferencia de los presocráticos que encuentran y “agotan” en “una sola causa” el principio de todas las cosas, Aristóteles abre la posibilidad de considerar un abanico de “sustentos” del ser de las cosas. Su famosa frase “el ser se dice de varias maneras”, puede muy bien corresponder a esta nueva consideración. Con todo, esta afirmación es una opinión sin sustento que tendría que justificarse. Mas, como no es este el lugar donde habré de hacerlo, pues los límites planteados para esta disertación lo impiden, tan sólo señalo su posibilidad y a él añado que, las apreciaciones que distinguen en los presocráticos una sola causa que se considera de índole “material”, se encuentran ya influidos por el punto de vista de Aristóteles mismo. En efecto, bien podría leerse la postura de Tales, de Anaximandro y de Heráclito, entre otros, como una reflexión sobre el principio (sustento) de todas las cosas que poco o nada tiene que ver con una consideración meramente “material” del mismo. El fuego, en Heráclito, por ejemplo, podría considerarse una excelente metáfora para explicar el modo como desde el ser brota, manando, el ente. Es decir, el fuego podría verse como un ejemplo concreto en la naturaleza misma del modo como el principio de todas las cosas, es decir, la fuente originaria o, dicho de otra forma, aquello que sostiene en pie al todo, se comporta. Con todo, justificar esta idea rebasaría los linderos que nos hemos propuesto tocar; incluso, bien podría ser el tema de una larga y sinuosa disertación.

¹⁰³. Aristóteles, *Metafísica A*, (V), 1, 1013a 24-32.

causas"¹⁰⁴, pues, como dijimos, a su juicio "las causas se dividen en cuatro (*tò d' aítia légetai tetrachós, ón mían mèn aítian phamèn*), una de las cuales decimos que es la substancia (*eínai tèn ousía*) y la esencia (*kai tò tí ên eínai*) (pues el por qué se reduce al concepto (*lógos*) último, y el por qué primero es causa y principio); otra es la materia (*etéran dè tèn hýlen*) o sujeto (*kai tò hypokeímenon*); la tercera, aquella de donde procede el principio de movimiento (*tríten dè hóthen he archè tês kinéseos*), y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (*tetárten dè tèn antikeiménen aítian taúte, tò ohú hénéka kai tagathon*) (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento) (*télos gàr genéseos kai kinéseos páses toút' estín*)"¹⁰⁵.

Al parecer, "estos cuatro conceptos de causa tienen su origen en el proceso mental-real"¹⁰⁶. Con todo, no es este el lugar donde habremos de discutir la corrección o incorrección de la teoría aristotélica de las cuatro causas. Antes bien, lo que aquí nos interesa resaltar es el aspecto "meta-Físico", es decir, post-físico de esta teoría, pues, a nuestro juicio, la necesidad que Aristóteles tiene de afirmar que hay aún alguien *por encima* del físico (*physikos*); descubre un interés de su parte por legitimar, a través de su teoría de las cuatro causas, su propia filosofía¹⁰⁷ y sustentar, así, frente a la tradición eleata una visión que, a su juicio, supera la propuesta filosófica de quienes por escribir "tratados" intitulados *Peri Phýseos* fueron llamados, por la posteridad a la que precedieron, Físicos; es decir, aquellos que reflexionaron sobre toda la naturaleza y acerca del ente. Expliquemos todo esto en seguida.

¹⁰⁴ *Ibid.*, A, (I), 3, 982b 9-10.

¹⁰⁵ *Ibid.*, A, (I), 3, 983a 26-33.

¹⁰⁶ "La realidad se nos muestra en movimiento, en él buscamos lo que hace que el movimiento se produzca. Llegamos a la percepción de un soporte del movimiento y de un principio móvil que lo produce. Pues bien, nos damos cuenta, además, de que "la universalidad adecuada de la producción no es la material sola, y, eventualmente, menos aún la causalidad motriz sola, sino la conjunción de una y otra". Pero falta el sentido del movimiento: aunque no es parte de la realidad, la causalidad final es manifestación del sujeto a la inteligencia precisamente como preñado de inteligibilidad y unidad en la diversidad. Es la causa formal la que hace que todas las propiedades del sujeto le pertenezcan, que constituyan algo unitario e idéntico consigo mismo, permanente. Ella es la que posibilita el que las otras causas actúen." (Cf. M. Beuchot, *op. cit.* p. 13.)

¹⁰⁷ Para mayor información vid. nota 34 y el libro de Cherniss ahí citado.

En el libro primero de la *Metafísica*, el Estagirita no deja de remarcar que, frente a aquellos primeros hombres que reflexionaron sobre la naturaleza de todas las cosas, él es el primero y el único que considera todas las causas justas en el más recto y propio sentido. Así, nos dice: "Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física*¹⁰⁶, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros (*toùs próteron he mûon eis*) al estudio de los entes (*epískephin tôn ónton*) y filosofaron sobre la verdad (*kai phylosophesantas peri tês aletheías*). Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar"¹⁰⁷; a saber, sustancia (*ousia*) y la esencia (*tò ti ên êinai*); materia o el sujeto; aquella de donde procede el principio de movimiento, y la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien.

El contenido de los capítulos del 3 al 10 del libro I de la *Metafísica*, desarrolla la revisión anunciada por Aristóteles. En ella se confronta el pensamiento de los "filósofos primitivos" (*próton philosophésanton*) con la doctrina de las cuatro causas. Tras la revisión, el Estagirita concluye: "Así, pues, que todos parecen buscar las causas mencionadas en la *Física* (*Hóti mèn oûn tâs eireménas en toîs physikoîs aítias zeteîn, dêlon*), y que fuera de éstas no podríamos decir ninguna está claro por lo anteriormente dicho (*kai touton ektòs oudemían éxwimen án eipeîn dêlon kai ek tôn proteron eireménon*).

¹⁰⁶ . La *Física* es una obra que consta de ocho libros. En el capítulo introductorio Aristóteles habla sobre los principios de la generación y algunas cuestiones metódicas fundamentales. "Luego se enfrenta dialécticamente con sus predecesores. En primer lugar critica a los eleatas (capítulos 2-3), luego a los *physikoi* Anaximandro, Empédocles y Anaxágoras, y en relación con ellos a Platón (capítulo 4); además examina diversas implicaciones de la teoría de los contrarios (capítulo 5) y al final, según puntos de vista generales discute el número de los principios necesarios (capítulo 6). En el capítulo séptimo expone inmediatamente su propia teoría de la generación (189b 30). Luego siguen corolarios: "El problema planteado por los pensadores antiguos es resuelto únicamente por mi teoría (191a 23) (capítulos 8-9). La exposición es de mucho efecto; el estilo cuidado. Aquí nos sale al encuentro un hombre que no guarda ninguna duda sobre la rectitud de sus puntos de vista y los expone en forma persuasiva y no sin energía." [Cf. I. Düring, *op. cit.* p. 355.]

¹⁰⁷ . Cf., Aristóteles, *Metafísica*, A, (I), 3, 983a 35 y 983b 1-5 (El subrayado es mío.)

Pero las han buscado confusamente (*all' amydrôs taútas*). Y todas, en cierto modo, fueron ya enunciadas por otros; pero, en cierto modo, no (*kai trópon mén tina pásai próteron eírentai trópon dé tina oudamôs*). Pues la Filosofía primitiva parece siempre balbucir, por ser nueva y hallarse en sus comienzos (y al principio) (*psellizomén gâr éoiken he próte phylosophía perì pánton, áte néa te kai kat' archàs oúsa [kai tò próton]*)...¹¹⁰Razón por la cual, como señala Nicola Abbagnano, se podría decir que, para Aristóteles, su propia filosofía es “un descubrimiento de la tradición auténtica, fundada, al mismo tiempo, en la garantía que esta misma tradición le ofrece”¹¹¹.

Así, la propuesta aristotélica de las cuatro causas puede ser vista como una “meta-Física”, es decir, como una propuesta que, a juicio de Aristóteles, supera la explicación de los físicos. En efecto, toda vez que el Estagirita opina que la filosofía por él propuesta, al sustentarse en las cuatro causas, va más allá de la filosofía primitiva que parece balbucir y no explicar con firmeza y claridad el por qué de las cosas, su filosofía es una *meta-Física*, esto es, una superación de la concepción propuesta por los Físicos. Dicho de otra forma, toda vez que, según Aristóteles, sabemos una cosa cuando conocemos su causa primera, la *Ciencia buscada*, en tanto que ciencia de las primeras causas y primeros principios, es un saber de todas las cosas, pues es un saber que da a conocer todas las causas. Así, la filosofía aristotélica superaría a toda la filosofía anterior, pues ahora más que nunca se tendría un saber total y no una explicación parcial, como la que los Físicos habían proporcionado.

La mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran de índole material; pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primero origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo en la sustancia pero cambiando las afecciones, es, según ello, el elemento y el principio de los

¹¹⁰ *Ibid.*, A, (I), 10, 993a 11-16. (El subrayado es mío.)

¹¹¹ Vid. “Tradición”, N. Abbagnano, *op. cit.*

entes. Y por eso creen que ni se genera ni se destruye nada, pensando que tal naturaleza se conserva siempre...¹¹²

De esta suerte, la filosofía aristotélica superaría la reflexión de los Físicos y, por consiguiente, estaría *más allá* de ella. Ciertamente, no es este el lugar donde habremos de discutir la legitimidad de la visión aristotélica respecto de los filósofos que le precedieron. Nuestra tarea es, simplemente, apuntar las posibles acepciones del nombre 'metafísica' y, con lo que hasta aquí hemos dicho de la posibilidad de comprender 'metafísica' como una visión que supera la reflexión de los Físicos, esa tarea queda cumplida.

Con todo, aún quedan cosas por aclarar respecto de la posibilidad de traducir 'metafísica' como el nombre que refiere a una ciencia superior a la Física, es decir, superior a la ciencia que reflexiona sobre los accidentes y los principios de los seres en cuanto móviles o si se quiere, de las cosas sensiblemente perceptibles (*ousión aistheton*)¹¹³, pues desviamos nuestra atención a la posibilidad de traducir 'meta-Física' como la postura filosófica que supera a la de los que primero filosofaron. Abordemos, pues, nuevamente, 'Física' en su acepción de ciencia para aclarar la posterioridad del nombre 'meta-Física' como el nombre de una ciencia posterior y más universal que la ciencia Física. Todo ello con el fin de comprender la superioridad que la caracteriza y aclarar, así, por qué y en qué medida el nombre 'Filosofía primera' puede ser equivalente al nombre 'meta-Física'¹¹⁴ traducido como post-física.

¹¹² . Aristóteles, *Metafísica*, A, (I), 3, 983b 6-12.

¹¹³ . El *Intermediate Greek-English Lexicon* de Liddell & Scott, Oxford, Clarendon Press, 1980, 910 pp. en su entrada '*aísthesis*' apunta: "*perception by the senses, perception, sense of*. The phrase *aísthesis échein* is used 1. of persons, *to have a perception of, perceive it* 2. for things, *to give a perception, i.e. to become perceptible, serving as a Paas. (Passive voice) to aisthánomai* (to perceive, apprehend by the senses, to see, hear, feel) II. *one of the senses* III. A perception". Desde esta perspectiva me parece justo traducir *ousión aistheton*, como lo hace Düring, "las cosas sensiblemente perceptibles", "las cosas percibidas por medio de los sentidos o de la sensación".

¹¹⁴ . Y, como se verá más adelante, sólo puede serlo en este sentido y con esta intención, si se quiere ser fiel al pensamiento de Aristóteles.

La interpretación del nombre 'meta-Física' como post-Física que pone énfasis en la posterioridad de la investigación, se encuentra presente en un pasaje de Alejandro de Afrodisia y, según Pierre Aubenque, es allí donde se expresa por vez primera¹¹⁵. Dicha interpretación se sustenta en las características que el objeto de estudio de esta *ciencia primera* o *post-Física* presenta, pues, según parece, resulta menos accesible, es decir, menos a la mano que el de la ciencia Física.

La "sabiduría" o "teología" habría sido denominada "tras la Física" en virtud de que viene después de ella en el orden para nosotros (*tê táxei ... prós hemâs*) ... [pues si bien es cierto que] las cosas físicas son posteriores por naturaleza (*tê physei*), no es menos cierto que son anteriores para nosotros (*hemîn*)¹¹⁶.

En efecto, según juzga Aristóteles, son anteriores y más conocidos para nosotros, los objetos *más cercanos* a la sensación, es decir, a la percepción sensible que los que se encuentran *alejados* de los sentidos o, lo que es lo mismo, alejados de la percepción sensible. De esta forma, lo que hace posterior y fundamental a la ciencia meta-Física (Filosofía Primera) es el hecho de que su objeto de estudio se encuentre menos cercano a la sensación (o percepción sensible) que el objeto de estudio de la Física como tal, es decir, de la ciencia que se desarrolla en torno a las cosas que tienen en sí mismas un principio del movimiento y de la quietud, es decir, de las cosas sensiblemente perceptibles (*ousión aistheton*). Mas, ¿qué es lo que hace que las primeras causas y principios, que son el objeto de estudio de esta ciencia meta-Física, se presenten como cosas "de no fácil acceso para la inteligencia humana", es decir, como algo alejado de la sensación primera y más elemental de las cosas, a saber, la percepción sensible? Todo esto lo explicaremos en seguida.

¹¹⁵. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 36.

¹¹⁶. *In Met.*, Proem., 8-13, 19-22, *apud*. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 36.

“Móvil todo como un pantano sin término; cambiante todo sin tregua, cayendo imparable de una apariencia en otra; víctima de una apariencia siempre distinta a la que tuvo hace menos que un instante, sujeto al tiempo, presa de un espacio que no posee, hierve y se resuelve el mundo que contempla el hombre empavorecido: el mundo que lo envuelve y lo cohibe. Y el hombre que piensa en eso, después de ver en torno y hacia arriba y abajo, vuelve los aterrados ojos hacia sí mismo, y... al mirarse, no mira otra cosa que una sucesión de alteraciones que lo arrastran inconteniblemente hacia la amargura del aniquilamiento. Y abandonado en esa condición miserable, habrá de buscar una manera de salvación; **explorará la existencia de algo que en ese hervor eternamente fugitivo tenga la posibilidad de la permanencia en el centro del derrumbe.**”¹¹⁷ Es decir, buscará algo inmóvil a mitad del movimiento universal, algo que en el cerco del perpetuo movimiento se mantenga firme¹¹⁸. Con todo, la roca inamovible en el mar de tormenta de la

¹¹⁷. Cfr., Rubén Bonifaz Nuño, “El hombre y el cambio”, en: Ovidio, *Metamorfosis*, Introducción, versión rítmica y notas por Rubén Bonifaz Nuño (2 Tomos), SEP, (Colección Cien del Mundo), México, 1985; 371, pp. 9-11. (El subrayado es mío.)

¹¹⁸. Según expone Leszek Kolakowski en su libro *La presencia del Mito* (págs 14 a 16) la necesidad que produce respuestas a preguntas metafísicas últimas (es decir, aquellas que, a juicio de Kolakowski, no pueden ser transformadas en cuestiones científicas) “se puede describir (no en circunstancias evidentes y suficientemente concienciadas, que están conectadas con la situación permanente de la conciencia humana en el mundo, sino en circunstancias más generalmente presentadas y observables en la superficie de la cultura) al menos de tres maneras. En primer lugar como la necesidad de vivir en un mundo de la experiencia como lleno de sentido, relacionándolo a una realidad incondicionada que conecte de manera finalista los fenómenos, es decir, como la necesidad de una concepción comprensiva de las realidades empíricas. El orden finalista del mundo no se puede derivar deductivamente desde lo que puede tener vigencia legítima como material empírico del pensamiento científico, y tampoco puede ofrecer ninguna hipótesis explicativa de las donaciones empíricas. Afirmar este orden significa que se ofrece una interpretación llena de sentido de dichas donaciones. Rechazar dicha interpretación puede significar, bien el abandono de las cuestiones últimas, es decir, una paralización o bloqueo de la parte del ser humano relacionada intencionalmente con la trascendencia, o bien una conformidad consciente con la obscuridad del mundo. El lenguaje que intenta alcanzar directamente la trascendencia viola, por lo demás sin éxito, la instrumentalidad tecnológica propia. Aquél alcanza la trascendencia en los mitos, que presentan un sentido a las realidades empíricas y a los procedimientos prácticos mediante su relativización...”

“La tercera versión de la misma necesidad —añade nuestro autor—, la constituye la exigencia de ver el mundo como algo continuo. El mundo se transforma mediante saltos mutativos, manifiesta discontinuidad en los puntos críticos. En éstos no podemos derivar ninguna propiedad de conjunto desde el conocimiento empírico de las propiedades de los componentes, tenemos que determinar por separado que las propiedades de los componentes aparecen en

que el filósofo anda en pos, "se hace huidizo, pues lo permanente no es algo que desde siempre está de cuerpo presente contra la arrebatadora corriente, antes bien, es menester liberarlo de la confusión de la transformación y sacar a pública patencia precisamente aquello que sostiene y rige el ente en el todo"¹¹⁹.

Así, el fluir del mundo, que se encuentra preso de una incesante variación, provoca la reflexión del filósofo¹²⁰. El constante fluir en su permanencia detiene e hipnotiza al filósofo en una atención extática y lo arroja hacia lo desconocido, hacia lo que siempre ha estado allí oculto y sumergido acompañando y sosteniendo el ser de todas las cosas¹²¹. Por ello, en esta búsqueda, el filósofo intenta descifrar un misterio, a saber, el principio efectuante del ser, el fondo del ser, la razón por la cual, a pesar de la constante e incesante transformación, el mundo como totalidad permanece siempre, es siempre. Por eso, aquello que el filósofo busca, esto es, el origen y el sustento de todas las cosas, no es algo que habrá de encontrar en el inicio de todos los tiempos. En realidad, eso que busca el filósofo es algo que no se puede desligar del mundo en su manifestación, pues

determinadas condiciones como cualidades nuevas de la estructura; no sabemos de qué manera las cualidades del mundo orgánico están contenidas como supuestos en la estructura de la materia inorgánica, de qué manera las propiedades de la inteligencia humana están supuestas en las cualidades de la vida. Vislumbramos la discontinuidad del tránsito, es decir, sospechamos que, visto desde las cualidades del estado previo, no ha necesidad de que se produzca semejante tránsito... Nosotros queremos, por tanto, entender las mutaciones como un acto de elección que pone una continuidad. Una trascendencia capaz de elección satisface la necesidad de ver el mundo como un continuo. Su presencia no se convierte por eso en una hipótesis, pues el pensamiento científico no fuerza a aceptar la continuidad. La exigencia de continuidad no es un argumento, por tanto, que transformase el mito en una tesis, sino un objeto de la convicción."

¹¹⁹. Cf., M. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, p. 33, apud. M. Beuchot, op. cit. p. 11. (El subrayado es mío.)

¹²⁰. Así, los antiguos mexicanos, que también reflexionaron al respecto apuntan: "¿Acaso de verdad se vive en la tierra? No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí. Aunque sea jade se quiebra, aunque sea oro se rompe, aunque sea plumaje de quetzal se desgarran no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí". (Ms. *Colección de Cantares Mexicanos*. Original en la Biblioteca Nacional de México, Ed. fototípica de Antonio Peñafiel, México, 1904, fol. 2, v., apud. Miguel León Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías: 10), México, 1979, 411 pp., p. 61.)

¹²¹. Los pensadores nahuas formularon expresan verse envueltos en esa atención extática que arroja hacia lo desconocido, hacia lo que siempre ha estado allí oculto y sumergido, acompañando y sosteniendo el ser de todas las cosas cuando se preguntan "¿Qué está por ventura en pie? ¿Qué es lo que viene a salir bien?" (Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 10, v.; AP Y, 14., apud. Miguel León-Portilla, *Op. Cit.*, p. 89.)

en la medida en la que este último está siempre renovándose, transformándose, esa “roca a la mitad de un mar de tormenta”, es decir, lo que le da sustento y cimentación, en una palabra, la fuente de la vida, nunca se ha alejado del mundo. Antes bien, permanece siempre en él y con él. En efecto, al observar, el filósofo descubre que “así como son los años, como son las épocas del esforzarse elevado, así como es el cambio, es por lo demás muy cierto que la permanencia ocurre en los distintos años”¹²². Al descubrir esto, busca esa “roca, a la mitad de un mar de tormenta, en donde ponerse a salvo del remolino despiadado de la universal e incesante variación” y explora “la existencia de algo que en ese hervor eternamente fugitivo tenga la posibilidad de la permanencia en el centro del derrumbe.”¹²³ *Arché* (origen, principio, sustento, fuente) es el nombre que le dieron los filósofos griegos a aquello que preserva en el ser al mundo, a aquello que lo acompaña en su eterno despliegue sin abandonarlo nunca. *Arché* es el basamento que, al sustentar al mundo en su ser, no puede verse reducido a una mera iniciación cronológica que abandona el ser del mundo una vez que éste ha sido engendrado. En efecto, el mundo como tal se está creando siempre. Así, aquello que busca el filósofo apunta a la fuente u origen de todas las cosas, a aquello que sostiene y unifica al mundo, a aquello que da y ha dado origen desde siempre al mundo en su constante e incesante devenir; a aquello que, por consiguiente, ofrece suelo (sostiene en pie) al cosmos, a la totalidad; en resumen, aquello que busca el filósofo apunta a lo que ha acompañado siempre al mundo en su manifestación.

Mas, el *Arché* que busca el filósofo no sólo es fundamento de la generación de las cosas, sino, como tal, también es aquello que abarca y rodea a la totalidad —que se encuentra en constante modificación— y aquello que le otorga unidad y cohesión porque lo mantiene como un todo íntegro, sin carencias, a pesar de la degeneración de sus elementos.

¹²². Friedrich Hölderlin, *Turmgedichte*, Schirmers Visuelle Bibliothek, München, 1991; p. 71. (Traducción de Gustavo Luna López.)

¹²³. Rubén Bonifaz Nuño, *op. cit.*, pp. 9-11.

Este cosmos (*kósmos tónde*), el mismo para todos (*tòn autòn hapánton*) ni uno de los dioses (*oúte tis theón*) ni uno de los hombres (*oúte ánthrópon*) lo ha creado (*epoiesen*); sino que (*all'*) ha sido siempre (*én aei*) y es (*kai éstin*) y será (*kai éstai*) fuego siempre vivo (*pír aeizoon*), encendiéndose según medida (*haptómenon metra*) y apagándose según medida (*kai aposbennýmenon métra*)¹²⁴.

Pues bien, aquello que el filósofo busca, es decir, aquello que da sustento al ser de los entes, es siempre y, por consiguiente pre-domina en el cambio, es decir, se sobrepone al cambio, domina, reina sobre él y, por consiguiente, es eterno y, como tal, divino. En efecto, según Aristóteles, "la palabra 'duración' (*aión*) poseyó un significado divino para los antiguos (*kai gàr toúto toúnomatheios efsthegktai parà tòn archaíon*)"¹²⁵ porque está basado en lo que es siempre. Así, 'duración' (*aión*) refiere tanto a "la totalidad que incluye el periodo de vida de cualquier criatura, fuera del cual ningún desarrollo natural puede darse (*tò periéchon tòn tês hekástou zoês chrónon, oú methèn éxo katà fysin aiòn hekastou kékletai*)"¹²⁶, como a "la totalidad del universo entero, la totalidad que incluye (*kai tèn apeirían periéchon télos*) todo el tiempo (*kai tò tòn pánta chrónon*) y la infinitud (*kai tò tou pantòs ouranòu télos*)" que, como tal, es duración (*aión estin*) inmortal y divina (*atánatos kai theios*)"¹²⁷. Así las cosas, aquello que busca el filósofo es divino, pues es impercedero, inmóvil y, como tal, eterno.

En la misma dinámica de reflexión y razonamiento para desentrañar el origen del movimiento, el Estagirita descubrió que este último era eterno porque no tenía origen, ya que estaba fincado en un acto (*enérgeia*), en un poder

¹²⁴. Cf. Heráclito de Éfeso, *Fragmentos*, Fragmento 30 (de Clem., *Stromat.*, V, 105), *apud*. Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Trad. Oberdan Caletti, Prólogo de Risieri Frondizi, Siglo XXI, México, 1989; 394pp., p. 34.

¹²⁵. Aristóteles, *De Caelo*, I, 9, 279a, 22-23.

¹²⁶. *Ibid.*, I, 9, 279a, 23-24.

actuante que, por ser eterno e inmutable era, a su juicio, divino. De esta suerte, glosando un poco a Aristóteles, podemos decir que, si bien es cierto que el movimiento no tiene un comienzo, sí tiene un sustento, una fuente, un *arché* que lo sostiene, posibilita y mantiene desde siempre.

...hay algo que se mueve siempre con un movimiento incesante (*ésti ti aei kinóúmenon kínsin ápauston*), que es el movimiento circular (*áúte d' he k'yklo*)... Por tanto, hay también algo que mueve (*ésti toínyn ti kai hò kineí*). Y puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva (*ésti ti hò ou kinóúmenon kineí*), que sea eterno (*aídion*) substancia (*ousía*) y acto (*enéргеia*)... hay algo que mueve siendo inmóvil (*kineí ou kinóúmena*), y puesto que hay algo que mueve siendo inmóvil (*kinoún autò akíneton ón*) y siendo en acto (*enéργια ón*), no cabe en absoluto que esto sea de otro modo¹²⁸.

Esta concepción del motor inmóvil está muy cerca de la idea de *arché* como la fuente originaria de las cosas, como aquello a partir de lo cual se renueva constantemente el desarrollo y el devenir del mundo. El motor inmóvil sería, al igual que el *arché*, la realidad persistente y fundamental de la cual surge todo (*ex ou*), el principio (sustento, fuente) de todas las cosas. Así, el motor inmóvil sería otra forma de referir y de comprender el *arché* en su calidad de aquello que en el constante devenir del mundo permanece inmutable y siempre lo mismo y que, como tal, ha acompañado, procurado y sostenido el ser de todas las cosas, la totalidad del universo todo. De ahí que el motor inmóvil sea concebido como eterno y, como tal, divino.

¹²⁷. *Ibid.*, I, 9, 279a, 24-27.

¹²⁸. *Ibid.*, *Lambda*, (XII), 6, 1072a 20-26 y 1072b 8-10. El primero motor es inmóvil (*akíneton*) porque nunca se corrompe ni se genera ni se desarrolla o desenvuelve, simplemente es acto puro es lo que subyace (*ousía*) a todas las cosas.

Es, por tanto, ente por necesidad (*ex anánkes ára estin ón*); y, en cuanto que es por necesidad (*kai hê anánke*), es un bien (*kalós*), y, de este modo, principio (*kai oútos arché*).¹²⁹

Así, lo divino, para el Filósofo de Estagira, es la realidad subyacente (*ousía*) a las cosas, aquello a partir de lo cual constantemente se renueva su desarrollo, generación y devenir, pues, a su juicio, "de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza"¹³⁰.

El principio y el primero de los entes (*tón ónton*) es inmóvil tanto en sí mismo como accidentalmente, pero produce el movimiento primero eterno y único (*próten aídion kai mían kinesis*)¹³¹.

Lo divino, por consiguiente, es vida condensada, concentrada, continua y eterna; es energía incorruptible e indestructible que, considerada en sí misma, es vida.

Y vida (*zoé*) en verdad le corresponde, pues la acción (*enérgεια*) del entendimiento (*noús*) es vida y aquél [entendimiento] es energía (*enérgεια*), pues la acción (*enérgεια*) de aquél es en sí misma vida, la más excelsa y eterna (*zoè aríste kai aídios*). Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente (*zôon*) eterno excelso (*aídion áriston*), de manera que la vida (*zoé*) y la eternidad continua (*synechés*) le pertenecen a Dios, porque esto es Dios¹³².

¹²⁹. *Ibid.*, *Lambda*, (XII), 6, 1072b 9-10. Y cuantos opinan, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más bello y lo mejor no está en el principio, porque también los principios de las plantas y de los animales son causas, sino que lo bello y perfecto está en sus efectos, no piensan rectamente.

¹³⁰. *Ibid.*, *Lambda*, (XII), 7, 1072b 30-35.

¹³¹. *Ibid.*, *Lambda*, (XII), 8, 1073a 30-35.

Compárese el presente pasaje con aquél otro de Jenofonte citado por Conrado Eggers Lan en la obra arriba citada, p. 297. (Es conveniente ver la nota 26 al mismo texto.)

Permanece siempre en el mismo [lugar] sin moverse,

ni le conviene emigrar de un lado a otro.

Pero sin trabajo, con la [sola] fuerza de la mente,

hace vibrar a todas las cosas.

¹³². *Ibid.*, *Lambda*, (XII), 7, 1072b 25-30.

De esta suerte, eso que es de tal naturaleza que no ocupa lugar alguno ni tampoco ningún tiempo lo envejece, porque no existe en él cambio alguno sino que continúa a través de su entera duración (*aión*) inalterable y permanente, viviendo la mejor y más autosuficiente de las vidas; eso, en todo caso, vendría a ser aquello que abarca y rodea a la totalidad que se encuentra en constante modificación, aquello que le otorga unidad y cohesión; aquello que mantiene al mundo, a pesar de la degeneración de sus elementos, como una totalidad íntegra, sin carencias. Aquello que no sólo es fundamento de la generación de las cosas, sino, como tal, aquello que siempre es y pre-domina en el cambio, aquello que se sobrepone al cambio porque domina en él, reina sobre él; aquello que abarca y rodea a la totalidad que se encuentra en constante modificación otorgándole, así, orden, unidad y cohesión. En una palabra, sería el *arché*, el sustento y explicación del *En pánta* (Uno-todo) al que hacen referencia los presocráticos. Lo divino es, pues, lo que da sustento (sostiene en pie) al mundo en su constante devenir, lo que lo mantiene uno e íntegro a pesar de su incesante transformación, es decir, la totalidad que incluye todo el tiempo y la infinitud de la que se deriva el ser y la vida que todas las cosas disfrutan; en fin, el poder emerger del universo que se "sostiene" solo.

Por ello, el filósofo, que busca la Sabiduría, que busca el conocimiento de lo que es inmutable y eterno, ansía alcanzar una ciencia que, por su objeto de estudio, muy bien puede ser concebida como ciencia teológica (*teologiké*), ciencia divina.

Una sola cosa es lo sabio: conocer el *Logos* por el cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas¹³³.

¹³³. Heráclito de Éfeso, *Fragmentos*, Fragmento 41 (de Diogen. Laert., Y, 23), *apud*. Rodolfo Mondolfo, *op. cit.*, p. 35.

2.2.1 La post-física como “ciencia teológica”

La búsqueda del principio (*arché*) modifica la concepción politeísta-antropomórfica de los dioses difundida por Homero y Hesíodo. Las numerosas divinidades del politeísmo griego, “ni son eternas, ni perfectas, ni omniscientes, ni omnipotentes; **no han creado el mundo, sino que han nacido en él y de él**; han ido surgiendo mediante generaciones sucesivas a medida que el universo, a partir de potencias primordiales, como *Caos* (es decir, el Vacío), *Gea* (es decir, la Tierra), se iba diferenciando y organizando; **residen, pues, en el seno mismo del universo**. Los primeros filósofos, en cambio, anteponen a esta idea de lo divino un principio único, eterno y supremo (pues domina y reina sobre el cambio) que ha acompañado siempre al mundo (a la totalidad) que, aunque cambiante, también se considera eterno, pues no se cree que éste haya emergido de algún estado de cosas primigenio y simple, sino que se lo considera “un orden que se organiza a sí mismo, que se ha generado a sí mismo y que es idéntico con su propia fuente eterna...”¹³⁴. Por ello es que, para los griegos, la comprensión del mundo, tal como se presentaba ante su ojos y la búsqueda de lo divino no constituyen dos formas de aproximación divergentes u opuestas, sino dos actitudes que pueden coincidir o confundirse. En efecto, todos los elementos naturales —la luna, el sol, la luz del día, la noche, una gruta, una fuente, un río— provocan las mismas formas de respeto y admiración que caracterizan a las relaciones del hombre con la divinidad. En este contexto, Aristóteles intenta probar que tanto la observación de las estrellas y los movimientos celestes como el estudio de las cosas más humildes son igualmente dignos. “Por ello, en *Las partes de los animales* (I, 5, 645a) se atreve a afirmar que Heráclito habría invitado a pasar a sus huéspedes diciéndoles: “*también ahí (en el hogar de la cocina) están los dioses*”.”¹³⁵

¹³⁴ . Cf. Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983; pp. 133-134 . (Agradezco a Gustavo Luna López el proporcionarme la información para la realización de la cita aquí vertida).

¹³⁵ . Cf. J. P. Vernant, *et. al., op. cit.*, p. 19.

Con todo, cabe señalar que de esta nueva idea sobre lo divino se nutren las bien conocidas críticas que Jenofonte y Heráclito, entre otros, hicieron a la tradición representada por Homero y Hesíodo¹³⁶.

Pero si los bueyes, [caballos] y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes, a bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente [a cada uno].¹³⁷

Mas, según opinión de Werner Jaeger, la expresión 'lo divino' (*tò theion*) —que es el resultado de la sustantivación del adjetivo con el artículo neutro— no aparece antes de Anaximandro —quien pugna por encontrar la clave de la oculta estructura de la realidad estudiando la forma en que ésta ha venido a ser lo que es¹³⁸— y, según el mismo autor, se la introduce como un concepto independiente, identificado con lo ilimitado, lo inmortal y lo indestructible — porque no se genera ni se corrompe—, amén de considerarlo carente de principio y, por consiguiente, principio de todo lo demás, sumo principio que abraza y gobierna todas las cosas¹³⁹.

¹³⁶. Tales críticas fueron posibles, sobre todo, por el hecho de que "poner en tela de juicio, dentro de un plano intelectual, la existencia de los dioses no choca frontalmente con la *pietas* griega, con intención de arruinarla, en lo que ésta tiene de esencial. Así, pues, el fiel puede manifestar una credulidad extrema, como el supersticioso ridiculizado por Teofrasto, o bien mostrar un prudente escepticismo, como Protágoras, que considera imposible saber si los dioses existen o no y que, tocante a ellos, no se puede conocer nada, o bien mantener una completa incredulidad, como Critias que sostiene que los dioses han sido inventados para tener sometidos a los hombres." (Cf., J. P. Vernant, *et. al.*, *op. cit.*, p. 21.)

¹³⁷. Conrado Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos* (Vol. 1). Intr., trad. y notas de C. Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Gredos (Biblioteca Clásica # 12), Madrid, 1986; 3 Vols.; p. 294.

¹³⁸. Según Burnet, dice Werner Jaeger en *La teología de los primeros filósofos griegos*. (Trad. José Gaos, F.C.E., México, 1952, (1ra. Edición), 265pp.) página 32, no es que Anaximandro fuera el primero en designar lo *ápeiron* como *arché*, sino al contrario, que fue el primero en llamar *ápeiron* a la *arché*.

¹³⁹. Aristóteles, *Física*, III, 7, 207b 35-208a 4.

Apeiron... es... aquello de lo que brota toda cosa y a lo que toda cosa retorna. Es, pues, el principio (*arché*) y el fin (*teleuté*) de todo lo que existe.¹⁴⁰

Así, la expresión 'lo divino' refiere al origen, fuente y sustento del mundo como algo único que unifica al todo (*tò pan, tò hólon*) o totalidad de los entes en el ser (*He pánta*). Con todo, a pesar de las críticas que esta concepción de lo divino hace al politeísmo y al antropomorfismo defendido por la tradición homérico-hesíodica, la concepción filosófica de lo divino deja intacto el núcleo de las características que en aquella tradición distinguen a "los dioses" de los hombres. En efecto, tanto el carácter de supremacía como el de mundanidad, es decir, no trascendencia o no separación del mundo, que esta tradición atribuye a los dioses¹⁴¹, permanece en la visión filosófica de la divinidad¹⁴². Por ello,

¹⁴⁰. Werner Jaeger, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹⁴¹. Recuérdese que, para el griego que asume como cierto el politeísmo defendido por Homero y Hesíodo, entre este mundo y lo divino no existe un corte radical que separe el orden de la naturaleza del sobrenatural. Empero, hay entre hombres y dioses una diferenciación, ¿por dónde pasa, entonces, la frontera que los separa y diferencia? Por un lado, los hombres son seres inseguros, efímeros, sometidos a las enfermedades, el envejecimiento y la muerte, nada de cuanto confiere valor y brillo a la existencia (juventud, fuerza, belleza, gracia, honor, gloria) deja de deteriorarse y desaparecer para siempre. Todo lo contrario de lo que les ocurre a los que se da en llamar inmortales (*athánatoi*), bienaventurados (*mákares*), poderosos (*kreíttous*); es decir, las divinidades. Existe, pues, una diferencia entre ambas razas, la humana y la divina. Por ello, el hombre griego de época clásica sabe que hay una frontera infranqueable entre los hombres y los dioses. En efecto, a pesar de que los recursos del espíritu humano y de todo lo que ha conseguido descubrir o inventar a lo largo del tiempo; el porvenir le sigue siendo indescifrable, la muerte irremediable. Así, pues, los dioses se encuentran fuera de su alcance, más allá de su inteligencia, pues resulta insostenible para su mirada el resplandor del rostro de los inmortales. De esta suerte, una de las reglas fundamentales de la sabiduría griega relativa a las relaciones con los dioses es que el hombre no puede pretender en modo alguno igualarse a ellos. Por eso el griego acepta —como algo consustancial con la naturaleza humana y como algo contra lo que sería vano protestar— todas las carencias que acompañan necesariamente a su condición de humano. En efecto, el hombre griego sabe muy bien que no hay vida sin muerte, juventud sin vejez, esfuerzo sin cansancio, abundancia sin trabajo, placer sin sufrimiento, pues toda luz tiene su sombra y todo esplendor su decaimiento. Empero, la infranqueable distancia entre unos y otros no excluye una forma de parentesco. Ambos habitan el mismo mundo, pero se trata de un mundo con diferentes niveles y estrictamente jerarquizado en donde lo divino ocupa el lugar supremo. Ciertamente, pues el mundo de los dioses está lo suficientemente alejado como para que el de los hombres guarde, por relación a aquél su propia autonomía, y sin embargo su distancia no es tanta como para que el hombre se sienta impotente, aplastado, reducido a la nada ante la supremacía de lo divino. Por ello, Platón afirma: Los dioses nos fueron dados no sólo como compañeros de fiesta sino para procurarnos el sentimiento del ritmo y la armonía unido al placer, con lo cual nos ponen en movimiento y dirigen nuestros grupos enlazándonos unos a otros con las canciones y las danzas [Cf., Plato, *The Laws*, 653d-654c, Translated with an

"cuando el pensamiento hesiódico acaba por dejar paso al pensar filosófico, se busca lo divino dentro del mundo, no fuera de éste."¹⁴³

Unido en su diversidad, permanente a través del paso del tiempo, armonioso en el engarce de las partes que lo componen, el mundo es como una joya maravillosa, una obra de arte. El mundo es tan bello como un Dios.¹⁴⁴

Así, la sentencia de Tales: '*todo está lleno de Dioses*' revela que el hombre que las profiere está percatado del cambio de su actitud hacia las ideas prevalecientes sobre los dioses: aunque habla de dioses, emplea evidentemente la palabra en un sentido distinto de aquel en que lo emplea la tradición¹⁴⁵. "Esta afirmación no puede referirse a aquellos dioses con que había poblado el monte y el río, el árbol y la fuente la imaginativa fe de los griegos, como tampoco los moradores del Cielo o del Olimpo de que nos habla Homero."¹⁴⁶

Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros¹⁴⁷.

Con su sentencia, Tales sugiere que todo está lleno de misteriosas fuerzas vivas. De esta suerte, en su cosmovisión, la distinción entre naturaleza animada e inanimada no tiene de hecho fundamento alguno; todo tiene un

introduction by Trevor J. Saunders, Penguin Books, Ltd, Harmondsworth, Middlesex, England, 1978, 531pp.] De esta suerte, para el griego, "el mundo está lleno de dioses", pues lo divino está implícito en cada una de sus partes, así como en su unidad y en su ordenamiento general.

¹⁴². Aunque, sin duda, la originalidad y novedad que la concepción filosófica de lo divino encierra, por el carácter inengendrado y eterno que la misma atribuye a lo divino lo aleja mucho de la tradición.

¹⁴³. Cf. Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 23.

¹⁴⁴. Cf. J. P. Vernant, *et. al.*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴⁵. Cf. *ibid.*, p. 27.

¹⁴⁶. Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 27-28.

¹⁴⁷. Conrado Eggers Lan, *op. cit.*, p. 293.

alma. En efecto, "los dioses de Tales no viven aparte, en alguna región remota e inaccesible, sino que todo, esto es, este mundo que nos rodea familiarmente y que nuestra razón toma con tanta tranquilidad, está lleno de dioses y los efectos de su poder"¹⁴⁸.

Mas decíamos que, frente a la tradición, los filósofos griegos consideraron que lo eterno, es decir, lo inalterable, lo perdurable, lo inmutable era divino y que eso divino era uno, inengendrado, más poderoso que todos (único), impassible, inmóvil y omnisciente.

Las sátiras de Jenófanes —473 a. C., aproximadamente— exponen, según un testimonio de Platón, "los mitos de que son una sola cosa las que llamamos *"todas"*"¹⁴⁹. Es decir, de que el principio es uno y que el ente es uno y todo —según opina Teofrasto— y de que el uno y todo es el dios —a decir de Simplicio¹⁵⁰. En ellas se expone que este *uno*, identificado con la totalidad y con lo divino, tiene varias características. En primer término, es inengendrado y, por consiguiente, como segunda característica, es eterno. Así nos lo hace saber Teodoro cuando afirma: "El colofonio Jenófanes... dijo que el todo es uno... no engendrado sino eterno."¹⁵¹ Por ello, reitera más tarde Aristóteles, Jenófanes dice que es imposible, si algo existe, que nazca, cuando afirma esto sobre lo divino. En efecto, arguye Aristóteles, es necesario que lo engendrado se genere de lo semejante o de lo desemejante. Pero ninguna de las dos cosas es posible. Pues ni conviene que lo semejante sea procreado por lo semejante preferiblemente a que éste lo procree (pues todas estas cosas existen como iguales y similarmente unas respecto de otras), ni de lo desemejante podría generarse lo no semejante. En efecto, si de algo más débil naciera algo más fuerte, o de algo menor algo mayor o de lo inferior lo superior, o lo

¹⁴⁸. Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 28.

¹⁴⁹. Cf. Conrado Eggers Lan, *op. cit.*, p. 277. (El subrayado es mío.)

¹⁵⁰. En este sentido, Jenófanes "conserva" el carácter no trascendente o mundano, por así llamarlo, de lo divino.

¹⁵¹. Conrado Eggers Lan, *op. cit.*, p. 279. Con esto, Jenófanes se separa de la tradición homérico-hesiodica, pues, si bien los dioses eran inmortales, no se les concedía el rasgo de eternos, pues se les consideraba, en cierto sentido, generados.

contrario, de las cosas mejores las peores, el ser nacería del no ser: lo que es imposible. Por estas cosas, ciertamente, es eterno el Dios¹⁵². Ahora bien, la argumentación que Aristóteles ofrece para explicar la imposibilidad de que lo divino sea generado (y con él, el todo y lo uno, pues como ya ha sido explicado, según Jenófanes, el uno y todo es el dios) es, a juicio de Conrado Eggers Lan, totalmente anacrónica. Sin embargo, la argumentación aquí expuesta es de suma importancia para el tema que por el momento nos compete tratar.

De la misma forma, el uno, lo divino es el más poderoso de todos. Por ello, como tercera característica, le corresponde dominar pero no ser dominado y, por tanto, ser único, el supremo¹⁵³.

En efecto, si los dioses fuesen muchos, sería forzoso que el prevalecer correspondiera en forma similar a todos. Pero el dios es el más poderoso y el mejor de todos... ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales.¹⁵⁴

Por otra parte, en cuarto lugar, el uno no está ni en movimiento ni en reposo, pues, "permanece siempre en el mismo [lugar] sin moverse, ni le conviene emigrar de un lado a otro"¹⁵⁵ y "sin trabajo, con la sola fuerza de la mente hace *vibrar* todas las cosas"¹⁵⁶. No obstante, no es un dios creador, pues, a juicio de Jenófanes, "de la tierra nacen todas las cosas y en la tierra terminan

¹⁵². Cf., Conrado Eggers Lan, *op. cit.*, p. 279

¹⁵³. Con esto, Jenófanes afirma un monoteísmo y echa por tierra el politeísmo que caracteriza a la religión griega clásica y, de paso, el carácter antropomórfico que va aunado a ella.

¹⁵⁴. Conrado Eggers Lan, *op. cit.*, pp. 282-283. Pero los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos.

¹⁵⁵. *Ibid.*, p. 290. Cabe señalar que uno de los dogmas fundamentales eléatas es precisamente, la inmovilidad del ser. Empero, en opinión de Conrado Eggers, esto no debe ser entendido como la postulación del inmovilismo, sino como un ataque a la mitología antropomórfica. Por ello, es lícito afirmar que, con esta característica, Jenófanes hace hincapié en la necesidad de abandonar cualquier visión antropomórfica de la divinidad.

¹⁵⁶. *Ibid.*, p. 297. En opinión de Conrado Eggers, el Dios de Jenófanes se encuentra lejos de los dioses mitológicos, que intervienen en minucias de la vida humana y se encuentra lejos, también, del primer motor inmóvil de Aristóteles, que mueve pasivamente. En efecto, el dios de Jenófanes, hace vibrar (o estremecerse) todo, con sólo pensarlo.

todas¹⁵⁷. De ahí que su papel sea, en todo caso, poner en movimiento algo que ya está ahí¹⁵⁸. Razón por la cual, la idea de creación no tiene lugar en el pensamiento filosófico griego.

Asimismo, inmóvil y eterno, el supremo que ni en figura ni en pensamiento es semejante a los mortales¹⁵⁹, es "todo mente y sabiduría"¹⁶⁰, pues "todo Dios ve y todo Dios escucha, si bien no respira"¹⁶¹. De ahí que la quinta característica de lo divino sea la omnisciencia. En una palabra, lo divino "es capaz de percibir con todas sus partes"¹⁶². No es, pues, fortuito que Aristóteles considere que lo divino es un motor inmóvil cuya actividad puede ser caracterizada como intelección de intelección, pensamiento puro.

Mas, a decir de Jenófanes, lo divino está fuera del alcance de los hombres, es algo que se encuentra más allá de su inteligencia, por ello se afirma que lo divino es inaprensible¹⁶³. La tradición griega afirma que, el hombre, a diferencia de los bienaventurados, de los inmortales, **no puede sino ver lo que el sol ilumina, lo que se encuentra abierto a su mirar**. Así, en la temeraria empresa de la búsqueda del origen de todas las cosas, el filósofo va más allá de lo que la percepción sensible le reporta y busca aquello que acompaña al mundo en su incesante desarrollo, en su sempiterna transformación. Es decir, en la observación del mundo y su implacable transformación, los filósofos suponen, intuyen que hay algo que siempre es y que pre-domina en el cambio, que se sobrepone al cambio porque domina en él, porque reina sobre él y consideraron que ese principio, al ser único, imperecedero, impasible y eterno es divino. De esta suerte, lo divino y el

¹⁵⁷. *Ibid.*, p. 305.

¹⁵⁸. Cf. Olof Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*. Trad. Manuel Carrión G., Gredos (Biblioteca hispánica de Filosofía # 67), Madrid, 1985; 330pp, p. 40.

¹⁵⁹. Cf. Conrado Eggers Lan, *op. cit.*, p. 305.

¹⁶⁰. *Ibidem*.

¹⁶¹. *Ibid.*, p. 296.

¹⁶². *Ibidem*. El sentido del fragmento, es, según Conrado Eggers, el de que dios no puede poseer ningún órgano especial de comprensión o percepción, pues Jenófanes quiere, aún afirmando la perfecta sensibilidad visual y auditiva de su divinidad, quitarle hasta el menor residuo de antropomorfismo.

principio único —que permanece inmutable y siempre el mismo en el constante devenir del mundo y que, como tal, ha acompañado y sostenido al ser de todas las cosas— son, para el griego, uno y el mismo, pues ambos son eternos.

Así también, en sus discusiones acerca de lo divino, la filosofía popular frecuentemente propone el punto de vista según el cual cualquier cosa que sea lo divino, cualquier cosa que sea primera y suprema es necesariamente inalterable¹⁶⁴.

Preso del asombro, el filósofo no se detiene y trata de acceder a lo oculto, de ver lo invisible, es decir, de conocer el misterio del cosmos, lo que se sobrepone al cambio, lo que predomina en él, lo que subyace en el constante fluir de la permanente transformación del mundo¹⁶⁵. El hombre intenta, así, encontrarse con el misterio del universo, con el principio efectuante del ser, con el fondo del ser, con la razón por la cual, a pesar de la constante e incesante transformación, el mundo como totalidad permanece siempre, es siempre. El filósofo desea, pues, acceder a lo oculto, a lo oscuro, a lo "invisible". La "Ciencia Buscada", la "Sabiduría" se vislumbra, entonces, como una ciencia teológica, como *ciencia divina*, pues se perfila como ciencia de lo eterno, de lo que al permanecer inalterable en el cambio es inmutable y, por consiguiente, superior a todas las cosas, el supremo.

Todos los hombres tienen alguna concepción de la naturaleza de los dioses (*pántes gár ánthropoi peri teón éxousin ypólepsin*), y todos aquellos que en lo absoluto creen

¹⁶³. Esto nos recuerda, sin duda alguna, la tradición homérico-hesíodica según la cual resulta insostenible para la mirada de los hombres el resplandor del rostro de los inmortales.

¹⁶⁴. Aristotle *De Caelo*, I, 9, 279a 29-31.

¹⁶⁵. Por ello es que, a juicio de Leszek Kolakowski "las preguntas y convicciones metafísicas... son, como órgano de la cultura una prolongación de sus tronco mítico. Se refieren al origen absoluto del mundo de la experiencia; atañen a las cualidades del ser como las de una totalidad (a diferencia del objeto); se refieren a la necesidad de los acontecimientos. Pretenden manifestar la relatividad del mundo de la experiencia e intentan descubrir la realidad incondicionada, merced a la cual se llena de sentido la realidad condicionada". [Leszek Kolakowsky, *op. cit.*, pp. 13-14].

en la existencia de los dioses, sean Griegos o Bárbaros (*kai pántes ton anotáto tó theíon tópon apodidóasi, kai Barbaroi kai Ellenes*), están de acuerdo en conceder el más alto lugar a lo divino (*òsoi per aínai nomízousi theús.*) seguramente porque ellos suponen que lo inmortal está unido a lo mortal y juzgan cualquier otra suposición como imposible (*dêlon óti os tó athanáto to athánaton synerteménon adynaton gár állos*)¹⁶⁶.

Así, la "Sabiduría", la "Ciencia Buscada" es ciencia divina, es ciencia teológica (*theologiké*), porque su objeto de estudio es supremo, eterno, primero por naturaleza, fundamental y, por consiguiente, divino. Amén de que, al versar sobre lo divino, esta ciencia es la más digna de aprecio.

La llamada *Sabiduría* versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y los primeros principios (*sofían perì tà prôta aítia kai tâs arjâs onmazoménen*) ... y la más divina es la más digna de aprecio...¹⁶⁷

Empero —siguiendo aquí a Simónides— ¿no es acaso cierto que, "sólo un dios puede tener este privilegio?"¹⁶⁸ Es decir, ¿no es acaso cierto que el hombre no puede encontrarse con el misterio del universo, no puede descubrir el principio efectuante del ser, el fondo del ser, la razón por la cual, a pesar de la constante e incesante transformación, el mundo como totalidad permanece siempre, es siempre?

No hay ni habrá un varón que haya conocido lo patente o haya visto cuantas cosas digo acerca de dioses y de todo
Pues aunque llegara a expresar lo mejor posible algo acabado
él mismo no lo sabría;

¹⁶⁶. Aristotle *De Caelo*, I, 3, 270b 6-8.

¹⁶⁷. Aristóteles, *Metafísica*, A (I), 2, 981b 28 y 983a 5.

¹⁶⁸. Aristóteles, *Metafísica*, A (I), 2, 982b 30.

la conjetura, en cambio, ha sido asignada a todos¹⁶⁹; en efecto, en estas palabras "*patente*" parece querer decir lo verdadero y lo conocido.¹⁷⁰

Es decir, ¿no es cierto que, como afirma Jenófanes, lo divino es inaprensible, esto es, está fuera del alcance de los hombres, más allá de su inteligencia¹⁷¹? Por consiguiente, ¿no es verdad que al hombre le está negada la posesión de la ciencia divina, de la ciencia *teológica* (*theologiké*) y que esto es así a pesar de que los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos?

Los etíopes [dicen que sus dioses son] de nariz chata y negros; los tracios, que [tienen] ojos azules y pelo rojizo¹⁷².

Cierto, acepta Aristóteles, "su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre, pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos". Empero, agrega, "tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente"¹⁷³ porque, según explica, "todos los hombres desean por naturaleza conocer"¹⁷⁴ debido a que "el género humano dispone del arte y del razonamiento"¹⁷⁵. Dicho de otra forma, en virtud del razonamiento, el hombre dispone del recuerdo, como de éste nace para los hombres la experiencia en la que "la ciencia (*epistemé*) y el arte (*techné*)"¹⁷⁶ se sustentan, los hombres pueden tener arte y ciencia. Por ello, a juicio del Estagirita, "mienten los poetas cuando

¹⁶⁹. "Si dios no hubiese engendrado la miel amarillenta, se diría que los higos son mucho más dulces [de lo que parecen]. (Conrado Eggers Lan, *op. cit.*, p. 307).

¹⁷⁰. *Ibid.*, p. 299.

¹⁷¹. Esto nos recuerda, sin duda alguna, la tradición homérico-hesíodica según la cual resulta insostenible para la mirada de los hombres el resplandor del rostro de los inmortales.

¹⁷². Conrado Eggers Lan, *op. cit.*, p. 304.

¹⁷³. Aristóteles, *Metafísica*, A (I), 2, 983a 9-10.

¹⁷⁴. *Ibid.*, A (I), 1, 980a 20.

¹⁷⁵. *Ibid.*, A (I), 2, 980b 27-ss y 981a 1-5.

¹⁷⁶. *Ibid.*, A (I), 1, 980b 27-28. Efectivamente, "nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes..." (*Ibid.*, A (I), 1, 981a 5-7).

afirman que lo divino (*tò theíon*) es envidioso¹⁷⁷, es decir, que lo divino tiene mala voluntad o malicia y se rehusa —por envidia; esto es, por pesar de la felicidad de otro— a que el hombre lo conozca, pues, de ser así, afirma, “serían muy desdichados todos los que en esto sobresalen”¹⁷⁸.

De esta suerte, aspirar a “la llamada Sabiduría [que] versa, sobre las primeras causas y los primeros principios”¹⁷⁹ no es, para Aristóteles, un afán en lo absoluto infundado¹⁸⁰. Así, piensa Aristóteles, si buscamos la Sabiduría es “para huir de la ignorancia, en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad, 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”¹⁸¹. Tal disciplina no reditúa, pues, a juicio del Estagirita, “ninguna utilidad, sino que... ésta es sólo para sí misma”. Con todo, opina Aristóteles, “es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada”¹⁸²; es decir, es indigno del hombre no buscar, la Sabiduría, Ciencia Teológica, Ciencia Divina, Ciencia de las Primeras Causas y Principios.

Evitemos... vivir en una condición baja, es decir, indigna de nosotros a quienes es dado, como don del cielo, el poder de indagar hasta las razones de las cosas celestes¹⁸³.

177. *Ibid.*, A (I), 2, 983a 1. Esta afirmación de Aristóteles es por demás revolucionaria, pues con ella destruye una de las constantes más fundamentales tanto de la tradición homérico-hesíodica como de la tradición filosófica iniciada por Jenófanes de Colofón. Ciertamente es que este último al escribir que “los dioses no revelaron desde un comienzo todas las cosas a los mortales, sin que éstos, buscando, con el tiempo descubren lo mejor”, lanza, tal vez por vez primera, una afirmación de progreso intelectual y cultural. Empero, su afirmación, en opinión de Cherniass, deja traslucir un dejo de incertidumbre, pues tal texto bien puede entenderse como la afirmación de que diferentes hombres se aproximan en grados diferentes a una verdad objetiva, sin poder alcanzarla nunca del todo. (Conrado Eggers Lan, *op cit.*, pp. 298-299.)

178. *Ibid.*, A (I), 2, 983a 1-3.

179. *Ibid.*, A (I), 2, 981b 27-29.

180. *Ibid.*, A (I), 2, 982b 25-30.

181. *Ibid.*, A (I), 2, 983a 20-23.

182. *Ibid.*, A (I), 2, 983a 32.

183. Juan Pico de la Mirándola, *De la dignidad del hombre*. Introd., trad. y notas de L. Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid, 1984; 188pp., p. 187.

2.2.2. La post-física como *filosofía primera*.

La certidumbre de la existencia de un principio único, sustento de todas las cosas, es el resultado de una fuerte y sagaz reflexión que se cimienta en la observación del constante fluir del mundo que revela al hombre un misterio, un secreto, algo separado, aislado, remoto, es decir, un fenómeno tal que, por su naturaleza, no es de fácil acceso para la inteligencia humana —pues no es la sensación primera del mundo quien lo ofrece—, pero que, sin embargo, se presenta como algo que inminentemente hay que distinguir, cerner¹⁸⁴. En efecto, a búsqueda de la sabiduría arroja al filósofo a lo oculto, a lo oscuro, a lo divino, a lo invisible, a lo que es primero en sí porque es fundamento de todas las cosas. Mas, al arrojarlo, lo impulsa a desocultarlo, a iluminarlo a mirarlo. Como eso primero en sí es eterno, se le considera divino. Por ello, la ciencia que de él se tenga se considera teológica divina. Con todo, por ser eso divino el fundamento de todas las cosas, es decir, lo primero en sí, la ciencia que de él se tenga también puede ser vista como una *Filosofía Primera*, esto es, como un saber de lo primero, de lo fundamental, de lo radical. Mas, dadas las características de eso divino, esa *Filosofía primera* puede ser considerada, sin ninguna dificultad, como una meta-Física o, mejor dicho, como una post-física, pues el investigador (filósofo) no podrá ver el objeto de estudio, pues éste no es algo que pueda ofrendarle percepción sensible alguna. En efecto, eso divino a lo cual la impaciente esperanza del filósofo apunta no es algo que pueda verse “a simple vista” con los ojos, porque, a juicio de Aristóteles, lo divino es entendimiento.

¹⁸⁴. El sustantivo ‘secreto’ es tomado del latín *secretaetus* que significa ‘separado’, ‘aislado’, ‘remoto’, ‘secreto, es participio de *secernere*, que significa ‘separar’, ‘aislar’, derivado de *cernere* ‘distinguir’, ‘cerner’. (Vid “Secreto”, Joan Corominas, *op. cit.*) Por ello, la palabra ‘secreto’ tiene dentro de sí una ambigüedad, a saber, por un lado, la idea de que está remoto a la comprensión, pero, al mismo tiempo, como algo que aparece “aislado” por la misma. Es decir, el hombre tiene ante sí el misterio porque ha sido capaz de abstraerlo y, por ende, verlo, aprehenderlo.

Todos asignan el lugar supremo a lo divino y la contemplación es lo más agradable y lo más noble¹⁸⁵.

Con todo, Aristóteles reconoce que “lo relativo al entendimiento plantea algunos problemas. Parece, en efecto, ser el más divino de los fenómenos; pero explicar cómo puede ser tal, presenta algunas dificultades”.

Si nada entiende, ¿cuál será su dignidad? Más bien sería como uno que durmiera. Y, si entiende pero depende en esto de otra cosa, pues su substancia no es esto, es decir, intelección, sino potencia, entonces no será la substancia más noble; su nobleza, en efecto, la debe a la intelección ¿qué entiende? O bien, en efecto, se entiende a sí mismo, o bien alguna otra cosa. Y, si entiende alguna otra cosa, o bien es siempre la misma, o no. Ahora bien, ¿hay alguna diferencia o ninguna entre entender lo más hermoso o lo vulgar? ¿No es incluso absurdo pensar sobre algunas cosas? Es, pues, evidente que entiende lo más divino y lo más noble, y no cambia; pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento. Así pues, en primer lugar, si no es intelección, sino potencia, es natural que sea fatigosa para él la continuidad de la intelección. Además, es evidente que habría otra cosa más honorable que el entendimiento, a saber, lo entendido. En efecto, el entender y la intelección se dará también en lo que entiende lo más indigno; de suerte que si esto debe ser evitado (efectivamente, no ver algunas cosas es mejor que verlas), la intelección no puede ser lo más noble. Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso y su intelección es intelección de intelección (*kai éstin he nóesis noëseus nóesis*).¹⁸⁶

Dado que lo divino es intelección de intelección, no es —como ya lo había afirmado Jenófanes— semejante a los mortales ni en figura ni en pensamiento.

Ciertamente, su carácter de misterio lo mantiene separado, remoto, con todo, el haber sido “distinguido”, es decir, observado, le imprime la posibilidad de ser comprendido.

¹⁸⁵. Aristóteles, *Metafísica, Lambda, (XII)*, 7, 1072b 24.

¹⁸⁶. *Ibid.*, *Lambda, (XII)* 9, 1074b 15-35.

Por consiguiente, aunque percibe con todas sus partes, no puede poseer ningún órgano especial de comprensión o de percepción, pues aunque Dios “todo ve, todo piensa, todo escucha”; por consiguiente, excluye en sí todo antropomorfismo¹⁸⁷. Por ello, se encuentra separado de la sensibilidad, es decir, de la percepción mediante los sentidos¹⁸⁸. Con todo, ésta sólo es una de las dos formas en las que, a nuestro juicio, lo divino se encuentra separado de la percepción sensible. En efecto, podemos decir que en primer término, lo divino está separado de la percepción sensible porque, como señalamos, no posee ningún órgano sensorial porque no tiene forma humana alguna¹⁸⁹. En segundo término, podemos afirmar que lo divino está alejado de la percepción sensible porque, al ser lo divino la acción del entendimiento (*noû enérgeia*) en cuya intelección no hay distinción entre el entendimiento y lo entendido —pues el entendimiento se identifica con lo entendido (*éstin he nóesis noèseus nóesis*)—, su intelección es indivisible¹⁹⁰.

Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican (*hóste tautòn noûs kai noetòn*).¹⁹¹

Ahora bien, al ser indivisible, “no cabe que esta substancia (*ousía*) tenga ninguna magnitud, [además de que] es impasible (*apathés*) e inalterable (*analloíoton*)...”¹⁹² Por consiguiente, parece no poder ofrecer “percepción sensible alguna de sí” y éste es el segundo sentido en el que podemos decir que lo divino se encuentra alejado de la percepción sensible.

¹⁸⁷. Cf., Conrado Eggers Lan, *op. cit.*, pp. 283, 298.

¹⁸⁸. ¿Es divino porque no percibe por medio de los sentidos?

¹⁸⁹. Cabe señalar que pensamiento no tiene aún connotaciones propias de una razón contrapuesta a los sentidos. Dios es pues, todo ojos, todo oídos, todo pensamiento, por ello la contemplación es lo más agradable y más noble.

¹⁹⁰. Cf., Aristóteles, *Metafísica, Lambda*, (XII) 9, 1075a 3-5 y 10.

¹⁹¹. *Ibid.*, *Lambda*, (XII) 7, 1072b 20-23.

¹⁹². *Ibid.*, *Lambda*, (XII), 8, 1073a 7-13.

Así, pues, que hay una substancia (*ousía*) eterna (*aídios*) e inmóvil (*akínetos*) y separada (*kechorismén*) de la percepción por medio de los sentidos (*tôn aïsthetôn*)¹⁹³, resulta claro por lo dicho¹⁹⁴.

Ahora bien, este segundo sentido es el que por el momento más nos interesa. En efecto, dado que lo divino se encuentra alejado de la percepción sensible —aunque no por ello alejado del mundo ni, mucho menos, fuera de él—, se presenta como un fenómeno de no fácil acceso para la inteligencia humana.

...consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana (pues el sentir es común a todos, y, por tanto, fácil y nada sabio)¹⁹⁵.

Es decir, al principio del proceso de conocimiento accedemos a las cosas más cercanas a la sensación, lo divino, en cambio, es algo que no ofrece percepción sensible alguna de sí, por consiguiente, su comprensión no está dada al principio del proceso de conocimiento, sino al final de él. Desde esta perspectiva, la *Filosofía Primera* que trata sobre lo que es primero en sí, es decir, lo divino, puede ser vista como meta-Física o, mejor dicho, como post-física. En efecto, la preposición *metà* del nombre 'meta-Física' señalaría un orden de sucesión en el conocimiento y, de esta forma, intentaría ser fiel a la proposición aristotélica: lo inteligible sería más cognoscible *al final* del proceso

¹⁹³. El *Intermediate Greek-Englis Lexicon* de Liddell & Scott, Oxford, Clarendon Press, 1980, 910 pp. traduce 'aïsthesis' como "perception by the senses, perception, sense of. The phrase aïsthesin échein is used 1. of persons, to have a perception of, perceive it 2. for things, to give a perception, i.e. to become perceptible, serving as a Pass. (Passive voice) to aïsthánomai (to perceive, apprehend by the senses, to see, hear, feel) II. one of the senses III. A perception". Desde esta perspectiva me parece más justo traducir *tôn aïsthetôn* por "la percepción por medio de los sentidos" que por las cosas sensibles como traduce V. García Yebra.

¹⁹⁴. *Ibid.*, Lambda, (XII), 7, 1073a 4-6.

¹⁹⁵. *Ibid.*, A, (I), 10, 982a 10-12.

cognoscitivo, mientras que lo sensible, es decir, las cosas sensiblemente perceptibles que son objeto de estudio de la ciencia Física, lo serían *al principio*.

En los *Analíticos Posteriores* (71b 33, 72a 5), Aristóteles estableció una distinción entre dos sentidos de 'anterior' y 'más conocido'. No es lo mismo lo que es anterior por naturaleza, que lo que es anterior para nosotros, como no es lo mismo lo que es más conocido por naturaleza y lo que es más conocido para nosotros. Son anteriores y más conocidos para nosotros, según Aristóteles, los objetos más cercanos a la sensación, y son anteriores y más conocidos absolutamente los objetos alejados de los sentidos o, lo que es lo mismo, de la percepción sensible. Las causas más universales son las más alejadas de los sentidos (en el sentido de no ser sensiblemente perceptibles), aunque sean las más fundamentales en el orden real.

Aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por vez primera. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos, ellos se asemejan a carentes de experiencia...

Por ello es que, según Aristóteles (quien con tal opinión se adhiere a la tradición griega clásica), lo primero para nosotros es contrario a lo primero por naturaleza¹⁹⁶. Así, la ciencia de los primeros principios y primeras causas recibiría el nombre meta-Física (post-Física) porque, en el orden de saberes, viene después de la ciencia Física, es decir, de la ciencia que, en tanto estudia

¹⁹⁶. Cuando Teofrasto investiga hasta qué punto y de qué cosas hay que inquirir las causas, presenta una nueva formulación de esta distinción: "Ahora bien, una y otra <esfera> —léase la sensible y la inteligible— son, en cierto modo, principios: la primera en todo caso, para nosotros, y la segunda, sin más; o bien la una, el fin, y la otra, un principio nuestro" (Teofrasto, *op. cit.*, VIII, § 24). Miguel Candel, traductor de la obra, afirma que con esta nueva fórmula "Teofrasto elimina el equívoco que encierra la proposición aristotélica: lo inteligible sería más cognoscible *al final* del proceso cognoscitivo, mientras que lo sensible lo sería *al principio*; principio, pues,

las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento y de la quietud, se encuentra en gran parte relacionada con cuerpos y magnitudes y sus propiedades y movimientos, en una palabra, con cosas sensiblemente perceptibles¹⁹⁷.

Pues bien, el objeto de la ciencia que lleva el nombre 'meta-Física' (post-Física) es anterior *en sí* en relación con el objeto de la Física (que, como ya hemos señalado, se encarga del estudio de lo sensiblemente perceptible), pero es *posterior* respecto a nuestra forma de conocer, porque no es otra cosa que el fundamento de la generación de todas las cosas, el sustento del mundo que, como tal, sólo se hace patente a partir de una profunda y sagaz reflexión. El nombre 'metafísica', entendido como post-física alude, pues, a la distinción auténticamente aristotélica de lo anterior *para nosotros* y lo anterior *en sí* o *por naturaleza* —y, con ello, al parecer, pone énfasis en quien conoce y no en lo conocido. Por ello, es muy compatible con la expresión 'Filosofía Primera', pues no sólo la explica sino también la justifica.

Desde el punto de vista del orden de los principios, o lo que es lo mismo, desde el punto de vista de lo que es primero por naturaleza, es más correcto considerar a la ciencia de las primeras causas y primeros principios como *Filosofía primera*, pues es un saber de las cosas que son primeras en sí. Mas, desde el punto de vista del modo como conocemos, esto es, desde el punto de vista de lo que es primero "*para nosotros*", es más correcto considerarla como una *Meta-física* (post-Física), es decir, como posterior a la Física, como posterior al conocimiento de las cosas sensiblemente perceptibles (*ousión aistheton*). Por ello, la 'meta-Física' como post-Física, como "Filosofía primera" comprende el nombre 'Física' como una ciencia, como una reflexión sobre las cosas sensiblemente perceptibles, como una ciencia que considera los accidentes y los

éste último en sentido propio o cronológico, frente al sentido ontológico del primero." (*Ibid.*, p. 28, nota 84.)

¹⁹⁷ . Aunque al tener que estudiar los principios de esta clase de substancias tal y como ellos pueden ser, requiere el apoyo de una ciencia superior a ella que, proporcionándole las directrices más generales de los entes, le permita particularizarlos al aplicarlos a esta clase de consideraciones.

principios de los seres en cuanto móviles y no en cuanto seres. Así, la 'metafísica', la post-física, es la ciencia que estudia las cosas que no son sensiblemente perceptibles, a saber, los primeros principios y causas de todas las cosas y, como tal, es *Filosofía primera* —recibiendo este nombre desde el punto de vista desde lo que es anterior en sí y no desde lo que es anterior para nosotros

Con todo, aunque un nombre y otro se combinan, bien podemos afirmar que el título *Meta-Física* (post-Física) resalta tanto la dificultad como el grado de abstracción de esta ciencia, mientras que el título *Filosofía primera* resalta su importancia, primacía y universalidad.

Buscamos los principios (*ai archai*) y las causas (*tá aítia*) de los entes (*tôn ónton*), pero es claro que en cuanto entes (*dêlon dê hóti hé ónta*). Hay, en efecto, una causa de la salud y del bienestar, y de las cosas matemáticas, hay principios y elementos y causas, y, en suma, toda ciencia basada en la razón o que participa en algo del razonamiento versa sobre causas y principios, ora más riguroso, ora más simples. Pero todas estas ciencias, habiendo circunscrito algún ente y algún género, tratan acerca de él, y no acerca del ente en general ni en cuanto ente, ni se preocupan para nada de la quiddidad (*toû tí estin*), sino que, partiendo de ésta, unos después de ponerla de manifiesto para la sensación y otras tomando la quiddidad como hipótesis (*d' hypóthesin labóusai tò ti estin*), demuestran así, con más o menos rigor, las propiedades inherentes al género de que se ocupan. Por eso es evidente que no hay demostración de la substancia ni de la quiddidad (*óti ouk éstin apódeixis ousías oudè toû ti estin*) a base de tal inducción, sino que es otro el modo de su manifestación. De igual manera, tampoco dicen nada acerca de si existe o no existe el género de que tratan, por ser propio de la misma operación del entendimiento mostrar la quiddidad y su existencia (*tò tês autês eína dianoías tó ti esti dêlon poiéin kai ei éstin*).¹⁹⁶

¹⁹⁶. Aristóteles, *Metafísica*, E (VI) 1, 1025b 3-16. (El subrayado es mío).

Cabe señalar, además, que la visión Aristotélica de la divinidad no está en absoluto en desacuerdo con la concepción de la 'meta-Física' (post-Física) como *Filosofía Primera*. Por el contrario, la explica al hacerla más clara y comprensible. En efecto, la ciencia primera tendría como objeto de estudio a aquello que se encuentra más alejado de los sentidos y a aquello que es anterior por naturaleza. Por ello, sería también, ciencia divina, pues, como ya lo hemos visto, lo divino, en tanto eterno, es el principio primero fundamento y sustento de todas las cosas y, por consiguiente, lo menos cercano a la sensación. En este sentido, la concepción de lo divino en Aristóteles explica, a su vez, la distinción auténticamente aristotélica de "lo anterior para nosotros" y "lo anterior en sí o por naturaleza" y, al mismo tiempo, clarifica por qué la ciencia que tiene el saber de eso que es primero en sí puede ser llamada Filosofía primera, Ciencia Teológica, Sabiduría.

El nombre antiguo de esta ciencia: *metà tà physiká*, indica ya el género de conocimiento al que apuntaba su intención. Por su medio se pretende ir más allá de todos los objetos de experiencia posible (*trans physicam*) a fin de conocer, donde sea posible, aquello que en modo alguno puede ser objeto de experiencia; así pues, la definición de la metafísica —según la intención que contiene la razón de que se haya aspirado a una ciencia de este género— sería la siguiente: es una ciencia para progresar del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible...¹⁹⁹

Así, la traducción del nombre 'metafísica' como "posta física", es decir, como la ciencia que por su generalidad y radicalidad se encuentra en seguida, después de la Física —que es una ciencia más particular que aquella—, no parece ser infiel al pensamiento de Aristóteles. Antes bien, por todo lo que

¹⁹⁹. I. Kant, *op. cit.*, p. 121.

hemos dicho, parece reflejarlo clara y eficazmente, pues, según hemos podido observar, explica fluidamente las denominaciones que Aristóteles dá a "la ciencia de las primeras causas y primeros principios". En efecto, 'postfísica' bien puede significar 'Sabiduría', 'ciencia teológica' y, como tal, 'filosofía primera'. De esta suerte, el vocablo 'ontología' que ha sido identificado con esta última expresión, ahora se presenta como una post-física, (como la ciencia que por su generalidad y radicalidad se encuentra en seguida, después de la Física) y, por consiguiente, como un proyecto cercano (sin comprometernos aún con señalar en qué medida lo es) e identificado con el pensamiento y al proyecto del Filósofo de Estagira.

Si esto es verdad, el vocablo 'ontología', que fue introducido en la literatura filosófica con el fin de precisar el significado de la expresión '*Filosofía primera*', se comprometería con las consideraciones de carácter programático que ella involucra y con la traducción del nombre 'metafísica' como post-Física y no como trans-física. Es decir, se comprometería con la empresa de explicar y comprender lo que es "primero por naturaleza", es decir, lo más fundamental y, por consiguiente, se situaría, en la búsqueda de los primeros principios que habrían de dar fundamento a toda ciencia particular. Asimismo, 'ontología' en tanto 'filosofía primera' se haría cargo de otras tareas como son mostrar la quiddidad (*tò ti estin*) y su existencia, resaltar la posterioridad de la investigación, según el orden de nuestro conocimiento y tratar de comprender, al menos analógicamente, lo divino —que, según Aristóteles, es intelección de intelección.

A decir verdad, tales compromisos permiten configurar un perfil muy general de la ontología, empero una descripción más o menos exhaustiva de la misma no se agota con lo dicho hasta aquí, ni siquiera en su carácter más esencial. Con todo, no está de más señalar estas generalidades, toda vez que con ellas aclararemos un poco el carácter peculiar de tal disciplina y dejaremos señaladas las cuestiones en las que más adelante habremos de profundizar.

Mas la identificación que los creadores del vocablo 'ontología' guardaron con la expresión 'filosofía primera' y, por consiguiente, con el pensamiento del filósofo de Estagira tiene aún muchos cabos sueltos que hay que resolver. A decir verdad, suponemos que la identificación de este vocablo con aquella expresión no es gratuita, esto es, creemos que quienes la llevaron a cabo buscaban, precisamente, hacer pública su fidelidad o relación con ese pensamiento no sólo porque creían descubrir en la, así llamada, metafísica de Aristóteles una Filosofía primera y, en cuanto tal, una post-física, sino porque con base en tal descubrimiento (el que la filosofía primera de Aristóteles es una post-física), podrían deslindarse de posibles relaciones con el nombre 'metafísica' traducido como trans-física. Ciertamente, a favor de esta posible delimitación, tenían a favor dos cosas. En primer lugar, el hecho de que el nombre 'metafísica' como tal no se hace presente en ninguna obra aristotélica y, en segundo, el que este nombre generalmente haya sido traducido como trans-física y haya defendido, así, una interpretación del pensamiento del Filósofo de Estagira que pondera de una manera muy peculiar (al parecer infiel al pensamiento de Aristóteles) la vertiente teológica de la especulación sobre las primeras causas y primeros principios.

Por ello, suponemos que identificar el vocablo 'ontología' con la expresión 'filosofía primera' no tiene como fin último ser fiel al pensamiento de Aristóteles. Es decir, creemos que con tal identificación, antes de intentar ser fiel a este pensamiento, lo que se busca es precisar la relación que el vocablo 'ontología' puede guardar con el nombre 'metafísica'. En efecto, gracias a la identificación del vocablo 'ontología' con la expresión 'filosofía primera', el vocablo citado se deslinda de toda posible relación con la traducción del nombre 'metafísica' como 'transfísica' y entra en relación directa con el nombre 'metafísica' entendido como 'postfísica'. Por ello, desde nuestro punto de vista, la acuñación del vocablo 'ontología' renueva y rejuvenece el significado del antiquísimo nombre 'metafísica' y dirige por nuevos derroteros a la disciplina que porta ese nombre. Es decir, comprender el nombre 'metafísica' como post-

Física e identificarlo, así, con la expresión 'Filosofía Primera' (que es el nombre que sabemos surge de Aristóteles) le descarga de la serie de presupuestos y compromisos metodológicos que trae consigo la traducción del mismo nombre ('metafísica') como *transfísica*. Por consiguiente, creemos que el interés por comprender el nombre 'metafísica' como *post-Física* responde a un deseo por deshacerse de nociones juzgadas como ineficaces para dar cuenta del sentido del ser en general²⁰⁰. Mas, por el momento, no estamos en la mejor posición para justificar esta apreciación. En efecto, para hacerlo es menester aclarar, si los hay, cuántos y cuáles son los posibles presupuestos que, a los ojos de los acuñadores del vocablo 'ontología', trae consigo la traducción del nombre 'metafísica' como *transfísica*. Así estaremos en una mejor posición para responder por qué es menester, para los creadores del vocablo 'ontología' deshacerse de ellos. Pasemos, entonces, al análisis de las consecuencias que, según creemos, trae consigo la traducción del nombre 'metafísica' como *transfísica* para situarnos en una mejor posición que nos permita evaluar las afirmaciones arriba presentadas y, finalmente, concluir si la distinción entre 'ontología' y 'metafísica' es o no pertinente y si la identificación del vocablo 'ontología' con la expresión 'Filosofía Primera' juega algún papel en esta distinción.

2.3. 'Metafísica' como *transfísica*.

Hemos señalado que, según se comprenda la preposición 'meta', el nombre 'metafísica' puede tener varios significados. Por el momento, sólo hemos hablado de la posibilidad de traducir dicha preposición como "post", es decir,

²⁰⁰ . Ciertamente, la posibilidad de "descubrir" tal ineficacia se funda en el hecho de que tiempo antes se generó una nueva alternativa de solución al problema del ser. La alternativa en la que los defensores del vocablo 'ontología' creen es, según nuestras apreciaciones, de raigambre nominalista. Con todo, no es ahora el momento de argumentar al respecto, pues de ello

como "después", "detrás", "en seguida" y, por consiguiente, sólo hemos hablado de la posibilidad de traducir el nombre 'metafísica' como "la ciencia que está después o en seguida (en una sucesión cronológica de adquisición de saberes) de la ciencia Física" o, dicho de otra forma, como "la ciencia que está detrás (en una sucesión jerárquica de saberes que va de los más particular a lo más general) de la ciencia Física. Asimismo, hemos demostrado que la traducción de 'metafísica' como post-Física es plenamente fiel a la expresión 'Filosofía primera', acuñada por Aristóteles para referirse a la especulación de las primeras causas y principios, (que, como todos sabemos recibió posteriormente el nombre 'metafísica') y, gracias a ello, hemos señalado una forma posible de traducir y entender este nombre. Con todo, más arriba hemos anotado que es posible traducir la preposición 'meta' como "trans", es decir, como "más allá" o "por encima" y, por consiguiente, que además de traducir el nombre 'metafísica' como post-Física, existe la posibilidad de traducirlo como trans-física y referirnos con ello tanto a "lo que está más allá de lo físico", como a "lo que está más allá de la naturaleza" y a "la ciencia que estudia aquello que está más allá de lo físico, más allá de la naturaleza". Así también, últimamente señalamos que, al identificar el vocablo 'ontología' con la expresión 'filosofía primera', sus creadores buscaban desligarlo de toda posible relación con el nombre 'metafísica' traducido como trans-física, para desprenderlo de ciertos presupuestos que la traducción del nombre 'metafísica' como trans-física trae consigo. Nosotros suponemos que tales presupuestos son fundamentalmente de índole teológico. Mas, debemos argumentar al respecto; por ello, es tiempo de saber varias cosas. En primer lugar, es necesario saber qué tipo de presupuestos tiene la traducción del nombre 'metafísica' como trans-física. En segundo lugar, es menester descubrir de qué compromisos querían deslindarse los pensadores que, en un intento por conservarse fieles al pensamiento de Aristóteles, identificaron el vocablo 'ontología' con la expresión 'filosofía

hablaremos en el siguiente capítulo. Por el momento sólo nos interesa dejar señalada esta situación.

primera' y simpatizaron, así, con la traducción del nombre 'metafísica' como post-Física —y no con la alternativa trans-física— dando, de esta forma, un nuevo derrotero a las investigaciones del problema del ser en general.

2.3.1. ¿Qué significa 'trans-física'?

En la interpretación de la voz 'metafísica' como trans-física la preposición '*metá*' significa "por encima", "más allá". Esto trae como consecuencia una nueva traducción de la voz 'física' a la cual precede. A diferencia de la interpretación del nombre 'metafísica' como post-Física, en donde 'Física' hace referencia a una ciencia —y la preposición '*metá*' es comprendida como "detrás", "hacia atrás", "después", "luego"—, la interpretación de 'metafísica' como transfísica sostiene que el vocablo 'física' comprende los cuerpos, las substancias o cosas sensibles, las cosas que tienen en sí mismas un principio del movimiento y de la quietud, en una palabra, este mundo, la naturaleza. Los comentaristas traducen de esta forma el vocablo '*phýsiká*' porque, según creemos, ven en él no el nombre de una ciencia sino, más inmediatamente, un derivado del término griego *phýsis*.

El vocablo '*phýsis*' es el nombre que corresponde al verbo *phýo*, que significa "producir", "hacer crecer", "engendrar", "crecer", "formarse". *Phýsis*, por tanto, significa "lo que crece", lo que "se forma"²⁰¹. Desde esta perspectiva, para Aristóteles, las cosas que existen por naturaleza son "las cosas que tienen en sí mismas un principio del movimiento y de la quietud". En efecto, en un texto, hablando de las cosas que existen por naturaleza, Aristóteles afirma: "tiene, cada una de ellas, un principio de movimiento y de quietud (sea ya en cuanto al lugar, el crecimiento o el decrecimiento, o por vía de la alteración)" es decir, "tienen un impulso innato al cambio"²⁰². Por ello, para

²⁰¹ . Para Aristóteles por ejemplo, las cosas que existen por naturaleza son, por nombrar algunos, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el aire, el fuego y el agua.

²⁰² . Cfr., Aristóteles, *Física*, II, 1, 192b 10-20.

el Estagirita la “naturaleza es un principio o causa del ser movido, del estar en reposo ... en virtud de sí mismo y no accidentalmente.”²⁰³ Asimismo, para Aristóteles, las cosas que existen por naturaleza pueden analizarse, o bien como cuerpos, o bien como magnitudes, o bien como movimientos y propiedades.

Parece que fundados en lo anterior, los comentaristas juzgaron pertinente traducir el vocablo, *'physiká'* como las cosas que existen por naturaleza, como la naturaleza como tal. Con todo, aún no queda claro en qué se apoyaron para traducir la preposición *'metà'* como “más allá” o “por encima” y aludir, así, a una realidad por encima de la naturaleza, es decir, a una realidad por encima del “principio o causa del ser movido por sí mismo”. En efecto, bajo la traducción de la preposición *'meta'* como “más allá”, “por encima”, las cosas que existen por naturaleza pasan a significar “cosas de aquí abajo”, “cosas de este mundo” (*tàs deũro*), “substancias y cosas sensibles” (*aisthetôn ousiôn, aisthetàs ousías*)²⁰⁴. Por ello, la preposición *'meta'* hace alusión a algo que está “por encima”, “más allá” de la naturaleza, a “alguna substancia separada (*ousián choristèn*) fuera de las substancias sensibles (*parà tàs aisthetàs*) de este mundo (*tàs deũro*)”²⁰⁵ o, dicho de otra forma, a “algo fuera del todo concreto” (*ti parà tò sýnolon hè ouí*). En resumen, a algo trascendente al este mundo.

Es menester, pues, descubrir si se encuentran sustentadas en el pensamiento de Aristóteles tanto la traducción de la preposición *'metà'* como “más allá, por encima”, como la comprensión del nombre ‘metafísica’ como “por encima o más allá de la naturaleza” y, por consiguiente, las consecuencias trascendentalistas que dicha traducción trae consigo.

Según creemos, los intérpretes de Aristóteles juzgaron pertinente traducir la preposición *'metà'* como “más allá” o “por encima” y, con ello, generar una visión dualista y trascendentalista porque se vieron la necesidad de mantener frente a las cosas de este mundo, que son de la clase de todo lo que “nace y

²⁰³. *Ibid.*, II, 1, 192b 21-23.

²⁰⁴. Cfr., Aristóteles, *Metafísica*, K (XI), 1, 1059a 35ss, 1059b 10ss, 1060a 2ss.

²⁰⁵. *Ibid.*, K (XI), 2-3, 1060a 9-10.

fenece, pero nunca es realmente", algo fuera, separado de las cosas "de aquí abajo" para postularlo como algo eterno e incorruptible.

Pero, si el principio que ahora se busca no está separado de los cuerpos, ¿qué otro podría ser reconocido con más razón que la materia. Ésta, ciertamente, no existe en acto pero sí en potencia. Y puede parecer que la especie y la forma son un principio más importante que ésta; pero son corruptibles; por consiguiente, no hay, en absoluto, una substancia eterna, separada en sí²⁰⁶.

No obstante, salvar de esta forma la presencia de algo eterno en el mundo resulta sospechosa. A nuestro juicio, una dualidad de esta especie se presenta más fiel a la visión platónica del mundo, pues se compromete, al igual que el platonismo, con la idea de que la sede de lo eterno, la sede de lo divino, no es este mundo porque en él todo fluye, todo se transforma.

Por lo que a la trascendencia respecta podemos decir que, según Aristóteles, no es posible que fuera del universo (*ouranos*) exista algún cuerpo, sea éste simple o compuesto. Pues si hubiera un cuerpo natural fuera de la circunferencia más extrema (*ei gar éstin éxo tês heschates periforas sôma fysikón*) éste debe ser o bien un cuerpo simple o bien un cuerpo compuesto, y su posición debe ser también natural o no natural. Pero no puede cambiar su lugar. Y no puede ser de aquello que se mueven desde el centro o que yacen más abajo. Naturalmente, ellos no podrían estar allá, pues su lugar propio está en otra parte, y si aquellos están allá no naturalmente, el lugar exterior deberá ser natural para algún otro cuerpo, pues un lugar que es no natural para un cuerpo debe ser natural para otro. Empero, vemos que no hay otro cuerpo además de aquellos. Entonces, no es posible que ningún cuerpo simple pueda estar fuera del universo (*outhèn tón aplón éxo einai tou ouranou sôma*). Además, si no puede estarlo ningún cuerpo simple, tampoco ningún cuerpo compuesto puede

²⁰⁶ . *Ibid.*, K (XI), 2-3, 1060a 19-24.

estar allí, pues la presencia de un cuerpo simple está envuelta en la presencia de un cuerpo compuesto. En la doctrina del Estagirita es, pues, imposible que cualquier cosa se encuentre “más allá de este mundo”, esto es, que sea externa al mundo y distinta a él.

Estas afirmaciones se encuentran estrechamente apoyadas por ciertos pasajes en los que Aristóteles sostiene que no hay más mundo que éste y que, por consiguiente, no puede haber nada más allá de éste.

El todo (*tò hólon*) contenido, abrazado, encerrado (*periechómenon*) por la extrema circunferencia (*tò hipò eschátes periechómenon periforás*) debe estar compuesto por todo cuerpo físico y sensible (*hápantos ...tòu fysikoù tòu aisthetòu sómatos*) porque no hay ni puede haber ningún cuerpo fuera del universo (*dià tò mé' eínai medèn exo sóma tòu ouranoù mé' endéchesthai génesthai*)²⁰⁷.

En consonancia con esto, en la *Metafísica* (*Lambda* (XII), 8, 1074a 30ss), el Estagirita afirma que “no hay más de un solo cielo porque es uno lo movido siempre y continuamente”. Por su parte, la Física proporciona otro pasaje que, en algún sentido, aclara por qué no puede existir nada más allá de este mundo:

“el mundo como un todo no está en ninguna parte, ni en algún lugar (*où pou hólos oud' én tini tópo estín*)... tampoco ningún cuerpo lo contiene (*eí ge medèn autòn peréchei sóma*)... Antes bien, a todo lo largo del universo entero o del todo no hay nada fuera del universo (*parà dè tò pân kai hólon oudén estín éxo tòu pantós*) y, por esta razón, todas las cosas están en el mundo (*kai dià toúto en tò ouranó pánta*), pues el mundo, podemos decir, es el universo (*ho gàr ouranòs tò pân ísos*). Con todo, su lugar (el de las cosas) no es lo mismo que el mundo (*ésti d'ho tópos oux ho ouranós*). Este (el mundo) es parte de aquél (el universo, el todo), la parte más interna de él, que está en contacto con el cuerpo movable (*allà tòu aouranoù ti tò éschaton kai haptómenon tòu kenetoù sómatos*). Por esta razón la tierra

²⁰⁷. Aristóteles, *De Caelo*, I, 9, 278b, 22.

está en el agua (*kai dià toûto he mèn gè en tô hydati*), y ésta en el aire (*toûto d'e en tô oéri*) y el aire en el éter (*ohûtos d'e en tô aithéri*), y el éter en el mundo (*ho d' aithèr en tô ouranô*), mas no podemos seguir adelante y decir que el mundo está en alguna otra cosa más (*ho d' ouranós oukèti en állo*)²⁰⁸.

Por lo tanto, según Aristóteles,

...no hay diferencia si la pregunta es "¿está allá?" o "¿puede llegar a estar allá?" (*outhèn gàr diaférei skopeîn ei éstin è ei genésthai dynatóy*). Desde nuestros argumentos, es evidente no sólo que no hay, sino también que no podría llegar a haber ninguna masa corpórea cualquiera fuera de la circunferencia (*phayeròn toinyn ek tôn eiremènon hóti out' éstin éxo out' egchorei genésthai sômatos ogkon outhenós*). Pues el mundo como un todo (*ho pás kósmos*) contiene toda la materia apropiada (*hex hapátes gàr esti tês oikeías hyles*), la cual es, como vemos, cuerpo natural perceptible (*tò physikòn sôma kai aisthetón*). Así, ni ahora hay, ni ha habido alguna vez, ni pueden ser formados más universos que uno (*hóst' oute n^yn eisi pleious ouranoì out' egénonto, out' endéchetai genésthai pleious*), sino que este universo nuestro es uno, único y completo (*all' eis kai mónos kai téleios oûtos ouranós estin*)²⁰⁹.

El universo (*ouranous*) es, pues, un todo cerrado que impide la presencia de lugar, vacío o tiempo fuera de él.

"En ausencia de un cuerpo natural no hay movimiento, y fuera del universo, como lo hemos mostrado, no existe cuerpo alguno ni puede existir. Es claro, entonces, que no hay lugar (*tópos*) o vacío (*kenòn*) o tiempo (*chrónos*) fuera del universo (*exo tou ouranou*)"²¹⁰.

²⁰⁸. Aristóteles, *Física*, 212b 5-15.

²⁰⁹. *Ibid.*, I, 9, 279a, 3as. (El subrayado es mío.)

²¹⁰. *Ibid.*, I, 10, 279b, 11as.

La idea de trascendencia queda, por ende, descartada del sistema aristotélico. Amén de que, en el pensamiento de Aristóteles, la sede de lo eterno es este mundo el universo mismo, el todo, pues, según sabemos, para el Estagirita, la materia es eterna:

A continuación diremos que **no se generan ni la materia ni la especie; me refiero a la materia y a la especie últimas. Pues todo lo que cambia es algo y es cambiado por algo y hacia algo. Aquello por lo que cambia es el primer motor; lo que cambia es la materia, y aquello hacia lo que cambia, la especie.**²¹¹

Mas, para los comentaristas que traducen el nombre 'metafísica' como 'transfísica' para que exista algo incorruptible, algo que "es siempre y no deviene"²¹², es menester que exista algo fuera de las cosas que devienen. No obstante, en un pasaje del libro *Sobre el cielo*, Aristóteles afirma que "el cuerpo cuya senda es el círculo tiene uno y el mismo lugar como punto de partida y meta"²¹³. Por ello, desde su punto de vista, el universo posee un movimiento incesante, cuyo inicio es también su fin. En efecto, las cosas dejan de moverse cuando llegan al lugar que les pertenece; como el universo es esférico, su meta es también su punto de partida. Así, su movimiento, además de ser eterno, es también autónomo. En efecto, "no hay nada más fuerte para moverlo, pues, de haberlo, sería más divino"²¹⁴.

²¹¹. Aristóteles, *Metafísica, Lambda (XII)*, 3, 1089b 35ss. y 1070a 1-2.

²¹². Platón, *Timeo*, Diálogos, Tomo IV (Filebo, Timeo, Critias). Trad., introd. y notas Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos # 160), Madrid, 1962; 296 pp., 27d y 28a.

²¹³. Aristóteles, *De Caelo*, I, 9, 279a, 30-35 y 279b 1-3.

²¹⁴. *Ibidem*. Cabe señalar que esta afirmación aristotélica está muy cercana de algunas afirmaciones de Jenófanes acerca de la naturaleza suprema de la divinidad. En efecto, Jenófanes sostiene que si los dioses fuesen muchos, se caería de inmediato en un absurdo, pues "el prevalecer les correspondería en forma similar a todos". Ahora bien, el concepto 'dios' sugiere que "es el más poderoso de todos y el mejor de todos", así, si hubiese muchos dioses, ninguno sería verdaderamente Dios. De esta suerte, "si el dios es el más poderoso de todos, también

Ciertamente, también es opinión del filósofo de Estagira que, para que el movimiento eterno e incesante del universo tenga lugar, "tiene que haber una sustancia eterna e inmóvil, [pues] si todas fuesen corruptibles, todas las cosas serían corruptibles"²¹⁵. La noción de motor inmóvil sustenta, pues, la eternidad del movimiento o, mejor dicho, la explica; es decir, hay necesariamente una sustancia eterna e inmóvil porque hay algo que no se corrompe, a saber, el movimiento y el tiempo —pues ambos han existido siempre. Así, tal motor inmóvil es eterno. Empero, tal sustancia es además acto puro (*enérgeia*); no sólo porque de nada sirve que supongamos sustancias eternas, pues si no actúan, no habrá movimiento, sino también porque "aunque actúe, si su sustancia es potencia, no será un movimiento eterno. Es decir, es posible, en efecto, que lo que existe en potencia deje de existir. Por consiguiente es preciso que haya un principio tal que su sustancia sea acto (*enérgeia*)"²¹⁶. Así, dado que el movimiento es eterno (ha sido *siempre*), el acto precede a la potencia. Por ello, a juicio de Aristóteles, son absurdas las sentencias de los poetas que afirman que todo lo generan de la noche (es decir, de la mera potencia).

En efecto, a juicio de Aristóteles, el absurdo radica en la imposibilidad de pensar una causa en acto sin la presencia del movimiento y, con él, del tiempo y del universo todo; pues, según piensa, "la totalidad del universo todo incluye todo el tiempo y la infinitud". Dios, voluntad pura, eterno, anterior al mundo y separado de él en tanto creador/ordenador es, así, desde la perspectiva del pensamiento aristotélico, un imposible. Aunque Dios queda identificado con el acto puro, no se reduce mas que a "poner en movimiento algo que ya está ahí", pero algo que está allí en perpetuo movimiento, pues el universo es eterno y eterno es también su devenir. Así, la eternidad del movimiento y, con ella, la eternidad del universo, está avalada por algo que no es mas que acto puro

conviene que sea uno". En efecto, "dios y la función de dios es esto: dominar pero no ser dominado, y ser el más poderoso de todos; de modo tal que en la medida en que no prevaleciera, en esa medida ya no sería dios." (Cf. Conrado Eggers Lan, *op. cit.*, pp. 281-283.) Así, no hay nada más divino que el universo.

²¹⁵. Aristóteles, *Metafísica, Lambda (XII)*, 6, 1071b 4-8.

²¹⁶. *Ibid.*, *Lambda (XII)*, 6, 1071b 14-20.

(*énéргеia*) —pues algo que existe en potencia puede dejar de existir. Un acto puro eterno, presente desde siempre en el mundo y del mundo es, pues, lo único que puede aceptarse. El es la fuente originaria de las cosas, es un poder de surgir, es la fuente de la cual surge todo en su poder de emerger, es aquello que sostiene la eternidad del universo, pero que no es trascendente ni anterior a él, pues siempre lo ha acompañado en su eterno devenir. Es pues, la fuerza misma de un universo eterno e inengendrado.

El universo, según Aristóteles, no fue creado/ordenado, por ello, el Estagirita no asume la idea de un Dios creador/ordenador trascendente y anterior a él que lo trajo y lo mantiene en el ser. A decir verdad, según podemos ver, el universo se “sostiene” solo en su poder emerger, pues de la tierra nacen todas las cosas y en la tierra terminan todas, como afirmaba Jenófanes. Así, “todo está lleno de dioses”; lo divino forma parte integrante del cosmos, es decir, es el cosmos mismo en la totalidad de la fuerza de su eterna manifestación. En efecto, de la duración del universo, que es la totalidad del universo entero, la totalidad que incluye todo el tiempo y la infinitud, “de su duración —decíamos— deriva el ser y la vida (*tò eínai te kai zên*) que otras cosas algo más o menos claramente aunque otras obscuramente, disfrutan”²¹⁷.

Bajo este tenor, para Aristóteles, la naturaleza es algo que “tiene en sí misma el principio de su propia producción”²¹⁸ y tal principio “yace en las cosas mismas ... por virtud de lo que ellas son”²¹⁹. Por ello, opina el Estagirita, *physis* “mencionada como *génesis* (el proceso de desarrollarse, llegar a ser) es un camino hacia la naturaleza (*éti physis he legoméne hos génesis hodós estin eis physin*)”²²⁰. Razón por la cual, la naturaleza (*physis*) tiene su principio y su fin en sí misma. Dicho de otra forma, la *physis*, añade el Estagirita, no es como se dice del arte de curar hacia la curación. En efecto, la *physis* no va de una cosa hacia otra, sino de ella misma hacia sí misma, no es un camino que va de algo

²¹⁷. Cf. *De Coelo*, I, 9, 279a, 27-29.

²¹⁸. Cf., Aristóteles, *Física*, II, 1, 192b 10-25.

²¹⁹. Cf., *Ibid.*, II, 1, 192b 29-33.

²²⁰. Cf., *Ibid.*, II, 1, 193b 12ss.

hacia algo distinto (como del arte de curar hacia la salud), sino de algo hacia sí mismo; por ello, "lo que se genera se encamina hacia aquello por lo cual se produce (*allà tò phyomenon ek tinòs eis ti erchetai hê phyetai*)"²²¹, es decir, aquello hacia lo cual tiende ²²². *Phýsis*, por consiguiente, engendra *phýsis*, pues contiene en sí misma una fuerza, una energía eterna e inalterable que la sostiene, la genera y la preserva. de alguna manera, ella misma es esa fuerza que preserva en el ser a las cosas que existen *por naturaleza*.

Así, pues, de acuerdo con lo expuesto, **la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales** (*estin he ousía he tòn echónton archèn kinéseos en ahutoís hê autá*); la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio. Y el principio del movimiento de los entes naturales es éste, inmanente en ellos de algún modo, en potencia o en entelequia²²³.

Por ello, dice Aristóteles, hay varios sentidos de comprender el concepto 'phýsis'. En un primer sentido, "se llama naturaleza, **la generación de las cosas que crecen** (*physis légetai hēna mēn tropon he ton phyomenon génesis*); en otro sentido, **aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece** (*ēna dē èx où phyetai protou to phyomenon henypárchontos*). Además, **aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento que reside en ellos en cuanto tales** (*éti hóthen he kinesis he prote hen hekasto tòn physei ónton en autô hê autô hyparkei*)... Y se llama también naturaleza el elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia del cual es o se hace alguno de los entes naturales (*éti dē physis légetai ex où prôtou hé estin é gígnetai ti tòn physei ónton*)..."²²⁴

²²¹. Cf., *Ibid.*, II, 1, 193b 12.

²²². Cabe señalar que desde esta perspectiva la naturaleza puede ser considerada forma. Para mayor información al respecto, cf., *Ibid.*, II, 1, 193a 30-193b 1-10.

²²³. Aristóteles, *Metafísica*, *Delta* (V), 5, 1015a, 13-19.

²²⁴. *Ibid.*, *Delta* (V), 4, 1014b, 16-28.

Desde esta perspectiva, *phýsis* tiene que ver con el origen de todas las cosas, con la realidad persistente y fundamental de la cual (*ex ou*) sale todo. Dicho de otra forma, en la palabra '*phýsis*' está igualmente entrañado el proceso de emergencia que encierra el principio (*arché*). '*Phýsis*', por tanto, no sólo designa, el proceso de surgir y desarrollarse sino, además, la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se renueva constantemente su desarrollo, en otras palabras, la realidad subyacente a las cosas de nuestra experiencia. Pues bien, "animada, inspirada, viva, la naturaleza está por su dinamismo cerca de lo divino, y por su animación cerca de lo que los hombres son en tanto que hombres. Es decir, la naturaleza es propiamente *daimonía*, "*demoníaca*"²²⁵.

Por tanto, la fuerza que preserva el ser no está fuera de las cosas de este mundo, antes bien, siempre ha estado en él, pues es condición indispensable e inmanente de su devenir. V. W. Veazie mostró que, de cierto número de ejemplos tomados de la literatura griega, '*phýsis*' ha podido ser traducido por palabras como 'poder' (o 'potencia'), 'poder propio', 'fuerza', 'habilidad innata', 'temperamento', 'función', '**vida que otorga poder**', etc., muchos de los ejemplos se refieren a seres humanos, pero otros se refieren a plantas, pájaros, personificaciones, etcétera²²⁶.

No obstante, para los comentaristas que traducen el nombre 'metafísica' como trans-física, el hecho de que las cosas estén coordinadas de algún modo, no hace alusión a un principio de la producción que yace en ellas mismas, o en el universo como tal, sino en la inteligencia y bondad de un gran principio ordenador distinto a las cosas y al mundo mismo.

...no hay una substancia eterna (*aidios*), separada (*choristé*) y en sí... Esto es absurdo; pues ciertamente la hay, y es buscada sin duda por los mejores dotados, que piensan que hay semejante principio y substancia. Pues

²²⁵ . Cf. J. P. Vernant, Ph. Borgeaud, M. Vigetti et. al., *Op. Cit.*, p. 15.

²²⁶ . José Ferrater Mora, "Phýsis". Diccionario de Filosofía (4 Tomos).

¿cómo habrá orden si no existe algo eterno, separado y permanente?²²⁷

A ese gran principio ordenador la tradición platónica lo considera Gran Artífice del universo.

Es bueno y lo bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo... Cómo el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél²²⁸.

Con todo, hemos ya anotado que en el pensamiento de Aristóteles no puede darse nada de ello, pues en su sistema el universo no puede ser engendrado por un poder externo y distinto a él.

...el Caos (*Cháos*) y la Noche (*Núx*) no duraron tiempo infinito, sino que siempre han existido las mismas cosas, o cíclicamente o de otro modo, si efectivamente el acto es anterior a la potencia (*eíper próteron enérgeia dynámeos*)²²⁹.

²²⁷. *Ibidem*.

²²⁸. Platón, *Timeo*, 29d y 29e y 30a.

²²⁹. Aristóteles, *Metafísica, Lambda, (XII)*, 6, 1072a 7-9.

En este pasaje, Aristóteles remite a la Teogonía en la que Hesíodo afirma lo contrario a lo que Aristóteles sostiene, es decir, que la potencia es anterior al acto. En efecto, para este último, aún el mismo Caos fue generado (*'Etoi Mèn prótista Cháos génet*): "Salve, hijas de Zeus, el deleitoso canto donadme. ¡Celebrad la sacra estirpe de los dioses siempre existentes, los que de Gea nacieron y de Urano estrellado, /y de Noche tenebrosa, y los que crió Ponto salobre; -(decid cómo, primero, los dioses y la tierra nacieron /y los ríos y el Ponto infinito, que furioso se hincha, y los astros resplandecientes y, arriba, el cielo espacioso;) y los que de ellos nacieron, dioses donadores de bienes, /y cómo dividieron las riquezas y honores partieron /y en fin cómo, primero, el multidoblado Olimpo ocuparon. /Esto decidme, oh Musas, que tenéis moradas olímpicas, /desde el principio, y decid, de ello, qué fue primero. /Primeramente, por cierto, fue Abismo (*Cháos*); y después, /Gea (*Gaí*) de amplio seno, cimiento siempre seguro de todo /inmortal que habita la cumbre del Olimpo nevoso, /y Tártaro (*Tártará*) oscuro al fondo de la tierra de anchos caminos, /y Eros, que es entre los inmortales dioses bellísimo, /que desata los miembros, y de todos los dioses y hombres /domeña lamente y la voluntad prudente, en el pecho. De Abismo, Érebo (*Erebós*) y la negra Noche (*Núx*) nacieron, y de la Noche, luego, Éter (*Aithér*)

En efecto, ya que, según Aristóteles, "... no puede haber generación ni de cada cosa ni, en un sentido absoluto, de ninguna cosa" [óti d' ou̓te pánton esti génesis ou̓th aplós outhenós, dêlon ek tôn proeireménon]²³⁰. Antes bien, —según palabras suscritas en el libro *Lambda* de la *Metafísica*— "cada sustancia se genera desde otra del mismo nombre (tanto las cosas que son sustancias por naturaleza como las otras), pues las cosas se producen o por un arte, o por naturaleza, o por suerte o por casualidad."²³¹

Por ello, también la idea de creación *ex nihilo* y, con ella, cualquier idea de providencia y, al mismo tiempo, cualquier idea de Dios creador/ordenador trascendente al mundo queda por completo excluida de la filosofía de Aristóteles. En efecto, toda vez que "el arte es un principio que está en otro; la naturaleza un principio que está en la cosa misma (el hombre, en efecto, engendra un hombre), y las demás causas, privaciones de éstas"²³², la idea de la creación *ex nihilo* no pueden comulgar con las ideas de Aristóteles. La idea de un Dios creador supone que este último creó "todas las cosas", por ello quienes defienden la creación *ex nihilo*, jamás aceptarían que Dios las creó por un arte, esto es, por un principio que está en otro, pues no sería factible que Dios creara el mundo a partir de una capacidad que se emplea sobre una materia para producir algo, pues la creación *ex nihilo* supone que Dios creó al mundo a partir de la nada y la creación por arte requiere una materia y, por

y Hemera nacieron, /que ella concibió y parió, habiéndose a Érebo unido en amor... (Hesíodo, *Teogonía*, Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba, UNAM, (Instituto de investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos Biblioteca Scriptorum Graecorum et romanorum mexicana), México, 1986, 452pp., p. 2-3.

²³⁰. Aristóteles, *De Caelo*, III, 2, 301b 33, en: *The Complete works of Aristotle*, the Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes, Volume One. Bolligen Series LXXXI, Princeton University Press, 1985; 1250pp. (*De Caelo*, pp. 447-511; traductor D. J. Allan). Asimismo, para el texto en griego, se consultó la edición bilingüe: Aristotle, *De Caelo*, with an English translation by W. C. K. Guthrie, M. A., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London, William Heinemann LTD, 1945; 379 pp. [there cannot be generation either of everything or in an absolute sense of anything]

²³¹. Aristóteles, *Metafísica*, *Lambda* (XII), 3, 1070a 5-10. (El subrayado es mío.)

²³². *Ibidem*.

consiguiente, un algo a partir del cual pueda llevarse a cabo la creación; pero si Dios creó al mundo de la nada, no pudo haberlo creado por un arte.

Por otra parte, quienes defienden el tipo de creación que por el momento está en cuestión, tampoco podrían conceder que Dios habría podido crear el mundo por naturaleza, esto es, por un principio que estuviera en Dios mismo. En efecto, si así fuera, el mundo debería estar contenido en la naturaleza de Dios de igual forma en la que el hombre está contenido en la naturaleza del hombre mismo. Empero, esto no es posible por dos razones. La primera es que la noción de la creación *ex nihilo* lo impide, pues Dios no pudo crear el mundo a partir de modelo alguno. La segunda es consecuencia de la primera y en ella se apoya la noción de trascendencia que es característica de primer orden para esta clase de creación. En efecto, en tanto que Dios no pudo crear a partir de modelo alguno al mundo, pues lo creó de la nada, tampoco pudo haberlo creado por naturaleza, pues si es imposible que haya un modelo a partir del cual Dios creó el mundo, es menos posible que haya podido crearlo por un principio que estaba contenido en su naturaleza misma. Pues bien, Dios creó el mundo a partir de la nada y si lo hubiese creado a partir de un principio que estaba en él, o Dios es una nada (o, al menos, una parte de él lo es), o Dios es y, entonces no pudo crearlo a partir de ese principio.

Por último, la defensa de la idea de un dios creador, no puede aceptar que el mundo haya sido creado por suerte o por casualidad. En tanto que el mundo brotó de la nada y no había nada que obligara a Dios a crearlo (ni el desorden de las materias primas, ni alguna otra causa que se le parezca), éste es producto de la voluntad pura de Dios y no del azar. Así entonces, la creación *ex nihilo* no puede admitir que Dios creó al mundo o por un arte, o por naturaleza, o por suerte o casualidad (que son las únicas formas de "creación" que Aristóteles puede admitir). Por lo tanto, la idea de creación *ex nihilo* y, con ella, cualquier idea de un Dios creador y, al mismo tiempo, cualquier idea de una divinidad trascendente al mundo no es compatible con el pensamiento aristotélico.

Todo esto se refuerza si tomamos en cuenta varias afirmaciones hechas por Aristóteles en el libro *Sobre el cielo*. Sobre todo, aquella en la que afirma que el universo (*ouranos*)²³³ es eterno, inengendrado e indestructible²³⁴.

...el universo como un todo (*ho pàs ouranòs*) no ha sido engendrado (*gégonen*) ni admite ser destruido (*endéchetai*), como algunos afirman, sino que es uno y eterno (*eis kai aídios*), no tiene principio (*archèn*) ni fin (*teleutèn*) de su duración total (*pan tòs aiònos*) e incluye (*periechon*) en sí mismo (*en autò*) la infinitud del tiempo (*tòn ápeiron chrónon*)²³⁵.

En efecto, si el universo fuese engendrado, arguye Aristóteles, no podría ser eterno, pues "todas las cosas engendradas parecen ser destruidas". Por ello, la opinión del Estagirita es contraria a la de aquellos quienes sostienen que el universo ha tenido principio y es eterno. A decir verdad, en opinión de Aristóteles, algo eterno es una cosa cuyo estado presente no tuvo principio y

²³³. Es conveniente señalar que Aristóteles utiliza la palabra *ouranos* en tres sentidos distintos, pues nos dice: "No obstante, con el fin de hacer más claro el objeto de nuestra investigación, debemos explicar qué es lo que queremos decir con "cielo" (*ouranos*) y de cuántas formas usamos la palabra. En un sentido, pues, llamamos 'cielo' a la substancia (tén ouaían) de la periferia última del todo (toú pantòs periferàs), o a aquél cuerpo físico cuyo lugar está en la circunferencia más extrema del todo (tê hekaaste perifora toú pantòs). Habitualmente [por tradición], reconocemos que tiene derecho especial al nombre 'cielo' la circunferencia del todo más extrema o elevada (to éschaton kai to àno màlista), que consideramos como asiento de todo lo que es divino (tò theion pân). En otro sentido, usamos este nombre para el cuerpo contiguo a la extrema circunferencia del todo (hipò tês eschâtes periferàs toú pân) en el que están la luna, el sol y otros astros. En un sentido más, damos el nombre a todo cuerpo rodeado [envuelto] por la circunferencia última (to periechómenon sôma hipò tês eschâtes periferàs), toda vez que, habitualmente, llamamos 'el cielo' al todo (hólou), o a la totalidad (tò pan)." Aristóteles, *De Caelo*, I, 9, 278b 10es. [Es en este último sentido que la palabra cielo es traducida como universo y este es el sentido en el que es utilizada por Aristóteles en el pasaje arriba citado.]

²³⁴. Para Aristóteles el universo es inengendrado, pues, de no ser así, no sería eterno. Esta opinión, según refiere el Estagirita, es contraria a la de Platón. Así nos lo hace saber el siguiente pasaje *De Caelo*: "For there are some who think it possible both for the ungenerated to be destroyed and for the generated to persist undestroyed. (This is held in the *Tymaeus*, where Plato says that the heaven, thought it was generate, will none less exist for the rest of time." [Aristóteles, *De Caelo*, I, 10, 280a 23es.]

²³⁵. Aristóteles, *De Caelo*, II, 1, 283b 26-29.

Cf. la versión vertida aquí con la que Andrés Martínez Lorca ofrece del mismo pasaje en su libro *Atomos, hombres y dioses*, (Tecnos, Madrid, 1988; p 81) que a la letra dice: "El universo (*ouranos*) en su conjunto no fue engendrado y no puede ser destruido, como algunos pretenden, sino que es único y eterno (*eis kai aídios*) y no tiene principio ni fin de toda su vida."

cuyo estado presente no pudo haber sido otro que el que fue en cualquier momento previo a través de su total duración [y que, por lo tanto] no puede en forma alguna cambiar. Pues deberá haber alguna causa del cambio y si esta causa hubiera estado presente antes, habría sido posible para aquello que no puede ser de otra manera ser de otra manera"²³⁶. Hay, pues, a los ojos del Estagirita, una incompatibilidad entre ser eterno y ser engendrado.

Supongamos que el mundo fue formado a partir de elementos que en tiempos pasados eran de otro modo. Entonces, si su condición [la de los elementos] fue siempre así y no podría haber sido otra, el mundo no podría haber sido de otra manera, el mundo nunca podría llegar a ser. Mas si el mundo llegó a ser, entonces, claramente, su condición debe ser susceptible al cambio y no eterno²³⁷.

De esta suerte, la concepción aristotélica del universo eterno e inengendrado descarta cualquier idea de un Dios creador/ordenador anterior al mundo.

La creación *ex nihilo* exige un "principio de todas las cosas", es decir, un inicio temporal del movimiento y, con él del tiempo, empero, para Aristóteles, en particular, y para los primeros filósofos griegos, en general²³⁸, el movimiento y el tiempo son eternos y, por tanto, no pueden tener ningún principio. A decir verdad, han sido siempre.

Pero es imposible que el movimiento se genere o se corrompa (*allo' adynaton kinesisin è genèsthai, pánta fthartá*) (pues, como hemos dicho, ha existido siempre) (*aei gàr èn*), ni el tiempo (*oudè*

²³⁶. *Ibid.*, I, 10, 279b 5ss.

²³⁷. *Ibidem*.

²³⁸. Cabe señalar que Leucipo y Platón afirman que siempre hay movimiento y, según Aristóteles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, atestiguan que el movimiento es eterno. "Que el acto es anterior (*enérgeia próteron*), lo atestiguan Anaxágoras (pues el entendimiento es acto *noús enérgeia*), y Empédocles con su doctrina de la Amistad y el Odio, y los que dicen, como Leucipo, que el movimiento es eterno." [Aristóteles, *Metafísica, Lambda (XII)*, 6, 1072a, 5-7.]

chrónon). Pues no podría haber antes (*próteron*) ni después (*hísteron*) si no hubiera tiempo²³⁹.

Por lo tanto, nos inclinamos a creer que, antes que el pensamiento de Aristóteles, la asunción previa de la creencia en un poder creador/ordenador ajeno y distinto al mundo justifica y posibilita la interpretación del nombre 'meta-física' como *trans-física*. Es decir, la asunción previa de tal poder permite entender la voz 'Física' simple y sencillamente como "cuerpos", como "las cosas de aquí abajo". En efecto, en aras de un poder supramundano el comentarista — que ve en el nombre 'metafísica' una *transfísica*— hace a un lado el hecho de que la voz '*physiká*' hace referencia a una potencia animada, a algo que se encuentra fundado en un principio inmanente de su propia producción, a algo que tiene en sí mismo la fuerza del movimiento en virtud del cual llega a ser lo que es en el curso de un "crecimiento" o "desarrollo" y, en su lugar, defiende un poder "más allá", es decir, "fuera de la naturaleza"²⁴⁰, en el cual coloca el poder ordenador que el universo en su devenir delata.

De no ser así las cosas, años después, la voz '*physiká*' no podría haber sido traducida "sin problemas", por el vocablo latino '*natura*'. La traducción del término '*phýsis*' al latín substituye este término por el vocablo '*natura*'. Este último, a su vez, es traducido al español por la voz '*naturaleza*'. Así lo señala Vernant cuando afirma: "traducimos el término '*phýsis*' por '*naturaleza*' cuando, según Aristóteles, decimos que los filósofos de la escuela de Mileto fueron los primeros, en el siglo VI a.C., en acometer una historia *peri phýseos*, una

²³⁹ Aristóteles, *Metafísica, Lambda, (XII), 6, 1071b 7-9.*

²⁴⁰ Ciertamente, tal y como hoy en día se entiende, la palabra '*naturaleza*' es de un campo de referencia más amplio que el señalado arriba. En efecto, muy pronto esta palabra pasó a significar el universo entero, es decir, "un mundo de una constitución parecida a la de hoy, formado por estrellas y sistema estelar al modo actual". Con todo, no es esta acepción la que, por el momento, está en cuestión, pues la ampliación del vocablo arriba señalada ocurrió muchos años después y por razones distintas a las que generaron el cambio de significado que, por el momento, nos interesa.

investigación sobre la naturaleza”²⁴¹. Mas, el vocablo ‘natura’, del cual procede la voz ‘naturaleza’, es un derivado del verbo *nasci* que significa “nacer”, “formarse”, “empezar”, “ser producido”, por ello hace referencia a “lo que nace”, a “lo que es engendrado”. Por consiguiente, entre los vocablos ‘natura’ y ‘phýsis’ existen grandes diferencias. En efecto, mientras que la palabra ‘phýsis’ designa una potencia animada y viva porque hace crecer a las plantas, desplazarse a los seres vivos y mover a los astros por sus órbitas celestes, la voz ‘natura’, hace referencia a cosas que han nacido, es decir, han sido producidas, han sido engendradas, han sido dadas a luz y, de esta suerte, refieren a cosas que son lo que son en virtud de un poder ajeno a ellas del cual penden.

Así, pues, la traducción de la preposición ‘metà’ como “por encima” “más allá”, delata que quien la sostiene asume varias cosas. En primer lugar asume, tanto la existencia de las cosas “naturales” como la de la ciencia que trata de ellas mismas; ciencia de la naturaleza (*epei d’ ésti tis he peri fyseos epistéme*). En segundo lugar asume, tanto la existencia de un “ente separado e inmóvil”, a quien otorga la fama de ser un poder “más allá”, “fuera de la naturaleza” como la de una ciencia distinta y superior a la ciencia de la naturaleza que versa sobre él, a saber, una ciencia *meta-física*²⁴² Así, por ejemplo, Simplicio en un texto a la letra dice:

A lo que trata de las cosas completamente separadas de la materia (*peri tà chooristá panté tês hyles*) y de la pura actividad del Entendimiento agente..., lo llaman teología, filosofía primera y metafísica (*metà tà physiká*),

²⁴¹ Vernant, *op. cit.*, p. 21.

²⁴² Tómese en cuenta que la metafísica como post-phýsica no deja de ser Física, es decir, de tener por objeto a la naturaleza, solo que, a diferencia de las ciencias particulares (dentro de las cuales se encuentra la ciencia Física misma) la metafísica como post-phýsica analiza la naturaleza según un sólo principio y no, como lo hacen aquéllas, una sola cosa. Así, la universalidad y superioridad de la ciencia post-física le es concedida por la radicalidad de sus análisis, por su profundidad. La metafísica como transfísica, en cambio, es superior a cualquier otra ciencia porque se ocupa de cosas excelsas, que por ser divinas, son supremas.

pues su lugar está más allá de las cosas físicas (*hos epékeina tòn physikòn tetagménen*)²⁴³.

Esta ciencia, a su vez, por versar acerca de lo que está más allá de las cosas físicas, por versar acerca de las cosas completamente separadas de la materia se caracteriza como ciencia teológica, ciencia sobre lo supremo y eterno, ciencia sobre el Gran Artífice del Universo. Muy distinta, claro está, de la ciencia teológica postulada por la Filosofía Primera, por la post-Física que no estudia a un ser creador/ordenador sino lo fundamental, lo primero por naturaleza, lo supremo, lo eterno, el principio efectuante del ser, el fondo del ser, la razón por la cual, a pesar de la constante e incesante transformación, el mundo como totalidad permanece siempre, ha sido siempre; en resumen, el principio que ha acompañado y acompañará al universo en su incesante devenir.

2.3.2. La transfísica como teología

Como vemos, la traducción del nombre 'metafísica' como trans-física distinta mucha de esa otra interpretación que traduce el vocablo 'metafísica' como una post-Física. En efecto, mientras esta última considera que por 'metafísica' puede entenderse 'ciencia posterior a la ciencia Física', aquella otra presume que 'metafísica' hace referencia a "alguna otra substancia (*hetéra ousía*) fuera de las substancias sensibles (*parà tàs aisthetàs ousías*)"²⁴⁴ y, a su vez, a la ciencia que tiene esa misma substancia como objeto de estudio. En efecto, al comprender la preposición '*metà*' como "por encima", "más allá", el vocablo '*physiká*' es identificado tanto con los "cuerpos y magnitudes y sus

²⁴³ Simplicio, *In Phys.*, 1, 17-21 y 257, 20- 26 Diels, *apud*. P. Aubenque, p. 34. (El subrayado es mío.)

²⁴⁴ . Aristóteles, *Metafísica*, K, (XI) 1060a 2, 12.

propiedades y movimientos, como con los principios de esta clase de substancia"²⁴⁵. Ya sabemos que este hecho trae como consecuencia que el nombre 'metafísica' se entienda de dos formas correlativas e implicables. En primer lugar, como el reino de lo suprasensible, esto es, el reino de lo que está *más allá de la naturaleza* o, dicho de otra forma, lo que está *más allá de las cosas físicas* (*hypèr physin* o *epékeina tòn physikôn*). En segundo lugar, como el nombre de la disciplina o ciencia que tiene a tal meta-naturaleza por objeto.

Investigar con precisión acerca del principio (*archês*) de la esencia, que está separada y existe en tanto que pensable y no movida... es asunto propio de la filosofía primera, o, lo que es lo mismo, del tratado que se refiere a lo que está más allá de las cosas físicas (*tês hyper tà Physiká pragmateías*), llamado por él mismo [Aristóteles] metafísica (*metà tà physiká*)²⁴⁶.

Ya hemos señalado en qué se fundan los intérpretes para considerar lícita esta traducción del vocablo que ahora nos ocupa. Con todo, aún nos falta ahondar más en las razones que apoyan la posibilidad de esta ciencia, al tener a tal substancia inmóvil y separada como objeto de estudio, bien pueda ser considerada una ciencia teológica, una filosofía primera. ¿Hay, acaso, algún pasaje o parte del pensamiento de Aristóteles que justifique tal postulación? A decir verdad, ninguno. Antes bien, se sustenta en una visión trascendentalista que, como vimos, es ajena al pensamiento del Estagirita. En efecto, eso divino

²⁴⁵ . Cf., Aristóteles, *De Caelo*, I, 1, 268a 3-5.

²⁴⁶ . Simplicio, *In Phys.*, 1, 17-21 y 257, 20- 26 Diels, *apud*. P. Aubenque, p. 34. (El subrayado es mío.) Respecto de la equiparación que en este pasaje se hace de la Metafísica como metafísica con la filosofía primera, cabe señalar que "se viene observando hace mucho que los capítulos 1-8 del libro *K* reinciden de una forma menos elaborada, en los problemas abordados por los libros *B*, *Γ* y *E*. ¿Cómo explicar que, en este punto capital, el libro *K* se halle en absoluto desacuerdo con escritos de los que el no sería sino un resumen y esbozo? La anormal identificación de la filosofía primera como ciencia del ser en cuanto ser, con la teología, afirma Aubenque, plantea

con que los comentaristas identifican esa tal “substancia separada e inmóvil” no es semejante al concepto de divinidad latente en el pensamiento de Aristóteles²⁴⁷ (ni al de los filósofos griegos en general, con el que el Filósofo de Estagira comulga —con ciertas salvedades, claro está). Por ello, la concepción de ‘metafísica’ como transfísica y su consiguiente carácter de ciencia teológica pueden considerarse posturas infieles al pensamiento de este filósofo.

“Los dioses griegos están situados *dentro* del mundo; son descendientes del cielo y de la tierra, las dos mayores y más relevantes partes del universo; y se genera por obra del ingente poder de Eros, el cual pertenece igualmente al mundo como una primitiva fuerza omnigeneratriz”²⁴⁸.

Para los griegos, como para Aristóteles mismo, entre este mundo y lo divino no existe un corte radical que separe el orden de la naturaleza del sobrenatural. De esta suerte, ni la tradición homérico-hesiódica ni la visión filosófica griega presocrática, cuando se refieren a lo divino, hablan de una entidad anterior, ajena y separada a todo lo existente (*tò hólon, tò pan*). Si bien es cierto que esta última, a través de la crítica a la concepción politeísta-antropomórfica, evoca algo único, eterno, absoluto, perfecto, no lo comprende como algo trascendente y, como tal, creador/ordenador de todo cuanto existe. Por consiguiente, lo divino, para los griegos no concuerda con la noción que la traducción de ‘metafísica’ como transfísica maneja. Antes bien, por las razones ya señaladas, en esta traducción el concepto ‘lo divino’ ha sido asimilado a la noción de un ser creador/ordenador que se separa de un universo que, en cada momento, depende por completo de él, porque es él quien lo ha creado/ordenado.

Así, el concepto ‘divinidad’ que la traducción de ‘metafísica’ como transfísica utiliza es distinto al concepto ‘divinidad’ latente en el pensamiento

un problema que, desde la hipótesis de la autenticidad, quedaría sin resolver. (Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 42-43).

²⁴⁷. Cf. Aristóteles, *Metafísica, Lambda, (XII) 7, 1072b 25-30.*

griego en general —para el que lo supremo y primordial es lo divino por excelencia— y del pensamiento de Aristóteles en particular, como tendremos oportunidad de señalar; pues, es imposible para Aristóteles pensar 'lo divino' como algo fuera del todo sensible.

Ciertamente, arriba hemos citado algunos pasajes para sustentar tales afirmaciones. Sin embargo, para quien los toma aisladamente e ignora que sostiene la imposibilidad de que el universo haya sido engendrado²⁴⁹, tales pasajes tan sólo comprueban que es imposible que haya algo corporal más allá de las estrellas. Por ello, a su juicio, parece quedar aún abierta la posibilidad de que algo incorpóreo esté más allá del cielo (*ouranous*) y de que una concepción trascendentalista de la divinidad tenga lugar en el pensamiento de Aristóteles. Con esta intención, precisamente, apelan al siguiente famoso pasaje del libro *Sobre el cielo*:

“cualquier cuerpo (*sôma*) que esté allá [fuera del universo (*éxo dê toû ouranoû*)] es de tal naturaleza que no ocupa lugar alguno, ni tampoco ningún tiempo lo envejece (*dióper oút' en tópo takei péfyken, oúte chronos autâ poiei geráskein*); ni existe cambio alguno en cualquiera de las cosas que están situadas más allá de la extrema circunferencia (*syd' estin audenòs oudemía metabolè tòn hyper tèn exotáto tetagmenon forán*); ellas continúan a través de su entera duración (*aión*) inalterables y permanentes, viviendo la mejor y más autosuficiente de las vidas (*all' anallo' iota kai apathê tèn arísten échonta zoén kai tèn aútarkestaten diateleî tòn hápanta aióna*).”²⁵⁰

W. K. C. Guthrie, por ejemplo, encuentra en este pasaje razones para afirmar que “cualquier cosa que pueda existir fuera de la esfera última que envuelve al todo, debe ser incorpórea y supone que, gracias a tal incorporeidad,

²⁴⁸ Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 22.

²⁴⁹ Sean tales afirmaciones válidas o no, pues no es eso lo que está en cuestión, sino qué es lo que Aristóteles tiene por cierto.

²⁵⁰ Aristóteles, *De Caelo*, I, 9, 279a, 19ss.

hay justificación para creer que cualquier cosa que esté allí es de una naturaleza completamente divina²⁵¹ —comprometiéndose así con una concepción trascendentalista de lo divino. Con todo, si en el pensamiento de Aristóteles tal entidad puede ser identificada con lo divino, no es gracias a su incorporeidad sino a su eternidad, esto es, a su duración. En efecto, en este aspecto, el Filósofo de Estagira comulga con la visión filosófica griega de la divinidad para la que, como ya se ha visto, la eternidad es una de las características fundamentales. Dicho de otra forma, lejos de que en el pasaje antes citado Aristóteles haga referencia a una entidad que por ser incorpórea, es divina; alude a algo que por ser inalterable, perdurable y eterno, es divino. Aristóteles es fiel a las discusiones que “la filosofía popular” —así llamada por el Estagirita— desarrolló acerca de lo divino. En efecto, según ésta lo divino es necesariamente inalterable, fijo y eterno.

Así también, en sus discusiones acerca de lo divino, la filosofía popular frecuentemente propone el punto de vista según el cual cualquier cosa que sea lo divino, cualquier cosa que sea primera y suprema es necesariamente inalterable²⁵².

Por ello, Aristóteles afirma que “la palabra ‘duración’ (*aión*) poseyó un significado divino para los antiguos (*kai gàr tòuto tòinoma theios efthegktai parà tòn archaíon*)”²⁵³. Ahora bien, como se ha llamado duración (*aión*) a “la totalidad que incluye el periodo de vida de cualquier criatura, fuera del cual ningún desarrollo natural puede darse (*tò periéchon tòn tês hekástou zoês chrónon, où methèn éxo katà fysin aìon hekastou kékletai*)”²⁵⁴, para el Estagirita, “por el mismo principio la totalidad del universo entero, la totalidad que

²⁵¹. Vid. Guthrie, “Preface to Aristotle *De Caelo*, en: Aristotle, *De Caelo*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, London William Heinemann Ltd., 1945; 379pp., p. XIII.

²⁵². Aristotle, *De Caelo*, I, 9, 279a, 29-31.

²⁵³. *Ibid.*, I, 9, 279a, 22-23.

²⁵⁴. *Ibid.*, I, 9, 279a, 23-24.

incluye todo el tiempo y la infinitud, es duración —un nombre basado en el hecho de que es siempre— que es inmortal y divina (*katà tòn autòn dè lógon kai tò tou pantòs ouranoù télos kai tò tòn pánta chrónon kai tèn apeirían periéchon télos aión estin, apò tou aei einai eilephos then eponymían atánatos kai theíos*)²⁵⁵. Razón por la cual, Aristóteles apoya la visión que reconoce una presencia divina extendida en el universo todo.

Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes del bien común. Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales, si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las substancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente...²⁵⁶

Esta presencia, a juicio del Filósofo de Estagira, puede ser descubierta tanto en cada una de sus partes como en su unidad y en su ordenamiento general. Esto se confirma en un pasaje del libro *Lambda* de la *Metafísica* en el que al “investigar de cuál de estas dos maneras se encuentra el bien y lo más excelso en la naturaleza toda²⁵⁷: o como separado (*kexorisménon*) y siendo por sí mismo (*autò kath’ autò*), o como el orden o de ambas maneras como en un ejército”²⁵⁸, Aristóteles afirma que “el bien es el orden y el general, y más éste; pues no existe éste gracias al orden, sino el orden gracias a éste”. Para sostenerlo, en seguida alude al hecho de que “todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente... y no es como si las cosas no tuvieran ninguna relación con las otras, sino que tienen alguna. Pues todas las cosas

²⁵⁵. *Ibid.*, I, 9, 279a, 24-27.

²⁵⁶. Aristóteles, *Metafísica*, *Lambda* (XII), 8, 1074b 1-10.

²⁵⁷. Recuérdese que lo supremo o más excelso es lo divino por antonomasia.

están coordinadas hacia una... Tal es, en efecto el principio que constituye la naturaleza de cada cosa. Digo, por ejemplo, que todas tienen que llegar, al menos, a ser disueltas, y son así otras cosas de las que participan todas para el todo"²⁵⁹.

Cabe señalar que los pasajes arriba citados guardan mucha relación con el pensamiento de Anaximandro del que tenemos noticia gracias a un fragmento que a la letra dice:

"De donde [=de aquellas cosas] hay generación para las cosas, hacia allí [=hacia esas cosas] se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, deben expiar y pagar reparación unas a otras por su injusticia, según el ordenamiento del tiempo"²⁶⁰.

Así, el pensamiento de Aristóteles sobre el universo se adhiere a la tradición filosófica que reconoce una presencia divina extendida en el universo todo, presencia que, puede ser descubierta en su ordenamiento general²⁶¹. Con todo, a pesar de tal convergencia, el pensamiento de Aristóteles no deja de presentar peculiaridades.

Mas, decíamos que bajo la traducción del nombre 'metafísica' como transfísica, la ciencia de las primeras causas se convierte en la ciencia del ente

²⁵⁹. Aristóteles, *Metafísica, Lambda (XII)*, 10, 1075a 10-15.

²⁶⁰. *Ibid.*, *Lambda (XII)*, 10, 1075a 16-25

²⁶¹. Conrado Eggers Lan, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, UNAM, (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos # 19; Instituto de Investigaciones Filológicas), México, 1984; 222pp., p. 22. Otras traducciones que se han hecho a este fragmento son la que Werner Jaeger ofrece en el texto ya citado: "cualesquiera que sean las cosas de donde procede la génesis de las cosas que existen, en esas mismas tienen éstas que corromperse por necesidad; pues estas últimas tienen que cumplir la pena y sufrir la expiación que se deben recíprocamente por su justicia, de acuerdo con los decretos del Tiempo" [Cf. Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 40] y la que hace Diels y Kranz: "...mas en aquello en lo que las cosas tienen su devenir [llegar a ser] al interior de eso mismo sucede también su perecer según la necesidad (obligación), pues se pagan unas a otras el justo castigo y la pena por su injusticia según (con arreglo a; conforme a) la disposición (el decreto) del tiempo.

²⁶¹. Así, lejos de que para Aristóteles, el ordenamiento general del mundo haga referencia a un Gran Artífice, fuente del orden y del devenir, tal ordenamiento le sugiere la presencia de un principio que constituye la naturaleza de cada cosa y que es la causa y fuerza del movimiento como tal.

inmóvil y separado y que, en razón de ello, aparece como ciencia teológica; es más, como teología, ciencia sobre Dios; si por Dios se entiende la causa que hace posible el mundo en tanto que creador/ordenador. Sin embargo, ya quedó señalado que tal concepción de lo divino no se encuentra presente en el pensamiento de Aristóteles²⁶².

No obstante, Aristóteles mismo ha definido la *especulación sobre las primeras causas y primeros principios* como "Ciencia Teológica" y, por consiguiente, como ciencia divina. Pues bien, ¿cómo puede esta ciencia ser teológica si no es ciencia sobre un Dios creador/ordenador? La respuesta la dimos cuando expusimos todo lo relacionado con la post-física como ciencia teológica. Con todo, es pertinente hablar un poco más sobre ello aquí.

Según Aristóteles, "todos los hombres tienen alguna concepción de la naturaleza de los dioses (*pántes gâr ánthropoi perî teôn éxousin ypólephin*), y todos aquellos que en lo absoluto creen en la existencia de los dioses, sean Griegos o Bárbaros (*kai pántes ton anotáto tó theíon tópon apodidóasi, kai Barbaroi kai Ellenes*), están de acuerdo en conceder el más alto lugar a lo divino (*ôsoi per aînai nomízousi theoús*), seguramente porque ellos suponen que lo inmortal está unido a lo mortal y juzgan cualquier otra suposición como imposible (*délon óti os tó athanáto to athánaton synerteménon adynaton gâr állos*)"²⁶³. Pues bien, siendo fieles al pensamiento aristotélico, "la ciencia del ser eterno inmóvil y separado" sería ciencia sobre Dios, mejor dicho, ciencia

²⁶². Según hemos tenido oportunidad de señalar, tal idea es más afín al pensamiento de Platón plasmado en el *Timeo*. Con todo, también es cercana, con algunas salvedades, al concepto de divinidad manejada en la tradición judeo-cristiana como lo demuestran algunos de los siguientes pasajes: "¿Acaso no lo sabes o nunca lo has oído? Yahveh es un Dios eterno que ha trazado los contornos del mundo (Isaías 40: 28) "Pongan la cara hacia arriba y miren: ¿Quién ha creado todos esos astros? Él, el mismo que hace salir en orden su ejército, y que llama a cada estrella por su nombre" (Isaías 40:26). "El vive más allá del techo de la tierra, desde allí sus habitantes parecen hormigas" (Isaías 40:28). "Pues así dice Yahveh, creador de los cielos, él, que es Dios, plasmador de la tierra y su hacedor, él, que la ha fundamentado y no la creó caótica, sino para ser habitada la plasmó: "Yo soy Yahveh, no existe ningún otro..." (Isaías 45:18) "Así dice Yahveh, tu redentor, el que te formó desde el seno. Yo, Yahveh, lo he hecho todo, yo, solo, extendí los cielos, yo asenté la tierra, sin ayuda alguna." (Isaías 44:24, *Biblia de Jerusalén*, Editorial Vicens, Madrid, 1975; 367pp.)

²⁶³. Aristóteles, *De Caelo*, I, 3, 270b 6-8.

sobre lo divino, sólo en la medida en la que “Dios les parece a todos ser *una de las causas y cierto principio*”²⁶⁴. Gracias a ello, antes de ser teología, más justamente hablando, la *Sabiduría* o ciencia de los primeros principios es *ciencia teológica* (theologiké), es ciencia divina. Es decir, “la sabiduría” es *teológica* (theologiké) porque su objeto de estudio la convierte en una ciencia de lo supremo, en una ciencia de lo inmortal y, por ello, en una ciencia que, por ser una ciencia que “solo un Dios” tiene principalmente, es una ciencia divina, una ciencia que Dios posee. En resumen, la “Teología aristotélica” es ciencia de lo divino porque versa sobre lo supremo, lo que es primero por naturaleza y fundamental, a saber, las primeras causas y los primeros principios —y por ello mismo es también Filosofía Primera. Por ello, la ciencia que el Filósofo de Estagira llama *Ciencia Divina* no es ciencia sobre Dios, si por Dios se entiende la causa que hace posible el mundo en tanto que creador/ordenador²⁶⁵.

Dicho de otra forma, al mantenerse sólo con la noción del ser inmóvil y separado como lo divino, no es posible hablar de una entidad anterior, ajena o, mejor, dicho, trascendente a todo lo existente (tò hólon, tò pan). Por ello, no hay

²⁶⁴. Aristóteles, *Metafísica*, A (I), 2, 984a 8-10. (El subrayado es mío.)

²⁶⁵. Según podemos ver, una lectura bajo la influencia neoplatónica y plotiniana permite “encontrar” una postura trascendentalista en el pensamiento de Aristóteles. Mas no podremos comprobar esta afirmación porque implicaría, sin lugar a dudas, un trabajo que requeriría atención aparte. Sin embargo, es bueno señalar algunas cosas. El *Timeo* de Platón, que es un diálogo de madurez, se ocupa en conocer la naturaleza del universo. De esta suerte, el diálogo mencionado bien puede ser visto como un discurso acerca del universo en donde se explica cómo nació y si éste fue o no generado [Cf. Platón, *Timeo*, 27a, b, c, en: *Diálogos*, Tomo VI, [Filebo, *Timeo*, *Critias*] Traducciones, introducciones y notas por Ma. Angeles Durán y Francisco Lisi, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos # 160), Madrid, 1992; 296 pp.]. Sin lugar a dudas, los fragmentos que nos han llegado de Numenio de Apamea y el tratado de Plutarco *De la generación y del alma en el Timeo*, entre otros (Cicerón nos ha legado una traducción incompleta que realizó al final de su vida), testimonian que este diálogo era objeto de intensa investigación en los círculos filosóficos durante el siglo II de nuestra era y que, por lo mismo, fue de una influencia notable para el pensamiento filosófico que se desarrolló entonces. En este diálogo se encuentra presente una diferenciación, por demás reveladora, que nos permite comprender, los motivos por los cuales el compilador del libro *Kappa* juzga pertinente buscar la verdad en cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio y no en las cosas de “aquí abajo”. En efecto, en el diálogo ya aludido se distingue entre lo que es siempre y no deviene y lo que deviene continuamente, pero nunca es, es decir entre el ser siempre inmutable y el opinable —que nace y fenece, pero nunca es realmente. Al parecer, aquello de lo cual deviene todo lo que deviene es lo que es realmente. De allí que se considere al ser inmóvil y separado como el ser realísimo. Además de que, en el Neoplatonismo, la teoría de las emanaciones permita esta contrastante división entre lo que realmente es y el no ser.

razón por la cual la noción de divinidad manejada por Aristóteles pueda ser identificada con la idea de un Dios creador/ordenador trascendente al mundo y, por consiguiente, con la noción de divinidad que la traducción de 'metafísica' como transfísica maneja.

Con todo, la interpretación de 'metafísica' como transfísica, considera que el principio (*archê*) se encuentra fuera del mundo, lejos del ser de las cosas, pues se lo atribuye a un Dios creador/ordenador de todo lo que existe. Gracias a ello, por un lado "descubre" en la *ciencia del ente en cuanto ente* una transfísica y, por otro es infiel al pensamiento de Aristóteles. Los intérpretes ven una transfísica en "la contemplación que versa sobre los principios (*archês*) y las causas más altas (*akrotátas aitiás*)", porque identifican el ser separado e inmóvil, es decir, lo divino, con una entidad creadora/ordenadora que está "por encima", "fuera" de todo lo sensible, anterior a toda la realidad —a la cual se la considera creación de esa divinidad que la ha ordenado—, pues, como creador, es distinto y anterior a eso que creó. Por esta razón tal identidad se encuentra *separada* de la realidad creada; Dios, el creador, es **el principio primero y más importante**, el único y verdadero principio. Así, pues, la ciencia de los primeros principios y primeras causas ha de ser, a los ojos de la interpretación que ahora exponemos, ciencia teológica, es decir, una ciencia que trata sobre cosas que "no son de este mundo". Así lo afirma el compilador en un pasaje de *Kappa 7*:

es absurdo juzgar acerca de la verdad partiendo de las cosas de aquí abajo [*tà deũro*], pues éstas parecen cambiar y no permanecer nunca en el mismo estado y, por lo tanto, es mejor indagar la verdad a base de cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio²⁶⁶.

Así, por todo lo que acabamos de exponer, la "teología" aristotélica es estéril tanto para toda justificación de un Dios creador/ordenador trascendente

al mundo, como para un providencialismo. En efecto, no hay para Aristóteles un "plan de Dios para el mundo". Empero, la especulación sobre las primeras causas siempre habrá de presentarse como ciencia teológica, como ciencia sobre lo divino porque es ciencia de lo eterno, lo incorruptible, lo primero y supremo, ciencia de lo que es ha sido y será siempre, fundamento último, elemento invisible de la realidad que acompaña y ha acompañado eternamente al mundo en su perpetuo y eterno devenir.

Por otra parte, quienes descubrieron en el nombre 'metafísica' una transfísica transformaron el concepto 'origen' (arché) —comprendido como un sustento eterno que predomina y, en tanto tal, ha acompañado y acompañará siempre al mundo en su constante devenir— manejado por Aristóteles y los filósofos presocráticos tal y como lo hemos explicado, por la idea de un punto de partida específico, que, por encontrarse situado en un tiempo específico, en un sentido se encuentra alejado del mundo en su modo de ser actual. No obstante, si llevaron a cabo esta transformación, no lo hicieron porque, por encima del pensamiento aristotélico, sostuvieran la existencia de un poder más allá de este mundo. Ciertamente, lo hicieron porque encontraron que sus ideas se encontraban plasmadas en un texto de Aristóteles, a saber, el libro Kappa de la *Metafísica*.

2.3.3. La trans-física y sus fuentes.

En el libro *Kappa* el autor "se plantea de una manera general, la duda de si se ha de suponer que existe alguna substancia separada fuera de las sustancias sensibles de este mundo o no, sino que éstas son las únicas reales y acerca de éstas versa la Sabiduría"²⁶⁷.

²⁶⁶. Aristóteles, *op. cit.*, K, (XI) 7, 1063a 10ss.

²⁶⁷. *Ibid.*, K (XI), 1060a 5-10.

¿hay algo fuera del todo concreto (*teron éstin parà tò synolon*)
(me refiero a la materia y a lo que lo acompaña), o no?²⁶⁸

El texto llega a la conclusión de que sí existe algo separado de los cuerpos, apoyado en la idea de que si el principio que se busca no estuviera separado de los cuerpos, tal principio sería la materia y, entonces, todo sería corruptible²⁶⁹.

Pero, si el principio que ahora se busca no está separado de los cuerpos, ¿qué otro podría ser reconocido con más razón que la materia? Ésta, ciertamente, no existe en acto, pero sí en potencia. Y puede parecer que la especie (*eidos*) y la forma (*morphé*) son un principio más importante que ésta; pero son corruptibles; por consiguiente, no hay, en absoluto, una substancia eterna, separada y en sí. Pero esto es absurdo; pues ciertamente la hay, y es buscada sin duda por los mejores dotados, que piensan que hay semejante principio y substancia. Pues ¿cómo habrá orden si no existe algo eterno, separado y permanente?

Así, ese principio último que sostiene y ordena todas las cosas (origen, principio, sustento, fuente) se convierte en algo ajeno al mundo, distinto y lejano de él, además de ser identificado con un Dios creador/ordenador por el que todo existe²⁷⁰.

Ahora bien, ese algo separado de los cuerpos y del mundo, eterno y, como tal, divino es materia de estudio de la trans-física. No obstante, afirmar la existencia de una ciencia cualquiera implica, a su vez, suponer la existencia del objeto de estudio que la constituye y justifica. En efecto, sólo así se hace posible distinguir su esfera y justificar su existencia.

²⁶⁸ Ibid., K (XI), 1060b 24-25.

²⁶⁹ . Cabe señalar que esta opinión alude a una visión platónica y plotiniana del universo, pues en ellas, con sus matices, la materia es considerada la parte más ínfima e impura del ser.

²⁷⁰ . Mas la ciencia del ente en cuanto ente como transfísica es infiel al pensamiento de Aristóteles, pues como tendremos oportunidad de comprobar, no hay en él idea alguna de Dios creador.

Mas, puesto que hay una ciencia del Ente en cuanto ente y separado (*epei d' ésti tis epistéme tou óntos ê ón kai choristón*), debemos considerar si, en definitiva, ha de afirmarse que ésta se identifica con la Física o, más bien, se distingue de ella²⁷¹.

Así, pues, la afirmación de la existencia de una ciencia que se refiere a lo que está más allá de las cosas que existen por naturaleza implica, a su vez, la asunción de la existencia de lo que, se presume, es su objeto de estudio. Con todo, quien redactó el libro Kappa no asume desde un principio como demostrada tal existencia, antes bien, intenta demostrarla.

...acerca del ente separado e inmóvil trata otra distinta de estas dos ciencias [la Física y la Matemática], si es que existe alguna substancia tal, es decir, separada e inmóvil, lo cual intentaremos mostrar²⁷².

La necesidad de llevar a cabo tal demostración delata, a nuestro juicio, un intento por introducir en la discusión acerca de la naturaleza de lo divino un nuevo punto de vista en el que, "ser separado" no signifique tanto ser por sí mismo y no por otro, como estar y ser fuera de este mundo. Amén de que conserva la inmovilidad (inmutabilidad) y, por consiguiente, su eternidad como una de sus características primordiales. En efecto, si observamos con detenimiento la cuestión, nos damos cuenta que para el autor del libro Kappa, demostrar si existe una substancia inmóvil y separada implica, a su vez, demostrar que entre lo divino y esa tal substancia no existe diferencia alguna.

²⁷¹. Aristóteles, *Metafísica*, K, (XI) 7, 1064a 28-29.

²⁷². Cf., *ibid.*, K, (XI) 7, 1064a 38ss. Al parecer, la necesidad de llevar a cabo una demostración de la existencia de una tal substancia, funda la gran historia de las pruebas de la existencia de Dios. No obstante, no habremos de comprometernos aquí con la justificación de esta idea que buscamos tan sólo dejar señalada.

si es que hay entre los entes alguna naturaleza tal [separada e inmóvil], allí estará también sin duda lo divino [*kai eíper ésti tis toiaúte physis en toís oúsin, entaúth' àn ein pou kai to theíon*], y éste será el principio primero y más importante²⁷³.

Dicho de otra forma, a través de la identificación entre la substancia inmóvil y separada con lo divino el autor de libro Kappa toca nuevos linderos. En efecto, en tanto que la identificación de la sustancia inmóvil y separada pondera su aspecto de “separación” respecto del mundo, el autor puede sustentar la precesión de esa sustancia respecto del mundo y, gracias a ello, asimilar, o mejor dicho, confundir esa tal substancia con un Dios anterior al mundo.

¿Quién lo realizó y lo hizo? El que llama a las generaciones desde el principio: Yo Yahveh, el primero y con los últimos yo mismo.

Además, le permite identificarlo con un Dios creador/ordenador distinto por completo al mundo y lejano a él.

¿Acaso no lo sabes o nunca lo has oído? Yahveh es un Dios eterno que ha trazado los contornos del mundo. Él vive más allá del techo de la tierra, desde allá sus habitantes parecen hormigas²⁷⁴.

Gracias a todo ello, es posible hablar de la metafísica como el tratado que se refiere a las cosas que se encuentran más allá de este mundo y, en cuanto tal, como teología —caracterización de tan alta significación para la interpretación

²⁷³. *Ibidem*. (El subrayado es mío.)

que ahora analizamos. Dicho de otra forma, al concebir lo divino como una substancia inmóvil y separada, pero identificándolo con algo que “está situado fuera del mundo y trae este mundo a la existencia por obra de su propio y personal *fiat*”²⁷⁵ —subsumiéndolo, así, a la idea de un Dios creador/ordenador—, se trastoca la concepción de lo divino como fundamento de un devenir al cual se considera eterno, inengendrado, existente por sí mismo gracias a una fuerza (*energeia*) que yace en el seno mismo de su naturaleza.

En efecto, de no llevarse a cabo la identificación aludida no podría hablarse de una entidad anterior, ajena y separada o, mejor, dicho, trascendente a todo lo existente (*tò hólon, tò pan*) ni, por consiguiente, “descubrir” en la ciencia del ente en cuanto ente una transfísica; ciencia de las cosas sobrenaturales y divinas. En efecto, a través del concepto de ‘lo divino’ que el compilador del libro *Kappa* maneja, se evoca un ser único, eterno, absoluto, perfecto, trascendente, creador/ordenador de todo lo que existe —y, por tanto, ejemplo de todo ser y existir de donde le viene su identificación con el ser en cuanto ser. Por consiguiente, en el libro *Kappa* lo divino es asimilado a la noción de un Dios creador/ordenador, asociado, además, con una serie de otras nociones afines —como lo sagrado, lo sobrenatural (que, como veremos, es de suma importancia para la cuestión que nos compete tratar) y la fe, entre otros—, un Dios creador/ordenador, decíamos, que como tal se separa de un universo que en cada momento depende por completo de él, porque es él quien lo ha creado y ordenado. Un Dios que abre el camino para la interpretación del nombre ‘metafísica’ como trans-física, es decir, de la ciencia que estudia las cosas que están más allá de la naturaleza, ciencia de las cosas sobrenaturales y divinas. Pues bien, ‘metafísica’ como transfísica puede ser vista como una filosofía primera gracias al hecho de que versa sobre lo primero y supremo, verdadero y único principio/inicio de todas las cosas, a saber, un Dios creador/ordenador, Artífice del Universo.

²⁷⁴. Isaías 40: 28 y 22.

²⁷⁵. Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 22.

Así, la interpretación que reconoce en la palabra 'metafísica' una *transfísica* se encuentra fundada, sobre todo, en pasajes del libro *K* (*Kappa*), pues en él los intérpretes, de entre los cuales Simplicio sobresale, encuentran razones para suponer que el nombre 'meta-física' es un nombre adecuado para una ciencia que no se identifica con la ciencia Física porque, a diferencia de esta última, cuya actividad "se desarrolla en torno a las cosas que tienen en sí mismas un principio del movimiento y de la quietud (*ouíte gàr tês physikês, dià tò perì tà échonta en autoís archèn*)²⁷⁶, la ciencia que lleva el nombre 'meta-Física' "trata de otras (*perì állas*)... pues ninguna de ellas tiene existencia separada"²⁷⁷.

'Meta-Física' como transfísica es, por tanto, el nombre de una ciencia cuyo objeto de estudio se encuentra separado, es decir, "fuera de las cosas singulares"²⁷⁸, "separado en sí mismo (*choristòn kath'autò*) y no incluido en ninguna de las cosas sensibles (*medeni tôn aisthetón hypárchon*)"²⁷⁹, es decir, "substancia separada (*ousían choristèn*) fuera de las substancias sensibles (*parà tàs aisthetàs ousías*) de este mundo (*kai tàs deũro*)"²⁸⁰. Los intérpretes ven en la voz 'meta-física' una *trans-física* insisten, pues, en la trascendencia del objeto de estudio de la ciencia que porta este nombre²⁸¹.

No obstante, la autenticidad del libro *Kappa* en el cual se funda esta traducción del nombre 'metafísica' "fue impugnada desde el siglo XIX, especialmente por Spengel y Christ, a causa de ciertas particularidades estilísticas"²⁸². Actualmente, en esta misma dirección, Ingemar Düring — uniéndose a la opinión de A. Mansion y Natorp— califica el escrito como una compilación elaborada después de la muerte de Aristóteles²⁸³. En dirección

²⁷⁶ . Aristóteles, *Metafísica*, K, (XI) 1059b 1, 18.

²⁷⁷ . *Ibid.*, K, (XI) 1059b 1, 11.

²⁷⁸ . *Ibid.*, K, (XI) 1060a 2, 1.

²⁷⁹ . *Ibid.*, K, (XI) 1060a 2, 11-12.

²⁸⁰ . *Ibid.*, K, (XI) 1060a 2, 8-9.

²⁸¹ . Cosa distinta ocurre con la interpretación del nombre meta-Física como post-Física que, como ya lo señalamos, insiste en la posterioridad de la investigación.

²⁸² . P. Aubenque, *op. cit.*, p. 42.

²⁸³ . Cf. I., Düring, *op. cit.*, p. 434.

contraria a estos últimos, otros han querido ver en este libro, o bien un resumen de los libros *B*, *Γ*, *E*, o bien, como es el caso de Bonitz y Jaeger, un esbozo anterior a dichos libros. Por lo que a las contradicciones internas del texto respecta, Jaeger y Ross intentan conciliarlas con diversos motivos²⁸⁴ y, unidos a ellos, "los mismos eruditos, que con tenaz energía defendieron la tesis de que los *Magna Moralia* son una compilación peripatética tardía, declaran con entusiasmo que la exposición en *Kappa* 1-8 es el punto culminante de la metafísica aristotélica"²⁸⁵.

Con todo, a juicio de otros críticos, sí se prescinde de la agravante confusión en el capítulo 7, *Kappa* es, bajo todo punto de vista, una *compilación* cuidadosa e inteligente, pero sólo una compilación y no más; sobre todo si se toma en cuenta que *Kappa* 9-12 es un extracto hábilmente sacado de la Física cuyo contenido es, a los ojos de Düring —aunque no así a los de Jaeger—, totalmente aristotélico.

Así, pues, sobre el carácter de este escrito hay muchas teorías y explicaciones contradictorias entre sí. No obstante, el escrito *Kappa* delata en la expresión lingüística una mano ajena que permite a Düring aseverar que, a diferencia de los *Magna Moralia* y la segunda redacción del libro VII de la Física (que son originariamente escritos aristotélicos que más tarde fueron reelaborados), *este escrito es desde un principio una compilación postaristotélica* de la que no se pueden citar formulaciones aisladas como palabras de Aristóteles²⁸⁶.

Así las cosas, la interpretación de la metafísica como transfísica, es susceptible de sospechas y, con ella, su soporte fundamental; a saber, la

²⁸⁴. "Este escrito, dice W. Jaeger, contiene tan numerosas expresiones peculiares en el progreso de las ideas, dispone de una dialéctica tan clara y aguda; desarrolla la tesis aristotélica que en el más propio sentido sólo las substancias separadas no sensibles pertenecen a la ciencia fundamental, en forma tan consciente de su propósito y con tal nitidez, que sólo la soberana conciencia del creador de esta disciplina filosófica pudo tan imperturbable y seguramente trazar y señalar las líneas y los límites de la construcción". (Cf. I., Düring, *op. cit.*, p. 434.)

²⁸⁵. *Ibidem*.

²⁸⁶. Cfr., *Ibid.*, p. 435.

identificación de la sustancia inmóvil y separada con la noción de un Dios creador/ordenador distinto al mundo y separado de él .

2.3.4. 'Metafísica' no puede significar transfísica.

Como ya hemos visto, en el pensamiento del Estagirita no existe en ningún sentido la idea de un Dios creador trascendente al mundo y, por consiguiente, tampoco puede afirmarse que en él existe una distinción radical entre el mundo y lo divino —su noción de naturaleza es, si así se permite verla, aval de esa indistinción, pues si lo que primordialmente rodea al hombre es naturaleza, el mundo contiene en sí mismo un principio inmanente de su propia producción. Un Dios trascendente voluntad pura, eterno, anterior al mundo y separado de él que ha creado el mundo no es, pues, posible aquí.

Esto es así aun cuando algunos comentaristas, como es el caso de Nicolás de Oresme (ca. 1325-1382)²⁸⁷, al apoyarse en el pasaje comentado por Guthrie (*Sobre el cielo* I, 9, 279a, 19ss), hayan querido ver lo contrario. Hacia 1377 en su *Livre du ciel et du monde*, que es una traducción comentada al francés del libro *Peri ouranoûs* de Aristóteles, Oresme encuentra en este pasaje razones para

²⁸⁷. Nicolás de Oresme, filósofo francés de Normandía que nació probablemente entre 1320 y 1330, tal vez en la villa de Allemagne cerca de Caen. Fue profesor en la Sorbona y *Master* del colegio de Navarra en París, tuvo fuertes conexiones con Carlos V y, posteriormente, fue obispo de Lisieux (cargo que recibió el 3 de Agosto de 1377 y que ocupó hasta su muerte acaecida el 11 de julio de 1382). El nombre de Nicolás de Oresme aparece en la lista de *Masters* de la nación normanda con fecha 29 de noviembre de 1348, año en el que entró al Colegio de Navarra de la Universidad de París. Con seguridad, llegó a ser *Grand Magisters* del Colegio de Navarra en 1356, justo al terminar su doctorado en Teología. Muchos de sus tratados en latín pueden haber sido escritos en esta época. Años después, Oresme se relacionó con la familia real francesa, sirviendo como instructor al *dauphin*, el futuro Carlos V. Junto con Buridan, Oresme es el representante más sobresaliente de los matemáticos y físicos de la escuela de París en el siglo catorce; su método gráfico fue útil tanto para la cinemática y para la noción de función. Posteriormente, llegó a ser muy importante para el desarrollo de la geometría. Por petición de el rey Carlos V, Oresme realizó una serie de traducciones del latín al francés de la *Ética* (1369-1370), la *Política*, la *Economía* (ambas terminadas en 1372 y 1374, respectivamente) y *Del cielo y el mundo* (1377), el último tratado científico especialmente importante que ayudó a formular una nueva terminología científica en lengua francesa. Sus traducciones al francés y sus comentarios sobre Aristóteles lo convirtieron en una de las figuras más vanguardistas en la crítica aristotélica medioeval tardía. También escribió sobre economía, y teología, además de

descubrir una perspectiva trascendentalista en la filosofía de Aristóteles. Así nos lo hace saber cuando afirma: “Al decir *las cosas que están por encima de los cielos* Aristóteles se refiere a las inteligencias y principalmente a la primera de ellas, es decir, a Dios. Esto corresponde —añade— al siguiente pasaje de las escrituras: *Pues en Él no hay cambio*”. Oresme considera que la equivalencia propuesta es pertinente porque al ser “estas cosas (aquellas que están por encima de los cielos) inmutables e impasibles y disfrutan la vida buena, al ser autosuficientes y completas en sí mismas y esta vida dura por siempre para ellas”, bien pueden identificarse con Dios²⁸⁸. El por qué de tal identificación, Oresme lo explicará a la luz del siguiente razonamiento²⁸⁹. Siguiendo a Aristóteles, el traductor del libro *Sobre el cielo*, aclara que hay tres clases de duración. El tercer tipo de ellas, aquél que no es sucesivo, sino que refiere a la continuidad de todas las cosas juntas y a cosas que no pueden ser alteradas, se le llama eternidad. Esta clase de duración es, a su vez, la duración que se le atribuye a Dios porque no tiene principio ni fin ni sucesión, sino que es a un tiempo completa como un todo. Sin lugar a dudas, es esta la clase de duración que corresponde a la noción de lo divino que Aristóteles maneja, empero, tal noción no tiene que ver con la idea de un Dios creador, sino solo con una noción que, en función de las cuestiones ya expuestas, no hay razón para pensarla como una entidad trascendente al mundo a la cual este último debe su origen; pues no tiene que ver con la idea de un Dios creador sino, más bien, con una noción en la que lo eterno, lo inmutable y lo supremo convergen. Mas, Oresme, ciego a ello sostiene que las afirmaciones de Aristóteles son paralelas a las de las sagradas escrituras y por ello nos dice: “En la Escritura se habla por tanto de Dios mismo: pues con Él no hay rastro de mutabilidad. Dios está sin pasado

algunos trabajos anti-astrológicos. No hay una edición completa de sus trabajos empero están editados *Le livre du ciel et du monde* y *Livre de divinations*.

²⁸⁸. Nicolás de Oresme, *Livre du ciel et du monde*, I, 24, 15a-30a.; ed. y trad. by Albert D. Menut, Madison: University of Wisconsin, 1968, XIII, 778 pp.

²⁸⁹. Antes de exponer la justificación presentada por Oresme cabe señalar que la identificación aquí citada es completamente ilegal, pues asume una noción de divinidad en absoluto presente en el pensamiento de Aristóteles, como ya hemos visto.

o futuro completamente en el presente: Porque ni algún momento del tiempo pasado está perdido ni tampoco ninguna anticipación del futuro. Y esto es llamado el momento e la eternidad”

Con todo, lo curioso de todo esto es que la identificación llevada a cabo por Oresme lo conduce, irremediabilmente, a una visión contraria a la visión aristotélica del universo. En efecto, en primer término Oresme afirma que “propiamente hablando, los cielos no tiene principio ni fin salvo por *signos arbitrarios...*”²⁹⁰ En segundo, abre la posibilidad de la existencia de otros mundos, cosa que, por lo que dicho más arriba, es imposible en el sistema aristotélico. Ahora bien, si desde el pensamiento de Aristóteles no es posible hablar de un espacio vacío más allá del mundo, para Oresme es posible tal apertura gracias a que identifica la noción de divinidad ofrecida por Aristóteles con un Dios creador/ordenador trascendente al mundo. En efecto, a partir de tal identificación es posible afirmar que “este espacio del cual estamos hablando (*las cosas que están por encima de los cielos*) es infinito e indivisible y es la inmensidad de Dios y Dios mismo, por la misma razón que la duración de Dios llamada eternidad es infinita, indivisible y Dios mismo, como ya se dijo arriba”²⁹¹. Así es posible afirmar que más allá del universo hay algo, es decir, un espacio vacío incorpóreo muy distinto de cualquier otro *plenum* o espacio corporal —tan distinto como la extensión de ese tiempo llamado eternidad es de una clase distinta de la duración temporal— y traspasar las fronteras del universo único y cerrado de Aristóteles. Ciertamente es que Oresme acepta que “no podemos comprender ni concebir este espacio incorpóreo que existe más allá de los cielos”, empero, continúa, la razón y la verdad informan que existe”²⁹².

Pues bien, el comentarista francés intenta llevar a cabo una interpretación que pudiera descubrir en las afirmaciones aristotélicas la asunción de un Dios creador trascendente y meta-empírico. Empero, tal identificación le conduce a ciertas afirmaciones antiaristotélicas que permiten justificar las sospechas

²⁹⁰. Nicolás de Oresme, *Livre du ciel et du monde*, I, 24, 83a-85a. (El subrayado es mío.)

²⁹¹. *Ibidem*

sobre tal clase de identificación. En efecto, para Aristóteles no hay nada más allá del cielo, ni espacio, ni tiempo, ni vacío ni Dios, pues Dios, mejor dicho, lo divino, no es para él trascendente al mundo; antes bien, Aristóteles considera que el mundo es en sí mismo divino (no solo porque es eterno sino porque es de la totalidad del universo todo —y no de Dios creador trascendente al mundo— de donde se deriva el ser y la vida que otras cosas de una forma o de otra disfrutan).

Ahora bien, otro ejemplo histórico que es posterior al de Oresme, afianza la idea de que, siendo fiel al pensamiento de Aristóteles es imposible sostener la idea de un Dios creador/ordenador trascendente, meta-empírico. Hacia finales del siglo XVI y principios del XVII (1655, aprox.), dos escolásticos, apoyados en el pensamiento de Aristóteles, se opusieron a la propuesta —que es resultado de una interpretación a una línea de los comentarios de Cipriano: “*Dios es uno y está extendido por doquier*”— defendida por Martín Pereyra (1555? ó 1655?) y Bartolomé Amicus²⁹³ (1562-1649) y más sistemáticamente en el siglo XVIII por Joseph Rapson²⁹⁴ —en su *De spatio Reali* (1702)—, según la cual “Dios está por doquier, a lo largo del mundo y más allá del mundo a lo largo de un vacío inmenso”²⁹⁵.

Gabriel Vázquez S.J. (1551-1604) y Philip Faber, insistieron en señalar que Dios u otros espíritus no pueden estar fuera del empíreo en otra [cosa] que no sea *sí mismo*, pues más allá del empíreo, no existe absolutamente nada, ni espacio ni intervalo²⁹⁶. Para apoyar su oposición, Faber sostiene que “antes de la creación del mundo, Dios estaba sólo en sí

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ Por su parte, Bartolomé Amicus rechazó la propuesta de quienes, al apoyarse en la autoridad de los santos —que dicen que Dios estaba en sí mismo antes de la creación del mundo y de ninguna manera en otra cosa porque no había nada antes de la creación del mundo—, consideraban el espacio imaginario como nada más que una ficción de nuestra imaginación. (Cf. Edward Grant, *Much Ado About Nothing*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; 456 pp., p. 165-174.)

²⁹⁴ Cf. E. Grant. *Op. Cit.*, pp. 230-236.

²⁹⁵ Cf. E. Grant. *Op. Cit.*, pp. 148-159.

²⁹⁶ *Deus, aut alius spiritus, esse non potest extra caelum nihil prorsus sit, nec sapitium aut intervallum, ut dictum est. Disputationes Metaphysicae.* (Cf. E. Grant. *Op. Cit.*, pp. 148-159).

mismo, pues Dios sólo está en sí mismo y en las criaturas. Así, pues, ya que no había criaturas antes de la creación del mundo, Dios no era capaz de estar en ellas; por tanto, Él sólo estaba en sí mismo. E igualmente, ya que el vacío es nada y, en consecuencia, no es una criatura... Dios en manera alguna podía estar en él." Incluso Gabriel Vázquez, al precisar la objeción a Pereyra y a quienes interpretaban la observación de que Dios está en sí mismo como queriendo decir que *Dios está omnipresente en una especie de espacio extracósmico*, señaló que incluso si un cuerpo fuese creado más allá del mundo, no estaría en un espacio distinto de sí mismo, sino que sólo estaría en sí mismo.

Ahora bien, en lo que a Dios respecta, Vázquez opina que sería impropio inferir que Dios está en sí mismo como un cuerpo está en sí mismo, pues, arguye que, aun cuando un cuerpo más allá del mundo no estaría en un espacio distinto de sí mismo, tendría una posición y estaría distante de otras cosas. Empero, ni la posición ni la distancia son conceptos que puedan aplicarse a Dios, quien está en sí mismo de una manera totalmente distinta a la de un cuerpo, por ello bien puede entenderse, a juicio de Vázquez por qué Dios no existe más allá del empíreo²⁹⁷.

Por otra parte, es pertinente señalar que todas estas discusiones se llevaron a cabo en un momento en el que la autoridad de Aristóteles estaba puesta en duda gracias a que la visión estoica del universo comenzaba a tener vigencia. Así, la idea de un mundo material, finito, rodeado por un espacio externo, vacío, infinito cobraba fuerza frente a la idea de un universo único, eterno y cerrado. Más, los aristotélicos no pueden aceptar la idea de un espacio vacío más allá del mundo. Con todo, la cuestión no para aquí. En efecto, dentro de esta discusión resalta un hecho de especial interés para el tema que ahora nos compete tratar. Los aristotélicos como Faber y Vázquez no aceptan la "trascendencia" de Dios porque tampoco aceptan la existencia de algo más allá de este mundo.

²⁹⁷ Agradezco al Dr. José Antonio Robles haberme facilitado la referencia bibliográfica sin la cual este ejemplo no habría existido.

De esta suerte, podemos afirmar que el aristotelismo no supone una trascendencia, sino una inmanencia de lo divino en el mundo —que, por otra parte, es la forma de ver lo divino en el mundo griego. Por ello no es fortuito que, el pasaje de *Sobre el cielo* en el que algunos han creído encontrar razones para suponer la trascendencia de Dios haya servido a otros para refutarla.

3. RECAPITULACIÓN

Según hemos visto, parece no ser fiel al aristotelismo la interpretación del nombre 'metafísica' más común y corriente en la Edad Media, que llegará a ser predominante con el rebrote del platonismo y que más seguidores tiene en nuestros días. Por ello, nos encontramos ahora en la mejor posición para decidir ciertas cuestiones respecto del vocablo 'ontología'. Ciertamente, aún no estamos en posibilidad de afirmar con certeza que ese neologismo intentaba generar una nueva concepción de la realidad, pues, como ya señalamos, al identificarse con la noción 'filosofía primera', comprometía su significado con el de 'metafísica' y, por consiguiente, con la "vieja y rancia" tradición que vio ese nombre nacer. No obstante, ahora nos encontramos en posibilidad de concluir que el neologismo no fue acuñado a la ligera y que la identificación con la expresión 'filosofía primera' —y, por consiguiente, con la traducción de 'metafísica' como post-Física—, se llevó a cabo tanto para asegurar su permanencia, como para delimitar y cristalizar su propia significación, pues gracias a tal identificación lograba no ceder a la inercia del vocabulario usual. En efecto, si bien es cierto que la expresión 'filosofía primera' emparentaba el vocablo 'ontología' con el nombre 'metafísica', no lo hacía de una manera rotunda y total, pues, como ya hemos visto, los acuñadores del vocablo se cuidaron de identificar el vocablo mencionado con la expresión citada para restringir la comprensión del nombre 'metafísica' al significado 'post-Física'.

Por lo tanto, podemos concluir que al buscar *precisar* la noción 'filosofía primera' a través de la acuñación del vocablo 'ontología', se pretende *deslindar*, *delimitar*, y, por consiguiente, *cortar*²⁹⁸ el nombre 'metafísica' (y, con él, la disciplina que lleva su nombre) de los posibles malentendidos o ambigüedades y sugerencias de carácter programático (en lo que a la investigación del ser en general respecta), que trae consigo la traducción de 'metafísica' como transfísica. Dicho de otra forma, la acuñación del vocablo 'ontología' y su consecuente identificación con la expresión 'filosofía primera', busca romper toda relación con los compromisos que, con respecto al mundo y su modo esencial de ser, trae consigo la traducción de 'metafísica' como trans-física. Por ello, no es erróneo suponer que la acuñación del vocablo 'ontología' es un intento de sobreponerse a los obstáculos que la costumbre y la fuerza de la autoridad ponen a la construcción de una concepción del mundo nueva, singular e innovadora —aunque no por ello mejor o más correcta, más completa o más acertada que aquella que la tradición propone²⁹⁹. Con todo, aún falta que digamos cómo logra sobrepasar tales obstáculos y, sobre todo, por qué quiere hacerlo. Pasemos, pues, al siguiente capítulo y hablemos más sobre ello para estar en capacidad de evaluar más precisamente la diferencia entre los vocablos 'metafísica' y 'ontología' y, por consiguiente, juzgar con más elementos si la

²⁹⁸. El verbo 'precisar' es un derivado del adjetivo 'preciso', tomado del lat. *praecisus*, el cual es un participio de verbo *praecedere*, que significa, "cortado bruscamente". Así, 'preciso' significa 'cortado, recortado, abreviado' (Vid. "Preciso", Joan Corominas, *Op. Cit.*

²⁹⁹. Como señala Hegel en su *Historia de la Filosofía*, el heredar consiste tanto en recibir la herencia como en trabajarla. Es decir, consiste en tomarla, acogerla, adoptarla, admitirla, incluirla, absorberla, aceptarla y, también, en acotarla; en una palabra, en hacerse cargo de ella. Mas, este hacerse cargo no es, sin embargo, un simple entregarse a ella o cargar con ella, antes bien, consiste en una recepción activa de la misma que estriba en el hecho de que los productos de tal herencia no sean infaliblemente conservados e incrementados ni que se los considere garantizados en su verdad o en su valor. De ahí se deriva el hecho de que la "nueva visión del mundo" producto de la recepción de la herencia no necesariamente implica que todos los resultados o los mejores productos de la actividad humana transmitidos por la tradición sean conservados e incrementados. Con todo, tal visión crítica no reside en una rechazo total de la tradición que mire la herencia, es decir, todo lo hecho por los que les han precedido, como error, prejuicio o superstición, sino simplemente como aquello que la generación antecedente creyó y dijo acerca del mundo —es decir, del modo como lo comprendieron y se acercaron a él— y que puede ser retomado y adaptado a la nueva realidad que, a su vez, aquella comprensión y

definición de fenomenología como ontología es o no adecuada y, de esta forma, encontrarnos en una mejor posición para incardinar el pensamiento de Husserl a una compleja tradición de pensamiento y comprender mejor la vertiente ontológica de la fenomenología.

acercamiento trajo consigo. Por ello es que la tradición siempre forma parte de la visión del mundo, sea ya como antagonista o como protagonista en la creación cultural de una época.

Capítulo Tercero

LUGAR E IMPORTANCIA DE LA ONTOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA EN GENERAL. ¿ES LA ONTOLOGÍA UNA METAFÍSICA "TRANSFORMADA"?

...puesto que ya sé que *todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es diferente de la otra, ya que, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios, pueden darse separadamente, y entonces ya no importa cuál sea la potencia que produzca esa separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes.*

René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*

En sus orígenes, la noción 'ontología' prometía alcanzar, por caminos nuevos y más seguros, los horizontes del ser. En efecto, su acuñación y su identificación con la expresión "filosofía primera" expresan el deseo de deslindar, delimitar, y cortar tal expresión de posibles malentendidos o ambigüedades y de una serie de compromisos que impedían formular y expresar una nueva concepción y explicación del mundo.

La aparición del vocablo 'ontología' en los círculos filosóficos, según las investigaciones hechas por José Ferrater Mora y Jean Ecole¹, tuvo lugar en 1613. Rudolf Göckner (Goclenius) la utiliza por vez primera. Sin embargo, en su *Diccionario filosófico*², la palabra 'ontología' aparece sólo al margen del artículo "Abstractio" (p. 16 de la obra citada) como sigue: "*ontologia et philosophia de ente*" [ontología y filosofía de ente] y, en el cuerpo del mismo artículo: "*ontologiké, id est philosophia de ente seu de transcendentibus*" [ontológica, esto es, filosofía acerca del ente, o sea, acerca de los trascendentales]. Por ello, los autores mencionados consideran que Göckner hace muy poco con esta palabra y concluyen que no es sino hasta antes de 1647 cuando verdaderamente se introduce la palabra 'ontología' en la literatura filosófica como tal. Sin embargo, su uso se popularizó hasta 1730, tras la publicación del libro *Filosofía primera u ontología*³ escrito por Christian Wolff.

Con todo, después de Göckner y antes de Wolff algunos otros autores utilizaron la palabra 'ontología'. Así, en 1636, veintitrés años después que Göckner, el término *óntología* (que se usó luego con más frecuencia en la transcripción latina *ontologia*) fue empleado por Abraham Calovius (Calov) en su *Metaphysica divina, a aprincipiis primis eruta, in abstractione Entis repraesentata, ad S.S. Theologicam applicata monstrans, Terminorum et conclusionum transcendentium usum genuinum abusum a hereticum, constants*. [La Metafísica divina, extraída de los primeros principios y representada en abstracción del ente, aplicada a la sagrada ciencia teológica que muestra el uso genuino (debido) de los términos y conclusiones trascendentes y el abuso

¹ Cf., tanto el artículo de José Ferrater Mora, "On the Early History of Ontology", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXIV, No. 4, 1963, p. 38, como el estudio introductorio que Jean Ecole hace a la obra de Wolff ya citada. (Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, II. Abteilung, Lateinische Schriften, Band 3, Herausgegeben und Bearbeitet von Jean Ecole, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1977; p. VIII.)

² *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur* (*Diccionario filosófico a través del cual, como una llave, se abren las ventanas de la filosofía*).

³ *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur* (*Filosofía primera u ontología que contiene todos los principios del conocimiento humano*).

herético]. Según Calovius, la *scientia de ente* es llamada *Metaphysica* con respecto al orden de las cosas, *a rerum ordine*, y es llamada (más propiamente) *óntología* con respecto al tema u objeto mismo, *ab objecto proprio*." Asimismo, en 1642, Juan Caramuel de Lobkowitz en su obra titulada *Rationalis et realis philosophia* introdujo el término equivalente *óntosofía* (que usó también, en la transcripción latina *ontosophia*, como equivalente a *ontología*). El objeto de la metafísica, escribió Caramuel, es el *ens*, y se llama *óntosofía* porque es *óntosofía*, es decir, *entis scientia*. Por otro lado, hacia 1647, Johannes Clauberg en su *Elementa philosophiae sive ontosophia, scientia prima, de iis quae Deo creaturisque seu modo communiter atribuntur*, destacó la importancia de la *Ontologia* —u *Ontosofía*. La obra referida se divide en cuatro partes que tratan: (1) de los prolegómenos que dan razón de la "ciencia primera"; (2) de la didáctica o método de tal ciencia; (3) del uso de la misma en las demás facultades y en todas las ciencias, y (4) de la diacrítica o diferencia entre ella y las otras disciplinas. Según Clauberg, la *ontosophia* (u *ontología*) es una *scientia prima* que se refiere (por analogía y no unívocamente) tanto a Dios como a los entes creados. Se trata de una *prima philosophia*, superponible a la *prote filosofía* de Aristóteles, es decir, de una *scientia quae speculantur Ens, prout Ens...* Ahora bien, en opinión de Clauberg, el *ens* de que trata la *ontología* puede ser considerado como pensado (*intelligibile*), como algo (*aliquid*) y como la cosa (*substantia*). No obstante, no podemos detenernos aquí en varias interesantes reflexiones de Clauberg de las que parece deducirse que la *ontología* es como una "noología", cuando menos en cuanto que la *ontología* trata de *Alles was nur gedacht und gesagt werden kann...* El nombre *ontosophia*, aunque no fue al gusto de las gentes doctas en las letras griegas, hizo camino en el público. Por otra parte, J. Micraelius en 1653, publicó un *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum...* Aunque no introdujo ningún artículo sobre 'ontología' u 'ontosofía', habló de *óntología* en el artículo 'philosophia'. La *óntología* fue definida por Micraelius como una

peculiaris disciplina philosophica, quae tractat de ente, [una disciplina filosófica peculiar que trata acerca del ente] *quid tamen ab aliis statuitur objectum ipsius metaphysica*, [el cual es, sin embargo, establecido por otros como el objeto de la metafísica] lo que pareció un “retroceso” con respecto a Clauberg y con respecto a Caramuel, ya que superponía *ontologia* a *metaphysica*.” En 1692, *Étienne (Stephanus) Chauvin* publicó un *Lexicon philosophicum*. En esta obra, y en una segunda edición aumentada, publicada en 1713, Chauvin introdujo un artículo sobre ‘*ontosophia*’, la cual definió del modo siguiente: *Ontosophia ... sofia óntos sapientia seu scientia entis. Alias ontologia, doctrina de ente*. Pero la mayor información sobre ‘*ontosophia*’ se halla no en el artículo ‘*ontosophia*’, sino en el artículo ‘*metaphysica*’ de la misma obra. En él escribe Chauvin que la *metaphysica* como *catholica scientia seu universalis quaedam Philosophia* es llamada por algunos *Ontosophia u Ontologia* y estima que este uso es más apropiado por ser realmente *scientia entis, quatenus est ens*. La *ontosophia* es *sofia óntos*, o sea *sapientia seu scientia entis*. La *ontologia* es *lógos óntos, sermo seu doctrina de ente*. Según Chauvin, la *ontosophia* parece ser propiamente la doctrina o ciencia del ente y la *ontologia* parece ser un sistema que incluye el método a usar en la doctrina del ente.” Años después, *Leibniz* usó *Ontologia* en su *Introductio ad Encyclopaediam arcanam* definiéndola como *scientia de aliquo et nihilo, ente et non ente, re et modo rei, substantia et accidente* [ciencia acerca de algo y de nada, del ente y del no ente, de la cosa y del modo de la cosa, de la substancia y del accidente]. Además, *Jean Baptiste Du Hamel* usó el término *ontologia* en su obra *Philosophia vetus et nova, ad usum scholae acomodatae, in regia burgundia olim pertractata* [filosofía vieja y nueva, acomodada al uso de la escuela, en otro tiempo tratada en la real Burgundia]. Sin embargo, Du Hamel no parece dar gran importancia al nombre o a lo que éste pueda significar. Para 1743, *Antonio Genovesi* [Genovese] usó *ontosophia* en su obra *Elementa metaphysicae mathematicum in morme adornata. Pars prior Ontosophia y*

Francis Hutcheson usó el término *ontologia* en su *Synopsis Ontologiam et Pneumatologiam complectens*. Por su parte, Jean Le Clerc introdujo 'ontología' como término técnico en la filosofía en el segundo tratado, titulado *Ontología sive de ente in genere*.

Con todo, la palabra 'ontología' puede ser considerada "artificial". Es decir, si bien es cierto que es una palabra formada con raíces griegas —y, aún más, escrita con tales caracteres—, nunca aparece en texto griego alguno. De hecho, ella jamás fue utilizada por ningún filósofo en la literatura griega clásica y, por lo tanto, nunca tuvo un lugar en el lenguaje griego —fuere este hablado o escrito. De ahí, el vocablo 'ontología' bien pueda mirarse como una palabra hechiza, es decir, como una palabra acuñada con vocablos griegos pero, rectamente hablando, nunca extraída del lenguaje griego como tal. En efecto, si el lenguaje es, como los griegos pensaron, la estructura inteligible de la realidad, es decir, "la forma fundamental como el espíritu del hombre corpóreo-espiritual, en cuanto tal, en cada contacto con las cosas puede situar a cada una en el puesto que conforme al ser le corresponde en el todo"⁴, la palabra 'ontología', aun y cuando haya sido formada con vocablos griegos, nada tiene que ver con el lenguaje griego como tal ni, por tanto, con el modo como los griegos interpretaron el mundo, el *Kósmos*. Por ello, podemos afirmar, unidos a Ferrater Mora y Ecole, que su aparición responde a la intención de organizar el conocimiento de una manera más clara y racional, la cual, a su vez, es resultado del interés, creciente desde 1635, por clasificar la filosofía, proponer nuevas disciplinas filosóficas y acuñar nuevos nombres para designarlas.

Así, la palabra 'ontología' puede compararse con todas esas otras palabras de raíces griegas, de cuño moderno y contemporáneo, que dan nombre a muchas de las nuevas ciencias que comenzaron a surgir a partir de los inicios del siglo pasado. 'Biología', 'etnología', 'ecología', 'teosofía', 'antroposofía' son los nombres

⁴. Cf. Max Müller y Alois Halder, "Lenguaje". *Breve diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 1986.

de algunas de esas ciencias, cuyo origen reciente obligó a los científicos a darles un nombre.

Mas, proyectar sobre el presente la historia del vocablo 'ontología', atraerla hacia una posición que en forma alguna le es habitual, una posición de prospectiva, como se dice hoy, supone abrir un largo, un difícil debate. El presente capítulo no aspira ni a resumirlo, ni a clausurarlo, sino todo lo más a poner de relieve los datos más fundamentales. Con todo, llevar a cabo esta tarea requiere tomar algunas precauciones; por lo menos dos. La primera, recurrir a investigaciones de vocabularios; esos términos que detienen o extravían nuestra atención deben ser entendidos desde sus orígenes, vueltos a colocar en sus órbitas; tenemos que saber si se tratan de verdaderos o falsos amigos. Segunda precaución, es menester aclarar qué grupo, qué constelación de fuerzas, de valores, de elementos vinculados entre sí deben, de buena fe, englobarse bajo el concepto 'ontología'. La primera de estas dos tareas ya ha sido llevada a cabo en el capítulo anterior. Nos queda, pues, la segunda por emprender.

Ciertamente, la realización de esta segunda tarea continúa siendo un intento de interpretación, de dominación de la historia⁶. No obstante, el análisis que el presente capítulo desarrolla no pretende alcanzar ese dominio, pues a través de él no podemos agotar tal historia. Por ello, aspiramos, con mucho, a justificar ciertas suposiciones y lanzar, así, antes que la historia misma, una guía de lectura de esa historia para, a través de ello, aclarar qué elementos deben englobarse bajo el concepto 'ontología'.

Con todo, la guía aquí propuesta se limita a reportar todo aquello que tiene que ver con la identificación del vocablo 'ontología' con la expresión "filosofía primera" y, por consiguiente, con la consecuente intención de que a través de tal identificación sea posible fundar y desarrollar, en oposición a una Trans-Física, una post-Física. Dejamos, pues, de lado la posibilidad de indagar

otros posibles usos que del vocablo señalado se dieron en la historia del pensamiento porque lo que aquí nos importa es comprender por qué la ciencia fenomenológica, que estudia el ser desde la conciencia, puede ser considerada ciencia ontológica. Como hemos visto arriba, el vocablo 'ontología' tuvo despliegues distintos al que nosotros queremos dedicar nuestro estudio, a saber, aquél donde se lo identifica con la trans-física⁶. Mas, a decir verdad, juzgamos que el verdadero origen, la verdadera intención del vocablo ya señalado está en la posibilidad de constituir una post-física. Por ello, creemos que la inclusión del vocablo 'ontología' en la tradición que cultiva una ciencia trans-física, es producto de una actitud reactiva de una tradición que se "niega a morir" y que,

⁶. Cf. Fernand Braudel, "Aportación de la historia de las civilizaciones" en: *La historia y las ciencias sociales*. Traducción por Josefina Gómez Mendoza. Alianza Universidad (Col. Libro de Bolsillo), Madrid, 1984; 222pp., p. 133.

⁶. Los autores que usaron 'ontología' u 'ontosofía' tendieron a destacar el carácter primario de esta ciencia frente a cualquier estudio especial. Por eso si la ontología pudo seguir siendo identificada con la metafísica, lo fue con una "metafísica general" y no con la "metafísica especial". [Tómese en cuenta la crítica de Kant a la Ontología, la cual, "se dirigió contra la pretensión de erigir semejante "ciencia primera" sin una previa exploración de los fundamentos de la posibilidad del conocimiento, es decir, sin una previa crítica de la razón. Así, todo lo que se refiere al "más allá del ser visible y directamente experimentable, quedaría como objeto de la "metafísica especial, que sería, efectivamente, una *trans-physica*. La "metafísica general y ontología se ocuparía, en cambio, sólo de "formalidades", bien que de un formalismo distinto del exclusivamente lógico... Por eso su nombre ha sido aplicado retroactivamente a todas las investigaciones sobre las determinaciones más generales que convienen a todos los entes, los trascendentales. Así, pues, en esta identificación del nombre 'ontología' con el nombre 'metafísica', el nombre 'ontología' designaba el estudio de todas las cuestiones que afectan al llamado *sermo de ente*, es decir, al conocimiento de los "géneros supremos de las cosas. Con todo, la ontología fue —cuando menos en la llamada escuela de Leibniz! **Error de sintaxis, DE-Wolff**— la primera ciencia racional por excelencia; por eso la *ontologia* como *ontologia rationalis* podía preceder a la *cosmologia rationalis*, a la *psychologia rationalis* y a la *theologia rationalis*. Según Wolff, la ontología usa un método demostrativo y es, para Baumgarten, ciencia de los predicados más generales y abstractos de cualquier cosa en cuanto pertenecientes a los primeros principios del espíritu o mente humanos. De allí que, 'ontología' como tal, tenga más que ver con una explicación del ser desde la conciencia, es decir, el ser en cuanto es conocido.

Para posibles usos y despliegues del vocablo 'ontología' como metafísica general vid. Ángel González Álvarez, *Tratado de Metafísica* (II Tomos), Madrid, Gredos, 1987 y Béla Weissmar, *Ontología*, Barcelona, Herder, 1986, 214 pp. El nombre 'ontología', nos dice la autora, es de fecha reciente, aunque el contenido es mucho más antiguo, porque 'ontología' significa de hecho la ciencia del ente o del ser. Con ello la palabra remite al propio Aristóteles" (Cf. pp. 9-10 de la obra citada). Ángel González, por su parte, nos dice, "la expresión 'ontología' —de *ón*, *óntos* que quiere decir ente y *lógos* que quiere decir tratado—, significa literalmente tratado o ciencia del ente... La ontología tendría una significación genérica en cuyo seno cabrían todas la

para ello, se “une”, se “identifica” con el enemigo para derrotarlo, para desvanecerlo⁷. Con todo, no estamos en capacidad de probar esto aquí, pues requeriría un esfuerzo que rebasaría con mucho los límites de la presente investigación. Así, en lo que sigue, trabajamos sólo con la posibilidad de aclarar los valores y elementos vinculados entre sí que pueden de buena fe englobarse bajo el concepto ‘ontología’ cuando este intenta ser una precisión de la expresión “filosofía primera” y sinónimo de una post-física. Así, la historia de la ontología que aquí se presenta tiene muy en cuenta el uso que del vocablo ‘ontología’ hicieron Clauberg y Caramuel.

Ya hemos explicado por qué la identificación del vocablo ‘ontología’ con la expresión ‘filosofía primera’ perfila la primera como una post-Física y también hemos dicho en qué consiste esta última. Por consiguiente, en lo que sigue nos veremos obligados a evaluar en qué medida el vocablo ‘ontología’ puede ser visto como auténtica “filosofía primera” y en qué medida puede ser visto como

ciencias que, en consecuencia, sólo se diferenciarían específicamente” (Vid. P. 13 de la obra citada).

⁷ . Según reporta Ferrater Mora en la entrada “ontología” de su diccionario de filosofía ya citado, “en 1653, J. Micraelius publicó un *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*... Aunque no introdujo ningún artículo sobre ‘ontología’ u ‘ontosofía’ hablo de ‘ontología’ en el artículo “Philosophia”. La ontología fue definida por Micraelius como una *peculiaris disciplina philosophica, quae tractat de ente*, (una disciplina filosófica peculiar que trata acerca del ente) *quod tamen ab aliis statuitur objectum ipsius metaphysica*, (el cual es, sin embargo, establecido por otros como objeto de la metafísica) lo cual pareció un retroceso con respecto a Clauberg, y con respecto a Caramuel, ya que superponía *ontologia a metaphysica*.”

Por otra parte, señala Ferrater Mora, “ni Suárez ni Fonseca pensaron que fuese necesario acuñar un nuevo término para designar una ciencia relacionada con el Ser en cuanto tal o con los principios de este ser. La palabra ‘ontología’, señala Ferrater Mora, no tienen lugar en ninguno de estos dos autores. La palabra ‘metafísica’ era considerada suficiente. Tanto Suárez como Fonseca, continúa José Ferrater, parecen estar conscientes de la necesidad de una nueva disciplina filosófica, pero no admiten que tal disciplina sea diferente de la metafísica. No ven, por lo tanto, ninguna necesidad de acuñar un nombre para ella.” (Ferrater Mora, J., “On the Early History of Ontology”, p. 37.)

Fonseca, nos dice Ferrater Mora, sólo utiliza la palabra *Metaphysica* como equivalente de “*prima philosophia... unde collige subjectum Metaphysicae esse ens per se, ac reale quantum dicitur non modo de entibus ver inius esentiae, sed etiam alio modo per se* [de donde se debe deducir que el sujeto de la metafísica es el ente por sí mismo y real en cuanto que lo que se dice no es sólo en verdad de la esencia del ente, sino también de otro modo del ente por sí mismo]. Así, la *Metaphysica* como *prima philosophia* es declarada por Fonseca como “indivisible”, aunque acepta que hay plures scientiae metaphysicae [muchas ciencias metafísicas]. Pues bien, como ciencia indivisible, opina Fonseca, *sola prima philosophia &*

post-Física. Por ello, presentar una guía de lectura de la historia del vocablo 'ontología' tiene como tarea corroborar si es legítima o no la relación que el vocablo 'ontología' anuncia tener con la expresión "filosofía primera" —y su consecuente identificación con la traducción 'post-Física. Así, con el fin de aclarar qué grupo, qué constelación de fuerzas, de valores, de elementos vinculados entre sí deben, de buena fe, englobarse bajo el concepto 'ontología', habremos de fijar nuestra atención en ciertas verdades y aspectos de lo real que la expresión "filosofía primera" coloca en primer plano, por considerarlas explicaciones de conjunto. Por ello, hemos de guiarnos por los compromisos de carácter programático (los cuales fueron explicados en el capítulo anterior) que las expresiones 'filosofía primera' y 'post-Física' traen consigo.

Así las cosas, es nuestra tarea llevar a cabo ciertos seguimientos. En primer lugar, será necesario evaluar qué tanto el vocablo 'ontología' (usado como el nombre de una ciencia) da cuenta de "los principios más altos". Asimismo, en segundo lugar, es menester verificar si por 'ontología' podemos entender una ciencia que se encuentra detrás de las ciencias particulares, a la manera de sustento y, después de ellas, luego de ellas, en seguida de ellas, como algo a lo que se accede por una profundización en la investigación de la naturaleza toda. Por otra parte, en tercer lugar, será menester evaluar qué tanto y por qué 'ontología' puede considerarse como un vocablo que alude a un saber radical, fundamental. Además, en quinto lugar, hará falta reconocer si el orden de abstracción de la ciencia a la que el vocablo 'ontología' alude es el más elevado, el más general. Ciertamente, en sexto lugar, hará falta analizar si el vocablo aludido, en su identificación con la expresión 'filosofía primera', hace alusión a una ciencia que supera a la ciencia Física porque pretende estudiar los mismos objetos que esta última pero "en cuanto que son seres y no bajo ningún otro aspecto". Por otra parte, en séptimo lugar, será menester evaluar si 'ontología', como el nombre de una ciencia, refiere a la tarea de considerar lo

Dialéctica in toto entis genere versatur [solamente la filosofía primera y la dialéctica se ocupan de todo género de ente]. (Cf. *Ibidem.*)

universal, la substancia primera, los axiomas⁸. Con todo, de entre todo ello, lo más importante es considerar, en séptimo lugar, si la ciencia que lleva por nombre el vocablo 'ontología' alude a la tarea de **conocer el elemento formal que explica la existencia de las cosas**. Asimismo, en octavo lugar, será necesario dilucidar si 'ontología', como el nombre de una ciencia, tiene algo que ver con la posibilidad de "querer saberlo todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular" y, desde allí, vislumbrar, además, si la ciencia a la que se alude con este vocablo presume **contemplar la naturaleza de toda substancia porque es capaz de dar cuenta de los principios de los seres en cuanto seres**. Dicho de otra forma, hay que aclarar si 'ontología' tiene algo que ver con el deseo de conocer el fundamento, el principio (*archê*), causa (*aitía*) de toda substancia. Por ello, en noveno lugar, es importante considerar si la ciencia llamada 'ontología' es capaz de enseñar las causas, es decir, los primeros principios y causas y, por ende, si puede ser vista como "ciencia de las primeras causas". Por otra parte, en décimo lugar, es menester analizar si 'ontología', en tanto sinónimo de 'filosofía primera', tiene por objeto de estudio algo que es menos accesible, menos a la mano que el objeto de estudio de la ciencia Física. Es decir, hace falta precisar si el **objeto de estudio de la ciencia llamada 'ontología'** no es algo cercano a la sensación o, dicho de otra forma, **algo que se encuentra alejado de los sentidos** o, lo que es lo mismo, algo ajeno a la sensación primera y más elemental, a saber, **la percepción sensible**. Sin duda alguna, hará falta, además, averiguar si 'ontología' alude a una ciencia que busca el **conocimiento de lo que**, en tanto inmutable, es **eterno** y, por ende, responder si esa ciencia puede ser considerada teológica (pues, como se recordará, el estudio de lo divino, el estudio de lo inmutable es, para Aristóteles el estudio de lo eterno). En este mismo sentido, también hará falta considerar en qué medida el vocablo 'ontología', en tanto ciencia teológica, tiene que ver con la **tarea de estudiar el**

⁸ . Los axiomas son, *grosso modo*, verdades que se aplican a todos los entes y no a algún género en particular separadamente de los demás; esto es, verdades propias del ser en cuanto ser.

entendimiento (pues, según Aristóteles este puede ser considerado el más divino de los fenómenos) como **intelección de intelección** (*nóesis noëseus nóesis*). Es decir, hará falta dilucidar en qué medida el vocablo 'ontología' tiene que ver con el estudio de la acción del entendimiento (*noû enérgeia*) en cuya intelección no hay distinción entre el entendimiento y lo entendido; por consiguiente, hay que verificar si 'ontología', en tanto "filosofía primera", es estudio de la intelección indivisible que, como tal, no puede ofrecer "percepción sensible de sí". Por ende, habrá que evaluar qué tanto la intelección de la intelección puede ser considerada un objeto alejado de la percepción sensible, un fenómeno de no fácil acceso para la inteligencia humana; es decir, un fenómeno cuyo acceso no está dado al principio del proceso de conocimiento, sino al final de este. Asimismo, habrá que dilucidar si 'ontología' hace referencia a la necesidad de demostrar la *quiddidad* y su existencia o, dicho de otra forma, si 'ontología' como el nombre de una ciencia alude a la necesidad de llevar a cabo la demostración del género del que trata.

En efecto, si 'ontología' intenta ser una precisión de la expresión "filosofía primera" y todo lo anunciado arriba puede ser visto como compromisos característicos de esta última, habrá que revisar su aparición o ausencia en los contenidos programáticos de la ciencia ontológica y evaluar, así, la relación que uno y otro nombre guardan entre sí. Todo ello, claro está, con el fin de comprender y evaluar más objetivamente el significado de vocablo 'ontología' y el "contenido" de la ciencia que lo porta como nombre y alcanzar, así, una comprensión más clara y objetiva de la fenomenología trascendental.

Con todo, la tarea no acaba aquí, todo lo anterior se complementa, además, con la tarea de explicar por qué la acuñación del vocablo 'ontología' al intentar *precisar* la expresión 'filosofía primera', entendida como una de las denominaciones principales del nombre 'metafísica', pretende, a su vez,

deslindar, delimitar y, por consiguiente, *cortar*⁹ del nombre 'metafísica' la traducción trans-física para, por el contrario, identificarlo con el significado post-física. Ciertamente, ya hemos señalado que tal identificación es llevada a cabo con el fin de desprenderlo, tanto de una serie de compromisos, malentendidos y ambigüedades —que le había otorgado el paso del tiempo, la autoridad, la costumbre y la opinión del pueblo inculto— con respecto al mundo y su modo esencial de ser, como de una serie de compromisos de carácter programático, a la manera de una propedéutica, para desarrollar una ciencia. Con todo, ahora es indispensable evaluar qué tanto logra ese cometido. Por consiguiente, a la luz de todo lo anterior es necesario, además, explicar cómo y por qué la acuñación del vocablo 'ontología', a través de su identificación con la expresión 'filosofía primera' responde al intento de sobreponerse a los obstáculos que la arraigada tradición —a través de la costumbre y la fuerza de la autoridad—, pone a la construcción de una concepción del mundo nueva, singular e innovadora —aunque no por ello mejor o más correcta, más completa o más acertada que aquella que la tradición propone¹⁰. Por ello, también tenemos como tarea evaluar en qué medida el surgimiento de la noción 'ontología' es resultado de una interacción que el presente tiene con el pasado. Dicho de otra forma, es nuestra tarea determinar qué tanto el surgimiento de la

⁹ El verbo 'precisar' es un derivado del adjetivo 'preciso', tomado del lat. *praecisus*, el cual es un participio de verbo *praedecidere*, que significa, "cortado bruscamente". Así, 'preciso' significa 'cortado, recortado, abreviado' (Vid. "Preciso", Joan Corominas, *Op. Cit.*)

¹⁰ Como señala Hegel en su *Historia de la Filosofía*, el heredar consiste tanto en recibir la herencia como en trabajarla. Es decir, consiste en tomarla, acogerla, adoptarla, admitirla, incluirla, absorberla, aceptarla y, también, en acotarla; en una palabra, en hacerse cargo de ella. Mas, este hacerse cargo no es, sin embargo, un simple entregarse a ella o cargar con ella, antes bien, consiste en una recepción activa de la misma que estriba en el hecho de que los productos de tal herencia no sean infaliblemente conservados e incrementados ni que se los considere garantizados en su verdad o en su valor. De ahí se deriva el hecho de que la "nueva visión del mundo" producto de la recepción de la herencia no necesariamente implica que todos los resultados o los mejores productos de la actividad humana transmitidos por la tradición sean conservados e incrementados. Con todo, tal visión crítica no reside en una rechazo total de la tradición que mire la herencia, es decir, todo lo hecho por los que les han precedido, como error, prejuicio o superstición, sino simplemente como aquello que la generación antecedente creyó y dijo acerca del mundo —es decir, del modo como lo comprendieron y se acercaron a él— y que puede ser retomado y adaptado a la nueva realidad que, a su vez, aquella comprensión y

noción 'ontología' es producto de una recepción crítico-reconstructiva de una tradición y justificar, además, si su presencia responde a la actividad que, desde su situación particular, la posteridad tiene cuando hace frente o encara las ideas fundamentales de una tradición de pensamiento que la herencia cultural le presenta. Por ello, hará falta explicar en qué medida la acuñación del vocablo 'ontología' es resultado de un diálogo con la tradición y en qué medida ese diálogo se caracteriza por el deseo de renovar y transformar el panorama filosófico y de sobreponerse a la costumbre que, como sabemos, desgasta, desvirtúa y anquilosa el pensamiento. Así, será menester determinar qué tanto el surgimiento del vocablo 'ontología' es producto del enfrentamiento que los pensadores de un tiempo determinado de la historia —siglos XVI y XVII, aproximadamente— tuvieron con la tradición.

Ciertamente, esta última tarea no es cosa fácil de realizar. Arriba hemos dicho que el vocablo 'ontología' buscaba *precisar* la expresión 'filosofía primera'. Como sabemos, tal expresión es antiquísima. Por consiguiente, la tarea de comprobar que la acuñación del vocablo 'ontología' es una intento por generar una nueva concepción de la realidad, presenta dificultades. En efecto, identificar el vocablo citado con la expresión 'filosofía primera', compromete su significado con la "vieja y rancia" tradición que vio nacer tal expresión. Así, para comprobar que la acuñación del vocablo 'ontología' es una intento por generar y fundamentar una nueva concepción de la realidad, es indispensable demostrar que el neologismo 'ontología', al intentar precisar la expresión citada, pretendía abandonar la tradición más inmediata echando mano de una tradición más remota. Por ello, a pesar de que en el capítulo anterior hemos anotado algunas cosas, ahora es menester dejar bien claras las razones que, a pesar de la clara y consciente identificación de los vocablos 'ontología' y 'metafísica' con la expresión 'filosofía primera', nos permiten distinguir o distanciar el vocablo 'ontología' del nombre 'metafísica'. Por consiguiente, hará

acercamiento trajo consigo. Por ello es que la tradición siempre forma parte de la visión del mundo, sea ya como antagonista o como protagonista en la creación cultural de una época.

falta demostrar que tanto uno y otro vocablo refieren a diferentes "puntos de partida".

En efecto, si por 'punto de partida' no entendemos ni un sitio en específico ni un comenzar en el tiempo¹¹, es decir, si tal expresión no posee un sentido temporal o cronológico sino que se toma en cualquiera de los dos sentidos (o en ambos) que apuntaremos en seguida, la distinción existente entre 'ontología' y 'metafísica', quedaría claramente anclada en los puntos de partida a los que cada vocablo hace referencia.

Es decir, en un primer sentido, 'punto de partida' tiene que ver con la *evidencia primaria*¹², es decir con el principio más firme de todos, esto es, con aquello acerca de lo cual es imposible engañarse por cuanto que es lo mejor conocido. Así, pues, lejos de que la evidencia primera sea una hipótesis, es aquello cuya posesión es previa a todo conocimiento y aquello que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa¹³. De esta forma, cuando desde este sentido se pregunta por cuál es el *punto de partida* de una disciplina determinada, se pregunta por varias cosas. En primer lugar, se hace alusión a aquello que es certidumbre manifiesta fundamental para la investigación que tal o cual disciplina se propone realizar (el campo en el cual ésta se mueve). Asimismo, en segundo lugar, se intenta saber dónde, ésta o aquella disciplina, afirma que debe buscarse el testimonio o prueba de su evidencia primaria. De ahí que la pregunta por la evidencia primaria también intente localizar las afirmaciones que tal o cual disciplina ofrece respecto al modo como llega a conocer esa evidencia primera. En tercer lugar, quien pregunta por el punto de partida de una disciplina, también quiere saber cuáles son las realidades básicas que esa disciplina interpreta (investiga, describe, analiza, reconstruye, etcétera) y, desde allí, en cuarto lugar, qué clase de

¹¹. Pues nada tiene que ver con el periodo en la historia o la prehistoria en el cual apareció algo por vez primera, ni con el tiempo en la vida de pensadores individuales en el cual ese algo se manifiesta representativamente por primera vez.

¹². *Primary evidence*, como lo llama Hahn en su artículo "What is the Starting Point of Methaphysics?" (PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, XVIII, 3, (1958) 293-311).

¹³. Cf., Aristóteles, *Metafísica*, Γ (IV) 3, 1005b 13-18.

conceptos o categorías la disciplina analizada considera pertinentes para su interpretación. El método, no queda fuera de lugar en esta cuestión, por ello, la pregunta por la evidencia primaria además incluye, en quinto lugar, la necesidad de saber qué método es el que tal disciplina considera óptimo para la interpretación, análisis y descripción de las realidades que defiende como básicas¹⁴.

En un segundo sentido, 'punto de partida' se refiere al problema o conjunto de problemas que generan la investigación y la interpretación; esto es, la o las cuestiones que se tratan de aclarar y responder —pues el problema puede compararse a un nudo en el cual se encuentran estrechamente ligadas dos o más tesis posibles— y, además, el marco dentro del cual los problemas adquieren sentido y ofrecen perspectivas de solución, es decir, el conjunto de nociones, ideas, intuiciones, etc., que les otorgan sentido, que los caracterizan como verdaderos problemas. Así, en este segundo sentido, 'punto de partida' no hace referencia a una mera colección de problemas sino al núcleo de una problemática, es decir, al contexto en el cual germinan y buscan solución cierta clase de interrogantes.¹⁵

Pues bien, la noción 'punto de partida' alude, en primer lugar, a un grupo de afirmaciones relacionadas con la evidencia primera en la investigación y, en segundo, comprende tanto el problema o problemas básicos que generan la investigación como el marco dentro del cual los problemas adquieren sentido y ofrecen perspectivas de solución. Por consiguiente, en el caso que ahora nos ocupa, es decir, la cuestión de la distinción entre 'ontología' y metafísica, la

¹⁴ Cf. Lewis E. Hahn *op. cit.*, especialmente, pp. 293-295.

¹⁵ El problema suele tener explícita o implícitamente la forma de una pregunta, pero no toda pregunta es necesariamente un problema, es decir, un nudo en el cual se encuentren ligadas dos o más tesis posibles. Así, en rigor, hay muchas preguntas que no son problemas. En el caso que ahora nos compete analizar, es decir, Ontología y Metafísica, los problemas que generan y fomentan la investigación en cada una de estas disciplinas se presentan en forma de preguntas acerca de la naturaleza de la realidad, del cómo llegamos a conocerla, de cuáles son los rasgos ubícuos o genéricos de la existencia, de qué son, básicamente, los hechos y, en general, de qué clase de mundo es este. Empero, a pesar de esta aparente similitud en sus preguntas no estamos en posibilidad de afirmar que los problemas de ambas disciplinas parezcan los mismos.

noción 'punto de partida' jugará un papel fundamental. Así, aunque en el capítulo anterior han quedado aclaradas varias cosas, el presente capítulo desarrollará otras. Por un lado, comprobará que son distintas las consideraciones que 'metafísica' (incluso bajo la traducción post-Física) y 'ontología' ofrecen respecto de cuáles son las realidades básicas (objeto formal *quod*), cuáles las categorías fundamentales y los métodos que deben ser usados para ordenar, explicar o interpretar la evidencia (prueba o testimonio) relacionada con ellas. Por otro lado, será menester demostrar que es distinto entre una y otra disciplina todo aquello que tiene que ver con el núcleo de su problemática, es decir, el conjunto de nociones e ideas en el cual germinan y buscan solución sus interrogantes.

Comprobar estos puntos nos permitiría comprender importantes cuestiones. En primer lugar, dado que los puntos de partida de cada una de las disciplinas en cuestión resultarían ser distintos, cada una de ellas tendría su propio objeto, método, lenguaje y problemática. Esto haría evidente una diferencia teórico-metodológica fundamental que denunciaría el hecho de que, optar por una denominación u otra, encierra toda una serie de asunciones previas que fungen como cimientos y como afirmaciones de carácter programático para la investigación en filosofía. Además, justificaría que la distinción entre una y otra disciplina no puede reducirse a una mera "cuestión de palabras". Cuestiones todas ellas que permitirían evaluar más profunda y objetivamente el hecho de que, a los ojos de Husserl, la fenomenología trascendental bien pueda ser vista como "la verdadera ontología, la ontología realmente universal a la cual ya aspiraba el siglo XVII sin conseguirla"¹⁶.

Ciertamente, las investigaciones presentadas en el capítulo anterior, echaron ya un poco de luz al asunto que por el momento nos compete. En efecto, hemos barruntado que los acuñadores del vocablo 'ontología', al identificar este

pues, aún no sabemos si su problemática es decir, si el conjunto de nociones, ideas e intuiciones que otorgan sentido a los problemas o igual o distinto.

¹⁶ . E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Anexo a la conclusión de la Tercera Versión), p. 86.

neologismo con la expresión “filosofía primera” (y, consiguientemente, con la noción de post-Física) buscan liberarse de ciertos compromisos que tienen que ver principalmente con la idea de un Dios creador/ordenador trascendente al mundo. Dicho de otra forma, hemos supuesto que los creadores del vocablo ‘ontología’ intentan precisar el significado de la expresión ‘filosofía primera’ para¹⁷ “deshacerse” de este supuesto. Por consiguiente, ya hemos dicho algo respecto del punto de partida al que el vocablo ‘ontología’ posiblemente hace referencia. Con todo, falta decir muchas cosas más. A decir verdad, creemos que la necesidad de desprender del nombre ‘metafísica’ la asunción de la existencia de un Dios Creador/ordenador de todo lo que existe responde a la necesidad de encontrarse en una mejor posición para problematizar de nueva cuenta el verdadero sentido del “ser” en general y sus estructuras universales. En nuestra opinión, este hecho confiere su verdadero sentido al combate tan vehemente que llevaba a cabo René Descartes en sus *Meditaciones de Prima Philosophia* (1641) en favor de una “*filosofía primera*”¹⁸.

Destruir todas mis antiguas opiniones... Para cumplir tal designio, no me será necesario que son todas falsas... Para eso tampoco hará falta que examine todas... sino que, por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas... Hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy... [Mas] de todas las opiniones a las que había dado crédito en otro tiempo como verdaderas, no hay una sola de la que no pueda dudar ahora...; de tal suerte que, en adelante, debo suspender mi juicio acerca de dichos pensamientos y no concederles más crédito del que daría a cosas

¹⁷ . En efecto, la asunción de un Dios creador/ordenador trascendente al mundo resuelve tal problema de una vez por todas y presenta como inútil y absurda su presentación —impidiendo, así, a ninguna ciencia agenciarse su jurisdicción.

¹⁸ . Que, al empezar todo de nuevo desde los fundamentos, estableciera algo firme y constante en las ciencias [Cf., René Descartes, *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducción, introducción y notas por Vidal Peña, Alaguara, Madrid, 1977; 466pp., p. 17.

manifiestamente falsas, si es que quiero hallar algo constante y seguro en las ciencias¹⁹.

Por ello, suponemos que cuando se trata de comprender el vocablo 'ontología', el asunto es explicar cómo se plantea y resuelve el problema del sentido del ser en general y sus estructuras universales, una vez que ha sido desechada la noción de un Dios creador/ordenador trascendente al mundo. Con todo, la tarea no concluye aquí. Dejar bien asentado si el significado del vocablo 'ontología' es del todo distinto al del nombre 'metafísica' —en las dos acepciones ya señaladas (trans-Física y Post-física)— requiere, además, analizar en qué medida ese vocablo es distinto de la traducción post-Física que, según hemos visto, está muy cerca de la expresión 'filosofía primera'. En efecto, sólo así quedaría justificada la posibilidad de llevar a cabo una distinción total entre una voz y otra ('metafísica' y 'ontología') y comprender que la denominación de la fenomenología como ontología es resultado de una toma de posición anclada en una determinada tradición de pensamiento que tiene como problemática fundamental la necesidad de explicar al ser desde la conciencia.

Con todo, para dar solución a todo ello, es indispensable explicar por qué, en un momento dado de la historia de la filosofía, se presenta la necesidad de plantear el problema del verdadero sentido del "ser" en general y sus estructuras universales, desde la imposibilidad de tener por fundamento un Dios creador/ordenador trascendente al mundo. En efecto, así daremos con "el punto de partida" de la ontología y de ello arrancaríamos para dar cuenta de todo lo demás, pues a través de eso explicaríamos por qué la ontología intenta explicar el sentido del ser en general desde la conciencia.

Partamos de la idea de que, quienes acuñaron el vocablo 'ontología' se encontraban en la necesidad de replantear el problema mencionado en la forma ya anunciada, debido a que los grandes descubrimientos de la ciencia de los siglos XVI Y XVII, al poner en duda la fiabilidad de las creencias asumidas

¹⁹. Descartes, René, *Op, Cit.*, pp. 17, 19-20.

como irrefutables y absolutamente verdaderas, habían echado a tierra los más radicales y fuertes fundamentos.

Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez... ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero?²⁰

1. LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA

La aparición del *De Revolutionibus* de Nicolás Copérnico, en 1543, es el inicio de una época de fuertes e inenmendables transformaciones cuyo término es fechado en 1687, con la aparición de la obra *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Isaac Newton²¹. A ese período histórico se le conoce hoy día como *período de la revolución científica*. “Se trata de un poderoso movimiento de ideas que adquiere en el siglo XVII sus rasgos distintivos con la obra de Galileo, que encuentra sus filósofos desde perspectivas diferentes en las ideas de Bacon y de Descartes, y que más tarde llegará a su expresión clásica mediante la imagen newtoniana del universo, concebido como una máquina, como un reloj”²².

En este proceso conceptual, la revolución astronómica resulta, sin duda alguna, determinante. Es decir, gracias a los descubrimientos de Copérnico, Tycho Brahe, Kepler y Galileo, se modifica la imagen del mundo. En efecto, los pilares de la cosmología aristotélico-ptolemaica, van cayendo pieza a pieza, trabajosa pero progresivamente. Así, por ejemplo, Copérnico pone el Sol en el centro del mundo y arrebató a la tierra su antiguo lugar. Tycho Brahe, por su parte, si bien no comparte las teorías copernicanas,

²⁰ . Ibid., p. 18 y 23.

²¹ . Recuérdese que la palabra ‘ontología’ aparece por vez primera en 1613 y que su uso oficial data de 1647.

elimina las esferas materiales que en la antigua cosmología arrastraban con su movimiento a los planetas. Así, substituye la noción de orbe (o esfera) por la noción de órbita (que hoy día seguimos utilizando). Kepler, a su vez, al sistematizar matemáticamente el sistema copernicano, realiza el revolucionario paso desde el movimiento circular (natural y perfecto, según la vieja cosmología) hasta el movimiento elíptico de los planetas. Galileo, además, destruye la antigua distinción entre física terrestre y celeste, pues demuestra, entre otras cosas, que la Luna posee la misma naturaleza que la Tierra. Por último, Newton, con su teoría de la gravitación universal, unificará la física de Galileo y la de Kepler.

Ciertamente, todos estos cambios tienen grandes consecuencias. A decir verdad, no repercuten tan sólo en el ámbito cosmológico, pues también se ven reflejados en las ideas sobre el hombre, sobre la ciencia, sobre el hombre de ciencia, sobre el trabajo científico y las instituciones científicas, sobre las relaciones entre ciencia y filosofía, entre saber científico y fe religiosa. En efecto, en tanto Copérnico desplaza la Tierra del centro del universo, el hombre pierde el lugar que tenía como su habitante. Así, **cambia la imagen del mundo y, con ella, cambia la imagen del hombre**. Es decir, si la tierra ya no es lugar privilegiado de la creación, si ya no se diferencia de los demás cuerpos celestes, bien podría ser que existiesen otros hombres, en otros planetas. Por consiguiente, **el relato bíblico pierde credibilidad**.

Mas, ¿qué importancia tiene todo ello para el carácter de la ontología, es decir, de esa "ciencia nueva" que trata tanto de reivindicar la pertinencia del problema del ser y sus estructuras universales, como de explicar tal problema bajo una metodología que no tiene un Dios creador/ordenador por fundamento? Sin duda alguna, la importancia es mucha. Con todo, cabe hacer ciertas aclaraciones para comprenderlo.

²² . Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo II "Del humanismo a Kant", Herder, Barcelona, 1992; 822pp., p. 171.

Bien sabemos que el siglo XVII sufrió y llevó a cabo una revolución espiritual muy radical de la que la ciencia moderna es, a la vez, raíz y fruto. Tal revolución se puede describir de muy diversas maneras. Algunos han situado su aspecto más característico en la secularización de la conciencia, es decir, en la sustitución del interés por el otro mundo y la otra vida en favor de la preocupación por esta vida y este mundo. Ahora bien, si para dar razón de la aparición del vocablo 'ontología' en la literatura filosófica, tomamos en cuenta tal sustitución de intereses, podríamos suponer que el surgimiento del vocablo 'ontología' es parte innegable de tal revolución, pues su intento por precisar la expresión 'filosofía primera', su afán por deslindar el significado del nombre 'metafísica' de su traducción como trans-física, respondería muy bien a esa sustitución de intereses señalada arriba. En efecto, la sustitución aludida impide que el nombre 'meta-física' pueda seguir funcionando como hasta entonces, es decir, como trans-física, pues la pérdida de interés por "el otro mundo", no le permite más mantenerse como ciencia de lo supramundano. Es decir, si el nombre 'metafísica' quiere mantenerse vivo en un mundo donde se ha llevado a cabo esa sustitución de intereses, necesitaría un cambio, a saber, requeriría ser comprendido como ciencia del mundo, de las cosas del mundo (entes). Así, la aparición del vocablo 'ontología' parecería dar cuenta de esa "renovación". No obstante, las cosas no son tan simples como una primera aproximación las presenta.

Por una parte, como opina Alexandre Koyré, bien es cierto que caracterizar la revolución científica por esa sustitución de intereses no es en absoluto una apreciación falsa. Empero, también es cierto que tal apreciación poco tiene que ver con la clarificación de un proceso más profundo y fundamental, cuyo resultado fue que el hombre perdiese su lugar en el mundo o, más exactamente, que perdiese el propio mundo en que vivía y

sobre el que pensaba, viéndose obligado a transformar y sustituir no sólo sus conceptos y atributos fundamentales, sino incluso el propio marco de pensamiento²³. Así, la sustitución de intereses arriba aludida no pasa de ser un aspecto concomitante de un proceso que señala aspectos más bien importantes de la revolución espiritual (o crisis) del siglo XVII; aspectos que ejemplifican y nos ponen de manifiesto personajes como Montaigne, Bacon, Descartes, pero nada más. Por lo anterior, nos inclinamos a pensar que la creación del vocablo 'ontología' responde más a las necesidades de una época en la cual el hombre se ve obligado a transformar y suplir el propio marco de pensamiento —y, con él, los conceptos y atributos fundamentales del mundo en que vivía y sobre el que pensaba— que a la sustitución de intereses antes aludida (la cual, a su vez, es resultado del cambio de marco de pensamiento ya señalado²⁴). Dicho de otra forma, creemos que la acuñación del vocablo 'ontología' responde a un profundo proceso de transformación cultural que trae como consecuencia la destrucción del *Kosmos*²⁵, es decir, la desaparición de un orden manifiesto de la naturaleza,

²³. Cf., Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, p. 6.

²⁴. No obstante, la sustitución del interés por el otro mundo y la otra vida en favor de la preocupación por esta vida y este mundo, bien puede ser vista como el resultado de un afán que tiene la vista puesta en "el otro mundo y la otra vida", a saber, Dios. Es decir, podríamos suponer que el cambio de la visión cosmológica, de la revolución y de la crisis del mundo medieval tenga que ver con una radical puesta en práctica de las ideas más importantes de ese mundo. Sin duda alguna, hago referencia a Dios y a su infinito poder. Así, el paso del "mundo cerrado al universo infinito" tendría que ver, fundamentalmente con el deseo de hacer que las obras de Dios aparecieran más grandes, más acordes con su omnipotencia. Con todo, no es este el lugar para llevar a cabo una justificación de esta índole, pues ello nos desviaría mucho de nuestra meta. Con todo, no está de más señalarlo, pues ello abre la posibilidad de hacer una lectura distinta de modernidad que no estaría de más realizar.

²⁵. La mayor y más exhaustiva investigación del término la ha llevado a cabo Julia Kerschensteiner en su obra *Kosmos, Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsozialisten* (C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, Heft 30), München, 1972; 245pp.). En este texto se señalan los siguientes sentidos arcaicos del término: a) *katà kósmos*: el orden correcto en el que algo ocurre. Un estado (modo de ser) según el cual cada cosa tienen un lugar asignado y fijo; b) *Kósmos* es el resultado de la actividad de (*día*)-*kosmein*. Relativo a la forma en que se organiza la ciudad y se encuentran los hombres unos junto a otros. (Aquí se incluye la noción de "orden de un ejército", puesto que es un modo de reunirse los hombres *de acuerdo* a un cierto orden); c) Quien se comporta *katà kósmos* es *eu-Kósmos*, el actuar correcto es *eu-kosmia*; d) como "adorno, adornar". El sentido original de esto era el ajuar completo, las ropas junto con los adornos (lo que da realce y belleza); e) Un sentido aparte de los mencionados es el de usar *Kósmos* para denominar a uno de los más altos funcionarios de la Polis cretense. (Agradezco a Gustavo Luna

la desaparición de un orden del mundo considerado finito, cerrado, jerárquicamente ordenado y creado por Dios, cuyo resultado inmediato es la necesidad de plantear de nueva cuenta la pregunta más radical de todas, a saber, aquella que inquiere por el verdadero sentido universal del ser en general y sus estructuras universales.

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos²⁶.

Con todo, ahora es menester explicar por qué la desaparición del mundo medieval trae consigo la necesidad de responder por el sentido universal del ser en general desde y por la conciencia.

1.2. El universo se torna infinito.

La destrucción del *Kósmos* que está ligada a la concepción de un universo geocéntrico tiene su origen en causas muy diversas. Sin embargo, no es nuestro interés presentar aquí un análisis pormenorizado de las mismas. En efecto, tal presentación requeriría un vasto y profundo estudio que desviaría del todo nuestro interés central hacia otros muy distintos derroteros²⁷ que, si bien son de

López el haberme proporcionado la información aquí vertida, la cual fue extractada de una investigación suya sobre Heráclito.)

²⁶ . Descartes, op. cit. p. 17.

²⁷ . Para comprender la infinitización del universo, señala Koyré, es decir, la comprensión de la historia completa de la transformación de las concepciones del espacio, de la Edad Media a los tiempos modernos, debería incluir la historia del resurgimiento de las concepciones de la materia platónicas y neoplatónicas desde la Academia Florentina a los platónicos de

gran importancia en sí mismos, no son requeridos para sustentar nuestras aseveraciones.

No cabe duda que una historia plena y completa de dicho proceso exigiría una narración larga, compleja y complicada. Así, habría de tratar la historia de la nueva astronomía en su desplazamiento desde concepciones geocéntricas hacia las heliocéntricas y en su desarrollo técnico de Copérnico a Newton, amén de la nueva física en su continua tendencia hacia la matematización de la naturaleza y su hincapié concomitante y convergente en el experimento y la teoría. Debería tratar la resurrección de viejas doctrinas filosóficas y el nacimiento de otras nuevas aliadas o contrarias a la nueva ciencia y al nuevo enfoque cosmológico. Debería de dar cuenta de la formación de la "filosofía corpuscular", esa extraña alianza de Demócrito y Platón, así como de la lucha entre "plenistas" y "vacuistas" y de la disputa entre partidarios y enemigos del mecanicismo estricto y de la atracción. Habría que discutir los puntos de vista y la obra de Bacon, Hobbes, Pascal y Gassendi, Tycho Brahe y Huygens, Boyle y Guericke, así como también los de muchos otros.

En efecto, explicar en qué medida la destrucción del *Kósmos* es causa de la aparición del vocablo 'ontología' en la literatura filosófica, no requiere presentar toda la historia de esa destrucción, para ello, basta tan sólo señalar los pasos fundamentales que transformaron la estructura del mundo. Por ello, en lo que sigue, sólo anotaremos el hecho de que el universo fue concebido como infinito para, en seguida, explicar por qué 'ontología' se alza como un vocablo que, para dar cuenta del verdadero sentido del ser en general y sus estructuras universales, busca precisar la expresión 'filosofía primera' a fin de *deslindar, delimitar* y, por consiguiente, *cortar* del nombre 'metafísica' la traducción trans-física (identificándolo con el significado post-física) y, así, liberar este nombre,

Cambridge, así como el de las concepciones atomísticas de la materia y las discusiones en torno al vacío que siguen los experimentos de Galileo, Torricelli y Pascal. (Cf. A. Koyré, *op. cit.* p. 7.)

tanto de una serie de compromisos, malentendidos y ambigüedades —que le había otorgado el paso del tiempo, la autoridad, la costumbre y la opinión del pueblo inculto— con respecto al mundo y su modo esencial de ser, como de una serie de compromisos de carácter programático —a la manera de una propedéutica, para desarrollar una ciencia— entre los cuales destaca la idea de un Dios creador/ordenador trascendente al mundo y la imposibilidad de fundar conocimiento alguno apoyado en el testimonio proporcionado por los sentidos.

1.2.1. Nicolás de Cusa.

No está de más reiterar que la destrucción del *Kósmos* estructurado bajo categorías aristotélico-ptolemaicas, que da origen a la necesidad de un replanteamiento del sentido del ser en general y sus estructuras universales fuera de la jurisdicción de los datos sensoriales y de la noción de un Dios creador/ordenador trascendente al mundo, es consecuencia inmediata de concebir el universo como infinito. En efecto, si el universo es infinito resulta claro que no podemos conocerlo sólo a través de los sentidos, pues ellos no alcanzarían a abarcarlo. Así, es menester creer que los alcances de nuestra capacidad cognoscitivas van más allá de ellos. De esta suerte, el cálculo y la especulación y la imaginación (herramientas muy útiles en la formulación de hipótesis) aparecen como herramientas utilísimas para “ampliar la visión” y encontrarse, así, en una mejor posición para conocer más prescindiendo de los sentidos²⁸.

No obstante, la concepción de la infinitud del universo se remonta muy lejos en el tiempo, pues nos conduce hasta los griegos. Por ello, resulta difícil explicar cómo tal concepción puede ser considerada como la “gran novedad” del mundo moderno y la causa más inmediata de la transformación del mundo medieval (que se encontraba cimentado en categorías aristotélico-ptolemaicas).

²⁸ . A diferencia de la geometría griega, el cálculo permite conocer la superficie de un cuerpo sin la necesidad de tener ese tal cuerpo presente para medirlo.

A decir verdad, las concepciones infinitistas de los atomistas griegos no eran aceptables para los medievales²⁹, porque habían sido rechazadas —aunque nunca fuesen olvidadas—³⁰ por la corriente o las corrientes fundamentales del pensamiento filosófico y científico griego que ellos habían heredado. Por ello, la posibilidad de concebir el universo como infinito bien puede ser vista como “la gran aportación” de la filosofía moderna; que, a su vez, se caracteriza por la necesidad de replantear el sentido del ser en general y sus estructuras universales sin la posibilidad de tener un Dios creador/ordenador trascendente al mundo por fundamento, pues, como más adelante veremos, la destrucción del *Kósmos* aristotélico-ptolemáico así lo requería.

En 1440, cuando Nicolás de Cusa, último gran filósofo de la agonizante Edad Media³¹, rechazó por vez primera la concepción cosmológica medieval, se afirma la infinitud del universo y, con ella, comienza a producirse una gran transformación en el *Kósmos* aceptado hasta entonces. Con el afán, al parecer, de honrar a Dios, es decir, con el afán de hacer que sus obras aparecieran más grandes, “Nicolás de Cusa niega la finitud del universo y su clausura dentro de los muros de las esferas celestes”³². Con todo, no atribuye al universo el calificativo “infinito” —pues, a juicio de Cusa, éste sólo puede ser atributo de Dios. Así, opina el cusano, el universo no alcanza límite porque es inacabado (*interminatum*) carece de determinación estricta, de precisión, por ello, en el pleno sentido de la palabra, es *indeterminado*, Ahora bien, si el mundo tiene una naturaleza indeterminada, no puede ser objeto de conocimiento preciso y total. Por ello, Cusa considera que sólo podemos aspirar a conocer el mundo parcial y conjeturalmente.

²⁹ . Razón por la cual el universo aristotélico-ptolemáico era, para ellos, la única concepción posible del universo.

³⁰ . Cf., A. Koyré, *op. cit.*, p. 9.

³¹ . Nicolás de Cusa (Nicholas Krebs o Chryppfs) nació en Cues (Cusa) sobre el Mosela. Estudió derecho y matemáticas en Padua y teología en Colonia. Como archidiácono de Lieja fue miembro del Concilio de Basilea (1437), y fue enviado a Constantinopla para llevar a cabo la unión de las iglesias de Oriente y Occidente y después a Alemania como delegado papal (1440). En 1448, el papa Nicolás V lo elevó al cardenalato, y en 1450 fue nombrado obispo de Britten. Murió el 11 de agosto de 1464.

Ciertamente, las consecuencias que, con respecto al alcance de nuestro conocimiento, se derivan de la concepción cusana del universo, son de gran importancia para el pensamiento de la posteridad. En efecto, si acerca del mundo, en tanto indeterminado, sólo nos está dada la conjetura y el conocimiento parcial, la imaginación, la especulación y el cálculo serán, por lo tanto, de mucha ayuda para el conocimiento de cosas que, en tanto inasequibles para nuestra razón, aparecen imprecisas e injustificables. El ámbito matemático tiene, por ello, un papel preponderante en la nueva visión del *Kósmos*. Con todo, no es este el momento de justificar tales aseveraciones, pues antes habremos de hablar sobre otras cuestiones que nos permitirán resolver problemas más inmediatos; de los cuales se nutren la matematización de la ciencia y el conocimiento. El primero de ellos es responder por qué una vez que, a fines de la edad media, se concibe al universo como infinito, la explicación sobre el sentido del ser en general ha de hacerse sin tener por fundamento un Dios creador/ordenador trascendente al mundo. El segundo problema es aclarar por qué la destrucción del *Kósmos* medieval impide que el conocimiento pueda estar fundado en el sentido común y en la simple percepción. Por ello, antes de explicar la matematización del conocimiento y la ciencia trataremos de resolver esos problemas.

Ciertamente, “la concepción del mundo de Nicolás de Cusa no se basa en una crítica de las teorías astronómicas o cosmológicas de su tiempo y no conduce, al menos en su propio pensamiento, a una revolución en la ciencia. Sin embargo, su concepción resulta en extremo interesante”³² y de grandes consecuencias para la reflexión que ahora nos ocupa, a saber, la acuñación del vocablo ‘ontología’.

Bien sabemos que Cusa sigue y desarrolla el modelo de las paradojas geométricas implicadas en la infinitización de ciertas relaciones válidas para objetos finitos y que, a través de ellas, llega a la conclusión de que el centro

³² . *Ibid.*, p. 12.

³³ . *Ibid.*, p. 13.

pierde su posición única y determinada. Así, por ejemplo, nada es más opuesto en geometría que lo “recto” y la “curvilíneo”. No obstante, en el círculo infinitamente grande, la circunferencia coincide con la tangente y, en el infinitamente pequeño, con el diámetro. En ambos casos, el centro pierde su posición única y determinada, pues coincide con la circunferencia. Por consiguiente, Cusa llega a la conclusión de que o el centro no está en ninguna parte o está en todas. Con todo, las consecuencias del seguimiento de las paradojas geométricas no concluyen aquí. En efecto, en primer lugar, si es verdad que en lo infinitamente pequeño o infinitamente grande la idea ‘centro’ pierde sentido, el contenido fáctico, y el mismo ideal de astronomía griega y medieval debe ser abandonado. Ahora bien, dado que a partir de todo ello Nicolás de Cusa saca la conclusión de la relatividad de la percepción del espacio (dirección) y del movimiento, en segundo lugar afirma que debido a que la imagen del mundo de un observador dado está determinada por el lugar que éste ocupa en el Universo, ninguno de esos valores puede aspirar a tener un valor absolutamente privilegiado³⁴. Así, a diferencia de la tradición, en el esquema del Cusano es posible pensar, en tercer lugar, que no existe *el lugar divino* por excelencia. Por lo tanto, en cuarto lugar, si hay un Dios, no podrá decirse que se encuentra en *un* lugar “del mundo”, sino que se encuentra en *todo* el mundo, en la totalidad inmensa del universo.

Puesto que no hay polo fijo en la esfera, es obvio que tampoco se puede hallar un medio exacto, es decir, un punto equidistante de los polos...Así pues, los polos de la esfera coinciden con el centro y no hay más centro que el polo, es decir, el propio Dios Bendito³⁵.

Pues bien, ¿qué importancia tiene todo esto para el surgimiento del vocablo ‘ontología’? Es decir, ¿qué influencia o papel pudieron jugar los

³⁴. Ibid., pp. 19-20.

³⁵. Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, p. 100ss. *Apud*. A. Koyré, *op. cit.* p. 17.

descubrimientos cusanos para la aparición de un vocablo que intenta precisar la expresión “filosofía primera”, a fin de liberar el nombre ‘metafísica’ de una serie de supuestos que, sobre todo, tienen que ver con la idea de un Dios creador/ordenador trascendente al mundo? En un primer acercamiento la respuesta se antoja muy a la vista.

Como hemos visto en el capítulo anterior, la interpretación del nombre ‘metafísica’ más común y corriente en la Edad Media, que llegará a ser predominante con el rebrote del platonismo y que más seguidores tiene en nuestros días es aquella que comprende el nombre citado como ‘trans-física’, es decir, como la ciencia que estudia aquello que se encuentra “más allá de lo físico”, de aquello que se encuentra “más allá de la naturaleza”. Ya hemos explicado por qué esta traducción considera que eso que se encuentra más allá de la naturaleza, no es otra cosa que un Dios creador/ordenador trascendente a todo lo que existe. Mas, ¿qué papel desempeñan en este ámbito las afirmaciones del obispo de Britten? A decir verdad, ellas toman un acento especial. En efecto, en la medida en que las reflexiones del Cusano revelan que “el propio centro del mundo no está más dentro de la tierra que fuera de ella”³⁶, la dirección, la ubicación se pierde por completo. Por ello, no hay forma de situar nada ni determinar nada sino en relación consigo mismo. Además, puesto que, según nuestro autor, “en el mundo no hay un máximo de perfecciones, movimientos y figuras, no es cierto que esta Tierra sea el más vil y bajo [de los cuerpos del mundo], pues aunque parezca estar más al centro en relación al mundo, está por la misma razón más próxima al polo”³⁷. Por consiguiente, queda destruido el fundamento mismo de la oposición entre la Tierra “oscura” y el Sol “luminoso”. A juicio del Cusano, ambos tienen cierta semejanza en su estructura fundamental.

³⁶. Ibid., p. 100ss. *Apud*. A. Koyré, *op. cit.* p. 16.

³⁷. Ibid., p. 104, *Apud*. A. Koyré, *op. cit.* p. 23.

Tampoco el color oscuro [de la Tierra] es un argumento en favor de su bajeza, ya que para un observador situado en el Sol, [el Sol] no parecería tan brillante como a nosotros nos parece; realmente, el cuerpo del Sol debe tener una parte más central una cuasi tierra, cierta luminosidad circunferencia cuasi ígnea y, entre medias, una nube cuasi acuosa y aire claro, a la manera en que esta Tierra posee sus elementos³⁸.

Así, la cosmología de Nicolás de Cusa rechaza la estructura jerárquica del universo. En efecto, Cusa considera que los diversos componentes del Universo contribuyen a la perfección del todo, siendo ellos mismos y afirmando su propia naturaleza.³⁹ Por consiguiente, los límites están rotos y parece no haber más lugares fijos en los cuales sea posible situar la cosas por su jerarquía y perfección, así, parece, también, no haber más distinciones. Las afirmaciones del Cusano permiten, pues, suponer que “no hay centro de perfección respecto al cual el resto del Universo desempeñe una función subsidiaria”. Es decir, dado que “es imposible que la máquina del mundo posea un centro fijo y móvil, sea ese centro esta Tierra sensible, el aire, el fuego o cualquier otra cosa”⁴⁰, resulta que “lo supremo” no puede más legítimamente ubicarse en la esfera supralunar (ni en ninguna otra); que, por años, había sido caracterizada como “el lugar”, “el centro” de lo supremo y divino.

No es posible que el conocimiento humano determine si la región de la Tierra se halla en un grado de mayor perfección o bajeza con respecto a las regiones de los demás astros, del Sol, la Luna y el resto⁴¹.

³⁸. Ibidem.

³⁹. A. Koyré, *op. cit.* p. 24.

⁴⁰. N. Cusa, *op. cit.*, p. 99, ss. *Apud.* A. Koyré, *op. cit.* p. 15.

⁴¹. Ibid. p. 107. *Apud.* A. Koyré, *op. cit.* p. 24.

La visión cosmológica de Cusa vuelve, así, difícil mantener la clásica distinción sustentada en la ubicación, entre sensible y suprasensible, entre naturaleza y meta-naturaleza. Por ello, el esquema del obispo de Britten vuelve imposible desarrollar una ciencia meta-física en los mismos términos bajo los cuales había venido desarrollándose. Es decir, si es verdad, como Cusa supone, que no hay razón para creer con justicia que el cambio y la degeneración se produzcan solamente aquí, sobre la Tierra, y no en todas partes del Universo, el estudio de la metafísica, como estudio de las cosas eternas e inmutables, no tiene por qué presentarse como estudio de las cosas celestes. Mas, tampoco de ninguna otra clase de cosas, pues así como de ningún modo tenemos todas las razones para suponer que la característica especial del ser terrestre es una disolución o resolución de un ser en sus elementos constituyentes y su reunificación en otra cosa, tampoco contamos con las razones para suponer que este proceso no puede tener lugar en todo el Universo. Por ende, no hay, no puede darse razonablemente, un lugar donde ubicar la perfección inmutable y eterna del Creador y, la meta-física, es decir, la trans-física, ciencia de lo eterno e inmutable, no puede más ser ciencia de una "substancia eterna, separada y en sí", ajena al mundo, pues la razón no puede acertar a justificar la existencia de una substancia tal ubicada "más allá de las cosas Físicas". Antes bien, todo deviene creación de Dios, todo se vuelve "naturaleza" y la figura divina pasa a estar en todas partes y en ninguna.

Ciertamente, la forma bajo la cual el Cusano piensa el mundo difiere mucho del cosmos medieval. No obstante, no es aún el mundo infinito de los modernos. Con todo, su concepción no deja de ser de suma importancia para la aparición del vocablo 'ontología', pues, al menos, pone en duda la legitimidad de una ciencia que intenta estudiar lo supremo y eterno en función de una jerarquización que, a los ojos de Cusa, no puede sostenerse más en pie. Empero, no podemos achacar a la propuesta de Cusa toda la responsabilidad respecto de la necesidad de acuñar el vocablo mencionado.

En efecto, la precisión que el vocablo 'ontología' quiere realizar sobre el nombre 'metafísica', tienen mucho que ver con la posibilidad de desligar de su significado tanto la idea de un Dios creador trascendente al mundo y, como vemos, la obra del obispo de Britten permite seguir conservando la idea de un Dios creador que, si bien es cierto, ya no es del todo trascendente al mundo como la posibilidad de considerar los sentidos como fuente de conocimiento, sigue considerándose polo último de toda comparación. Por ello, la propuesta de Cusa sólo puede fungir como el umbral de la explicación de tan importante surgimiento y no como la explicación misma. Ella requiere más elementos, hablemos, pues, de Copérnico y presentemos otras razones más para dar cuenta de esa aparición.

1.2.2. Nicolás Copérnico o la muerte del sentido común.

Como ya lo hemos mencionado, la cosmología aristotélica y la astronomía ptolemaica dominaban el pensamiento occidental. Con todo, Copérnico se retrotrae más allá de Ptolomeo y de Aristóteles, para proponer una nueva visión del *Kósmos*. Está por demás insistir en la importancia científica y filosófica de la astronomía copernicana, pues, como bien sabemos, quita la tierra del centro del mundo y, al colocarla entre los planetas, mina los fundamentos mismos del orden cósmico tradicional con su estructura jerárquica y con su oposición cualitativa entre el reino celeste del ser inmutable y la región terrestre o sublunar del cambio y la corrupción. Con todo, a diferencia del mundo de Nicolás de Cusa —que lo está en mayor medida—, el mundo de Copérnico no está desprovisto de aspectos jerárquicos. En efecto, "cuando afirma que no son los cielos los que se mueven, sino la tierra, no es sólo porque parezca irracional mover un cuerpo tremendamente grande en lugar de mover uno relativamente pequeño, sino también porque "la condición de *estar en reposo* se considera más

noble y más divina que la de *cambio e inestabilidad*⁴². Así, a diferencia de Cusa, Copérnico otorga movimiento a la Tierra porque la considera un astro más bajo, menos perfecto⁴³ y otorga al Sol el centro porque, al considerarlo objeto de suprema perfección y valor (por ser fuente de luz y vida), le corresponde el reposo. Con esta decisión el famoso astrónomo se adhiere a la tradición pitagórica y, así, invierte completamente la escala aristotélica y medieval. Sin embargo, el mundo copernicano no tiene una estructura jerárquica estricta. Mas, puede considerarse un mundo bien ordenado. En efecto, al menos posee (si es lícito decirlo) dos polos de perfección, a saber, el Sol y la esfera de las estrellas fijas, con los planetas en medio.

Ahora bien, cabe señalar, además, que Copérnico sostiene, con la tradición, que el mundo es finito⁴⁴. En efecto, si bien es cierto que Copérnico rechaza la doctrina aristotélica, según la cual fuera del mundo no existen cuerpos ni lugar ni espacio ni tiempo, nunca afirma que el mundo visible, el mundo de las estrellas fijas, sea infinito. A decir verdad, Copérnico sostiene que el mundo está comprendido en una esfera material u orbe, la esfera de las estrellas fijas, la cual posee un centro que, a su vez, se encuentra ocupado por el Sol.

...la primera y más alta de todas [las esferas] es la esfera de las estrellas fijas que se contiene a sí misma y a todas las demás cosas y que, por tanto, está en reposo. Es ciertamente el lugar del movimiento al que hace referencia el movimiento y posición de todos los demás astros. Algunos [astrónomos] han pensado que, en cierta manera, también esta esfera está sujeta a cambio; pero en

⁴² . N. Copérnico, *De Revolutionibus orbium coelestium*, 1. I, cap. VIII. *Apud*. A. Koyré, *op. cit.* p. 33.

⁴³ . Cabe señalar que, según la tradición griega, la tierra es el astro más bajo posible por la mutabilidad que la caracteriza.

⁴⁴ . Cf., A. Koyré, *op. cit.*, p. 33.

nuestra deducción del movimiento terrestre hemos determinado otra causa de que así parezca⁴⁵.

Así, lo más que Copérnico se atreve a decir del mundo es que es inconmensurable (*inmensum*). Por consiguiente, la visión copernicana aparece menos revolucionaria que la desarrollada por Nicolás de Cusa. Con todo, es un hecho conocido que el pensamiento copernicano ejerció mayor influencia en la posteridad. No es momento de explicar la causa de esta curiosa situación, pues hacerlo implicaría un esfuerzo que conduciría nuestra exposición por derroteros muy distintos de los que nuestra meta fundamental nos obliga a recorrer⁴⁶. Empero, señalaremos algunas cosas que sí se relacionan con nuestra tesis central.

A nuestro parecer, el "triunfo" de la postura copernicana radica en el hecho de que se mantuvo en los márgenes de la tradición. En efecto, estar en el linde de la tradición permite a Copérnico tocarla más directamente y ponerla en duda. Es decir, cuando Copérnico afirma que el mundo efectivamente es finito, que está ordenado jerárquicamente, se une de una forma u otra a la tradición. Por ello, él se encuentra en mejor posición que Cusa para generar grandes controversias. Esto se debe a que, con sus descubrimientos, Copérnico no pone en duda la estructura básica del universo sino el orden propuesto para esa misma estructura, por ello aunque su propuesta es menos revolucionaria que

⁴⁵ . N. Copérnico, *op. cit.*, I, I, cap. VIII. *Apud.* A. Koyré, *op. cit.* p. 35.

⁴⁶ . Con todo, no está de más señalar que, muy probablemente, el "triunfo" del copernicanismo se deba, precisamente, a su conservadurismo. En efecto, gracias a él se presenta como un esquema de explicación "más aceptable", en tanto más comprensible, que el del cusano. Es decir, la propuesta copernicana permite, con ciertos arreglos, mantener en pie la antigua teoría de la estricta jerarquización del universo. Dicho de otra forma, en el esquema copernicano Dios puede seguir "en los cielos" aunque éstos ya no sea igual que antes y la tierra, con todo y que se mueve y no es el centro del mundo, sigue siendo "el lugar de siempre"; es decir, el lugar del cambio, de la mutabilidad, de lo que no es realmente. Así, yendo bastante lejos, la propuesta copernicana podría aparecer como un intento de "afianzar" la antigua postura, ya no desde la fe, sino desde la realidad. Mejor dicho, desde la postura copernicana la visión jerárquica del mundo no puede valorarse como errónea, sino simplemente, como fundada sobre bases equivocadas.

la de Cusa, ejerció de manera más inmediata influencia en la transformación del esquema medieval. Dicho de otra forma, descubrir que el hombre se encuentra incapacitado para determinar con certeza la ubicación del centro, que es lo que hace básicamente Cusa, pone en duda la tradición que afirma haber dado con la única e inamovible ubicación del mismo. Con todo, aceptada la infalible existencia de la incertidumbre que define el conocimiento humano como tal, deja abierta la posibilidad de no tener razón alguna para dudar de esa tradición que tiene a la tierra como centro. Efectivamente, el hombre es incapaz de justificar nada con absoluta certeza, por ende, tampoco puede dudar absolutamente de ninguna cosa.

Mas, la idea de un universo cerrado cuyo centro es el sol, defendida por Copérnico, sí es capaz de poner rotundamente en duda la tradición. En efecto, tal idea no se asume incapaz de “marcar” un centro, antes bien, propone uno distinto al que la tradición defendía. Dicho de otra forma, la tradición consideraba que la Tierra era inmóvil fundándose, básicamente, tanto en el dogma del relato bíblico como en el hecho de que “no sentíamos” que se moviera. Lo mismo es válido para el Sol. En efecto, la tradición consideraba que aquél era móvil, que “se movía” al rededor de la Tierra porque suponía que el hecho de “verlo” era suficiente para “creerlo”.

Mas, todo ello queda puesto en tela de juicio por el nuevo esquema del universo desarrollado por Copérnico y, por añadidura, la idea de un Dios creador que había apoyado la visión geocéntrica del *Kósmos* durante tanto tiempo. Con todo, hay que señalar que la revolución copernicana no pone del todo en duda la tradición cuando “decide” colocar en el centro del mundo al Sol, pues al igual que aquella, considera que el universo es finito y jerárquicamente ordenado. Con todo, opta por una jerarquización distinta a la que la tradición propone. Así, lo que realmente pone en duda por el pensamiento copernicano no es tanto el esquema básico del universo (considerado jerárquicamente ordenado y finito) como sí lo son las fuentes del conocimiento que la tradición consideraba infalibles y los dogmas de fe en los cuales aquellos se encontraban anclados.

Así, Copérnico acepta con la tradición que el universo es finito y jerárquicamente ordenado, que la tierra sigue siendo el lugar de la mutabilidad y el cambio y que los cielos el lugar de lo inmutable; no obstante, afirma que el centro le corresponde al Sol, no sólo por ser el más perfecto de los astros, sino porque de hecho así es. Por lo anterior, la propuesta de Copérnico pone en duda aquella tradición que fundamentalmente había construido el esquema del universo sobre la base del conocimiento a través de los sentidos. Por ello, la "revolución copernicana" demanda al sentido común, a la percepción sensible su incapacidad de "dar con la verdad" y sitúa al hombre en una encrucijada. Por tanto, la fuerza e importancia del pensar copernicano para la cuestión que nos toca explicar aquí, a saber, la acuñación del vocablo 'ontología' radica, fundamentalmente, en la crítica a las fuentes del conocimiento. Por consiguiente, para la cuestión que ahora nos ocupa, la importancia del pensamiento de Copérnico no radica tanto en su novedoso heliocentrismo como en el efecto inmediato que tuvo en el ambiente de su época, a saber, la propagación del escepticismo y el asombro.

Ya mucho hemos dicho que el vocablo 'ontología' surge como un intento por precisar la expresión 'filosofía primera'. Algo más hemos señalado en relación con las metas de esa precisión. Con todo, ahora cabe aclarar por qué la "revolución copernicana" desempeña un papel importante en el surgimiento del vocablo que ahora nos ocupa. Pues bien, si recordamos que, al intentar precisar la expresión 'filosofía primera', el vocablo ontología busca desprender del significado del nombre 'metafísica' la idea de un Dios creador/ordenador trascendente al mundo y el conocimiento de tal mundo a través de los sentidos, el papel de la revolución copernicana en este asunto parece resultar muy claro. En efecto, el resultado de tal revolución es el haber descubierto que el mundo no es como se creía que era, es decir, que la tradición se había equivocado. Así las cosas, bien podría suceder que el Dios que se creía había construido ese mundo donde el centro era la tierra no existiera en absoluto, porque, al igual que las erróneas ideas respecto al centro del universo, podría resultar que la

idea de un tal Dios fuese simple "invención", simple ilusión del sentido común que, como había ya quedado comprobado, era incapaz de dar con la verdad.

Habrán personas que quizá prefieran, llegados a este punto, negar la existencia de un Dios tan poderoso, a creer que todas las demás cosas son inciertas; no les objetemos nada por el momento, y supongamos, en favor suyo, que todo cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula...⁴⁷

2. LA NUEVA CIENCIA DEL SER

*"El insensato dijo en su corazón: no hay Dios. Sólo ahora cambia la situación en la que nos veníamos moviendo"*⁴⁸. En efecto, antes de la "Revolución Científica" Dios es precisamente el supuesto, la totalidad del saber se viene moviendo en él. Su lejanía y su latencia permiten el desarrollo de la cultura y de la ciencia, de la vida cotidiana y de la muerte. Con todo, tras esa innegable revolución el hombre, el pensador ya no puede más apoyarse en Dios a menos que quiera perecer en el intento de "dar con la verdad". El investigador, debe negar el supuesto, sencillamente partir de la convicción de que ese Dios en el que había venido apoyando todo su saber y hacer bien puede no existir.

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto⁴⁹.

⁴⁷ R. Descartes, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁸ Julián Marías. *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*. Revista de Occidente, Madrid, 1944; 272 pp., p. 15.

⁴⁹ R. Descartes, *op. cit.*, p. 17.

En este ambiente es donde cobra sentido, hasta ser necesario, la clarificación del sentido del ser en general y sus estructuras universales sin la posibilidad de tener a un Dios creador/ordenador por fundamento y, además, sin la posibilidad de tener por fuente de conocimiento la percepción a través de los sentidos.

Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez⁵⁰.

Este ambiente de incertidumbre y duda ve surgir la ontología que promete alcanzar por caminos nuevos y más seguros los horizontes del ser.

De todas las opiniones a las que había dado crédito en otro tiempo como verdaderas, no hay una sola de la que no pueda dudar ahora... de tal suerte que debo suspender mi juicio acerca de dichos pensamientos y no concederles más crédito del que daría a cosas manifiestamente falsas, si es que quiero hallar algo constante y seguro en las ciencias.⁵¹

Esos nuevos caminos apuntan, definitivamente, a la ausencia de cualquier supuesto posible y la imposibilidad de tomar dato alguno procedente de los sentidos. Por ello, después de la Revolución Científica, la única alternativa posible para conseguir algún conocimiento no es otra que quedar fuera de sí o enajenado, como los insensatos.

Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y

⁵⁰ . Ibid., p. 18,

⁵¹ . Ibid., p. 20.

ensueños... Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno...⁵²

Sin embargo, el resultado de hacer a un lado los sentidos es devastador. No hay otra alternativa que creer que cuerpo, figura, extensión, movimiento y lugar, no son más que quimeras. Por ello, el resultado final de la, así llamada, "Revolución Científica" es, a fin de cuentas, la rotunda y total negación del orden, del arreglo (*Kósmos*) que, hasta entonces, se creía tenía el mundo (*tò hólon, tò pan*). Así, decidir cerrar los ojos, taparse los oídos, borrar de sí toda imagen de las cosas corpóreas, en una palabra, suspender por completo los sentidos⁵³, no trae por consecuencia mas que *Cháos*, en una palabra, la oscuridad de un gran abismo sin fin.

Yo recaigo en mis antiguas opiniones, y temo salir de mi modorra, por miedo a que las trabajosas vigiliass que habrían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en vez de **procurarme alguna luz para conocer la verdad, no sean bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que acabo de promover**⁵⁴.

Mas, en el predominio del *Cháos* todo es un tambaleo y una locura, un plantear problemas, un poner todo en cuestión. Así, la presencia del *Cháos*, el abismo, no significa otra cosa que dejar nuevamente abiertos los problemas de la filosofía. Es decir, en el *Cháos*, en la oscuridad producto de la ausencia de los sentidos todo el mundo existente, es filosóficamente enigmático. Por ello, bien podemos decir que la destrucción del *Kósmos* medieval que trajo consigo la Revolución Científica bien puede ser vista como la muerte y el renacer de la filosofía; pues mientras que un tipo de pensamiento filosófico va perdiendo su fuerza, otro comienza a ganar terreno. Por ello, la muerte del *Kósmos* medieval es, también,

⁵². Ibid., p. 21.

⁵³. Ibid., p. 31.

un reencuentro con la realidad. En efecto, ya todo se ha prodigado en tanto que asombro, mas se vuelve a encontrar por todas partes. Con todo, ese reencuentro no es necesariamente, primigenio, originario, inocente, ingenuo o, dicho de otra forma, "objetivo". Antes bien, va cargado de sentido (de no ser así, no sería verdadero reencuentro, pues simplemente se encontraría anclado en el sinsentido, en la obscuridad, en el *Cháos*). Mas, para hallar tal sentido es menester que se subestimen ciertos supuestos y se ponderen otros. Allí hay más y más problemas filosóficos, a los que no se puede responder, que no pueden ser ni formulados y mucho menos resueltos bajo el auspicio de la percepción sensible ni sobre la base de un Dios creador/ordenador, pues dar ello por sentido es dar por resuelto lo que se ha transformado en enigma, a saber, el sentido universal del ser en general.

Con todo, el reencuentro con el mundo no es algo que se alcance de la noche a la mañana, para ello es menester recuperar la luz. Así, alcanzar el mundo es símbolo de que se ha abierto paso en la oscuridad. Dar con la luz es, para quien vivió la muerte del *Kósmos* medieval, una prerrogativa ineludible, pues sólo ella habrá de situarlo en una mejor posición para reencontrar el sentido.

Pero si uno anda de noche, tropieza porque no está la luz...⁶⁴

El encuentro con la luz es, pues, urgente porque ese encuentro representa el umbral del camino que nos presenta, a la manera de horizonte, el sendero (sentido) por el que habremos de comprender el modo de ser del mundo y su razón de ser. Además, al encontrar la luz comprenderemos el papel que al hombre le corresponde en el todo, ya que, una vez que se destruye el *Kósmos*, nosotros mismos aparecemos como un gran e indescifrable enigma. Con todo, el

⁶⁴. Ibid., p. 21.

camino hacia la luz no es un trecho fácil de recorrer. Desde la obscuridad, no es fácil encontrar el camino. Mas, desde ella, desde la negra noche habremos de iniciar el camino.

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito y empezar todo de nuevo desde los fundamentos.⁶⁶

Andar a ciegas es la única alternativa. En efecto, el hombre que ha vivido la muerte del Kósmos medieval se ve en la necesidad de encontrar la evidencia primera sin tener los sentidos, la percepción sensible como fuente de conocimiento. Su consigna es, pues, “ver” la verdad prescindiendo de los sentidos. Así, su punto de partida, su luz, ha de ser algo que, a pesar de encontrarse alejado de la percepción sensible, no sea algo inaccesible a la intelección humana. Mas, ¿es, acaso, posible “ver” sin percibir? ¿existe algo que pueda estar “a la vista” sin ser percibido a través de los sentidos? Dicho de otra forma ¿podremos ver la luz que habrá de iluminarnos el camino si ella ha de ser invisible, no accesible por medio de los sentidos? Aún más, ¿acaso existe? De ser así, ¿qué y cómo es esa luz invisible?

El camino que habrá de proporcionar alguna respuesta parece abrirlo un texto de Nicolás de Cusa, a saber, *La visión de Dios*, escrito por el Obispo de Britten en octubre de 1453.

⁶⁶ . Evangelio de San Juan 8:12.

⁶⁶ . Ibidem.

2.1. Nicolás de Cusa o el ver sin percibir.

La visión de Dios es un texto en el que "Nicolás conduce a su lector experimentalmente desde la experiencia concreta hasta la oscuridad sagrada en la cual sentirá la experiencia de una luz invisible desde donde, con un esfuerzo lo suficientemente intenso, tratará de emerger como para alcanzar un goce anticipado de la felicidad última a la cual todos estamos llamados."⁵⁷ Así, esta obra expone la posibilidad de contemplar una luz invisible y, por ello, logra solventar la exigencia, propuesta tras la muerte del *Kósmos* medieval, de hallar la verdad sin ocupar los sentidos como fuente. Con todo, esta obra se presenta como "un fácil camino hacia la teología mística"⁵⁸. De alguna forma, entonces, tiene a Dios como supuesto. Pues bien, ¿qué importancia tiene todo ello para la historia del vocablo 'ontología' que, al intentar alcanzar por caminos nuevos y más seguros los horizontes del ser busca, a su vez, precisar la expresión "filosofía primera" y deslindar, así, del nombre 'metafísica' la idea de un Dios creador/ordenador trascendente al mundo y el conocimiento sobre la base de la percepción a través de los sentidos? Podemos decir que la importancia del texto de Cusa radica, precisamente, en la concepción de Dios que en él se maneja. En efecto, la concepción de Dios manejada por Cusa será el inicio de un camino que lleve hacia el nuevo *Kósmos*, hacia el nuevo orden, el nuevo arreglo del mundo⁵⁹.

El concepto de Dios manejado por Cusa "se diferencia fundamentalmente del concepto medieval-escolástico de Dios"⁶⁰, pues se une a la inquietud, presente a finales de la Edad Media, de intentar conocer a Dios sin pensarlo

⁵⁷. Nicholas de Cusa, *Unity and Reform*, selected Writings (VIII). Edited and traduced by John Patric Dolan. University of Notre Dame, Chicago, 1962; 260pp., p. 129. (La traducción es mía.)

⁵⁸. Ibidem. Prefacio, p. 133.

⁵⁹. Ciertamente, en esta obra no aparece aún la filosofía moderna propiamente dicha que se caracteriza, fundamentalmente, por la crítica de la razón (la búsqueda de los límites del conocimiento) y la explicación del ser desde la conciencia. Con todo, bien puede ser vista como el germen que alimentará tal propuesta. Adelante veremos por qué.

⁶⁰. Walter Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*. Trad. Filadelfo Linares y Elsa Cecilia Frost. F.C.E., México, 1961; 112pp., p. 13.

comparativamente, esto es, de intentar “comprender a Dios en sí mismo, ya no como algo comparable a los entes mundanos”⁶¹. El Cusano, por tanto, sustrae a Dios del orden comparable del ser. Para él, Dios no es comprensible, pues sólo un ente mundano, verificable como siendo esto o aquello, es comprensible. Así, entonces, para Cusa, ¿Dios es una nada? No, el que Dios resulte ser una pura nada sólo es una determinación negativa que surge al comparar a Dios con el ente mundano. A decir verdad, piensa Cusa, “Dios, quien es la verdadera cumbre de toda perfección y más grande de lo que pueda ser concebido, es llamado *Theós* por el hecho de que Él abarca todas las cosas”⁶². Por consiguiente, Dios es, según el cusano, *Visión Absoluta*⁶³, intelección pura y total⁶⁴.

De quien toda potencia o facultad de ver surge, supera en agudeza, en rapidez y en fuerza el ver de quien de hecho ve y de quien puede llegar a ser capaz de ver⁶⁵.

Esta determinación positiva de Dios se muestra de manera clara en Eckhart, quien pregunta en las *Quaestiones Parisienses* si en Dios ser y comprender son idénticos, y responde aclarando:

Manifiesto que no soy de la opinión de que Dios comprende porque es, sino que es **porque comprende**, de tal modo que dios es entendimiento y comprensión, y la comprensión misma es el fundamento de su ser⁶⁶.

⁶¹ . N. de Cusa, *Op. Cit.*, pp. 133.

⁶² . W. Schultz, p. 135-136.

⁶³ . *Ibid.*, p. 136.

⁶⁴ . Sobre la misma concepción de Dios, por parte del cusano, Cf., también el texto *De Deo Abscondito* aparecido en Nikolas von Kuef, *Philosophische Theologische Schriften* (Band I). Übersetzt und Kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré, Herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel, Verlag Herder. (Studien und Jubiläumsausgabe Lateinisch-Deutsch), Wien, 1964; Drei Bände)

⁶⁵ . Nicolás de Cusa, *The Vision of God*, Cap. I, p. 136. (La traducción es mía.)

⁶⁶ . [Ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit ideo intelligat, sed quia intelligit ideo est, ita quod Deus est intellectus et intelligere, et est ipsum intelligere fundamentum ipsius

Luego entonces, a fines de la Edad Media, Dios es determinado como realización del propio pensar. Cusa ha hecho suyo este concepto de Dios. Mas, ¿qué importancia tiene todo ello para la acuñación del vocablo 'ontología'?

Para responder esta pregunta cabe recordar dos cosas. En primer lugar, que *La visión de Dios*, según Cusa, ofrece un camino para lograr una experiencia mística y, en segundo lugar, que esa experiencia es el encuentro con una luz inaccesible, invisible, a saber, la luz de la intelección, la luz de la conciencia que es total y absoluta. Por ello, transportarse hacia cosas divinas es, al mismo tiempo, transportarse a cosas que se ven sin ser percibidas y a la conciencia como tal. Con todo, hemos dicho que el vocablo 'ontología', en su significado, no puede incluir un Dios creador/ordenador, pues pretende descubrir por caminos nuevos y más seguros los horizontes del ser. Sin duda, la propuesta de Cusa se encuentra íntimamente relacionada con esta idea de Dios. Sin embargo, debemos añadir que, la importancia del texto de Cusa radica, en general, en el descubrimiento de que Dios, la luz invisible, es intelección pura. En efecto, esa intelección será el punto de partida de la nueva ciencia.

¡Oh, pobre mortal! Deja un momento tus ocupaciones, huye un poco de tus tumultuosos pensamientos, arroja tus pesadas inquietudes, abandona tus trabajosos quehaceres. Dedicate un instante a Dios y descansa un instante en Él. Entra en el recinto de tu mente, arroja todo, excepto Dios y lo que te ayude a buscarle, y, cerrada la puerta, búscalo. Di ahora, corazón mío, di ahora a Dios: Busco tu rostro, tu rostro. ¡oh Señor, requiero!.

Y ahora ¡oh, Tú, Señor Dios mío! Enseña a mi corazón dónde y cómo debe buscarte y dónde y cómo te encontrará. Señor, si no estás aquí, ¿dónde te buscaré ausente? Y, si estás en todas partes, ¿por qué no te veo presente? Ciertamente habitas en la luz inaccesible. Y ¿dónde está la luz inaccesible?

¿De qué modo llegaré a la luz inaccesible? ¿Quién me guiará y me introducirá en ella para que en ella te vea? Además, ¿por qué señas, por qué faz te buscaré?⁶⁷

La Visión de Dios de Nicolás de Cusa es, a nuestro modo de ver, una guía que lleva al lector al encuentro con la luz inaccesible, pues le indica dónde buscarla. Con todo, no es la obra de Cusa el punto de partida de la nueva ciencia del ser. Eso habrá de encontrarse en las *Meditaciones*, de René Descartes, años después. Cusa sólo deja abierta la posibilidad de ver sin percibir y, además, de creer que esa luz está en nosotros mismos. A decir verdad, al ser Dios aquel quien lo recorre todo, quien lo ve todo, Dios está presente en cada conciencia como el fundamento activo de todas las operaciones mentales. Así, la luz inaccesible hay que buscarla en el recinto de nuestra mente. Mas, ¿cómo y por qué puede aparecer esa luz dentro de nosotros? Tratemos de explicar eso en seguida.

Nicolás de Cusa introduce la posibilidad de que Dios esté incluido en el ver del hombre mediante una comparación.

Entre los trabajos humanos no he encontrado una imagen mejor para nuestro propósito que una imagen que es omnivoyant —su cara, por el arte sabio de los pintores, aparece como viendo a todo su alrededor. Esto es lo que llamo el icono de Dios⁶⁸.

Hay retratos —dice Cusa— que parecen mirar continuamente al que los contempla, aún cuando éste cambie de sitio. Si el que contempla el retrato lo hace, por ejemplo, desde el lado izquierdo, la mirada del retrato descansará

⁶⁷ . San Anselmo, *Proslogion*, Trad. del latín por Manuel Fuentes Benot. Prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar, Argentina, Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica # 3), 1957; 103 pp., p. 32.

⁶⁸ . N. de Cusa, *The Vision of God*, Prefacio, p. 134.

sobre él; el contemplador cree que el retrato lo mira sólo a él. Pero si el contemplador pasa al otro lado, la mirada del retrato se desplaza con él, pues si mira ahora al retrato desde el lado derecho, la mirada del retrato cae también aquí sobre él. El Obispo de Britten suplica a los hermanos de Tegernsee que hagan alguna vez el ensayo que él ha hecho con un retrato semejante; si lo hicieran, se darían cuenta de que la mirada del retrato abarca a todos los que lo contemplan, aun cuando éstos cambien de sitio. El sentido figurado parece fácil, a saber, así como el retrato mira todo, así mismo el cuidado de Dios se extiende a todas las criaturas, de las más pequeñas a las más grandes.

Así, Dios es el que contempla en el cuadro. Sin embargo, también el que contempla el cuadro es uno que ve; él ve el retrato y gracias a su ver, ve que el retrato lo mira.

¿Qué otra cosa, Señor, es Tu ver, cuando me miras con ojos de piedad, sino que Tú llegas a ser visto por mí?⁶⁹

Mas, quien contempla el retrato parece ahora ser el activo, pues es él quien cambia la dirección de la mirada y sólo este cambio le permite darse cuenta de que la mirada del retrato lo acompaña. Adecuadamente señala el Cusano:

Cuando yo veo cómo en relación con mi cambio parece cambiar la mirada de Tu imagen y Tu rostro, me pareces, porque te presentas cambiando, como si Tú fueras la sombra que sigue el cambio del que se mueve.

Al tomar estos pasajes muy en serio tenemos como consecuencia que Dios está incluido en el ver del hombre. A decir verdad, esa es la consecuencia que saca el Cusano de la concepción de Dios como puro pensamiento, como pura intelección. ¿Qué importancia tiene todo ello para la acuñación del vocablo 'ontología' que presume alcanzar por caminos nuevos y más seguros los horizontes del ser? Sin

⁶⁹. Ibid., Cap. V., p. 140

temor a equivocarnos podemos afirmar que *La Visión de Dios* de Nicolás de Cusa ofrece el camino para alcanzar el ser por un camino seguro que excluye la fangosa materia de la percepción sensible, a saber, “una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa..., o bien clara y distinta”⁷⁰.

Mas percibo, no con mis ojos carnales, los cuales miran Tu icono, sino con los ojos de la mente y el entendimiento, la verdad invisible de Tu rostro⁷¹.

En efecto, la “experiencia mística” presentada por Cusa descubre que es posible que resida “en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos”⁷². Mas, ¿cómo llega esto a ser posible? Lo explicaremos en seguida.

Si mi ver fuera en mí un ojo, como es en Ti, mi Dios, entonces en mí mismo yo podría ver todas las cosas, ya que el ojo es como un espejo⁷³.

Según Cusa, la mirada de Dios posee todas las cosas en sí mismas porque el Dios crea viendo.

En Ti ver es causar; Tú quien causa todas las cosas, ves todas las cosas...⁷⁴

De esta determinación como intelección creadora surge una concepción completamente nueva de la creación. Dios crea al ente viéndolo, pues el ver de Dios es una *vis entificativa*.

⁷⁰. R. Descartes, *Op. Cit.*, p. 29.

⁷¹. N. de Cusa, *The Vision of God*, Cap. VI, p. 142.

⁷². R. Descartes, *Op. Cit.*, p. 29.

⁷³. N. de Cusa, *The Vision of God*, Cap. VIII, p. 147.

⁷⁴. *Ibid.*, Cap. VIII, p. 146.

¡Oh Poder infinito, Tu concepto es Tu palabra! Tú concibes el cielo y este existe tal y como lo concibes. Tú concibes la tierra y esta existe tal y como la concibes⁷⁵.

Así, Dios es la imagen originaria (ejemplar) de todas las cosas. En cuanto tal, Él mismo produce imágenes. En Dios, por tanto, imaginar quiere decir hacer una imagen visible de lo que en sí mismo no es visible. "Lo visible es, en cuanto visto, lo explicitado en forma de imagen de lo que todavía está implícito en el Dios que ve. La imagen visible está, pues, desde siempre pero invisible, en el imaginador originario imaginante; y a la inversa; la imagen originaria invisible es conservada aún, pero como algo que se ha hecho visible, en la imagen⁷⁶.

Ahora bien, también el hombre es una imagen imaginada de Dios. Pero el hombre tiene un privilegio ante los otros seres. Él no es solamente creación de Dios en cuanto visto por Él. El hombre es, también, un ver imaginativo, por ello se encuentra emparentado con Dios. Así, el hombre puede, como Dios, explicitar el ente.

Aliméntame con Tu mirar, ¡Oh Señor!, y enséñame cómo Tu mirar atiende cada visión que ves, y todo lo que puede llegar a ser visto y cada acto de ver y cada poder de ver o ser visto, y todas las visiones que de ello resulten⁷⁷.

Con todo, el hombre no es como Dios. Antes de ser una *vis entificativa*, como lo es Dios, el hombre, considera Cusa, es una *vis assimilativa*.

⁷⁵ . Ibid. Cap. X, p. 149.

⁷⁶ . Walter Schultz, Op. Cit., p. 17.

⁷⁷ . N. de Cusa, The Vision of God, Cap. VIII. p. 146.

Y un espejo, por muy pequeño que sea, contiene en sí mismo la imagen de una gran montaña y todo lo que existe en la superficie de tal montaña así como las especies de todas las cosas están contenidos en el espejo del ojo. No obstante todo ello, nuestra capacidad de mirar a través del espejo del ojo, sólo puede ser determinada en una forma determinada por el objeto, así que no ve todas las cosas contenidas en el espejo del ojo. Pero Tu mirar, siendo un ojo o espejo viviente, ve todas las cosas en sí mismas⁷⁸.

Así, el hombre debe asimilarse al ente anterior en sí y creado por Dios en cuanto visto por Él. Con todo, en este asimilarse al ente se muestra, al mismo tiempo, que el hombre se asimila al imaginar de Dios, “pues en este asimilarse a las cosas el hombre imagina, a partir de sí mismo, la relación, exteriormente invisible, de ellas y las representa”. Con todo, no es este descubrimiento, a saber, que el hombre es capaz de asimilarse al imaginar de Dios, el que confiere responsabilidad al pensar del Cusano en el proceso de la acuñación de la “nueva ciencia del ser”, pues Cusa nunca intentó llevar a cabo una explicación del sentido del ser en general y sus estructuras universales en y por la conciencia. No obstante, tal descubrimiento sí torna imprescindible la presencia del pensamiento de Cusa en ese proceso.

En efecto, si Dios es un ver creador, cuando el hombre mira a Dios, mira, lo que el ojo de Dios ve. Pues bien, siendo el ver de Dios “la causa de toda cosa visible, en este ver contiene y ve todas las cosas desde la causa y la razón de todo, eso es, en sí mismo”. Por ello, el hombre al ver a Dios y ser determinado en una forma particular por el objeto (pues, como ya dijimos el ver del hombre no puede ver todo junto, en un instante) mira las cosas en sí mismas. En una palabra, mira las cosas tal como son o, dicho de otra forma, tal y como Dios las concibe, tal y como “aparecen” en el ver de Dios, en la “conciencia divina”. Con todo, todo ello ocurre en su mente, en su entendimiento. Por ello, el hombre puede creer que “en su espíritu reside lo que creía ver con los ojos”⁷⁹. Así,

⁷⁸ . Ibid., Cap. VIII, p. 147.

⁷⁹ . Cf. R. Descartes, *Op. Cit.*, p. 29.

experimenta la posibilidad de hablar del mundo a través de una “inspección del espíritu” y solventar, así, la exigencia de construir una ciencia que no tenga como base fundamental la percepción sensible. Amén de que ahora está consciente de que para “ver a Dios” debe ver o, mejor dicho, comprender las cosas tal y como Dios las mira, a saber, desde su causa y su razón⁸⁰.

Con todo, no es Nicolás de Cusa quien deja abierta esa posibilidad, pues, según su postura, Dios queda aún incluido en el movimiento del hombre. Será más tarde cuando Dios no sea asumido en este movimiento y la explicación del ser pueda hacerse desde una inspección del espíritu humano propiamente dicha. Por ello, tenemos que ir más lejos en esta historia y, en lo que sigue, hablar de René Descartes, Kant y Fichte.

2. 2. “*Ego cogito*” o la evidencia primaria de la nueva ciencia.

La presentación de una guía de lectura de la historia del vocablo ‘ontología’ tiene ante sí un compromiso ineludible, a saber, señalar que René Descartes no es, como algunos pudieran creer, el creador del género de la investigación acerca del sentido universal del ser y sus estructuras universales que puede ser nombrado ontología. En efecto, en sus *Meditaciones*, como si pretende hacerlo la ontología, Descartes no “deduce de las leyes fundamentales de la inteligencia el sistema de maneras de actuar necesarias y, con él, al propio tiempo, las representaciones objetivas que por este medio se originan, haciendo surgir por este medio, paulatinamente ante la vista del lector o el oyente todo el conjunto de nuestras representaciones”⁸¹. Antes bien, Descartes busca dar con

⁸⁰ . Sin duda alguna, aquí podría explotarse la posibilidad de una lectura teologizante de la ciencia moderna. Es decir, podríamos suponer que el conocimiento causal-racional de la realidad se presenta como un “camino místico”, pues conocer las cosas por sus causas es asimilarse al ver de Dios. Con todo, esto es sólo una idea que por desviarnos de nuestro tema central no podemos apoyar aquí. Ciertamente, esta idea puede tener muchos contrincantes, sobre todo aquellos que opinan que el desarrollo científico se caracteriza fundamentalmente por la “secularización”. Con todo, no me parece tan descabellado apoyar esa idea si se toma en cuenta la visión de Dios como un ser infinito y omnipresente. Ciertamente, todo ello estaría rayando en el panteísmo, con todo, aunque contraria al dogma católico, la posibilidad de conocer el mundo para conocer a Dios permitiría defender la idea de que la ciencia, al menos en sus inicios, no es tan “secular” como a veces hemos creído que es.

⁸¹ . J. G. Fichte, Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia en: *Op. Cit.* pp. 27-28.

algo firme y duradero para dar paso a la fundamentación de una ciencia que hable del mundo y se mueva en él. Con todo, lo que sí podemos sostener es que Descartes proporciona ciertos elementos de carácter programático para esta nueva ciencia y, sobre todo, la argumentación que permitirá dar con el más fundamental de sus supuestos, a saber, el *ego cógito*. Con todo, no es ahora el momento de argumentar respecto de esta aportación cartesiana. En efecto, por el momento es más importante dejar bien claro que, a pesar de todas esas invaluable aportaciones para el desarrollo de la ciencia llamada ontología, el interés de Descartes no estaba puesto en una “inspección del espíritu” sino en el encuentro con una ciencia del mundo. Si aclaramos todo ello, comprenderemos mejor aún el carácter fundamental de la ciencia que lleva por nombre el vocablo ‘ontología’.

En efecto, el intento cartesiano de “*echar abajo las opiniones actuales ... para establecer algo firme y duradero en las ciencias*”⁸² es un tema bastante tratado en la literatura filosófica. La temeraria empresa destructiva del filósofo francés no deja de ser nombrada una y otra vez. Sin embargo, en la mayoría de los casos, se pierde de vista el fin que tal empresa perseguía. Descartes “*encuentra razones para dudar de sus creencias*”⁸³ y se ve en la necesidad de establecer algo firme y duradero (verdades universales) en las ciencias, porque intenta cimentar un conocimiento que apunte al mundo, se justifique y se genere en él.

La verdad universal del *ego cogito* es el primer eslabón de una cadena de argumentos que le permitirán llegar al mundo del que es necesario tener y hacer ciencia. Con todo, es imposible hacer astronomía, física y toda otra ciencia (conocimiento) que se apoye en el mundo, lo explique o se refiera a él, desde un mundo dominado por los embates del escepticismo, desde un mundo que haya vencido tanto los monstruos de la apariencia que alimentan la duda, como de la obscuridad del nihilismo al que el relativismo conduce. Por ello, Descartes

⁸² Margaret Dauber Wilson, *Descartes*. UNAM, México, 1990. Traducción de José Antonio Robles. 340 pp., p. 21.

encuentra que es menester encontrar un principio firme y duradero para ser capaces de sostener cualquier conocimiento del mundo que pueda presentarse como verdadero conocimiento y no como simple opinión fundada en la apariencia. Cimentar “una ciencia universal de la materia que busca explicar todos los fenómenos en términos de propiedades básicas cuantificables y leyes simples que gobiernan el cambio”⁸⁴ es, entonces, el ideal cartesiano. La filosofía cartesiana está, así, “fundamentalmente conectada con su proyectada revolución en la ciencia.”⁸⁵ En efecto, a juicio de Descartes, la filosofía es quien ha de proporcionar a las ciencias “una fundamentación radical y total partiendo de evidencias absolutas, de evidencias más allá de las cuales ya no se puede retroceder.”⁸⁶

Urge ... ver si se puede conocer algo cierto tocante a las cosas materiales.⁸⁷

Es cierto que tal confianza en la filosofía por parte de Descartes sugiere una concepción muy singular de la misma. Sin lugar a dudas, la idea aristotélica de la filosofía primera juega aquí un papel fundamental. Ciertamente es que la radicalidad con la que Descartes intenta cimentar su proyecto, va más allá de lo que el mismo Aristóteles vislumbró. A diferencia del Estagirita, Descartes considera que “la evidencia de la experiencia del mundo necesita en todo caso, a los fines de una fundamentación radical de la ciencia, de una previa crítica de su validez y alcance”, por ello, a la vista de Descartes la

⁸³ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁶ E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*. F.C.E., México, 1986. Traducción de José Gaos y Miguel García Baró. 236 pp., p. 37.

⁸⁷ R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, p. 53.

experiencia del mundo "no podemos tomarla incuestionablemente como apodíctica"⁸⁸.

En efecto, el ambiente escéptico en el que vivió y pensó Descartes —quien fuera "uno de los más originales y exitosos matemáticos de los que hubiesen vivido hasta su tiempo"⁸⁹— conduce por derroteros llenos de pantanos y acantilados. El acendrado escepticismo, convencido de que los sentidos engañan porque "las cosas no son por naturaleza tal como aparecen, sino solamente parecen"⁹⁰, cae en la cuenta de que el mundo es un dato del cual es posible dudar⁹¹. Así, para Descartes, el fundador de una ciencia del mundo, es imposible "formular o admitir como válido ningún juicio que no haya [sido] sacado de la fuente de la evidencia ..." ⁹². Es decir, para proponer con firmeza que es posible alcanzar un conocimiento cierto y verdadero del mundo, no se puede apelar a los sentidos, pues han sido descartados como fuente fiable de conocimiento. Así, Descartes juzga conveniente "no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez"⁹³ con el fin de situarse en el mismo plano de discusión que los escépticos y no dar pie a objeciones prematuras que disuelvan cualquier intento de afirmar la posibilidad de una ciencia del mundo. De esta suerte, el mundo se ha convertido en un dato nada confiable, por lo cual es puesto en duda. Por consiguiente, para poder llegar a saber hasta dónde podemos confiar tanto de nuestra capacidad de conocer, como del conocimiento que decimos tener del mundo, "no basta poner en suspenso todas las ciencias existentes, tratándolas como prejuicios inadmisibles ... Por lo pronto también tenemos que despojar de su validez ingenua a la base de todas ellas, al mundo

⁸⁸. E. Husserl, *Op. cit.*, p. 58.

⁸⁹. M. Wilson, *Op. cit.*, p. 25.

⁹⁰. Diog., L., IX, 103. *Apud*, Mondolfo, Rodolfo: *El pensamiento Antiguo*. Tomo 2. "Desde Aristóteles hasta los Neoplatónicos". Losada, Buenos Aires, 1974; 442pp., p. 151.

⁹¹. Considérense aquí los argumentos del sueño y la vigilia y el del Dios engañador, entre otros.

⁹². E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 54.

⁹³. Descartes, *Op. cit.*, p. 18.

de la experiencia"⁹⁴. Es esta una de las aportaciones metodológicas importantes que Descartes ofrece a la ciencia ontológica.

El filósofo intenta "empezar todo de nuevo desde los fundamentos"⁹⁵ con el fin de procurarse "el principio fundamental para la construcción de una auténtica ciencia"⁹⁶ y obtener, así, la cimentación de un conocimiento del mundo que presuma ser verdadero conocimiento. Mas, para lograr esto, es necesario ponerse "a la altura de los insensatos"⁹⁷ y negar "la evidencia absolutamente primera del mundo"⁹⁸. La lúgubre mansión solipsista de la conciencia y su flujo incesante de pensamiento habrá de acoger a Descartes en su desesperada búsqueda de evidencias, pues en el andar de sus meditaciones encontrará que "el *ego cogito* es la base apodícticamente cierta y última de todo juicio"⁹⁹. Con todo, la morada interior no es suficiente para hacer una ciencia del mundo. Es necesario superar el encierro del flujo incesante de los pensamientos y demostrar que además de la verdad apodíctica e indubitable, a saber, el *ego cogito*, existe el mundo y que ese mundo es independiente de mis pensamientos, es decir que no es mera apariencia y que, no obstante, es cognoscible, razón por la cual puede haber de él verdadero conocimiento.

En efecto, de nada sirve a Descartes estar seguro de la claridad y distinción de su *cogitare* y haber encontrado una verdad indubitable si con ella no podrá probar la existencia objetiva del mundo. Tal verdad es infértil si a partir de ella no se justifica la existencia de un mundo material exterior, pues, sin tal justificación, Descartes no puede ver realizado su anhelo: leer en el libro del mundo para obtener un conocimiento de la naturaleza práctico y útil al hombre.

Cierto es —siguiendo aquí a Margaret Wilson— que, a pesar de todo lo que se ha dicho, "no hay buenas razones para suponer que la única

⁹⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁹⁵ R. Descartes, *Op. cit.*, p. 17.

⁹⁶ E. Husserl, *Op. cit.*, p. 54.

⁹⁷ R. Descartes, *Op. cit.*, p. 17.

⁹⁸ Cf. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas.*, p. 59.

⁹⁹ E. Husserl, *Op. Cit.*, p. 60.

preocupación de Descartes en las *Meditaciones*, es la introducción de cierta perspectiva científica¹⁰⁰. Empero, esto no impide barruntar que las otras preocupaciones presentes en tan importante obra, a saber, la inmaterialidad del alma, la existencia de Dios y la extensionalidad de la materia, se encuentren supeditadas (sin perder, claro está, su importancia individual) a una preocupación científica, esto es, que sirvan para justificar un conocimiento objetivo y verdadero del mundo.

En efecto, si la meta de Descartes no es otra que cimentar una ciencia universal de la materia que busca, entre otras cosas, **explicar todos los fenómenos en términos de propiedades básicas cuantificables**, comprendemos qué tan importante es, por ejemplo, probar que la materia en general es extensa. Mas, si lo anterior es verdad, es decir, que las preocupaciones presentes en las *Meditaciones* —entre ellas la existencia de Dios— se encuentran supeditadas (sin perder, claro está, su importancia individual) a una preocupación científica, esto es, que sirvan para justificar un conocimiento objetivo y verdadero del mundo, también es cierto que Descartes no utiliza a Dios como un mero engranaje de su argumentación, pues bien segura estoy de que Descartes no busca entender para creer. Antes bien, siguiendo las enseñanzas de San Anselmo, porque cree, busca entender. Es la *fe viva*¹⁰¹ de Descartes la que le empuja a un hallazgo intelectual, es decir, a inteligir, a entender. En efecto, en función de esa fe que lo nutre y lo distingue, Descartes se ve en la necesidad de echar por tierra varios vicios de la época. Entre tales vicios no sólo se encuentra la *razón perezosa* —que es el producto de todo principio que nos hace considerar la investigación de la naturaleza como absolutamente terminada en un punto, sea el que sea, con lo cual la razón se

¹⁰⁰. M. Wilson, *Op. cit.*, p. 27.

¹⁰¹. "La fe viva de San Anselmo lleva incluida en sí una raíz que la impulsa a ver a Dios; que la hace buscar la faz divina, ostensa y en la luz: en su verdad. ... Y esto es *intelligere*, entender. *Deseo* —dice San Anselmo— entender de algún modo tu verdad, que cree y ama mi corazón. Y no busco entender para creer, sino que creo para entender." (Martín, Julian: "San Anselmo y el insensato", en: *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, p. 12).

retira como si hubiese concluido su tarea (...) en detrimento de todo conocimiento¹⁰²—, sino también el escepticismo.

Más, ¿es acaso cierto que uno de los objetivos de Descartes es destruir el escepticismo? ¿No ha sugerido él mismo “dudar en general de todas las cosas, y en particular de las cosas materiales”¹⁰³ uniéndose, así, al ejército de los escépticos? Ciertamente, así lo ha hecho, pero siempre con el fin de liberarse de toda suerte de prejuicios, de acostumbrar a su espíritu a separarse de los sentidos (pues de ellos se puede dudar) y poder estar seguro respecto de aquello que más adelante descubra como verdadero¹⁰⁴.

Con todo, este intento *purificador*, ha colocado a Descartes a la altura de los insensatos¹⁰⁵. Ha negado que esas manos y ese cuerpo sean suyos —como si, al igual que ellos, su cerebro estuviese “turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis”¹⁰⁶. Además, ha puesto en duda que “hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos, y otras cosas semejantes, jamás puestas en duda por ningún hombre sensato”¹⁰⁷. No obstante, Descartes ansía justificar un conocimiento objetivo y verdadero del mundo y cimentar una ciencia universal de la materia. Para él es necesario demostrar la existencia del mundo¹⁰⁸. Con todo, tal demostración es necesaria sólo cuando, insensatamente, no se ve el mundo y se lo niega. Descartes se “une” al escepticismo para

¹⁰². Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*. Alfaguara, Madrid, 1984. Traducción de Pedro Rivas. 640 pp., p. 558.

¹⁰³. R. Descartes, *Op. cit.*, p. 2.

¹⁰⁴. Cf. *Ibidem*.

¹⁰⁵. La negación de Dios y del mundo —y de todo otro principio— “es una idea arraigada en un sujeto que la soporta. El que dice que no hay Dios es, por tanto, *impío*; y se lo califica de *insipientes*, insensato: *afrón* lo llama el griego (...) ¿Por qué? (...) El insensato es el que no tiene sentido. El que no tiene *frónesis*, diría un griego. Una cierta prudencia, pero con un carácter de saber. Y este sentido superior que es la *frónesis* se contrapone precisamente a los *sentidos*, a la sensación. Este sentido es algo interior o íntimo: es lo que más propiamente constituye al hombre, y por eso el que carece de él está fuera de sí o enajenado ...” (Marías, Julián: *San Anselmo...*, p. 16).

¹⁰⁶. R. Descartes, *Op. cit.*, p. 18.

¹⁰⁷. *Ibid.*, p. 16.

¹⁰⁸. Hay que revelar la *contradictio in adjecto* que las palabras de los insensatos encierran: los insensatos, “son locos, y yo —afirma Descartes— no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo” (*Ibid.*, p. 18).

destruirlo desde su raíz. Intentará, pues, demostrar, que, aún desde la duda, es posible llegar a creer en algo.

El hombre interior o interiorizado, el que llega a la intimidad de su sentido es quien encuentra a Dios. Descartes decidirá ir en búsqueda de Dios para encontrar el mundo. Mas el mundo y el Dios a los que accede por medio de este andar, no serán más el mundo y el Dios a los que abandonó en su afán de justificación. Ese nuevo mundo y ese nuevo Dios son indubitables, y la ciencia del mundo quedará, a los ojos de Descartes, perfectamente cimentada.

Dentro de la tradición, el supuesto fundamental para justificar la existencia del mundo era Dios. Sin embargo, para “empezar todo de nuevo desde los fundamentos”¹⁰⁹ es necesario combatir todo principio que nos haga considerar la investigación de la naturaleza como absolutamente terminada. Por lo tanto, es menester evitar “emplear la idea de un ser supremo en sentido (...) constitutivo”¹¹⁰. En otras palabras, es indispensable evitar suponer que todas las cosas proceden de ese único ser omnipotente, que es su causa suprema y omnisuficiente¹¹¹. Para fundar una ciencia en principios absolutamente indubitables y verdaderos es necesario suponer que no hay Dios y dar razón de su último supuesto, a saber, el mundo al que tal ciencia presume describir y explicar. “Para destruir en general todas mis antiguas opiniones —dice Descartes— (...) no me será necesario probar que son todas falsas (...) me bastará para rechazarlas (...) la ruina de los cimientos [pues ésta] lleva necesariamente consigo la de todo el edificio (...)”¹¹²

... hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos

¹⁰⁹. *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁰. I. Kant, *Op. cit.*, p. 558.

¹¹¹. Cf. *Ibid.*, p. 557.

¹¹². R. Descartes, *Op. cit.*, p. 17.

extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal como lo veo?¹¹³

En el proyecto de una ciencia del mundo, Dios no es más una garantía de la existencia del mundo. "*El insensato dijo en su corazón: no hay Dios ... niega el supuesto*"¹¹⁴ y sólo entonces tiene sentido y es necesario probar que hay Dios y que, por ende, hay mundo. Es en este nivel en el que la filosofía —o, si se quiere, metafísica cartesiana— está fundamentalmente conectada, como afirma Margaret Wilson, con la revolución en la ciencia proyectada por el filósofo que iniciara una nueva forma de reflexión filosófica. Y, es en este sentido, también, en el que se afirmó que las preocupaciones presentes en las *Meditaciones Metafísicas* (la inmaterialidad del alma, la existencia de Dios y la extensionalidad de la materia) se encuentran supeditadas (sin perder, claro está, su importancia individual) a una preocupación científica, esto es, que sirvan para justificar un conocimiento objetivo y verdadero del mundo.

En sus meditaciones, Descartes duda de Dios y del mundo con el fin de convencer al insensato de su insensatez. Es necesario calzar los zapatos del otro para saber hacia dónde caminar, cómo salir del escollo de la duda y la sinrazón. Descartes tuvo el valor de tomar como punto de partida las dificultades que traía consigo el escepticismo y, desde ellas, construir un paraje nuevo para el conocimiento y la ciencia. Es decir, Descartes combatió el escepticismo desde el escepticismo mismo, y a pesar de asumirlo fue capaz de recuperar todo aquello que había perdido al aceptar a aquél como punto de partida.

Así, debemos reconocer como una herencia cartesiana la idea de que la crítica filosófica, la construcción de la filosofía misma para ser legítima, constructiva, renovadora, ha de ser hecha desde los cimientos que sustentan una postura determinada. Sólo si desde aquellos cimientos logramos construir un horizonte nuevo, habremos elaborado una verdadera crítica, porque tal

¹¹³. *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁴. J. Marías, *San Anselmo*, p. 15..

crítica habrá sido generadora de unos nuevos cimientos con base en los cuales habrá de ser posible construir un nuevo edificio. Pues bien, la herencia cartesiana, rica ya por su prolífica y poderosa visión, tiene aún algo nuevo que enseñarnos. La construcción filosófica no ha de hacerse aislada, sino siempre en constante e íntimo contacto con el otro a quien habremos de convencer y con quien habremos de dialogar. Es necesario, pues, escuchar con suma atención al otro, reconocer sus cimientos y, desde la asunción caritativa de los mismos, construir, gracias a la crítica, una nueva filosofía, una nueva concepción del hombre y del mundo. Esa es la herencia más sutil de Descartes y sin duda alguna, la más importante para nosotros los hombres, quienes al presenciar el final de un siglo y el inicio de otro, vislumbramos la necesidad de encontrar un nuevo motivo metafísico que sustente el sentido y la razón de nuestra existencia.

Mas, a decir verdad, la aportación cartesiana que más nos interesa aquí es la herencia legada a los acuñadores del vocablo 'ontología' como el nombre de una ciencia. En efecto, la puesta en duda del mundo como un dato falible en tanto conocido por los sentidos, la muerte de todo supuesto posible (incluido Dios y él fundamentalmente) y el encuentro con algo infalible, a pesar de la ausencia de percepción sensible, a saber, el *ego cogito* son, a grandes rasgos, esas importantes aportaciones. En seguida veremos por qué.

2.3. Fichte o por qué el ser puede ser explicado desde la conciencia

Cuando la reflexión común que sobre la filosofía de Fichte se ha hecho intenta presentar los supuestos bajo los cuales ésta se mueve, ha resaltado ante todo la fuerte relación que el sistema fichteano guarda con el kantiano¹¹⁵. Este hecho, empero, no es gratuito. En efecto, el mismo Fichte se cuidó muy bien de no dejar de señalar tal relación y de explicar los términos en que ésta se ejercía.

¹¹⁵. Principalmente con el parágrafo 16 de la *Crítica de la razón pura* en el que aparece la idea de la apercepción pura.

Empero, pocas veces se ha señalado una posible relación (y, ¿por qué no?) fundamentación de la filosofía fichteana en el pensamiento cartesiano. En lo que sigue, intentaré defender tal relación para, ulteriormente, afirmar cómo es que sólo en función de ella es posible que el pensamiento kantiano entre en el entramado argumentativo de la postura filosófica de Fichte. Mas, con esto, no intentamos menospreciar la insoslayable influencia que Kant ejerció sobre Fichte. Lo que buscamos es hacer notar otra clase de influencia que, a mi juicio, se encuentra subrepticia en la argumentación fichteana y que, desde nuestro punto de vista, es fundamental para entender el pensamiento de este filósofo alemán a quien podríamos considerar no el único en hacer 'ontología' como ciencia del sentido universal del ser en general y sus estructuras universales que tiene como base la conciencia, sino aquel quien proyectó de manera clara y concisa los supuestos bajo los cuales esa clase de ciencia descansa. Pasemos, pues, a exponer la argumentación desarrollada por Fichte para, así, entender por qué el descubrimiento del *ego cogito* hace plausible explicar el ser desde la conciencia.

En la *Primera introducción a La Doctrina de la ciencia*, Fichte anuncia que no intenta ni "la justificación ni la complementación de conceptos filosóficos que puedan hallarse en circulación [sino] ... llevar a cabo una total inversión del enfoque dado a esos puntos sometidos a reflexión..."¹¹⁶ Esta total inversión, advierte Fichte, consiste en hacer que "el objeto quede puesto y determinado por la facultad cognoscitiva y no la facultad cognoscitiva por el objeto"¹¹⁷. Mas, según Fichte, esta total inversión es un gran descubrimiento kantiano.¹¹⁸ Pero kantiano o no (pues eso es algo que no habremos de poner aquí en cuestión), este descubrimiento habrá de hacer posible una ontología, es decir, una explicación del sentido del ser en general y sus estructuras universales en y por la conciencia. Con todo, Fichte insiste en apoyar en Kant este descubrimiento, por ello, afirma que de entre los numerosos seguidores de Kant, "no ha habido

¹¹⁶. J. G. Fichte, *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia*, p. 5.

¹¹⁷. *Ibidem*.

uno solo que se haya percatado de lo que propiamente él ha dicho"¹¹⁹. Así, Fichte considera que él es único que ha podido "conocer su auténtico pensamiento"¹²⁰. Apoyado en esta idea, Fichte busca "hacer cambiar de raíz el modo como en su época se enfocaba la filosofía."¹²¹ Mas, a pesar del importante parentesco que la propuesta de Fichte pretende guardar con el pensamiento kantiano, tal propuesta puede considerarse "una exposición independiente por completo de Kant"¹²². En efecto, la exposición, según lo anuncia el autor de *La Doctrina de la ciencia*, coincide con el sistema kantiano sólo "en cuanto al enfoque del tema"¹²³ pero no guarda relación alguna con él "en lo que concierne al modo de proceder."¹²⁴

Siguiendo las afirmaciones de Fichte, exponer, pues, las razones por las cuales el objeto queda puesto y determinado por la facultad cognoscitiva (y no la facultad cognoscitiva por el objeto), no significa que se ha de explicar a Kant o que tal explicación ha de sostenerse en él. Antes bien, tal exposición ha de sostenerse por sí misma. Así, opina Fichte, "Kant queda enteramente aparte,"¹²⁵ de la propuesta fichteana y, por ello, esta última bien puede ser juzgada sólo por ella misma y probada sólo desde ella misma.

Pero, Fichte ha afirmado que esta total inversión del enfoque dado a la filosofía coincide, en algún sentido, en cuanto al enfoque del tema, con el pensamiento kantiano. Así, Kant no queda enteramente aparte del sistema fichteano. Con todo, no sólo Kant hace acto de presencia en las reflexiones fichteanas. De manera muy peculiar, también Descartes entra en los entramados argumentativos de las mismas y es aquí donde los descubrimientos cartesianos antes señalados son de gran importancia en la fundamentación de

¹¹⁸. Cf. *Ibid.*, p. 3.

¹¹⁹. *Ibid.*, p. 3.

¹²⁰. *Ibidem.*

¹²¹. *Ibidem.*

¹²². *Ibidem.*

¹²³. *Ibid.*, p. 4.

¹²⁴. *Ibidem.*

¹²⁵. *Ibidem.*

una explicación del sentido del ser en general y sus estructuras universales desde la conciencia (ontología). En seguida veremos por qué.

Pues bien, Fichte retoma de Descartes el "sentido interno para la certeza o la incertidumbre, para la claridad y la confusión...",¹²⁶ pero, ante todo, retoma el método cartesiano de la introspección que dirige nuestros pensamientos hacia nosotros mismos. Fichte escribe para quien "pretenda buscar por sí mismo la verdad",¹²⁷ para quien busque deshacerse "de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito"¹²⁸ y quiera "empezar todo de nuevo desde los fundamentos."¹²⁹

Repara en ti mismo; aparta tu mirada de todo lo que te rodea y llévala a tu interior ... No interesa nada de cuanto esté fuera de ti, sino que sólo interesas tú mismo"¹³⁰

Mas, con esta vía que tiene como meta la introspección, Fichte retoma, además, la vía escéptica cartesiana (aunque subrepticamente) y, así, es fiel a uno de los preceptos fundamentales legados por ese filósofo francés. En efecto, como ya señalamos, Descartes decide cerrar los ojos, taparse lo oídos, suspender sus sentidos, hasta borrar de su pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, (o, al menos, como eso es casi imposible, reputarlas vanas y falsas) para hacerse más familiar a sí propio y quedar en coloquio sólo consigo y examinar sus adentros.¹³¹ Pero si decide hacer todo eso, es porque intenta alejarse "de todo aquello en que pueda imaginar la más mínima duda..."¹³² Reparar en sí mismo

¹²⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹²⁷ J. G. Fichte, *Op. cit.*, p. 6.

¹²⁸ R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, p. 17.

¹²⁹ *Ibidem.*

¹³⁰ J. G. Fichte, *Op. cit.*, p. 7.

¹³¹ Cf. R. Descartes, *Op. cit.*, p. 31.

¹³² *Ibid.*, p. 23.

es, pues, una vía por la cual se intenta desechar todas las opiniones a las que hasta entonces se había dado crédito y, por ello, es una vía "escéptica".

Con el método introspectivo cartesiano, Fichte se coloca, entonces, en el camino escéptico. Mas a decir verdad, mediante este método, Fichte se encuentra más allá del *dogmatismo*. Reparar en sí mismo le ha conducido al plano de la conciencia y sus "diversas determinaciones *inmediatas* ... que podemos llamar *representaciones*."¹³³ En efecto, en esta reflexión interior se acepta veladamente la afirmación cartesiana que sostiene que "el principal error que puede encontrarse ... consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí."¹³⁴ Por ello, con el método introspectivo se incluye, también, la decisión de "considerar las ideas sólo como ciertos modos del pensamiento, sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, pues [se cree que] al actuar de esta manera apenas si podrían dar ocasión de errar."¹³⁵

...sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento y no por la imaginación ni por los sentidos y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu.¹³⁶

Ahora bien, una vez situado en la cámara de la interioridad del yo, convencido de que "es certísimo que el conocimiento de sí mismo ... no puede depender de cosas cuya existencia aún le es desconocida, ni por consiguiente, y con mayor razón, de ninguna de las que son fingidas e inventadas por la imaginación",¹³⁷ Fichte —siguiendo en ello a Descartes— descubre que no se antoja descabellada la posibilidad de que todas las ideas, es decir de que todos los "modos de su

¹³³ J. G. Fichte, *Op. cit.*, p. 7.

¹³⁴ R. Descartes, *Op. cit.*, p. 33.

¹³⁵ Cf. R. Descartes, *Op. cit.*, p. 33.

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 30.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 31.

pensamiento"¹³⁸ hayan "sido hechas por él."¹³⁹ Pues, "hasta el momento, no ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino sólo un ciego y temerario impulso, lo que le ha hecho creer que existían cosas fuera de sí, diferentes de sí y que, por medio de los órganos de los sentidos, o por algún otro, le enviaban sus ideas o imágenes, e imprimían en él sus semejanzas."¹⁴⁰

Cierto es que, al igual que Descartes, Fichte acepta que, las ideas "participan por representación de más grados de ser o perfección"¹⁴¹ y que, por consiguiente, "la nada no podría producir cosa alguna."¹⁴² Asimismo, Fichte cree con Descartes que es innegable que "lo más perfecto, es decir, lo que contiene más realidad no puede provenir de lo menos perfecto"¹⁴³ y que, por lo tanto, "las ideas ... pueden ser con facilidad copias defectuosas de las cosas, pero que en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que éstas". Con todo, ni Descartes ni Fichte pierden de vista la posibilidad de que el yo sea causa de sus propias ideas¹⁴⁴. Es decir, dado que hasta este momento de la reflexión ni uno ni otro de los filósofos antes mencionados hallan una idea cuya realidad objetiva sea tal que puedan saber con claridad que esa realidad no está en su conciencia ni formal ni eminentemente, no tienen ninguna razón para negar la posibilidad de que el yo pueda ser causa de sus ideas y que, por ende, exista algo que no sea el yo¹⁴⁵, algo más que el yo. Dicho de otra forma, ni de las ideas de frío y calor, ni de las ideas de las cosas corpóreas, ni de las ideas de duración y número ni de las ideas de extensión, figura, situación y movimiento —arguye Descartes y acepta Fichte—, "es necesario atribuir otro autor que el yo mismo.

¹³⁸. Cf. *Ibid.*, p. 33.

¹³⁹. Cf. *Ibidem*.

¹⁴⁰. *Ibid.* p. 35.

¹⁴¹. *Ibidem*.

¹⁴². *Ibid.*, p. 36.

¹⁴³. *Ibidem*.

¹⁴⁴. Aunque tampoco acredita que sí haya una causa de ellas.

¹⁴⁵. Cf., *Ibid.*, p. 37.

en función de la idea que tengo de mí mismo y en función de la conciencia de mi existir en el tiempo no veo por qué no podría haberlas producido yo mismo¹⁴⁶.

Con todo, en esta misma reflexión Descartes no deja de lado el hecho de que las ideas "participan por representación de más grados de ser o perfección"¹⁴⁷. Por ello, Descartes delibera en seguida sobre la posibilidad de el yo puede o no ser causa de una idea fundamental, a saber, la idea de Dios. Pues bien, debido a que Descartes entiende por 'Dios' "una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que le ha creado a él mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna)", comienza a dudar de que una idea así pueda proceder sólo de yo¹⁴⁸. Ciertamente, Descartes considera, además, la posibilidad de que tal idea de Dios sea materialmente falsa.¹⁴⁹ Para poner a prueba esta posibilidad Descartes pasa a estimar "si el yo, que tiene esa idea de Dios, podría existir, en el caso de que no hubiera Dios."¹⁵⁰ Así, Descartes elabora la siguiente reflexión:

Si Dios no existiera, "¿de quién habría recibido mi existencia? Pudiera ser que de mí mismo. Sin embargo, **de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y —por decirlo así— me cree de nuevo, es decir, me conserve.**"¹⁵¹ En efecto, "una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, precisa de la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producirla y crearla en el caso de que no existiese."¹⁵² Mas, mientras más me observo, añade Descartes, menos encuentro un tal poder en mí, pues, si yo poseyera un tal poder, "yo debería por lo menos pensarlo y ser consciente de él."¹⁵³ Como no es así, continúa Descartes, "sé con evidencia

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴⁹ "...puede hallarse en las ideas cierta falsedad material, a saber; cuando representan lo que no es nada como si fuera algo." *Ibid.*, p. 38.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵¹ *Ibidem*. (El subrayado es mío.)

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 42.

que dependo de algún ser diferente de mí."¹⁵⁴ Por consiguiente, el yo no es causa de ninguna de sus ideas.

Mas Fichte no sigue en este punto las reflexiones cartesianas, pues el descubrimiento kantiano de "la originaria unidad sintética de apercepción"¹⁵⁵ le permite dirigirse por otros caminos que, desde nuestro punto de vista son de vital importancia para la fundamentación de la ciencia llamada ontología; en seguida veremos por qué.

En "la apercepción pura"¹⁵⁶ ..., completa identidad del yo a través de todas las posibles representaciones",¹⁵⁷ Fichte "descubre" la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producir, crear y conservar al yo en todos los momentos de su duración. Por ello, con la apercepción pura, Fichte, se encuentra en posición de "justificar" que no hay ninguna razón para suponer que el yo no pueda ser causa de sus ideas. El "Yo pienso" que "tiene que poder acompañar todas mis representaciones"¹⁵⁸, piensa Fichte, es la fuerza y actividad necesaria para conservar al yo. Por ello, afirma con Descartes, "Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando, pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir."¹⁵⁹ (Pues yo soy una cosa que piensa).

Pero, haber encontrado una razón para afirmar que el yo es la causa de sus ideas, no logra explicar cómo es que el yo las causa. Por lo tanto, Fichte necesita explicar cómo es que el objeto queda puesto y determinado por la facultad cognoscitiva y no la facultad cognoscitiva por el objeto. Para resolver este problema Fichte echa mano de argumentos kantianos; en seguida veremos cómo.

¹⁵⁴. *Ibidem*.

¹⁵⁵. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*., p. 153.

¹⁵⁶. El yo pienso que debe poder acompañar a todas mis representaciones.

¹⁵⁷. *Ibid.*, p. 142.

¹⁵⁸. *Ibid.*, p.153.

¹⁵⁹. R. Descartes, *Op. cit.*, p. 25. (El subrayado es mío.)

Para Kant, las *representaciones* (cualquiera que sea su procedencia) no son más que "modificaciones del psiquismo"¹⁶⁰ y, como tales, pertenecen al sentido interno. Por ello, Kant sostiene que "todos nuestros conocimientos se hallan, en definitiva, sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo"¹⁶¹ y, por tanto, que "nuestras representaciones ... se reducen, en último término, a determinaciones del sentido interno"¹⁶² es decir, a *autodeterminaciones*.

...los fenómenos no son más que representaciones sensibles que, de igual modo, tampoco han de ser consideradas en sí mismas como objetos independientes de la facultad de representación. ¿Qué se quiere, pues, decir cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento y que es, por tanto, distinto de él? Se ve fácilmente que tal objeto hay que entenderlo simplemente como algo en general = X, ya que **fuera de nuestro conocimiento, no tenemos nada confrontable con ese mismo conocimiento como correspondiente a él.**"¹⁶³

Pues bien, estos argumentos inclinan a Kant a pensar, por un lado, que el objeto "sólo puede ser la unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de lo diverso"¹⁶⁴ y, por otro, que "la cosa... surge como efecto de un actuar en conformidad con esas leyes [las leyes de la síntesis], no siendo la cosa absolutamente nada más que todas esas relaciones unificadas por la imaginación."¹⁶⁵ Ahora bien, según estas afirmaciones kantianas, parece que el objeto queda puesto y determinado por la facultad cognoscitiva —que es *receptiva* gracias a su *espontaneidad*—¹⁶⁶ y que el yo es la causa de sus ideas.

El entendimiento, dice Kant... es el que agrega el objeto... al fenómeno al enlazar lo diverso de éste en una conciencia.

¹⁶⁰ I. Kant, *Op. cit.*, p. 131.

¹⁶¹ *Ibidem.*

¹⁶² *Ibidem.*

¹⁶³ *Ibid.*, p. 135. (El subrayado es mío.)

¹⁶⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁵ J. G. Fichte, *Op. cit.*, p. 29.

¹⁶⁶ Cf. I. Kant, *Op. cit.*, p. 130.

Conocemos el objeto, decimos, luego que en lo diverso de la intuición hemos efectuado una unidad sintética, y el concepto de esta unidad es la representación del objeto = X...» ¿Qué es, pues, el objeto? *Lo agregado al fenómeno por medio del entendimiento, un mero pensamiento.*"¹⁶⁷

Con todo, no es muy fácil comprender cómo es que a partir del pensamiento kantiano, que se cuida muy bien de llevar a cabo una distinción entre nómeno y fenómeno, Fichte puede llegar a suponer que el yo es causa de sus ideas en el sentido en el que Descartes lo manejó en sus reflexiones.

Arriba se afirmó que en la apercepción pura —descubierta por Kant— Fichte encuentra la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producir, crear y conservar al yo en todos los momentos de su duración. Sin embargo, parece que el "Yo pienso" funge más como una fuerza de conservación que como una fuerza de creación. En efecto, el *Yo pienso* equivale a decir constantemente "yo soy lo pensante en esta representación"¹⁶⁸ Por ello, Kant afirma que "el psiquismo no podría pensar y, mucho menos *a priori*, la identidad del yo en medio de la diversidad de sus representaciones si no tuviera presente la identidad de su acto, identidad que somete toda síntesis de aprehensión a una unidad trascendental que hace posible su interconexión según reglas *a priori*."¹⁶⁹

Con todo, esta actividad por la cual el yo se reconoce como lo pensante en cada representación no equivale a decir "Yo, que pienso D, soy el mismo yo que ha pensado C, B, y A, [de manera tal que] sólo por el pensar de mi pensar diverso me convierto para mí en yo, es decir lo idéntico en lo diverso..."¹⁷⁰ Antes bien, la identidad del yo en medio de la identidad de sus representaciones se refiere a una "condición originaria trascendental" que es anterior a toda experiencia y que hace posible esa misma experiencia. Por consiguiente, "es esa

¹⁶⁷ J. G. Fichte, *Segunda introducción a La Doctrina de la ciencia.*, p. 75.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 62.

¹⁶⁹ Kant, Immanuel: *Op. cit.*, p. 137.

¹⁷⁰ J. G. Fichte, *Segunda introducción a La Doctrina de la ciencia.*, p. 63.

conciencia única la que combina en una representación la diversidad, que es gradualmente intuitiva y luego también reproducida."¹⁷¹

Por lo anterior, Kant está convencido de que "no pueden darse en nosotros conocimiento, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones."¹⁷² Pues bien, esta situación lleva a Fichte a sostener que "antes de poner algo en el yo, es preciso que el yo sea puesto."¹⁷³ Mas, hemos dicho que el *Yo pienso* kantiano alude más a una fuerza de conservación que a una fuerza de creación y, si bien entendemos a Fichte, él parece entender el yo pienso kantiano como una fuerza de creación. Ahora bien, la posibilidad de reconocer tal clase de fuerza en este descubrimiento kantiano está, según Fichte, en el hecho de que "de haber existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y —por decirlo así— me cree de nuevo, es decir, me conserve."¹⁷⁴ Con todo, la conservación, aunque sin duda es creativa, supone algo ya dado, a saber, aquello a lo cual habrá de dirigirse para conservarlo. Así, el *Yo pienso* kantiano supone "un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones, y, por tanto, de los conceptos de objetos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de experiencia."¹⁷⁵ Por consiguiente, el *Yo pienso* kantiano que es la fuerza necesaria para conservar una substancia en todos los momentos de su duración no es la misma fuerza y actividad necesaria para producirla y crearla. Mas, de ser así, es necesario suponer un poder más allá del yo y romper, así, la posibilidad de que el yo sea causa de sus ideas y no lograr la posibilidad de llevara cabo la revolución anunciada por Fichte. Sin embargo, Fichte está convencido de que el yo se instaure de la misma manera que se conserva, a

¹⁷¹ I. Kant, *Op. cit.*, p. 135.

¹⁷² *Ibid.*, p. 136.

¹⁷³ Johann Gottlieb Fichte, *Doctrina de la ciencia*. Trad. Juan Cruz, Aguilar (Biblioteca Filosófica), Madrid, 1975; 352 pp., p. 14.

¹⁷⁴ R. Descartes, *Op. cit.*, p. 41. (El subrayado es mío.)

¹⁷⁵ I. Kant, *Op. cit.*, p. 136.

saber, bajo la aserción *Yo pienso*. Para sostener esto, Fichte vuelve a apoyarse en el trabajo realizado por Descartes en sus *Meditaciones*. En efecto, la instauración del yo se lleva a cabo en el clima escéptico de las *Meditaciones Metafísicas*. En seguida desglosamos este proceso.

Una vez desterradas de nosotros todas las opiniones a las que hasta el momento se les había dado crédito (incluyendo la idea que tengo de mí mismo, el mundo en general y todos los objetos y personas que en él habitan) no queda nada, ni siquiera Dios. En este "imperio de la nada" surge la evidencia del *ego cogito* y, con él, el yo puesto absolutamente. El yo es puesto absolutamente porque no ha encontrado ninguna otra razón, mas que sí mismo, para afirmarse. (Ni siquiera Dios tiene que ver en esto porque bien puede ser un Dios engañador). Por ello es que "este acto, [por el cual el yo se pone o afirma] no descansa sobre principio alguno más elevado."¹⁷⁶

Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? ... no estoy persuadido de que yo existo. [Mas] si estoy persuadido de algo [al menos de que no estoy persuadido de que existo], o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Ciertamente que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces, no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y **engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo**. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera...¹⁷⁷

Es así como Fichte llega " a la proposición, *Yo soy*, como expresión no de un acto, sino de un hecho."¹⁷⁸ Con todo, no ha completado aún su tarea, pues tiene que explicar por qué el *yo pienso* es tanto la fuerza que crea al yo como la que la sostiene. Para resolver esta cuestión, Fichte se apoya, nuevamente, en

¹⁷⁶ J. G. Fichte, *Doctrina de la ciencia*, p. 14.

¹⁷⁷ R. Descartes, *Op. cit.*, p. 24. (El subrayado es mío.)

¹⁷⁸ J. G. Fichte, *Doctrina de la ciencia*, p. 15.

reflexiones cartesianas. En efecto, ellas le permiten sostener que la fuerza y la actividad de "conservación y creación difieren sólo respecto de nuestra manera de pensar, pero no realmente."¹⁷⁹ Por ello, Fichte logra mantener en pie la posibilidad de que el yo sea la causa de sus ideas y, así, es capaz de afirmar varias cosas. En primer término, Fichte afirma que "es el caso de que el yo **solamente puede haberse producido por medio de un actuar**¹⁸⁰ ... y sólo mediante ese actuar determinado (puesto que es a través de éste que se produce a cada momento..."¹⁸¹). En segundo lugar, Fichte sostiene que "el yo se es dado por medio de sí mismo..., [que] el yo tiene la vida en sí mismo y la toma de sí mismo"¹⁸². Por ello, concluye, en tercer lugar, que preguntar ¿qué era yo ... antes de llegar a conciencia de mí mismo?"¹⁸³ es una pregunta que no tiene sentido, porque "el yo no es, sino en cuanto tiene conciencia de sí mismo."¹⁸⁴

Así, pues, las asunciones del método y argumentación cartesianos y la utilización explícita del descubrimiento kantiano, permiten a Fichte no sólo llevar a cabo una total inversión de la filosofía y explicar por qué el objeto es puesto y determinado por la facultad cognoscitiva y no la facultad cognoscitiva por el objeto, sino también, fundamentar un nuevo sistema de reflexión filosófica que busca, ante todo, "hacer surgir la totalidad de la cosa ante la vista del pensador, a fin de acosar al dogmatismo hasta su última guarida"¹⁸⁵. Bien sabemos que este nuevo sistema de pensamiento se identificó con la filosofía primera a fin de deshacerse de una serie de presupuestos a favor de intentar explicar el sentido del ser en general y sus estructuras universales en y por la conciencia. También hemos dicho que todo esto es así debido a que tal sistema de pensamiento se vio forzado a por una problemática fundamental que puso

¹⁷⁹. *Ibid.*, p. 42.

¹⁸⁰. Este actuar no es otra cosa que la actividad sintética de la unidad de la apercepción pura.

¹⁸¹. *Ibid.*, p. 46.

¹⁸². *Ibid.*, p. 53.

¹⁸³. J.G. Fichte, *Doctrina de la ciencia*, p. 17.

¹⁸⁴. *Ibidem.*

¹⁸⁵. J. G. Fichte, *Primera introducción a la Doctrina de la ciencia*, p. 29.

como condición hacer a un lado el testimonio de la percepción sensible y la idea de un Dios creador/ordenador. Consideramos que hasta aquí hemos dejado claro cómo es que, según este nuevo sistema de pensamiento, logró alcanzar sus cometidos. No obstante, aún no hemos llevado a cabo una crítica de esa forma de proceder. A decir verdad, no es este el momento en el que habremos de desarrollar tal valoración, pues es más urgente ahora dejar claro qué es lo que podemos entender por 'ontología' (cuando se la identifica con la expresión "filosofía primera" en el sentido ya expuesto) y, así, comprender el carácter de la fenomenología como una ciencia capaz de comprender el sentido del ser en general y sus estructuras universales. Por ello, en lo que sigue llevaremos a cabo una confrontación entre los compromisos programáticos que, según hemos expuesto en el capítulo anterior, tiene la expresión citada y los que, por lo expuesto ahora, puede englobar el vocablo 'ontología', pues de esta forma estaremos en una mejor posición para determinar que tanto el vocablo citado logra precisar la ya citada expresión. Sin duda alguna, todo ello será de gran utilidad para dejar claro qué engloba el concepto 'ontología' cuando significa una ciencia del ser opuesta y distinta a la metafísica (transfísica).

3. 'ONTOLOGÍA' ¿FILOSOFÍA PRIMERA?

Con el fin de encontrarnos en una mejor posición para aclarar qué grupo, qué constelación de fuerzas, de valores, de elementos vinculados entre sí deben, de buena fe, englobarse bajo el concepto 'ontología' decidimos presentar una guía de lectura de la historia de ese vocablo. Ahora que hemos llevado a cabo tal presentación, descubrimos que, efectivamente, esa guía ofrece ciertos resultados. En efecto, a través de ella hemos llegado a comprender el punto de partida de la ontología. Es decir, esa guía nos ha permitido descubrir no un

sitio en específico ni un comenzar en el tiempo¹⁸⁶ sino la *evidencia primaria*¹⁸⁷, es decir, el principio más firme de todos, aquello acerca de lo cual los acuñadores del vocablo 'ontología' consideran que es imposible engañarse por cuanto que es lo mejor conocido. En efecto, la guía nos ha descubierto aquello que, según la ontología, su posesión es previa a todo conocimiento y aquello que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa¹⁸⁸, pues ahora sabemos que aquello que es certidumbre manifiesta fundamental para la investigación que la ontología se propone realizar (el campo en el cual ésta se mueve) no es otra que el ámbito del *ego cogito*. Asimismo, en segundo lugar, ahora sabemos dónde afirma la ontología que debe buscarse el testimonio o prueba de su evidencia primaria, pues hemos localizado las afirmaciones que esta disciplina ofrece respecto al modo como llega a conocer esa evidencia primera. En efecto, ahora sabemos que la ontología antes de tomar al mundo como verdad apodíctica busca poder justificar sus existencia, además de saber que tampoco confía en el conocimiento ofrecido por la percepción sensible. En tercer lugar, ahora sabemos las realidades básicas que esa disciplina interpreta (investiga, describe, analiza, reconstruye, etcétera) no son otra cosa que *cogitata* y, desde allí, sabemos además, en cuarto lugar, qué clase de conceptos o categorías esta disciplina considera pertinentes para su interpretación. Ciertamente, también conocemos el método que esta disciplina considera óptimo para la interpretación, análisis y descripción de las realidades que defiende como básicas¹⁸⁹.

Asimismo, hemos ubicado el problema o conjunto de problemas que generan la investigación y la interpretación en ontología; en efecto, hemos encontrado tanto la o las cuestiones que se tratan de aclarar y responder —pues

¹⁸⁶. Pues nada tiene que ver con el periodo en la historia o la prehistoria en el cual apareció algo por vez primera, ni con el tiempo en la vida de pensadores individuales en el cual ese algo se manifiesta representativamente por primera vez.

¹⁸⁷. *Primary evidence*, como lo llama Hahn en su artículo "What is the Starting Point of *Metaphysics* ya citado.

¹⁸⁸. Cf., Aristóteles, *Metafísica*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, (Biblioteca hispánica de filosofía # 65), Madrid, 1986; 830 pp., _ (IV) 3, 1005b 13-18.

el problema puede compararse a un nudo en el cual se encuentran estrechamente ligadas dos o más tesis posibles—, como el marco dentro del cual los problemas adquieren sentido y ofrecen perspectivas de solución, es decir, el conjunto de nociones, ideas, intuiciones, etc., que les otorgan sentido, que los caracterizan como verdaderos problemas. Así, no hemos hecho referencia a una mera colección de problemas sino al núcleo de una problemática, es decir, al contexto en el cual germinan y buscan solución cierta clase de interrogantes¹⁹⁰.

Pues bien, la guía de la historia del vocablo 'ontología' que hemos presentado, nos ha colocado, en primer lugar, frente a un grupo de afirmaciones relacionadas con la evidencia primera en la investigación y, en segundo, tanto ante el problema o problemas básicos que generan la investigación como el marco dentro del cual los problemas adquieren sentido y ofrecen perspectivas de solución. Así, hemos podido comprobar que son distintas las consideraciones que 'metafísica' (bajo la traducción trans-física) y 'ontología' ofrecen respecto de cuáles son las realidades básicas (objeto formal *quo*), cuáles las categorías fundamentales y los métodos que deben ser usados para ordenar, explicar o interpretar la evidencia (prueba o testimonio) relacionada con ellas. Asimismo, hemos podido demostrar que es distinto entre una y otra disciplina todo aquello que tiene que ver con el núcleo de su problemática, es decir, el conjunto de nociones e ideas en el cual germinan y buscan solución sus interrogantes.

Por lo tanto, hemos podido comprobar importantes cuestiones. En primer lugar, que los puntos de partida de cada una de las disciplinas en cuestión son

¹⁸⁹. Cf. Lewis E. Hahn *op. cit.*, especialmente, pp. 293-295.

¹⁹⁰. El problema suele tener explícita o implícitamente la forma de una pregunta, pero no toda pregunta es necesariamente un problema, es decir, un nudo en el cual se encuentren ligadas dos o más tesis posibles. Así, en rigor, hay muchas preguntas que no son problemas. En el caso que ahora nos compete analizar, es decir, 'Ontología' y 'Metafísica', los problemas que generan y fomentan la investigación en cada una de estas disciplinas se presentan en forma de preguntas acerca de la naturaleza de la realidad, del cómo llegamos a conocerla, de cuáles son los rasgos ubicuos o genéricos de la existencia, de qué son, básicamente, los hechos y, en general, de qué clase de mundo es este. Empero, a pesar de esta aparente similitud en sus preguntas no estamos en posibilidad de afirmar que los problemas de ambas disciplinas

distintos, pues sabemos que cada una de ellas tiene su propio objeto, método, lenguaje y problemática. Por ello, ahora nos encontramos en la mejor posición para afirmar que existe entre ambas una diferencia teórico-metodológica fundamental que denuncia que, optar por una denominación u otra, encierra, a su vez, optar por toda una serie de asunciones previas que fungen como cimientos y como afirmaciones de carácter programático para la investigación en filosofía. Por consiguiente, hemos podido comprobar que la distinción entre una y otra disciplina no puede reducirse a una mera "cuestión de palabras" y que, por lo tanto la fenomenología trascendental bien pueda ser vista como "la verdadera ontología, la ontología realmente universal a la cual ya aspiraba el siglo XVII sin conseguirla"¹⁹¹.

En efecto, hemos logrado explicar por que los acuñadores del vocablo 'ontología', al identificar este neologismo con la expresión "filosofía primera" (y, consiguientemente, con la noción post-Física) buscan liberarse de ciertos compromisos que tienen que ver principalmente con la idea de un Dios creador/ordenador trascendente al mundo a fin de encontrarse en una mejor posición para problematizar de nueva cuenta el verdadero sentido del "ser" en general y sus estructuras universales.

Con todo, aún nos falta evaluar la legitimidad de la relación que el vocablo 'ontología' anuncia tener con la expresión "filosofía primera" —y su consecuente identificación con la traducción 'post-Física. Por ello, debemos fijar nuestra atención en las verdades y aspectos de lo real que la expresión "filosofía primera" coloca en primer plano y confrontarlas con las que descubrimos se compromete la ontología. Guiémonos en lo que sigue por los compromisos de carácter programático (los cuales fueron explicados en el capítulo anterior) que las expresiones 'filosofía primera' y 'post-Física' traen consigo y confrontémoslos con los compromisos que, según hemos visto, la ontología misma tiene como tal.

parezcan los mismos, pues, aún no sabemos si su problemática es decir, si el conjunto de nociones, ideas e intuiciones que otorgan sentido a los problemas o igual o distinto.

¹⁹¹ . E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Anexo a la conclusión de la Tercera Versión), p. 86.

Como sabemos la expresión “filosofía primera” alude a la necesidad de dar cuenta de “los principios más altos”. A decir verdad, el vocablo ‘ontología’ hace referencia, también, a un principio último y absoluto, a saber, la verdad del “*ego cogito*”. Con todo, esos principios más altos son considerados, además, “causa última de todas las cosas”. Al parecer, según hemos descubierto en la argumentación, ‘ontología’ también coloca en este mismo nivel al *ego cogito*. En efecto, considera que el pensar en su acción sintética “construye” los objetos como tales. No estamos en posibilidad de criticar esta asunción, pues ello significaría abrir, nuevamente, un largo y trabajoso debate. Tan sólo dejamos abierta esa cuestión mientras llevamos a cabo la tarea de explicar por qué los acuñadores del vocablo ‘ontología’ consideran legítima la equivalencia entre este vocablo y la expresión arriba citada.

Sabemos, también que “filosofía primera” refiere a una ciencia que se encuentra detrás de las ciencias particulares, a la manera de sustento y, después de ellas, luego de ellas, en seguida de ellas, como algo a lo que se accede por una profundización en la investigación de la naturaleza toda. Pues bien, podemos decir que el vocablo ‘ontología’, también significa una ciencia de esa clase. Sin embargo, las razones por las cuales esta ciencia es sustento de las ciencias particulares no son las mismas que las razones que “filosofía primera” tiene para arrogarse tal lugar. En efecto, ‘ontología’ es sustento de las ciencias particulares porque ella habrá de justificar y limpiar de toda duda la existencia del mundo sobre el que las ciencias particulares versan. “Filosofía primera”, por su parte, no tiene por qué demostrar la existencia del mundo, pues parte de ella. Antes bien, lo único que intenta es dar a conocer las leyes universales que lo gobiernan y, en función de las cuales funcionan todas las clases de objetos sobre las que las ciencias particulares versan. Como vemos, ‘ontología’ y “filosofía primera” no comparten, aquí, la misma referencia y, a partir de ello, habrá de encontrarse entre ambas radicales diferencias. En efecto, ‘ontología’, al igual que “filosofía primera” puede considerarse como un vocablo que alude a un saber radical, fundamental, mas no por las razones que lo hace la expresión

“filosofía primera”. Mientras que ‘ontología’ alude a un saber radical porque, al dar con la evidencia del *ego cogito*, parte del “origen” de todas las cosas, “filosofía primera” refiere a las causas formal, eficiente, material y final.

Asimismo, el orden de abstracción de la ciencia a la que el vocablo ‘ontología’ alude es tan elevado y general como el que presume tener la ciencia que se identifica con la expresión “filosofía primera”. Con todo, en su abstracción, “filosofía primera” no pone en duda el mundo, simplemente se eleva sobre él para dar con las raíces de todo. ‘Ontología’, en cambio, abstrae la existencia del mundo como tal porque pretende dar con ella a través de una inspección del espíritu humano. Ciertamente, en este sentido ‘ontología’ hace alusión a una ciencia que supera a la ciencia Física porque pretende estudiar los mismos objetos que esta última pero “en cuanto que son seres y no bajo ningún otro aspecto”. Con todo, ello significa reconocerlos como producto de la acción sintética del entendimiento. Por ello, no significa lo mismo que “filosofía primera”, pues ella los trata de estudiar según una sola naturaleza, es decir, como objetos que pueden ser considerados desde el punto de vista de la teoría de las cuatro causas. Ahora bien, ‘ontología’, como el nombre de una ciencia, refiere a la tarea de considerar lo universal, la substancia primera, los axiomas¹⁹². Mas, tales axiomas, a diferencia de la expresión “filosofía primera”, son elaborados *more geométrico* es decir, conforme a las leyes de la deducción matemática. En efecto, este método es el único que permite inventar, descubrir rigurosamente, pues permite “pensar gracias al movimiento del espíritu (*motus ingenii*) que trabaja intuitiva y deductivamente sobre las naturalezas simples y compuestas”¹⁹³. Es decir, ‘ontología’ hace referencia a un trabajo que parte de ciertas verdades universales a partir de las cuales pueda deducirse todo lo demás sin necesidad de tomar para nada la evidencia de los sentidos.

¹⁹² . Los axiomas son, *grosso modo*, verdades que se aplican a todos los entes y no a algún género en particular separadamente de los demás; esto es, verdades propias del ser en cuanto ser.

¹⁹³ . Cf. Jean-Paul Margot, “El análisis y la síntesis en Descartes” s. .p.i. P. 42.

Una auténtica teoría del conocimiento tiene sentido, según esto, como una teoría fenomenológico-trascendental que... trata exclusivamente de la aclaración sistemática de la obra del conocimiento; aclaración en la que las "cosas en sí" han de hacerse comprensibles de un cabo a otro como obra intencional. Precisamente de esa manera se torna comprensible toda forma del *ser*, real e ideal, como "creaciones" de la subjetividad trascendental constituidas en esta obra. Esta forma de comprensibilidad es la más alta forma imaginable de la racionalidad. Todas las interpretaciones absurdas del ser proceden de la ceguera ingenua para el horizonte que codetermina el sentido del ser, y para los correspondientes problemas de descubrimiento de la intencionalidad implícita. Una vez vistos y cogidos, se tiene como consecuencia una fenomenología universal bajo la forma de una autoexposición del ego llevada a cabo con constante evidencia y al mismo tiempo en concreción. Dicho más exactamente y en primer término: como una autoexposición en sentido estricto, que muestra sistemáticamente cómo se constituye el ego en cuanto ente, en sí y para sí, de una esencia propia; y en segundo término: como una autoexposición en sentido lato, que partiendo de la anterior muestra cómo el ego constituye en sí, por virtud de esta esencia propia, "algo otro", "algo objetivo", y en general todo cuanto tiene para él valor de realidad así en el yo como en el no-yo¹⁹⁴.

Así, los axiomas son considerados "semillas primeras de las verdades". Ahora bien, este "método axiomático" busca imitar la *Mathesis Universalis*¹⁹⁵ y, por ello, sigue los pasos del análisis y síntesis ofrecidos por Pappus de Alejandría en su *Colección matemática*, Libro VII¹⁹⁶.

El análisis es entonces ese procedimiento por medio del cual uno parte de lo que se busca como si estuviera concedido, y pasando por las consecuencias sucesivas se llega a algo que es concedido por la síntesis. En efecto, en el análisis se supone lo

¹⁹⁴ E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 143.

¹⁹⁵ Cf. Margot, *Op. Cit.* p. 43.

¹⁹⁶ Para una exposición detallada y concisa del trabajo de Pappus es muy recomendable el texto de J. Hintikka & U. Remes, *The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and Its General Significance*. Edited by Robert S. Cohen & Marx W. Wartofsky, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A. (Synthese Library/Volume 75), 1974; 144 pp.

que se busca como si ya se hubiera producido y se examina el antecedente del cual esto puede resultar, y de nuevos se examina el antecedente de éste último y así sucesivamente hasta que, remontando de antecedente en antecedente, llegamos a algo ya conocido o perteneciente al orden de un primer principio. Un tal procedimiento lo llamamos análisis a semejanza de una solución regresiva.

Pero, en la síntesis, el procedimiento se invierte: se toma como ya producido lo que se obtuvo en último lugar por el análisis, y organizando según su orden natural los consecuentes que antes eran antecedentes, y ligándolos unos con otros, se llega fácilmente al establecimiento de lo que se buscaba. Y a esto lo llamamos síntesis¹⁹⁷.

Como lo indica el texto, el análisis, comienza por la asunción de lo que se busca para ir, por medio de inferencias sucesivas, hasta los teoremas, o axiomas, o postulados, es decir, hasta lo que ya está aceptado y establecido. La síntesis es entonces la operación inversa. Parte de lo ya aceptado o del teorema probado y va, por medio de inferencias sucesivas, hasta la demostración del nuevo teorema, es decir, lo que se busca. En la síntesis, la hipótesis se resuelve entonces en un primer principio. Así, para la resolución de problemas, 'ontología' refiere al análisis y la síntesis matemáticos (aunque sigue más al segundo que al primero), pues a través de ellas se muestra la reciprocidad de las proposiciones y deduce de una verdad ya conocida, verdades no conocidas pero claramente apoyadas en ella. En efecto, donde la evidencia de la percepción sensible es algo que no puede tomarse en cuenta no queda otra alternativa que "deducir" de una verdad universal todas las otras verdades que, sin embargo, ni siquiera se conocen sino que aún están por ser comprendidas, pues, como se recordará, ausencia de percepción sensible sume a quien la pone en práctica en la oscuridad más honda¹⁹⁸.

¹⁹⁷ . La traducción es de Y. Lafrance, "Platón et la géométrie: la méthode dialectique en République 509-511e". *Dialogue*, XIX, 1, (1980), p. 79. *Apud*, Margot, *Op. Cit.* p. 45.

¹⁹⁸ . No estamos aquí en capacidad de justificar plenamente esta idea. Bástenos con lo que acabamos de decir y con la idea de que, una vez puesta en duda la evidencia que ofrecen los

Ahora bien, el examen del vocablo 'ontología' también nos ha descubierto que la ciencia a la que este vocablo hace referencia alude, al igual que la expresión "filosofía primera", a la tarea de **conocer el elemento formal que explica la existencia de las cosas**. Con todo, mientras que *ese elemento* es en 'ontología' el *ego cogito*, en "filosofía primera" se hace alusión a la teoría de las cuatro causas que ya tuvimos oportunidad de exponer. Asimismo, hemos dilucidado que 'ontología', como el nombre de una ciencia, tiene algo que ver con la posibilidad de "querer saberlo todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular", pues la ciencia a la que se alude con este vocablo presume **contemplar la naturaleza de toda substancia porque es capaz de dar cuenta de los principios de los seres en cuanto seres**. En efecto, en la medida en la que ha dado con el *ego cogito* y considera que el objeto es puesto y determinado por la capacidad cognoscitiva, puede presumir haber encontrado el principio de los seres en cuanto seres. Lo mismo vale para la posibilidad de contemplar la naturaleza de toda substancia, pues a través del *ego cogito*, el vocablo 'ontología' alude a la posibilidad de explicar "cómo el ego constituye en sí, por virtud de esta esencia propia, "algo otro", "algo objetivo"¹⁹⁹. Así, se encuentra emparentada con la expresión "filosofía primera" aunque, como vemos no es un sinónimo exacto de ella, pues ella busca contemplar la naturaleza de toda substancia a través de la teoría de las cuatro causas. Ahora bien, como vemos, 'ontología' tiene algo que ver con el deseo de conocer el fundamento, el principio (arché), causa (aitía) de toda substancia. Por ello, podemos decir que, al igual que la expresión citada, 'ontología' hace referencia a la posibilidad de enseñar las causas, es decir, los primeros principios y causas y, por ello, puede ser vista como "ciencia de las primeras causas" y acercar su significado al de la expresión "filosofía primera". Con todo, aquí tampoco podemos considerar ese vocablo como sinónimo de esta expresión, pues, como ya lo hemos dicho, aquello a lo que 'ontología' hace referencia como principio o

sentidos, no queda otra alternativa que deducir el mundo a partir de la verdad última del *ego cogito*.

causa de toda substancia no es el mismo principio al que alude la expresión "filosofía primera".

Ciertamente, 'ontología', al igual que la expresión con la cual intenta estar emparentada, alude a una ciencia que tiene por objeto de estudio algo que es menos accesible, menos a la mano que el objeto de estudio de la ciencia Física. En efecto, como hemos visto el **objeto de estudio** de la ciencia llamada 'ontología' no es algo cercano a la sensación o, dicho de otra forma, **algo que se encuentra alejado de los sentidos** o, lo que es lo mismo, algo **ajeno a la sensación primera** y más elemental, a saber, **la percepción sensible**. Así, en este sentido, ambas disciplinas coinciden. Por ello, podemos decir que, tanto ese vocablo como aquella expresión aluden a una ciencia que busca el **conocimiento de lo que no es de fácil acceso para la inteligencia humana**. Con todo, no estamos en posibilidad de considerar que ese objeto de la percepción sensible pueda ser considerado algo divino. Por ello, no podríamos decir que 'ontología', como sí lo es la expresión "filosofía primera", es el nombre de una ciencia a la que, en tanto estudio de lo **inmutable y eterno**, pueda considerarse teológica. En efecto, la naturaleza del cogito es algo que aún está en cuestión. Con todo, bien podemos decir que el vocablo 'ontología', aun cuando no puede considerarse el nombre de una ciencia teológica, sí tiene que ver con **la tarea de estudiar el entendimiento como intelección de intelección** (*nóesis noèseus nóesis*), pues, como hemos tenido oportunidad de exponer, 'ontología' alude al estudio de la **acción del entendimiento** (*noû enérgeia*) en cuya intelección no hay distinción entre el entendimiento y lo entendido. Así, 'ontología', al igual que "filosofía primera" es estudio de la **intelección indivisible** que, como tal, no puede ofrecer "percepción sensible de sí". Ahora bien, tanto en ese vocablo como en esta expresión, la **intelección de intelección** puede ser considerada un objeto alejado de la percepción sensible, un fenómeno de no fácil acceso para la inteligencia humana. Mas, no podemos decir que, en ambas la **intelección de intelección** pueda caracterizarse como un fenómeno

¹⁹⁹ . E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 143.

cuyo acceso no está dado al principio del proceso de conocimiento, sino al final de este, pues, como vemos, el vocablo 'ontología' alude a la acción del entendimiento como algo a lo que se accede al principio del proceso del conocimiento, pues funge como principio último de toda verdad posteriormente deducida. Hay que decir, además, que 'ontología', a diferencia de la expresión "filosofía primera" no hace referencia a la necesidad de demostrar la *quiddidad* y su existencia. Dicho de otra forma, 'ontología' como el nombre de una ciencia no alude a la necesidad de mostrar, hacer público el género del que trata. Para ella el *ego cogito* es una verdad apodíctica que no necesita ser demostrada. Antes bien, 'ontología' alude a la necesidad de demostrar, a través de la evidencia del *cogito*, la existencia del mundo que vendría a ser el género del que tratan todas las demás ciencias particulares.

Así las cosas, bien podemos decir que el vocablo 'ontología' sí logra *precisar* la expresión 'filosofía primera', pues logra *deslindar*, *delimitar* y, por consiguiente, *cortar*²⁰⁰ su significado de una serie de contenidos programáticos y adecuarlos a las necesidades de una época, aunque los embates de una tradición que se negó a perecer logró absorberla y diluir su verdadera intención en las redes de las propuestas que este vocablo buscaba combatir. La acuñación de este vocablo responde, pues, a un intento por sobreponerse a los obstáculos que la arraigada tradición —a través de la costumbre y la fuerza de la autoridad—, pone a la construcción de una concepción del mundo nueva, singular e innovadora —aunque no por ello mejor o más correcta, más completa o más acertada que aquella que la tradición propone²⁰¹. Por ello, el

²⁰⁰. El verbo 'precisar' es un derivado del adjetivo 'preciso', tomado del lat. *praecisus*, el cual es un participio de verbo *praecedere*, que significa, "cortado bruscamente". Así, 'preciso' significa 'cortado, recortado, abreviado' (Vid. "Preciso", Joan Corominas, *Op. Cit.*

²⁰¹. Como señala Hegel en su *Historia de la Filosofía*, el heredar consiste tanto en recibir la herencia como en trabajarla. Es decir, consiste en tomarla, acogerla, adoptarla, admitirla, incluirla, absorberla, aceptarla y, también, en acotarla; en una palabra, en hacerse cargo de ella. Mas, este hacerse cargo no es, sin embargo, un simple entregarse a ella o cargar con ella, antes bien, consiste en una recepción activa de la misma que estriba en el hecho de que los productos de tal herencia no sean infaliblemente conservados e incrementados ni que se los considere garantizados en su verdad o en su valor. De ahí se deriva el hecho de que la "nueva visión del mundo" producto de la recepción de la herencia no necesariamente implica que todos

surgimiento de la esta noción bien puede ser vista como el resultado de la interacción que el presente tiene con el pasado. Dicho de otra forma, es producto de una recepción crítico-reconstructiva de una tradición y su presencia responde a la actividad que, desde su situación particular, la posteridad tiene cuando hace frente o encara las ideas fundamentales de una tradición de pensamiento que la herencia cultural le presenta. Por ello, la acuñación del vocablo 'ontología' puede considerarse como el resultado de un diálogo con la tradición y se caracteriza por el deseo de renovar y transformar el panorama filosófico y de sobreponerse a la costumbre que, como sabemos, desgasta, desvirtúa y anquilosa el pensamiento. Así, sin temor a equivocarnos podemos decir que el surgimiento del vocablo 'ontología' es producto del enfrentamiento que los pensadores de un tiempo determinado de la historia —siglos XVI y XVII, aproximadamente— tuvieron con la tradición.

Ahora bien, debemos señalar que la identificación de este vocablo con la expresión 'filosofía primera' y su innegable compromiso con la "vieja y rancia" tradición que vio nacer tal expresión tienen una razón de ser. Como la acuñación del vocablo 'ontología' es una intento por generar y fundamentar una nueva concepción de la realidad, tiene como exigencia abandonar la tradición más inmediata. Como vemos, la tradición más remota le ofreció esa posibilidad. En efecto, como ya tuvimos tiempo de anotar, ella permite pensar el mundo sin tener la necesidad de tener a un Dios creador/ordenador por fundamento, que es una de las exigencias más inmediatas de los que vivieron la muerte del *Kósmos* medieval. Ciertamente, todo lo demás es producto de la reflexión libre y profunda de los pensadores de esa época. Con todo, no pueden negar al pasado la gran ayuda brindada en esa batalla que se vieron obligados a librar, a saber,

los resultados o los mejores productos de la actividad humana transmitidos por la tradición sean conservados e incrementados. Con todo, tal visión crítica no reside en un rechazo total de la tradición que mire la herencia, es decir, todo lo hecho por los que les han precedido, como error, prejuicio o superstición, sino simplemente como aquello que la generación antecedente creyó y dijo acerca del mundo —es decir, del modo como lo comprendieron y se acercaron a él— y que puede ser retomado y adaptado a la nueva realidad que, a su vez, aquella comprensión y

la construcción de caminos nuevos y, al parecer, más seguros con los cuales vislumbrar los horizontes del ser.

Sin lugar a dudas, Edmund Husserl es heredero de toda esta tradición, pues él mismo creyó encontrar en la intencionalidad el camino, el nuevo camino para describir el ser en general y sus estructuras universales sin tener nada que ver con la percepción sensible y sin la necesidad de tener a un Dios creador/ordenador por fundamento. La evidencia del *ego cogito* le basta y, por consiguiente, la ontología fenomenológica de la cual él es descubridor puede considerarse auténtica ontología, la ontología verdadera buscada desde el siglo XVII sin haber sido encontrada. ¿Cuáles son las consecuencias de esta ontología? Esta es la pregunta obligada de la reflexión que aquí hemos desarrollado. Mas, ella nos dirige al tiempo presente, pues, sin lugar a dudas, él es el remanso a donde llegan las aguas de esa cascada. Con todo, no habremos aquí de contestar, pues ello implica una profunda reflexión que no habrá de agotarse en unas cuantas páginas. Antes bien, es motivo de otra disertación. Por ello, nos contentaremos tan sólo con haber abierto una puerta y, gracias a ello, descubrir uno de tantos caminos posibles que nos ayuden a comprender y, desde allí, modificar nuestra forma de vida.

Comentarios Finales

La idea de demostración, introducida en la metafísica surge de la confusión de dos fuentes heterogéneas de energía, que actúan en la relación consciente del hombre con el mundo: la tecnológica y la mítica.

Leszek Kolakowski, *La presencia del mito*.

Llevar a cabo una evaluación más justa y objetiva de la fenomenología como tal ha sido el principal objetivo de la presente disertación. Ciertamente, detrás de ese interés se encontró viva la posibilidad de que la reflexión filosófica en cuanto tal pudiese ser concebida como una recepción crítico-reconstructiva de la herencia, pues también estuvo tras bambalinas la necesidad de reconocer que, como herederos de una tradición —en cuanto agentes de la historia—, estamos obligados a construir nuestra propia interpretación de la realidad al aceptar o rechazar, mediante una evaluación crítica, la herencia que la tradición nos lega. Con todo, la íntegra realización de esta posibilidad es una tarea que rebasa grandemente los alcances de un trabajo que apenas alcanzó, por un lado, a presentar las características más fundamentales de la ontología en cuanto tal y a comprender, por otro, de una manera más objetiva y justa la fenomenología trascendental.

En efecto, la realización de un estudio de los supuestos que al exterior y al interior de la fenomenología posibilitan y argumentan la

legitimidad de una explicación que, desde y por la conciencia, presume dar razón del sentido del ser en general y sus estructuras universales trajo como resultado la clara comprensión del punto de partida de la ontología en general y de la ontología fenomenológica en particular. Por ello, la presente disertación puede exhibir como uno de sus más importantes resultados haber logrado dar con lo que en ontología se considera la *evidencia primaria*¹. En efecto, este estudio nos ha dado a conocer aquello acerca de lo cual, los que hacen ontología, consideran es imposible engañarse, aquello que, suponen, es lo mejor conocido. Por lo tanto, los estudios aquí presentados, nos han colocado en la mejor posición para reconocer cuál es, en ontología, el principio más firme de todos o, dicho de otra forma, aquello que, según la ontología, necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa². Por consiguiente, el presente análisis ha logrado, en primer lugar, dejar claro lo que es certidumbre manifiesta fundamental para la investigación en ontología.

Así también, en segundo lugar, el trabajo aquí realizado ha traído como consecuencia la posibilidad de reconocer con claridad cuál es el campo en el cual se mueve la ontología. Por otra parte, ha logrado, además, saber dónde, según esta disciplina, debe buscarse el testimonio o prueba de su evidencia primaria, pues nuestros análisis han logrado localizar las afirmaciones que tal disciplina ofrece respecto al modo como llega a conocer esa evidencia primera. Ciertamente, a la luz de estos descubrimientos logramos saber, en tercer lugar, cuáles son las realidades básicas que esa disciplina interpreta, investiga, describe, analiza y reconstruye y, por ello, en quinto lugar, podemos ahora reconocer la clase de conceptos o categorías que la disciplina citada considera pertinentes para la interpretación de aquellas realidades básicas. El método, no quedó fuera de lugar en esta investigación, por consiguiente, ella también ha descubierto qué método es el que la ontología considera óptimo para la

¹. *Primary evidence*, como lo llama Hahn en su artículo "What is the Starting Point of Methaphysics". Lewis E. Hahn, "What is the Starting Point of Methaphysics?", *PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH*, XVIII, 3, (1958) 293-311.

interpretación, análisis y descripción de las realidades que defiende como básicas³.

Por otra parte, dentro de los resultados de la presente investigación, debe incluirse todo lo que se refiere al problema o conjunto de problemas⁴ que generan la investigación y la interpretación en esta disciplina, pues esta investigación también ha sido capaz de dar con las cuestiones que la ontología trata de aclarar y responder. Asimismo, a través del trabajo desarrollado en la presente disertación se ha logrado localizar el marco dentro del cual esos problemas adquieren sentido y ofrecen perspectivas de solución, pues, sin lugar a dudas, la investigaciones aquí presentadas han localizado el conjunto de nociones, ideas e intuiciones que, al otorgarles sentido, los caracterizan como verdaderos problemas. Por lo tanto, en resumidas cuentas, el análisis aquí presentado ha logrado localizar cuál es el núcleo de la problemática, es decir, el contexto en el cual germinan y buscan solución las interrogantes que caracterizan la ontología como tal⁵. Por ello, la presente disertación ha logrado, además, comprobar que son distintas las consideraciones que 'metafísica' (incluso bajo la traducción post-Física) y 'ontología' ofrecen respecto de cuáles son las realidades básicas (objeto formal *quo*), cuáles las categorías fundamentales y los métodos que deben ser usados para ordenar, explicar o interpretar la evidencia (prueba o testimonio) relacionada con ellas. Por lo

². Cf., Aristóteles, *Metafísica*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, (Biblioteca hispánica de filosofía # 65), Madrid, 1986; 830 pp., _ (IV) 3, 1005b 13-18.

³. Cf. Lewis E. Hahn *op. cit.*, especialmente, pp. 293-295.

⁴. El problema puede compararse a un nudo en el cual se encuentran estrechamente ligadas dos o más tesis posibles

⁵. El problema suele tener explícita o implícitamente la forma de una pregunta, pero no toda pregunta es necesariamente un problema, es decir, un nudo en el cual se encuentren ligadas dos o más tesis posibles. Así, en rigor, hay muchas preguntas que no son problemas. En el caso que ahora nos compete analizar, es decir, Ontología y Metafísica, los problemas que generan y fomentan la investigación en cada una de estas disciplinas se presentan en forma de preguntas acerca de la naturaleza de la realidad, del cómo llegamos a conocerla, de cuáles son los rasgos ubícuos o genéricos de la existencia, de qué son, básicamente, los hechos y, en general, de qué clase de mundo es este. Empero, a pesar de esta aparente similitud en sus preguntas no estamos en posibilidad de afirmar que los problemas de ambas disciplinas parezcan los mismos, pues, aún no sabemos si su problemática es decir, si el conjunto de nociones, ideas e intuiciones que otorgan sentido a los problemas o igual o distinto.

tanto, este análisis ha logrado demostrar que entre una y otra disciplina es distinto todo aquello que tiene que ver con el núcleo de su problemática, es decir, es distinto el conjunto de nociones e ideas en el cual germinan y buscan solución las interrogantes que las caracterizan.

Por lo tanto, a la luz de estos descubrimientos hemos podido comprender importantes cuestiones. En primer lugar, dado que los puntos de partida de cada una de las disciplinas han resultado distintos, descubrimos que cada una de ellas tiene su propio objeto, método, lenguaje y problemática. Por consiguiente es ahora evidente que entre una y otra disciplina existe una diferencia teórico-metodológica fundamental que denuncia el hecho de que, optar por una denominación u otra, encierra toda una serie de asunciones previas que fungen como cimientos y como afirmaciones de carácter programático para la investigación en filosofía. Además, nuestros descubrimientos justifican que la distinción entre una y otra disciplina no puede reducirse a una mera "cuestión de palabras". Cuestiones todas ellas que permiten evaluar más profunda y objetivamente el hecho de que, a los ojos de Husserl, la fenomenología trascendental bien pueda ser vista como "la verdadera ontología, la ontología realmente universal a la cual ya aspiraba el siglo XVII sin conseguirla"⁶. En efecto, a la luz de las investigaciones aquí presentadas, la definición de la fenomenología como ontología resulta ser adecuada.

Por consiguiente, a través de los análisis aquí desarrollados hemos logrado señalar hitos fundamentales que, sin duda alguna, arrojan luz para una comprensión más cabal y cuidadosa de la fenomenología trascendental. Es decir, a partir de este análisis somos conscientes de la innegable relación de esta disciplina con el pensamiento aristotélico y con la herencia que la llamada "revolución científica" legó a la humanidad. En efecto, el análisis desarrollado en esta disertación, permite reconocer que la posibilidad de describir el ser

⁶. E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. (Anexo a la conclusión de la Tercera Versión), p. 86.

desde la conciencia es resultado de la innegable prerrogativa de no fiarse de quienes nos han alguna vez engañado. Mas, también tenemos clara la dimensión peculiar en la que la fenomenología trascendental está situada. Es decir, sabemos muy bien que la fenomenología como ontología no hereda sin crítica los elementos que habrían de coadyuvar a su tarea. Dicho de otra forma, la ontología fenomenológica es, sin duda alguna, una interpretación original y novedosa del problema del ser. Sin embargo, hemos descubierto que, precisamente por ello, la fenomenología se encuentra ligada a una férrea e inquebrantable tradición de pensamiento que hunde sus raíces más hondas en Aristóteles y en la filosofía del Renacimiento. Así, la fenomenología bien puede ser vista como la última expresión acabada y elaborada de un proyecto que se originó y se justificó muchos siglos antes y que, además, tuvo otros muchos representantes entre los que podrían destacar Hegel y Schopenhauer.

Dicho de otra forma, a la luz del análisis desarrollado en esta disertación la fenomenología aparece como heredera voluntaria de una tradición de pensamiento a la que intenta completar. Este es el sentido que le damos a la caracterización que Husserl hace de la fenomenología como ontología, "como la verdadera ontología, la ontología verdaderamente universal a la cual ya aspiraba el siglo XVII sin haber podido realizarla"⁷.

En efecto, toda vez que 'ontología' es un vocablo que intenta precisar la expresión "filosofía primera", hemos descubierto que se encuentra en estrecha relación con la necesidad de echar mano de la tradición más remota para renovar la concepción del mundo y que, en tal renovación, va implícita la necesidad de no tener como fuente del conocimiento a los sentidos. También hemos descubierto cómo esa necesidad queda, al parecer, saldada por la evidencia del *ego cogito* y, a partir de ello, hemos explicado, *grosso modo*, por qué en un momento dado de la historia del pensamiento, se presenta como viable y perfectamente legítima la explicación del ser en general y sus

⁷ E. Husserl. *El artículo de la Eyclopaedia Britannica* (Anexo de la conclusión de la tercera versión), p. 86.

estructuras universa tomando como punto de partida la conciencia. A partir de ello comprendimos, también, por qué Husserl considera que una ontología fenomenológica “no se queda varada en las generalidades formales y menos insustanciales discusiones analíticas de conceptos a la manera de la ontología Baumgarten-Wolffiana; [sino que] nutriéndose de las fuentes primigenias de una intuición universal que sigue el rastro de todos los nexos de esencia, descubre el íntegro sistema de formas que pertenece a todo mundo posible en general, que por ende también pertenece a todo mundo posible de realidades [real] que estén ahí delante”⁸

Por lo tanto, en este mismo sentido, el análisis aquí desarrollado ha dejado suficientemente claro por qué entre ‘ontología’ y ‘metafísica’ existe una distinción fundamental. En efecto, la primera alude a la necesidad de descubrir el íntegro sistema de formas que pertenece a todo mundo posible en general, porque, al negar la evidencia de la existencia del mundo, se ve en la necesidad de comprobarlo. La segunda, al tener como fuente de conocimiento los sentidos, da por sentado al mundo, por ello no se ve en la necesidad de comprobar que este existe. Antes bien, su meta, muy grotescamente dicho, si es post-Física, no es otra que hacer público que en el ámbito de la constante mutación hay algo que ha sido siempre (*tò ón hé ón*) y, si es trans-Física estudiar aquella meta-naturaleza que es causa última de todas las cosas sensibles.

Así, la cabal y justa comprensión de la ontología como fenomenología y de la fenomenología como ontología ha traído a la luz toda una tradición de pensamiento o, si se quiere, una forma específica de hacer filosofía que fundamentalmente tiene que ver con una problemática específica, a saber, la necesidad de comprender y reconocer el orden, el arreglo del mundo sin la “luz natural” de los sentidos. Ciertamente, no estamos ahora en posibilidad de evaluar concienzudamente los alcances y repercusiones de esta peculiar forma de hacer filosofía. Antes bien, la verdadera aportación del análisis desarrollado en la presente disertación es, precisamente, poner al lector frente a la necesidad

⁸. Ibidem.

de llevar a cabo tal evaluación, pues, según creemos la presente disertación ha logrado hacernos conscientes del hecho de que nosotros, hombres del siglo XX somos, al igual que los creadores del vocablo 'ontología', herederos de una tradición que, a diferencia de la recibida por los acuñadores del vocablo 'ontología' incluye, como un motivo fundamental, la posibilidad de explicar el ser desde la conciencia. Por consiguiente, el presente trabajo aporta, además, la evidencia de que como herederos de esa tradición estamos obligados a aceptarla o rechazarla y, por lo tanto, a evaluar de manera clara y concisa las consecuencias y alcances de ese motivo fundamental, pues, como sujetos de la historia no podemos ni debemos rechazar la responsabilidad que nos pertenece, a saber, construir el suelo en el que las generaciones futuras habrán de fundar sus anhelos y desilusiones, sus sueños y esperanzas más plenas. En efecto, a partir de la herencia y su recepción crítico-reconstructiva el hombre va haciendo historia. Así, nuestra historia, la historia que aún está por escribirse habrá de hacerse cargo de considerar qué tanto una explicación del ser desde la conciencia responde a la innegable necesidad de construirnos cada vez más humanos, es decir, de realizar más óptimamente nuestras capacidades de encuentro e intercambio de las que, al parecer, nos hemos olvidado.

Bibliografía

1. **Abbagnano, Nicola**, *Diccionario de Filosofía* (I Tomo), Trad. Alfredo N. Galletti, F.C.E., México, 1963.
2. **Anselmo, San**: *Proslogion*. Trad. del latín Manuel Fuentes Benot. Prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar, Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica # 3), Argentina, 1957; 103 pp.
3. **Aristóteles**, *On the Heavens*, The Revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes (D. J. Allan), Bollingen Series LXXI - 2, Princenton University Press, Volumen one, 1985; 1250 pp.
4. *De caelo* (versión bilingüe griego - inglés), with an English translation by W. C. K. Guthrie, M. A. Cambridge, Massachusettrs, Harvard University Press, London, William Heinemann LTD, 1945; 379 pp.
5. *Physics*, The Revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes (J. L. Stock Traslater), Bollingen Series LXXI - 2, Princenton University Press, Volumen one, 1985; 1250 pp.
6. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía # 65), Madrid, 1986; 830 pp.
7. **Aubenque, Pierre**, *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. Vidal Peña. Taurus, Madrid, 1989; 532 pp.
8. **Bacon, Francis**, *The New Organon*, with an Itrouduction by Fulton H. Anderson, United States of America, The Liberal Art Press, 1960; 292 p.
9. **Bergman, Gustav**, "The ontology of E. Husserl". *METHODS*, VII (1961) 359-392.

10. **Bertrand**, Pierre, *El olvido, revolución o muerte de la historia*. Trad. Tununa Mercado, Siglo XXI, México, 1977; 216 pp.
11. **Beuchot**, Mauricio, *Estructura y función de la Metafísica*.
12. *Biblia de Jerusalén*, Editorial Viscaína, Madrid, 1975; 367 pp.
13. **Biemel**, Walter, "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl", *Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Trad. Amalia Podeti, Paidós, Argentina, 1968.
14. **Bonifaz Nuño**, Rubén, "El hombre y el cambio". Ovidio, *Metamorfosis*. Introducción, versión rítmica y notas por Rubén Bonifaz Nuño (2 tomos), SEP (Colección Cien del Mundo), México, 1985; 371 pp.
15. **Bosio**, Franco: La costituzione fenomenológica del mubdo dello spirito nelle Ideen de E. Husserl", *IL PENSEIRO*, XII (1967) 56-65.
16. **Bossert**, Philip J., "The Sense of 'Epoché' and Reduction in Husserl's Philosophy", *Journal of the Brithish Society for Phenomenology*, V, 3 (1974) 243-255.
17. **Bonitz**, Herman, *Aristotelische Studien*, (Fünf Teile in einem Band), Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969.
18. **Braudel**, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*. Traducción por Josefina Gómez Mendoza. Alianza Universidad (Colección Libro de Bolsillo), Madrid, 1984; 222 pp.
19. **Brecht**, F. J.: "Ideen... II, III", *UNIVERSITAS*, VII (1952) 2131-1232.
20. **Brugger**, Walter, *Diccionario de Filosofía* (I tomo). Trad. J. M. Vélez Carell y R. Gabás, Herder, Barcelona, 1988.
21. **Candel**, Miguel, "Teofrasto, ¿discípulo o maestro?", en: Teofrasto, *Algunas cuestiones de metafísica*., Trad., estudio introductorio y notas por Miguel Candel, Anthropos, Barcelona, 1991.
22. **Colomer**, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1986; 327 pp.
23. **Corominas**, Joan, *Breve diccionario etimológico* (1 Tomo), Gredos (Biblioteca Románica Hispánica V. Diccionarios), Madrid, 1973; 627 pp.

24. Cusa, Nicolás de, "The Vision of God or de Icon", *Unity and Reform, Selected Writings* (VIII). Edited and Traduced by John Patric Doland, University of Notre Dame, Chicago, 1962; 260 pp.
25. "De Deo Abscondito", *Philosophische Teologische Schriften* (Band I). Übersetzt und Komentiert von Deitlind und Wilhelm Dupré, Herausgegeben und eingefiehrt von Leo Gabriel, Verlag Herder (Studien und Jubiläumsausgabe Lateinisch-Deutch), Wien, 1964; Drei Bänder.
26. Cherniss, Harold, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. Trad. Loretta Brass de Eggers et al, UNAM, México, 1984; 473 pp.
27. Childe, Gordon, *Los orígenes de la civilización*. Trad. Eli de Gortari, F.C.E. (Breviarios 92), México, 1955; 291 pp.
28. Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. introd. y notas Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977; 466 pp.
29. Devers Johnsons, Guillermo: *Bases fundamentales de la ontología fenomenológica*, Minerva, 1946.
30. Drossaart Lulofs, H. J., *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle*, E. J. Brill, Leiden, 1969.
31. Drumond, John, "Husserl on the Performance of the Reduction", *MAN AND WORLD* 8, 1, (1975).
32. Düring, Ingemar, *Aristóteles*. Trad. Bernabé Navarro Barajas, UNAM, México, 1990; 1031 pp.
33. Eggers Lan, Conrado, *Los filósofos presocráticos* (Vol. 1). Introd., trad. y notas de C. Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Gredos (Biblioteca Clásica # 12), Madrid, 1986; 3 vols.
34. *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, UNAM (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos # 19; Instituto de Investigaciones Filológicas), México, 1984.
35. Farber, Marvin: *The Foundation of Phenomenology. And the Quest for a Rigorous Science*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1943; 585 pp.

36. Ferrater Mora, José, *Diccionario de grandes filósofos* (2 Tomos), Alianza Editorial, Madrid, 1986.
37. *Diccionario de Filosofía* (4 tomos) Madrid, Alianza Editorial, 1988.
38. "On the Early History of Ontology", *PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH*. XXIV, 4, (1963) 36-47.
39. Fichte, Johann G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*. Estudio preliminar y traducción de José María Quintana Cabanas, Tecnos, Madrid, 1987; 105 pp.
40. *Doctrina de la ciencia*, Trad. Juan Cruz, Aguilar (Biblioteca filosófica), Madrid, 1975; 352 pp.
41. Francovich, Guillermo, *Los ídolos de Bacon*. Biblioteca Universidad de San Francisco Xavier (Serie Filosófica I), Bolivia, 1942; 132 pp.
42. Gigon, Olof, *Los orígenes de la filosofía griega*. Trad. Manuel Carrión G., Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía # 67), Madrid, 1985; 330 pp.
43. Grant, Edward, *Much Ado About Nothing*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; 456 pp.
44. Hahn, Lewis E., "What is the Starting Point of Methaphysics?", *PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH*, XVIII, 3, (1958) 293-311.
45. Heidegger, Martin, *¿Qué es esto, la filosofía?* Trad. y notas Víctor Li Carrillo, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Biblioteca Filosófica. Serie: Estudios Filosóficos), Lima, 1958; 59 pp.
46. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Obscher Roth, F.C.E., México, 1986; 231 pp.
47. Herrera Restrepo, Daniel, "El pensamiento husserliano anterior a las Ideas", *FRANCISCANUM* (Bogotá), VI, (1964).
48. "Crítica de Husserl a las ciencias", *FRANCISCANUM*, (Bogotá), VI, (1964).
49. Hesíodo, *Teogonía*. Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova, UNAM, (Instituto de Investigaciones

- Filológicas, Centro de estudios clásicos, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana), México, 1986; 452 pp.
50. Hörderlin, Friedrich, Turmgedichte, Schirmers Visuelle Bibliothek, München, 1991.
51. Husserl, Edmund: *A Draft of a Preface to the Logical Investigations*. Edited by Eugen Fink. Traslated with Introductions by Philip. J. Bossert. Martinus Nijhoff, The Hague, 1975. 61 pp.
52. *El artículo de la Ecylopaedia Britannica*. Traducción y edición de Antonio Ziri6n. UNAM, México, 1990. 183 pp. Colección Cuadernos # 52.
53. *Ideas relativas para una filosofa pura y una filosofa fenomenol6gica*. Libro Primero. Introducci6n general a una fenomenol6gia pura. Traducci6n de Jos6 Gaos. Segunda Edici6n. M6xico, F.C.E., 1986. 599 pp.
54. Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second Book. Studies in the phenomenology of constitution. Translated by Richard Rojcewicz and Andr6 Schuwer. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1989; 439pp.
55. *Investigaciones l6gicas* (2 tomos). Traducci6n de Manuel Garcfa Morente y Jos6 Ga6s. Segunda Edici6n. Alianza Forma, Madrid, 1986. 777 pp.
56. *La filosofa como ciencia estricta*. Traducci6n de Elsa Tabernig. Nova, Buenos Aires, 1962. 73 pp.
57. *La idea de la fenomenol6gia*. Traducci6n de Manuel Garcfa Bar6. F.C.E., Madrid, 1982. 125 pp.
58. *Las conferencias de Parfs*. Traducci6n y edici6n de Antonio Ziri6n. UNAM, M6xico, 1989. 103 pp. Colecci6n Cuadernos # 48.
59. *L6gica formal y l6gica trascendental. Ensayo de una cr6tica de la raz6n l6gica*. Traducci6n de Luis Villoro. UNAM, M6xico, 1962. 367 pp.

60. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos. Segunda Edición. F.C.E., México, 1986. 236 pp.
61. *Phenomenological Psychology*. (Lectures, Summer semester, 1925). Traslated by John Scalon R. Martinus Nijhoff, The Hague, 1977. 186 pp.
62. Ingarden, Roman, "El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl", *Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Trad. Amalia Podeti, Paidós, Argentina, 1968.
63. Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. José Gaos, F.C.E., México, 1952; 265 pp.
64. Kahn, Charles: *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
65. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Trad. Pedro Rivas, Madrid, Alfaguara, 1984; 886 pp.
66. Kerschensteiner, Jula, *Kosmos, Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsockratikern*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, Heft 30), München, 1972; 245 pp.
67. Kolakowski, Leszek, *La presencia del mito*. Trad. Gerardo Bolado, Cátedra, Madrid, 1990; 135 pp.
68. Koyré, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*. Trad. Carlos Solís Santos. Siglo XXI, México, 1979; 267 pp.
69. Kūng, Guido, "The Phenomenological Reduction as Epoché and as Explication", *THE MONIST*, 59 (1975), 63-79.
70. Landgrebe, Ludwig, "La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación", *El camino de la fenomenología*. Trad. Mario A Presas, Sudamericana, Buenos Aires, 1968; 320 pp.
71. Larabee, Mary Jeanne, "Husserl on Sensation: Notes on the Theory of Hylé", *New Scholasticism* 47, (1974).

72. León-Portilla, Miguel, *La filosofía Náhuatl*, UNAM, México, 1979; 411 pp.
73. Levinas, Emmanuel, "Reflexiones sobre la "técnica" fenomenológica", *Tercer coloquio filosófico de Rouyamount*, Trad. Amalia Podeti, Paidós, Argentina, 1968.
74. Liddell & Scott, *Intermediate Greek-English Lexikon*, Oxford, Clarendon Press, 1980, 910 pp.
75. Maccan, Christoffer,
76. Margot, Jean-Paul, "El análisis y la síntesis en Descartes" s.p.i.
77. Marías, Julián, "Idea de la Metafísica", *Obras de Julián Marías*, Tomo II, Revista de Occidente, Madrid, 1954; pp. 388-413.
78. *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1944, 272 pp.
79. Martínez Lorca, Andrés: *Átomos, hombres y dioses*, Técnos, Madrid, 1988.
80. Mayz Vallenilla, Ernesto: *Fenomenología del conocimiento, el problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*, Caracas, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1956.
81. Mc Kellar, Steuart J.: "Husserl's Phenomenological Method", *THE AUSTRALASIAN JOURNAL OF PSYCHOLOGY AND PHILOSOPHY*, XII, (1934) 62-73.
82. Medina, Ángel, "Husserl on the Nature of the Subject", *NEW SCHOLASTICISM*, XLV, 3, (1973) 547-572.
83. Mirándola, Juan Pico de la, *De la dignidad del hombre*. Introd., trad. y notas L. Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid, 1984; 188 pp.
84. Mohanty, J. N., "Husserl's concept of Intentionality", *ANALECTA HUSSERLIANA*, I, 2 (1972).
85. "Psychologism", *Perspectives on Psychologism*, Mark A. Notturmo (Ed.), Board, New York, 1989.
86. "Notas a las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo", *DIANOIA* (Anuario de Filosofía), F.C.E., México, XIV, 14 (1968).

87. "Phenomenology and ontology. *PHENOMENOLOGICA*, VII
88. Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*. Trad. Oberdan Caletti, Prólogo de Risieri Fondizi, Siglo XXI, México, 1989; 394 pp.
89. *El pensamiento antiguo*. Tomo 2. "Desde Aristóteles hasta los Neoplatónicos. Losada, Buenos Aires, 1974; 442 pp.
90. Moraux, Paul, *Les Listes Anciennes des ouvrages d' Aristote*, Éditions Universitaires de Louvain, Louvain, 1951, 391 pp.
91. Müller, Max y Alois Halder, *Breve diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 1986.
92. Oresme, Nicolás, *Livre du ciel et du monde*. (Edición bilingüe francés - inglés). Trad. Albert D. Menut, Madison, University of Wisconsin, 1968; 778 pp.
93. Orwel, George, *1984*, Trad. Rafael Vázquez Zamora, Ediciones Destino (Colección Destinolibro # 54), México, 1984; 264 pp.
94. Platón, "Timeo". *Diálogos*, Tomo VI (Filebo, Timeo, Critias). Trad. introd. Y notas Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos # 160), Madrid, 1962; 296 pp.
95. *The Laws*. Translated with an introduction by Trevor J. Saunders, Penguin Books, Ltd, Harmondsworth, Middlesex, England, 1978, 531 pp.
96. Reale, Giovanni & Darío Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo II "Del humanismo a Kant", Herder, Barcelona, 1992; 822 pp.
83. Reiner, Hans: "Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik", *ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG*, VIII (1954).
84. Schultz, Walter, *El dios de la metafísica moderna*. Trad. Filadelfo Linares y Elsa Cecilia Frost, F.C.E., México, 1961; 112 pp.

85. Sini, Carolo: "Genesi e costituzione in riferimento al secondo libro di Ideen. *AUTAUT* 105-106 (1968), 91-99.
86. Smith, Richard, "Husserl's Transcendental-Phenomenological Reduction", *PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH*, XX, 2, (1959).
87. Sokolowski, Robert: "Ontological possibilities in Phenomenology: The Dyad an the on [Husserl]", *REVIEW OF METHAPHYSICS*, XIX (1975-1976) 691-701.
88. Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* (Two Volumes), First Edition, Martinus Nihjoff, The Hague, 1960; 735 pp.
89. Stevens, Richard: "Spatial and temporal models in Husserl's Ideen II", *CULTURAL HERMENEUTICS*, III (1975-1976) 105-117.
90. Teofrasto, *Algunas cuestiones de Metafísica*, Antropos, Barcelona, 1991.
91. Van de Pite, M. M., "Is there a Phenomenological Method?", *METAPHILOSOPHY*, VIII, 1 (1972) 21-33.
92. Van Peursen, C. A.: "La noción de tiempo y de ego trascendental en Husserl". Tercer coloquio filosófico de Royaumont, Trad. Amalia Podeti, Paidós, Argentina, 1968.
93. Vernant, J. P. et al., *El hombre griego*. Trad. Pedro Bádenas de la Peña, Antonio Bravo y José A. Ochoa. Alianza Editorial (Serie "El hombre europeo"), Madrid, 1993; 340 pp.
94. Von Wieszäcker, Carl F., *Historia de la Naturaleza*. Trad. Eva Kleen, Ediciones Rialp (Biblioteca del pensamiento actual # 116), Madrid, 1962; 257 pp.
95. Wilson, Margaret, *Descartes*, Trad. José Antonio Robles, UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas), México, 1955; 291 pp.
96. Woolf, Christian, *Gesamelte Werke*, II. Abteilung, Lateinische Schriften, Band 3, Herausgegeben und Bearbeitet von Jean Ecole, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1977.

97. Woodruff Smith & Ronald McIntyre, *Husserl and Intentionality, A study of Mind, Meaning and Language*. D. Reidel Publishing Comapany, Netherland, 1982; 525 pp.
98. Zeller, Eduard, *Die philosophie der Griechen in ihrer geschiechtlichen Entwicklung*. Zweite Abteilung "Aristoteles und die alten Peipatetiker", Georg Olms Verlagsbuchhandulng, Hildesheim, 1963.
99. Ziri6n Quijano, A. *Breve diccionario de conceptos husserlianos*. Tesis de Maestría, UNAM, M6xico, 1989.