

Lenguaje, conocimiento y realidad

Lenguaje, conocimiento, realidad. Lo primero que resalta en esta agrupación de conceptos es que la exploración de uno cualquiera de ellos conduce indefectiblemente a los otros dos. Esa exploración no es necesario que sea profunda. La relación, cuando se declara, puede parecer obvia y trivial. El lenguaje es un sistema de comunicación. Sin duda, para que la comunicación sea efectiva, es preciso que transmita un mensaje, que tenga un contenido. Esto implica, en quien habla y en quien escucha, la posesión de un conocimiento compartido: algún saber de eso que llamamos realidad.

La confirmación, si fuera necesaria para lo obvio, se obtendría invirtiendo el orden de la enumeración: realidad, conocimiento, lenguaje. Incluso parece que éste sería un orden más natural, pues otorga primacía a lo que la tiene. Lo primero es lo primero, y esto es siempre, invariablemente, la realidad.

Cuando habla de realidad, cualquiera de nosotros, sin necesidad de hacer teoría de la cosa, reconoce aquella soberana primacía. Ninguna ciencia puede destronarla. Ciertamente es que una forma desbocada de idealismo ha declarado que puede ser objeto de duda la realidad del mundo exterior. Pero, al mismo tiempo, y por la misma fuerza con que se establecía aquella duda sobre el mundo exterior, quedaba realzada la realidad del mundo interior, de la conciencia, del yo. Esto no era más que cambiar la sede de la realidad de verdad: ya no estaría fuera, sino dentro. Lo real es eternamente lo primero.

Lo malo, en ese idealismo que algunos califican de extremo, y que no es extremo, sino insensato; lo malo, digo, es que lo real, que sería lo primero, ya no es, sin embargo, lo último. Y es que en verdad lo real no termina nunca; el yo, la conciencia, el conocimiento, el lenguaje, sí habrán de terminar. No son eternos. Cuando desaparezcan del universo, ¿qué ocurrirá con eso que es el objeto de mi conocimiento y de mi lenguaje?

Siempre hablamos de aquello que conocemos. Siempre hay un "aquello" presente: un algo que el lenguaje "hace" presente. Mi conciencia no es productora de lo real. La propie-

dad universal de la realidad advertimos que es un nuevo hecho patente: es el hecho de que siempre *está ahí*; lo absolutamente presente y perdurable. *Parousía*, dice el griego. Digamos, pues, con buena conciencia, que la realidad es lo omnipresente, lo presente a todos, lo presente siempre. Y cuando nadie exista, ya no estará presente, pues la presencia requiere un alguien; pero *estará*, simplemente.

Estas relaciones, si bien son obvias, no son en cambio triviales. Permiten, incluso reclaman, una exploración más detenida. Veamos.

Diré que a mí la mencionada agrupación de conceptos, que constituye el tema del presente Congreso, me ocupó y preocupó desde que llegué a ese tiempo indefinido de la vida que vendría a ser como la mayoría de edad filosófica: el momento en que uno empieza a pensar por cuenta propia. Lenguaje, conocimiento, realidad. Lo que desde luego me llamó la atención es que aquí falta algo. Decíamos que la relación es obvia; pero no tan obvia. Esos tres conceptos fundamentales debieran ser cuatro. El cuarto se refiere a algo que está implícito en el conocimiento y el lenguaje; ese algo es el ser a quien yo hablo, el que conoce como yo, y sin el cual no se puede decir que yo conozco; es el que conoce lo mismo que yo y habla de lo mismo, y sin el cual no habría mismidad. Es el interlocutor.

La tradicional teoría del conocimiento, la que ha sido transmitida desde Grecia, es, unánime e invariablemente, un solipsismo disimulado, hasta Descartes; un solipsismo que por fin hace explosión, por así decirlo, en Husserl, y ahí termina para siempre. Pero termina con un problema, no con una solución. Husserl no logró resolver la aporía del solipsismo. ¿Quién la resolvió? Nadie se había percatado de que la realidad es una mismidad, y esto implica dos sujetos de conocimiento, y no uno solo.

Parece como si no hubiera tenido importancia aquel yo que es el otro yo. Pero había que destronar la soberbia del yo que es mi yo; pues, una vez que se elimina el otro, el mío re-

salta automáticamente como absoluto. Y esto es inadmisibile. Ese absoluto es el yo de la metafísica delirante, la que atribuye la nota de absoluto a ese pobre ser frágil, efímero, relativo; el que posee la nota ontológica de la humildad, y que llamamos el hombre: el ser insuficiente. Sería absoluto, se dice, porque posee la verdad apodíctica sobre el ser. El buen sentido latino diría más bien que el infeliz es el yo del solipsismo, con pretensión de verdad, pero sin compañía. La compañía siempre la tenemos: es condición de nuestro ser.

(Y si no lo creen, pregunten a la historia, indaguen la génesis. ¿Cómo nace, como viene a ser el hombre? Viene a ser aquella jornada, en la cual seguramente invirtió milenios, en que un hombre habló a otro hombre. Ahí nacieron los dos: no podía nacer uno solo.)

Sí tenía importancia, pues, el otro yo. En el conocimiento, la alternativa de un yo absoluto no es la incapacidad radical de pensar con verdad, sino el gozo y la gloria en la comunidad de la verdad. La verdad es comunicación. Que no significa ponerse de acuerdo. Es evidencia compartida. Todo el mundo debiera convenir en esto. Pues la comunicación no es posterior al conocimiento; no es el acto de impartir una verdad ya lograda a solas. Sin el tú, no se *entiende* el acto de hablar. También esto es obvio.

En las más sencillas palabras se efectúa firmemente lo que llamo comunidad de lo real. Ésta es la evidencia apodíctica, condición y fundamento de todas las posibles evidencias de la ciencia.

Las verdades de la ciencia no son apodícticas (con permiso de Husserl); son meras hipótesis, siempre sujetas a variación. La verdad apodíctica (con permiso de Leibniz) es una verdad de hecho.

Ahora bien: si dijera "la relación constitutiva del conocimiento está formada por tres términos, y no sólo dos", tendría que explicarles lo que esto significa; debería intentar que me acompañasen en una indagación a cuyo término resultaría evidente para todos, ustedes y yo, que eso que dije es una verdad revolucionaria, o sea, que la tradición estuvo tremendamente equivocada en este punto. La verdad principal no es revolucionaria. La revolución consiste en descubrir que ésa es una verdad de hecho.

Nada me impide imaginar que (para expresarlo con una imagen de Descartes) lo que dije no era más que un sueño coherente. Al parecer, no tengo ninguna garantía de que ese pensamiento haga presa en la realidad. Tampoco harían presa en la realidad mis sensaciones, que son fábricas de errores. Ni la experiencia ni la razón ofrecerían, entonces, aquella deseada evidencia del pensar científico. Todo esto porque no está presente el tú.

Pero el tú sólo es garantía de la *presencia* del ser; otra cosa es la *índole* del ser. El qué de la cosa debe investigarse y es objeto de teoría, la cual no corresponde al nivel primario de la evi-

dencia. Repito: contra lo que es común pensar, ninguna teoría es apodícticamente verdadera. La teoría es creación. La cosa misma, en cambio, yo diría que es "el bien común".

De cualquier modo, el investigador en ciencia natural que está solo en su laboratorio no está realmente solo: está dialogando. Nadie está solo. El yo necesita del tú para hacer ciencia; necesita sobre todo del tú para ser un auténtico yo. La verdad no necesita testigos: exige coautores, como estamos viendo. La verdad está en el lenguaje, en la palabra, en el *logos*. Verdad es diálogo.

Ahí está siempre el tú, como una presencia real o potencial. Ciertamente, los otros son seres ajenos a mi yo. Pero no exageremos, porque ajenedad no es enajenación. Mi yo es inconfundible; es decir, no puede fundirse en otro. La alteridad del otro es irreductible. Sí, sí: todo esto está muy bien. Pero es que ahí tenemos un poco de dialéctica. Ese tú es para mí un "otro yo". De modo que mi yo se multiplica por todos los demás, se reproduce y reaparece en ellos. No puede, por consiguiente, el tú ser enteramente ajeno: tan ajeno como indicaría a primera vista la palabra "otro". A ese agrupamiento de "otros", al que designo con la palabra ustedes, o con más respeto "vos-otros", deberé llamarla "nos-otros". El "nos" expresa sencillamente la atenuación de la alteridad; es decir, expresa la comunidad *ontológica* del yo y del tú.

Solipsismo: *solus ipse*. Un discurso del yo, a solas consigo mismo, como el de Hamlet, cuando se inquieta por saber

Whether 'tis nobler in the mind to suffer
the slings and arrows of outrageous fortune,
or to take arms against a sea of troubles,
and by opposing end them?

Esto sería un soliloquio (*solus loquor*), el *logos* del solipsista, el verbo de la soledad.

Pero no. Lo que nosotros llamamos en latín soliloquio viene a ser lo mismo que llamamos en griego *diánoia*. ¿Y qué es la *diánoia*? Con voz de maestro, Platón la define lapidaria y definitivamente como "el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma". No hay soliloquio. Esa curiosa preposición *diá*, que aparece en las palabras *diá-noia* y *diá-logo*, envuelve la noción de un movimiento, de algo que va desde aquí hasta allá: desde mis adentros hasta donde te hallas tú. El lenguaje, evidentemente, es transitivo: *logos* es *diá-logo*. Pero *logos* es *nous*, pensamiento. Platón descubre que también el pensamiento es transitivo: *diá-noia*. Por tanto, pensar es dialogar. El pensamiento aborrece la soledad.

Y si el pensante no tiene delante de sí un otro-yo real, y parece que entonces debiera enmudecer por esa carencia de un tú, entonces, digo, se desdobra interiormente; y aún a mudas, silenciosamente, el yo entabla un diálogo consi-

go mismo (*prós autén*). Este yo que se toma a sí mismo como interlocutor es el de la verdadera mismidad. Sólo es mismo el yo desdoblado. Que quiere decir: el yo que ha logrado pensar a solas de sí mismo, y consigo mismo, y para sí mismo: como el poeta, el místico, el filósofo, que son modelos de ser hombre.

Si la mismidad implica dualidad, entonces es evidente que sin esa dualidad del yo no sería posible una ontología de la palabra, que es la médula de una ontología del hombre. Por su propensión hacia el solipsismo y su final caída, la filosofía no ha sabido elaborar una verdadera ontología del yo. Digamos que nuestra metafísica occidental no ha entrado en crisis, como piensa Heidegger, por ser platónica, sino justamente por no haber tomado en serio, y muy en serio, la instauración metódica de la metafísica como ciencia dialéctica, que lleva a cabo Platón en el *Sofista*. No es el *Fedón* el que cuenta. Y nosotros no lograremos ver claro en todo esto si no reconocemos que, en historia de la filosofía, Aristóteles es el primer reaccionario.

Empezamos a atisbar por qué razón el tú debe figurar con igual rango en aquel grupo de conceptos. El tú es lo que implícitamente suprimimos, sin justificación fenomenológica o raciocinio, de los conceptos famosos que son el lenguaje, el conocimiento y la realidad. Todo estaría centrado en el yo, mi yo: el lenguaje es mi expresión, el conocimiento es mi conocimiento, la realidad es mi realidad. Y de este modo, sin reparar en las consecuencias de lo que estamos diciendo, nos hemos, como he dicho, deslizado hacia el solipsismo. La filosofía moderna es cartesiana. Sabemos que por fin ha terminado en nuestros días; pero no sabíamos cómo iba a salir de esa crisis; y por no encontrar la clave del asunto, la filosofía ha ido divagando, buscando pretextos para ocuparse de nimiedades con cara seria. No sabemos ya cómo respirar de nuevo el aire libre en que puedan existir el tú y las cosas todas, visibles y palpables, del mundo real.

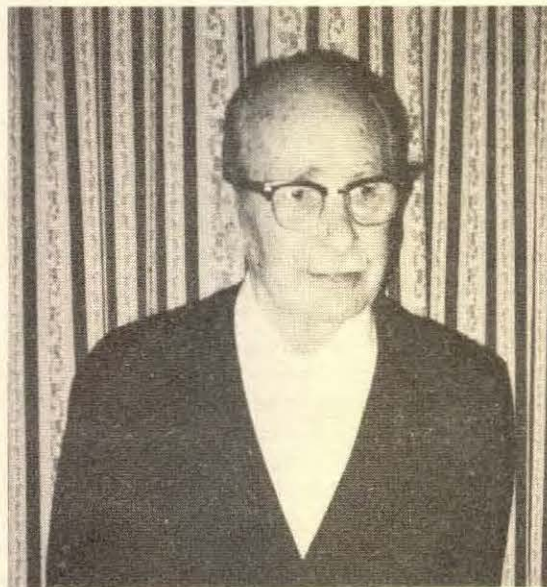
Necesitamos que alguien nos detenga con esta pregunta: ¿es que la realidad es verdaderamente *mi* realidad? ¿Es que yo no necesito de alguien más para estar *seguro* de una realidad que no es *sólo* mía? No dejemos de advertir que esa *seguridad* es lo que en filosofía llamamos evidencia. Descartes creía que no tenemos otra evidencia que la de la propia *diánoia*: pienso, luego existo. Pero, si pienso efectivamente, no estoy solo; existo *con*, que implica compañía; estoy, por lo menos, conmigo mismo, y con la realidad enfrente.

El tú es igual que el yo. Sin ese tú, desdeñado por los metafísicos, abandonado por ellos a la psicología y la sociología, el yo solitario no sería sujeto de conocimiento. En filosofía, cuando decimos yo, sin precisar, damos a la palabra un sentido y alcance universales; y en la medida en que lo conseguimos, la palabra "yo" deviene deshumanizada, es abstracta e indife-

rente. Ese yo no es nadie. No representa el que tienen todos los yos habidos y por haber. Claro está que la abstracción es lo que exige la conceptualización. Todos sabemos que un concepto universal no puede estar atiborrado de notas particulares. Cuando hablamos del tú no estamos haciendo biografía (ni cuando hablamos del yo estamos haciendo autobiografía, como pensaba el otro).

Pero alguna propiedad se debe atribuir al yo para que no sea enteramente vacío. Aunque no nos referimos a ninguno en particular, abarcamos a todos los yos posibles. Sin embargo, al idealismo crítico le pareció que ese género de atributos era ontológico, cosa funesta en ese idealismo. Y entonces Kant afirmó que el yo es trascendental.

Eso de lo trascendental es algo que yo no acabo de entender, pero entiendo que Kant nos explica, tan claramente como permite el asunto, que la trascendentalidad se predica del sujeto,



pero no es una nota personal, individuante; es nota del sujeto en general. Si no fuera universal, no serviría para la ciencia. Claro está que aquí se trata de la ciencia de la ciencia, y no de la ciencia del hombre. El yo trascendental es neutro. Digamos que no sirve **para la vida**.

El saber del hombre y del conocimiento ha de servir para la vida. Esto significa que no debe deshumanizar al hombre y al conocimiento. Preguntémosle a Kant: ¿puede el yo trascendental dialogar con el tú trascendental? ¿O está ése tan encerrado en sí mismo como el *ego* del *cogito*?

Aquel diálogo interior al que Platón llamó *diánoia* también era una función universal, y también servía para la ciencia. Ciencia y vida se salvan juntas de la amenaza mortal del solipsismo. Porque el solipsismo (hay que decirlo) también anda escondido, disimulado en los entresijos de la teoría trascendental. La ciencia que la filosofía intentó fundar en una versión u otra



del yo solo, del yo absoluto, ha sido desde la Antigüedad una ciencia que existía *de facto*, no *de jure*: una ciencia que no disponía, paradójicamente, de una fundamentación científica en la que se pudiera confiar. La metafísica tenía en nuestro siglo que revolucionarse, exhibiendo un nuevo grupo de evidencias primarias y apodícticas para que pudiera ser, al fin, *la ciencia de la ciencia*: el conocimiento del conocimiento.

Bien es verdad que éste fue el propósito declarado de Kant, y el de Husserl. Pero el intento falla si se eliminan nada menos que el ser y el tú; cuando se elimina la evidencia del interlocutor, y con ella la evidencia de lo que se ve y se toca. No tiene sentido siquiera preguntar qué parte de mi ser es lo trascendental. No: ahí no se articulan bien lenguaje, pensamiento y realidad. Nosotros, los filósofos y los hombres de la calle, pensamos en la realidad, en lo que sabemos que *es*, a ciencia cierta. ¿A ciencia cierta? Claro que sí. La ciencia no inventa una realidad distinta de la que vemos con los ojos. Ahora, tardíamente, pero cuando todavía es tiempo de enmendar las cosas, venimos a darnos cuenta de algo asombroso: de que la ciencia convirtió a la realidad en problema. Y todo porque, al prescindir del tú, nos ha dado una imagen deformada del yo; pues el tú es en rigor un constituyente del propio yo. Era necesario, pues, como un paso preliminar hacia la revolución en la metafísica, restablecer la presencia del tú en la relación constitutiva del conocimiento.

Por ahí se empieza. El paso es decisivo, pero luego siguen otros. ¿En qué condiciones se alcanza un conocimiento al que pueda considerarse evidente, con absoluta certidumbre, más allá de toda duda posible?

Sin esfuerzo alguno, al hablar de evidencia aparece en la mente el esquema de una situación, en la cual yo ocupo un lugar prominente. La verdad es una relación del yo con algo ajeno que de momento permanece indeterminado, y puede designarse con la palabra objeto. La filosofía ha llamado a eso *adaequatio*, adecuación, conveniencia. Es verdadero el conocimiento cuando *conviene* con la cosa, cuando concuerda con ella. Pero, ¿cómo puede algo psíquico, como es el conocimiento, convenir o concordar con algo que es de naturaleza distinta? La *physis* específica del conocimiento hace imposible esa relación de conveniencia. ¿Qué ocurre aquí? Ocurre que esa *convenientia* sólo puede darse entre seres ontológicamente afines: el yo y el tú.

Lo cierto es que el sujeto trasciende la interioridad de su propia conciencia mediante el lenguaje, que es la prueba definitiva de la comunicación intersubjetiva. La evidencia, *como experiencia primaria*, es precisamente aquello cuyo valor apodíctico ha sido desdeñado por la filosofía, empeñada siempre en que la verdad segura tenía que ser racional y discursiva.

¿De qué recursos disponemos para *conocer*? El sujeto dispone natural y primariamente de

los sentidos. El conocimiento que ellos proporcionan se llama empírico. Abundan las voces de filosofía que nos previenen desde antiguo que el conocimiento sensible es relativo. La verdad es absoluta. Tiene que procurarla algo que supere en capacidad el nivel de los sentidos. Esto es la razón. La razón es igual en todos; es, como dice Descartes, *la chose du monde la mieux partagée*, la cosa mejor distribuida. Así queda el sujeto dividido: el yo empírico, el yo racional; el yo relativo, el yo absoluto y solitario. ¿Y si resultase que lo absoluto se halla en lo relativo?

La soledad del yo es el tremendo error de la filosofía. Pues la evidencia es precisa y justamente lo que nos proporciona el lenguaje; es aquello que precisa y justamente le damos al tú y él nos da. Esta evidencia primaria es una reciprocidad: el yo y el tú son complementarios.

Descartes busca una verdad apodíctica que pueda servir de fundamento a la ciencia. Elimina metódicamente todo aquello que pueda suscitar alguna duda. Pero la verdad primaria no es un residuo, lo que resta después de una operación suspensiva de toda creencia imaginable. Sin decirlo así, piensa Descartes, como todos los maestros de la tradición, que el tú pertenece al dominio de la relatividad, de la mera opinión; y lo que necesitamos, por el contrario, es una verdad que, para ser evidente, tiene que ser científica.

Lo que ocurre es que la ciencia no es más que una opinión. Una opinión bien fundada; pero no es una verdad primaria. Ella necesita una evidencia fundante. La cual es compartida por el yo y el tú; y es invulnerable, precisamente porque es pre-científica; porque no dice nada sobre el cómo del objeto; porque no opina.

Cuando yo, a solas conmigo mismo, afirmo que este objeto es una mesa, no puedo estar seguro de lo que digo; concedo para los efectos de la argumentación que yo podría estar soñando. También cuando duermo tengo a veces la convicción de que mi sueño es real. Pero resulta que si tengo un tú frente a mi yo, que me asegura que en efecto este mueble *es*, y es una mesa, lo que se suspende entonces es mi duda: el lugar de la duda viene a ocuparlo la certidumbre comprobada de que yo no estoy soñando. Esto no es una opinión. Es la verificación de una presencia: la identificación de un ser común. Tú y yo hablamos de lo mismo. La mismidad es la clave de la evidencia. Ese tú es un ser que responde libremente a lo que digo yo, y esto no puedo inventarlo ni soñarlo. La evidencia que buscábamos pertenece al dominio de la palabra.

La evidencia del ser (que es de lo que se trata primariamente) es relativa, porque el yo es relativo. Lo cual quiere decir aquí, literalmente, que la evidencia se produce en una *relación* del yo con el tú. En suma: es dialógica.

Después de una milenaria tradición, el enorme peso del yo en el pensamiento filosófico parece que se hubiera aliviado y casi no se siente. El yo es lo obvio, lo consabido; es aquello que

se da por descontado, aquello en que se centra toda reflexión sobre el conocimiento; es el sujeto que conoce; en suma, es aquello de lo que siempre se habló, y se sigue hablando, y siempre se hablará. El tú es un intruso, cuya presencia no aportaría nada a la estructura del conocer y el pensar. Pueden comprobarlo: el tú es tan desdeñable que hasta su misma ausencia filosófica pasa desapercibida.

Hubo en nuestro siglo un filósofo que produjo (o más bien, que reveló) una especie de desdoblamiento de la conciencia. Nicolai Hartmann reparó en que la aprehensión del objeto por el sujeto implicaba una dualidad. Para representarlo gráficamente, diríamos que del objeto parte una línea que va hacia la conciencia. Eso se llama impresión sensible, y no basta para producir una auténtica aprehensión. La certidumbre de la existencia y presencia del objeto se obtiene cuando en la conciencia coinciden dos líneas que provienen del mismo objeto. Esta conjunción de dos experiencias es lo que produce la objetividad. Podré dudar del dato sensorial; no puedo dudar de la dualidad de los datos coincidentes, cada uno de los cuales viene a ser como una corroboración del otro.

Lo cual es ingenioso, y muy cierto. Sirve para dar la razón a la antigua doctrina de que hay evidencia en la percepción sensible. Pero creo que esto no basta; y en todo caso, disponemos de más. En lo que debe añadirse entran en juego el tú y el lenguaje. El tú duplica la experiencia que hice yo del objeto. En términos cartesianos, ese otro-yo no puede confirmar mi experiencia. Estamos incomunicados. Pero es un hecho puro y simple de experiencia común que no estamos incomunicados: nos entendemos hablando de lo mismo. En la palabra está el ser. La evidencia apodíctica del objeto la obtenemos conjuntamente el yo y el tú en un acto de relación dialógica que está más allá de toda duda posible. Esto funda lo que titulé hace muchos años *el contradiscurso del método*; funda un método fenomenológico que se separa radicalmente del método cartesiano de Husserl. Constituye, pues, lo que podría denominarse con una imagen: el *cogito* de una nueva filosofía. De momento, queda asegurado que el tú es el tercer término de la relación constitutiva del conocimiento.

Pero es más. Ya vimos que el tú es para mí un otro-yo. *Otro*. ¿Qué clase de alteridad es ésta? El tú no es un otro para mí como lo es el árbol. La suya es una alteridad peculiar. Es la mismidad en la alteridad. Que quiere decir: yo me veo a mí mismo en el otro. El otro me reproduce. Aunque no hable. Pero sí habla; *me* habla, habla *para mí*. Digamos que la palabra es la *gestión* de la evidencia. Sin la palabra no hay conocimiento verdadero: la pura mirada no basta. La visión es órgano de contemplación y discernimiento. Pero es la palabra la que posee el ser: la que lo mantiene en su ser.

Ésta es una relación *de ser a ser*. Las pala-

bras se las lleva el viento, dice la gente que no sabe. No: lo que se lleva el viento son los papeles. El efecto de las palabras no es perpetuo; lo perpetuo es la conexión verbal entre un yo y un tú: es la común referencia a algo ajeno a ti y a mí.

La comunión. Con el otro y con lo otro. Por la palabra, la realidad es maravilla. Hablar de la verdura de los árboles y los prados. La alegría de que haya verde en el mundo. Si se quiere, la alegría como prueba ontológica; ¿es esto muy desmedido? Digamos *cum júbilo*: *Hay verde, hay ser. Es gibt Sein*, como dice Heidegger.

El mundo, el mundo real, es suprarreal. El surrealismo no es un estilo del arte: es la experiencia primitiva del hombre, del recién nacido. Esta experiencia trata de revivirla el artista, y acaso el pensador. Pero la realidad es fantástica, más atrevida que las fantasías del pintor, del músico, del poeta. El mar; el devenir eterno del mar. *La mer, toujours recommencée*, como dice Valéry. La realidad no se fatiga. Las nubes en el cielo. Todo esto que abarca la mirada del contemplador es lo que *posee* la palabra; ella nada más.

También esto lo percibió sagazmente Platón. Dice Platón: el hombre es el símbolo del hombre. O sea: el tú es el símbolo del yo. Esta frase posee una ciencia y sapiencia más profunda e inagotable que todas las críticas de la razón. El símbolo no designa en griego *una sola cosa*. Símbolo es cada una de las *dos* partes en que se divide una cosa: una moneda, un documento. Dos personas poseen las dos unidades simbólicas; que no son unidades, pues ninguna de las dos tiene ser propio, ni son iguales, pero son complementos la una de la otra. Cuando se reúnen, embonan o no embonan. Si no embonan, no pertenecen al mismo ser, son incongruentes. Si embonan, se reconstituye con ellas la unidad completa del ser que se dividió.

Lo que esto quiere decir es que el ser individual del hombre no es más que medio ser, y necesita de otro para completar el suyo. Ésta es la razón metafísica de lo que en términos triviales de sociología dice la consabida declaración: el hombre es un animal parlante.

Volvamos al comienzo. Lenguaje, conocimiento, realidad. Estas tres palabras encierran el problema fundamental de la filosofía. El que he venido llamando en los últimos cincuenta años: el problema del ser y el conocer.

La ocupación de la filosofía con el problema del conocimiento ha sido continua desde Grecia, y no se puede decir que haya sufrido ninguna interrupción apreciable. El problema del ser, aunque parezca mentira, es otra cosa. Heidegger propone como una innovación reactivar la preocupación por el ser. Puede decirse que la filosofía de Heidegger domina la parte central, la parte sólida de nuestro siglo. Y la llamo sólida porque en estos años finales del siglo XX la filosofía se ha ablandado y dispersado, y no ha producido ninguna obra de las que pesan en la



historia. "La pregunta que interroga por el ser": en esta fórmula se concentraría la cuestión capital.

Pero he pensado que la cuestión capital de la filosofía, ni en este siglo ni en ningún otro tiempo futuro, no ha sido ni será el *problema* del ser. Para que resalte el carácter definitorio del quehacer de toda filosofía, he insistido en que filosofar es preguntar. El motor del pensamiento es la duda. La verdadera tarea del filósofo no consiste en descubrir teorías nuevas, sino en descubrir problemas, en exponer con claridad y rigor aquello que no sabemos. Sobre todo, aquello que ignorábamos que no sabíamos. Esto es lo que da que pensar, más que lo ya pensado por éste o por el otro. Lo que da la medida de la grandeza de un pensador es el incremento que él haya logrado del caudal de problemas, de ideas sobre nuestra ignorancia. Somos buscadores, no predicadores.

De acuerdo. En un solo caso, que es precisamente el del concepto principal de la filosofía, ésta no tiene ante sí un problema, sino una certidumbre apodíctica. Es el caso del llamado problema del ser; el problema, según Aristóteles, que reaparece siempre, y sobre el cual volvemos una y otra vez; el problema al que Heidegger da, en nuestro siglo, nueva actualidad en los términos que ya se hicieron proverbiales: la pregunta que interroga por el ser.

Pero no. El restablecimiento de la actualidad de la cuestión del ser que lleva a cabo Heidegger no es una operación revolucionaria. Es un simple cambio de tema; o más bien, es un tomar de nuevo un viejo tema. La auténtica operación revolucionaria de la filosofía (quiero decir, de la filosofía en serio, de la filosofía como ciencia rigurosa) consiste más bien en demostrar que la pregunta que interroga por el ser no tiene sentido. El ser no es problema.

Es problema y tiene sentido, y es legítimo y necesario interrogar por el cómo del ser; por el qué, y el cuándo y dónde. Pero esto, claro está, no es aquello que preocupa a Heidegger, ni al filósofo que piensa con la debida radicalidad. Éste es el problema del ente. Entonces, ¿cuál es el problema del ser? ¿En qué consiste ser? Y parece que así volvemos a lo mismo: a la porfiada pregunta que interroga por el ser.

Ahí está nuestro error. El ser es la realidad. ¿Qué otra cosa podría ser? Antes de que tuviera la capacidad de darle un nombre, para el más primitivo de los hombres la realidad es lo que está ahí: es el auténtico *Dasein*. Es lo primero y lo último y lo de siempre. Es la eternidad que sirve de apoyo a nuestra temporalidad, a nuestro lenguaje. Y aún antes del lenguaje: cuando el hombre no es todavía hombre. Es la base de la vida que evoluciona hacia la hombría. Es, por supuesto, la base permanente e inmediata de toda ciencia posible. Y no sólo de la ciencia, sino que todo nuestro ser y nuestro hacer se asientan en el ser.

La realidad es aquello que es, es todo aquello

que es. ¿Cómo puede ser esto problema?

La verdad del ser no es verdad de razón. Su órgano es la mirada, es el tacto, es el oído. La verdad del ser es sensorial y verbal. Es aquella que Descartes andaba buscando desesperadamente, hasta el extremo de eliminar como inseguras las que todo el mundo (y él mismo, en su sano juicio) considera evidentes. Pero es que el filósofo, en trance de duda metódica, no tiene el juicio sano. La verdad segura no es la última. La realmente segura es la primera: es aquella de la cual nunca hemos dudado. Por esto es primera, que aquí significa lo que dice: aquello por donde se empieza; y además significa lo principal. Por esto es fundamento absoluto de todo lo que no tiene fundamento propio.

En esta verdad de base he pretendido apoyar mi trabajo metafísico. Pero a últimas fechas me ha entrado la duda de si el rigor, que es necesario siempre, y más apremiante cuanto más viejo es uno, de si el rigor me permite dar el nombre de verdad a la evidencia que se me presenta como apodíctica, primaria y absoluta. Tal vez no sea una verdadera verdad esta evidencia de que *Hay Ser*, con unas mayúsculas que indican que esto es un hecho: no es un pensamiento. El absoluto es fáctico. He llegado, pues, a la revolucionaria conclusión de que toda verdad que encontramos presupone otra anterior. Lo cual sería terriblemente inquietante si no fuera porque el saber que hay ser es originario, inquebrantable y permanente; porque la realidad es el *non plus ultra*. Es la total seguridad que hace posibles y legítimas todas las dudas. Podemos seguir adelante.

Pero prevengo a los jóvenes que deseen seguir "el camino seguro de la ciencia", como decía Kant; el de la "ciencia primera", como la llamó Aristóteles; el de la "ciencia dialéctica", como la llamó Platón; en suma, el camino de la metafísica, que han de poner sumo cuidado en su marcha, porque ésta es una vía, poco transitada hoy en día, que siempre fue peligrosa, y que implica graves responsabilidades. A quienes la responsabilidad infunda temor, les aconsejo que escojan otras andanzas más plácidas. Todas las revoluciones, especialmente las necesarias, son peligrosas y deben efectuarse con precaución. ●

