



Una confrontación incesante: ontología y metafísica

Alejandro Escudero Pérez

(UNED)

Cuando se la considera un “doctrina filosófica” lo que suele llamarse “metafísica” comparece ante nosotros aproximadamente como la punta de un Iceberg. En su conjunto la “metafísica” es un *dispositivo* incardinado en el propio mundo, implantado en los distintos ámbitos del saber (en el saber científico, técnico, moral, político, artístico, religioso). Ese dispositivo promueve una y otra vez la *clausura* del mundo atándolo férreamente a un fundamento absoluto y trascendente. En una de las versiones más frecuentes del dispositivo metafísico se postula una escisión jerárquica –dialécticamente suturable– entre un “mundo aparente” y un “mundo verdadero”: una única trama de esencias necesarias y universales que subyace a todos los fenómenos. Por esta u otras vías la “metafísica” censura y reprime la pluralidad, complejidad e inagotable riqueza del mundo pretendiendo evitar a toda costa cualquier radical acontecer en el que emerjan unas inéditas posibilidades a partir de las cuales los saberes se vean reconfigurados en su núcleo propio.

En el mundo moderno –el mundo en cuyos procesos vivimos inmersos– el fundamento metafísico lo constituye el Sujeto humano (el ser humano tomado como raíz y modelo). Él se postula por doquier como el alfa y el omega: la instancia a la que todo debe subordinarse y desde la que todo debe explicarse (el “legislador autónomo” en las esferas de la ciencia, el arte, etc.). A la vez la *crisis* profunda que concierne a la moderna era del mundo (a su ciencia, su arte o su política) nos impele a intentar desterrar a ese pretendido monarca absoluto: nos impulsa a bajarnos del pedestal en el que –por un desmesurado narcisismo– hemos creído estar subidos.

Si la metafísica es un dispositivo de clausura del mundo la “ontología” se consagra, una y otra vez, a la tarea de “deconstruirlo”. Ésta es, sin duda, únicamente una parte o un aspecto de su cometido: pero tiene el honor de ser lo primero que debe emprenderse. La “ontología” –más acá de su consideración como “doctrina filosófica”– brota cada vez desde el reconocimiento y la asunción de la *diferencia* del “ser” con los entes (donde “ser” alude al acontecer en el que es enviado o destinado un juego de posibilidades). Cuando se acepta que “ser” no es ente alguno se evita, de entrada, que algo óntico se erija indebidamente en Modelo al que todo tiene que adecuarse, se impide que un fundamento trascendente y absoluto someta todas las cosas anulando lo posible en nombre de lo necesario.

En este artículo únicamente abordaremos unas pocas cuestiones previas respecto a lo que tan atropelladamente acabamos de exponer. Por insuficiente que sea quedarse en ellas nos parece, sin embargo, que sin su correcto tratamiento nunca cabe esperar siquiera llegar un poco lejos en estos difíciles temas. Nos orientará, en todo caso, la pretensión de aclarar un tanto “de qué va” eso de la “*diferencia* del ser con los entes”: una aclaración en la que se ventila qué sea la filosofía, cuál sea su lugar y su papel en el conjunto del saber.

Es bien sabido que la expresión “diferencia ontológica” procede de Martin Heidegger: de un autor cuyo empeño principal ha consistido en relanzar la “cuestión del ser”. La acuñó en 1927, durante las clases del semestre de verano. En ese mismo año, y como también es conocido, había publicado, en la primavera, una parte de una investigación denominada *Ser y tiempo*, un tratado consignado a revitalizar el carácter ontológico de la filosofía. En este libro, es cierto, en ningún lado puede leerse la expresión de marras, pero lo cierto es que está claramente implícita en su

planteamiento y desarrollo. En el § 2 se dice: «Lo puesto en cuestión es la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no "es", él mismo, un ente». Importa, en este momento inicial, destacar ante todo dos cosas:

- 1ª. Se denomina "ser" a lo que determina a los entes; aunque este término, desde luego propicio a la mal interpretación, no lo emplea aquí Heidegger diremos: lo que denominamos "ser" es "principio" (en griego: arché).
- 2ª. Lo llamado "ser" es siempre ser de los entes, pero no es otro ente, por ejemplo, un ente de rango superior, etc.

Todo acercamiento a la cuestión de la diferencia inevitablemente pasa por, al menos, mencionar a Heidegger e incluso empezar por él, como hemos hecho nosotros; esto no implica, desde luego, coincidir con él en el modo en que la plantea y la desarrolla. Aún así, y es lo que queremos resaltar, sería ridículo pensar que este asunto es un "invento suyo" o algo de este cariz. Si es una cuestión digna de solicitar nuestros esfuerzos nunca lo será porque incumba a algo así como "la filosofía de Heidegger". Si lo que ahí se dirime, en el fondo de esa expresión, es relevante, lo es porque de algún modo está allí donde hay, ha habido y habrá lo que denominamos con la expresión griega "Filosofía". Podría mostrarse que en el poema de Parménides (cuando la diosa nos planta ante dos caminos etc.) o en la tesis aristotélica de que hay un saber del ser en cuanto ser (*Metafísica*, libro IV) etc. no se hace otra cosa que asumir, según distintos recursos, la problemática de la diferencia ontológica. Y también puede decirse -aunque sobre esto hemos de volver- que en esta problemática late vivamente la pugna entre dos posibilidades de configuración de la filosofía (aunque se trate de algo que va bastante más allá de esto): la ontológica y la metafísica; cada una reconoce la diferencia, pero de maneras incompatibles.

Por nuestra parte, y a la hora de abordar el asunto de la diferencia, nos ha parecido oportuno iniciar una discusión con un filósofo español contemporáneo: Felipe Martínez Marzoa. Sus enormes méritos son conocidos por los lectores de filosofía en castellano. Muchos hemos aprendido a amar la filosofía -y a tratar de ejercerla con nuestros medios- visitando una y otra vez sus páginas sobre Heráclito o sobre Kant (o Marx, o Hölderlin o Leibniz o...). Es mucho y bueno lo que se vislumbra en sus textos sobrios y bien argumentados. Aún así entendemos que, en este central asunto, su planteamiento es profundamente erróneo. Exponer lo que dice y discutirlo, por eso, nos parece instructivo y fecundo. En los pensadores rigurosos los errores enseñan, sólo en los mediocres confunden y obstaculizan el despliegue del pensamiento.

Antes de emprender siquiera un esbozo de discusión con Marzoa -y en la que nos corresponde probar lo que hemos dicho- un breve inciso. Merece la pena esbozar ahora un mínimo comentario del primer proyecto filosófico de Heidegger. En la sólida introducción al libro *Ser y tiempo* éste sostiene que necesariamente la ontología tiene que tener una base óptica; a través de un razonamiento que no vamos a reproducir se concluye que la ontología debe comenzar por una indagación del ente que soy o que somos cada uno de nosotros, lo que allí denomina una "analítica del Dasein". Cuatro textos del curso que antes mencionamos exponen y desarrollan lo que acabamos de plantear:

-«La ontología tiene como disciplina fundamental la analítica del Dasein. En ello se funda asimismo el hecho de que la ontología no pueda fundamentarse de una forma puramente ontológica. Su posibilidad misma remite a un ente, esto es, a lo óptico: al Dasein. La ontología tiene un

fundamento óntico» (Los problemas fundamentales de la fenomenología, ed. Trotta, pg. 45).

-«Si el Dasein, en razón de la comprensión del ser que le pertenece, tiene primacía en toda la problemática ontológica, se precisa, consecuentemente, efectuar una investigación ontológica preparatoria, que ofrezca el fundamento de toda la problemática posterior, que incluye en sí la cuestión por el ser del ente en general y el ser de los distintos ámbitos de ser. Por este motivo hemos designado la analítica ontológica preparatoria del Dasein como ontología fundamental. Es preparatoria porque sólo conduce a la elucidación del sentido del ser y del horizonte de la comprensión del ser» (Ibíd., pg. 273).

-«... la posibilidad de la ontología en general depende de cómo y de en qué medida se ponga de manifiesto la constitución ontológica del Dasein» (Ibíd., pg. 196).

-«El sentido del ser es de lo más embrollado y el fundamento del ser es oscuro. Es preciso desenredar lo embrollado y aclarar lo oscuro. ¿Está en nuestra mano emprender esta tarea de modo que dispongamos de la luz y del hilo conductor para realizarla hasta el final? Las consideraciones de la primera parte de nuestro curso, que ahora hemos acabado, no nos han acercado sólo a la equivocidad y a la dificultad de cuestiones aparentemente triviales, sino que los diferentes problemas ontológicos, de acuerdo con su propio contenido, han reconducido el planteamiento siempre a la cuestión por el ente que somos nosotros mismos. Por tanto, el ente que somos nosotros mismos, el Dasein, tiene dentro de la problemática ontológica su marca distintiva propia. Hablamos, por ello, de una primacía ontológica del Dasein... y a este ente es hacia donde se orienta en algún sentido toda la aclaración del ser» (Ibíd., pgs. 272-273).

Frente a esto nosotros entendemos que todo intento de fundar ónticamente la ontología es intrínsecamente aporético; esto no significaría, por seguir con el ejemplo de la primera propuesta de Heidegger, tener que eliminar simplemente algo así como una -reelaborada- "analítica del Dasein", lo que sí obligaría es a reubicarla dentro del ámbito de la filosofía primera. En mi tesis doctoral me ocupé de esta inviabilidad -que no concierne, ni mucho menos, sólo a la propuesta heideggeriana-, aunque la intento enraizar en el modo en que se piensan en esta tradición las relaciones entre el espacio y el tiempo, pues se pretende, siempre, que el primero está y tiene que estar subordinado al segundo. De todas maneras es de particular interés destacar que ya por entonces el mismo Heidegger manifestaba dudas sobre este modo de plantear las cosas. Aunque estas dudas no le conducían, como sí sucedió después, por otros caminos menos transitados. En el último párrafo de *Ser y tiempo* se nos dice: «...la exhibición de la constitución del ser del Dasein sigue siendo tan sólo un camino. La meta es la elaboración de la pregunta por el ser en general. La analítica temática de la existencia necesita, por su parte, la luz que viene de la previa aclaración de la idea del ser en general. Esto vale particularmente si se sostiene como normativa para toda investigación filosófica la tesis expresada en la introducción: la filosofía es una ontología fenomenológica universal que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto donde éste surge y en el que, a su vez, repercute. Ciertamente tampoco esta tesis tiene que tomarse como un dogma, sino como formulación del problema fundamental, que sigue estando "velado":

¿Puede la ontología fundarse ontológicamente, o requiere también un fundamento óptico, y cuál es el ente que debe asumir la función fundante?» (§ 83).

Aunque su primer intento exploraba la segunda posibilidad ya se menciona otra: fundar la ontología *ontológicamente*. Una vez que experimentó a fondo la inviabilidad de la fundación óptica elaboró propuestas en la otra dirección. Cuando en escritos de los años cincuenta, por ejemplo, leemos fórmulas que subrayan la necesidad de "pensar el ser sin los entes" etc. se está apuntando la vía -que Heidegger la recorra o no es otra cuestión- de una ontología que asuma a radice la diferencia del ser con los entes, esto es, que no tome algo óptico como "modelo" o "paradigma" de lo ontológico.

Hemos dicho que Felipe Martínez Marzoa interpreta erróneamente la cuestión de la diferencia, es decir, la propia cuestión del ser y, así, el estatuto mismo de la investigación filosófica y sus relaciones con los demás saberes; unos saberes en cuyo entrecruzamiento se constituye el mundo que habitamos, y que son el asunto propio de la crítica filosófica. Para -aunque sólo sea en una primera aproximación- tratar de mostrar que esto es así tomaremos como hilo conductor la interpretación desarrollada por Marzoa del pensamiento de Platón (teniendo en cuenta, para empezar, que lo relevante de todas sus interpretaciones es que son genuinamente filosóficas, y no sólo "historiográficas"). De todos modos lo que nos interesa primordialmente no es, por así decir, la "verdad de su interpretación" sino si y cómo en su propuesta de lectura hay, o no, una o alguna "interpretación de la verdad" -pues esto segundo es lo que, sin eliminarlo, rige lo anterior-. Para comenzar aduciremos unos pocos textos en los que sea patente que el filósofo español concede un papel central en el ámbito de la filosofía a la cuestión que nos ocupa aquí:

-«Por lo tanto, el fundamento de toda ontología es: la distinción entre lo ente y el ser; la consideración de que, puesto que esto es... y aquello es..., hay también -y ante todo- esto: ser; la cuestión de qué queremos decir cuando decimos "ser", a diferencia de cuando mencionamos un ente, uno u otro, cualquiera o inclusive todos» (Iniciación a la filosofía, ed. Istmo, pg. 195).

-«... una cosa es lo que aparece y otra las "condiciones de posibilidad" del aparecer mismo; hay una pregunta sobre en qué consiste el aparecer mismo, no sólo preguntas sobre el contenido de lo que aparece» (Ibid., pg. 193).

-«A lo largo de toda la historia de la filosofía posterior a Aristóteles asistimos constantemente a un viraje de la noción de condición ontológica ("principio" o "causa" en el sentido de Aristóteles) a la de causa óptica. Ciertamente, aquello en lo que consiste "ser" está supuesto en el ser de toda cosa, y por lo tanto es lo "primero", por no es el ente del cual derivan los demás entes, ni es en general ente alguno; si fuese un ente, no respondería a la pregunta sobre en qué consiste "ser", porque él mismo estaría envuelto, junto con los demás entes, en esa pregunta. El ser no es algo de lo cual se pueda derivar lo ente; no es ente alguno, ni siquiera el todo de lo ente; lo ontológico no puede reducirse a nada óptico» (Historia de la filosofía, vol. II, ed. Istmo, 1ª edición, pg. 168).

Respecto a lo que exponen y manifiestan estos textos -al menos por lo que a nosotros concierne- no se nos ocurre ningún tipo de objeción. Podrían precisarse muchas cosas, desarrollar otras, etc. pero objetar, nada. Los errores de los que hemos hablado están en otro sitio.

Nos va a ocupar la interpretación del pensamiento platónico. Uno de los clásicos de la filosofía a los que no puede dejarse alguna vez de visitar. Aún así -y aunque él no lo exponga ni comente en algún lugar- en Marzoa han ocurrido dos lecturas del texto de Platón, y no sólo dos lecturas distintas sino estrictamente incompatibles. En sus primeros escritos (p. ej. en la primera edición de su *Historia de la filosofía* o en *Iniciación a la filosofía*) propone una lectura -por reintroducir términos anteriormente mencionados- de índole "metafísica"; en sus escritos más recientes (la segunda edición de su *Historia de la filosofía* y el libro *Ser y diálogo*, por ejemplo) la lectura es netamente "ontológica". En el buen entendido de que las nociones "metafísica" y "ontología" -signifiquen con precisión lo que signifiquen- han de aplicarse al contenido de lo que Platón ha dicho en sus propios textos, y no a la lectura en que ese contenido, para ser recibido, resulta elaborado. Pues bien pudiera ocurrir, en lo que se refiere a la lectura misma, y perdónese el pequeño lío, que la lectura "metafísica" fuese en rigor "ontológica" y que en cambio la lectura "ontológica" fuese "metafísica".

Vamos con la primera lectura, la que llamamos "metafísica". Según ella ¿Qué sucedería en la entraña del texto platónico? ¿Cuáles serían sus propuestas filosóficas más destacadas? Etc. Los siguientes cinco textos nos lo van a aclarar:

-«No podemos tratar aquí la cuestión de qué tuvo que ocurrir para que entre el pensamiento griego arcaico, por una parte, y, por otra, Platón y Aristóteles se produjese un giro, una pérdida de la posición originaria en la que los griegos de la época arcaica se encontraban no en el modo de una posición expresa, teóricamente asumida, sino como en la tierra sobre la que pisaban. El caso es que Platón y Aristóteles tienen ya que reconquistar el problema del ser, y lo hacen a partir de la nueva situación, en la cual lo que "hay" es lo ente, es decir: que esto es así y aquello es de tal otra manera; en la que lo que se discute es solamente si esto es así o, por el contrario, es de aquella otra manera. Partiendo de esta situación, Platón y Aristóteles preguntan qué quiere decir el "esto es ...", en qué consiste el carácter de ente. Puesto que se parte de lo ente para preguntar en qué consiste su carácter de tal (esto es: su ser), la cuestión no es la claridad que de antemano hace posible todo aparecer, ya no es la abertura del ámbito abierto, en la cual es concedido a cada cosa su lugar, sino que es el aparecer de lo que aparece, es lo ente, bien que no como caballo o casa, sino como ente; el tema es, por así decir, la entidad de lo ente. Ahora bien, cualquier determinación que se establezca de la entidad de lo ente será a la vez un criterio para definir qué presuntos entes son propiamente y cuáles propiamente no son, es decir: no dará (puesto que toda determinación determina campos) una distinción entre lo "verdaderamente ente" y lo "no verdaderamente ente". Ya hemos visto que esto ocurre de inmediato en Platón: lo que propiamente es es la Idea; la cosa, en rigor, no es. Pero, a la vez, "lo no propiamente ente", desde el momento en que tratamos de ello, aunque sea para negarle "en propiedad" el carácter de ente, también, de alguna manera, es; no queda excluido del ámbito de lo ente (por definición, nada puede ser excluido de ese ámbito), pero tampoco puede sumarse a lo "verdaderamente ente", como otra parte del todo; queda en una posición ambigua, cuya aclaración es problema constante en la historia de la filosofía a partir de Platón. El propio Platón dio expresión a este problema en una palabra: la "participación" (méthexis); la cosa "es" solamente en el sentido de que participa de la Idea. Aristóteles se burla un poco de esta palabra, "participación", que parece resolverlo todo y que no es más que una palabra. Pero, en definitiva, también Aristóteles va a parar en la noción de lo ente supremo y también para Aristóteles es ello lo inmóvil» (Iniciación a la filosofía, pgs. 228-230).

-«Que la pregunta por el ser, en cuanto es entendida como pregunta por la entidad de lo ente, conduce a la posición de "lo verdaderamente ente" ya ha quedado establecido más arriba. Nos queda ahora explicar por qué el carácter distintivo de "lo verdadero" es su inmovilidad (sea la de la Idea -Platón- o la del motor inmóvil -Aristóteles- o la de Dios -Edad Media- o la de las verdades matemáticas -Edad Moderna-)» (Ibíd., pg. 231).

-«Desde el momento en que la cuestión del ser es objeto de una explícita investigación (esto es: desde Platón y Aristóteles), lo es como cuestión de la entidad de lo ente, como la cuestión de qué es lo que define el carácter de "ente" de lo ente. Ahora bien, lo ente es lo presente, y, por tanto, la entidad es la presencia...» (Ibíd., pgs. 231-242).

-«Pues bien -y llegamos ya al desenlace de la cuestión-, si el horizonte abierto en la comprensión del ser es el tiempo, y si el tiempo se entiende como el "siempre ahora" (concepto teórico del tiempo), entonces el ser es la siempre presencia, esto es: la permanencia, la inmovilidad, y lo absolutamente ente es lo inmóvil, lo que no nace ni perece, lo que no cambia» (Ibíd., pg. 233).

-«La teoría de las Ideas restringe el uso propio y verdadero del verbo "ser" al plano de las determinaciones en sí mismas. La Idea es lo verdaderamente ente, su ser es el verdadero ser. Pero ¿qué quiere decir "verdadero"?; decimos algo verdadero cuando decimos lo que es, no lo que no es; la suma de dos y dos "es verdaderamente" cuatro por que es cuatro, no "es verdaderamente" cinco porque no es cinco; lo verdadero es, sencillamente, lo ente; la verdad es el ser: De modo que "lo verdaderamente ente" querrá decir simplemente lo ente, y "lo no verdaderamente ente" querrá decir lo no-ente. Sin embargo, esto que yo tengo en la mano es un lápiz, y no es ocioso ni carente de sentido decirlo, puesto que es un lápiz, no un albaricoque ni un pez, tiene una determinación, es ente. Esto lo sabía muy bien Platón, que nunca consideró la teoría de las Ideas como una última palabra, sino como el reconocimiento del más grave problema: que, tan pronto como tratamos de ver qué significa ser y, por lo tanto, qué significa ente, lo ente se escinde en dos planos, de los cuales uno, en esa división, aparece como lo ente y el otro como lo no-ente, sin que por ello deje de tratarse, en todo el negocio, de lo ente» (Ibíd., pg. 55).

Como es lógico hay en todo esto muchísima tela que cortar. Pero únicamente vamos a resaltar tres cosas -dos que se mencionan en los textos citados y otra que sin estar en ellos se sigue de su línea argumental-:

En primer lugar lo que caracterizaría el hacer de Platón sería el desarrollar la cuestión del ser como pregunta por la entidad de los entes, de tal manera que resultan fatalmente distinguidos y escindidos dos ámbitos, el de los entes verdaderos (las Ideas, como modelos y arquetipos, etc.) y los entes aparentes (este triángulo, aquel caballo, etc.).

En segundo lugar, tal modo de plantear y desarrollar, con todas sus consecuencias, la pregunta filosófica está directamente vinculado con un modo de concebir y experimentar el tiempo, interpretado así como la pura presencia de lo presente, etc.

En tercer lugar, y por último, es evidente que con todo esto la diferencia ontológica está siendo anulada; eso que cabe denominar "ser" es olvidado y dejado de

lado en favor del asunto de la entidad suprema -por inmóvil y separada etc.-, la cual opera como absoluto fundamento de todo lo demás.

Nos encontramos ante lo que Heidegger ha llamado "onto-teo-logía" (recuérdese su conferencia de 1957) como esquema básico de las diversas propuestas "metafísicas", que, en síntesis, acabamos de caracterizar. Estas propuestas, como indica un texto suyo treinta años anterior, puede desarrollarse según dos direcciones: «... el planteamiento filosófico [está] expuesto a un doble peligro al que ha sucumbido siempre hasta ahora en su historia. O bien todo lo óntico se disuelve en lo ontológico (Hegel) sin que se capte el fundamento de la ontología misma, o bien lo ontológico es tergiversado y eliminado al ser explicado mediante lo óntico, sin una comprensión de los presupuestos ontológicos que toda experiencia óntica ya lleva consigo como tal. Esta doble incertidumbre que recorre toda la tradición filosófica hasta ahora, tanto del lado de lo ontológico como del lado de lo óntico, o sea, falta de una comprensión radicalmente fundamentada del problema, ha impedido también, una y otra vez, la elaboración y la fundamentación del método de la ontología, es decir, de la filosofía científica o ha desfigurado desde el comienzo los auténticos intentos de lograrlo que se han llevado a cabo» (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pg. 389). El doble peligro -que brota de la misma diferencia- estaría, pues, por un lado en ontologizar lo óntico (Hegel) y, por otro, en ontificar lo ontológico (Platón, decimos nosotros).

Hasta aquí llega, en sinopsis, la que hemos llamado lectura "metafísica" de Platón, tal y como se encuentra en los primeros textos de Felipe Martínez Marzoa. Ahora nos corresponde hacernos cargo del contenido principal de su segunda lectura, la cual, como ya sugerimos, desmiente y corrige el núcleo de la primera. Desde luego, las razones más profundas de ese cambio están en una transformación -tal vez pequeña, pero llena de consecuencias- en el modo de entender las posibilidades de la filosofía. Lo que nos da pie para recordar, y subrayar, que, puesto que lo que nos interesa es acotar una errónea concepción de la diferencia, aunque ésta segunda interpretación fuese enteramente viable como interpretación de Platón (en el nivel de lo que llamamos "verdad de la interpretación"), lo que a nuestro juicio en ningún caso sería sostenible es la noción de "ontología" que a la vez se está proponiendo. La idea principal de esta segunda lectura dice que Platón no ha desvirtuado en absoluto la diferencia ontológica, más bien, y al contrario, la ha asumido radicalmente y con todas sus consecuencias. Platón sería, a su modo, pero ante todo, un genuino ontólogo. Defender otra cosa, recalca Marzoa, es caer víctimas de un prejuicio que se ha ido imponiendo, pero que no se mantiene si se toma en serio al texto platónico.

Para exponer las principales líneas de esta segunda lectura comenzaremos por referirnos -sin poder desarrollarlas como merecen- a ideas que, por ejemplo, proceden del artículo "En torno al nacimiento del título «Filosofía»" (ver *De Grecia y la filosofía*, ed. Univ. de Murcia), el capítulo II de Heidegger y su tiempo y los capítulos 1 y 3 de *Ser y diálogo (Leer a Platón)*.

Teniendo en cuenta su precisa matriz griega cabe explicar en qué consiste la filosofía de la manera siguiente. De modo inmediato y regular nos hallamos inmersos en un conjunto de "saberes" entretejidos en los que el mundo viene a constituirse. Estamos, ab initio, en medio de una experiencia óntica organizada múltiplemente, es decir: en medio de una precisa trama de sentidos y verdades para nosotros perfectamente vigentes. Esta inextinguible facticidad incluye, por lo tanto, un concreto repertorio de pautas y criterios vinculantes, inscritos en los propios saberes que regulan la comparecencia de las entidades del mundo. El *factum*, pues, es también un *ius*. Tiene que subrayarse que la primordial característica de la experiencia óntica, del campo fenoménico básico, es su inicial "articulación apofántica". Nos recuerda Marzoa: «Cada vez que abordamos algo, lo hemos tomado ya de una u otra manera, lo hemos situado de antemano en una u otra perspectiva, lo hemos tomado "como"

esto o aquello, "como" este o aquel tipo de cosa» (*Ser y diálogo*, pg. 7). Sucede así que los entes con las que nos las habemos en tales o cuales situaciones aparecen siempre como esto o como aquello (al operar geoméricamente el triángulo aparece como triángulo, al dar clase la tiza y el encerado aparecen como tales, etc.). Todo lo que aparece, el universo de los fenómenos sectorialmente acotado, tiene una estructura dual que puede ser recogida en la fórmula "algo es algo". Si el término "ser" es apto para designar el tema de la filosofía es, entre otras cosas, porque es el "verbo cópula", es decir: el verbo cuyo contenido primario es precisamente la "apophánsis", el aparecer de lo que aparece, la mostración de lo que es mostrado etc. Una mínima exposición de lo que acabamos de apuntar exigiría, por ejemplo, reelaborar algunos de los conceptos propuestos por Husserl (la intencionalidad como a priori de correlación, los modos de donación, etc.) o por Heidegger (el ser-en-el-mundo, el círculo hermenéutico, la comprensión de ser, etc.); y esto únicamente para iniciar un tratamiento medianamente serio del asunto de la "articulación apofántica" de la experiencia del mundo. Como algo así no es ahora ni posible ni pertinente sólo añadiremos dos cosas, por lo demás bastante dispares. La primera es que, según esta línea argumental, los entes son siempre "compuestos", así el ámbito de lo óntico es el ámbito de los 'todos', las 'partes', las 'síntesis' y los 'análisis'. La segunda es que aquí se está dibujando una vía en al que -con grandes consecuencias- se pone en cuestión, por ejemplo, el arranque, paralelo, tanto de la *Fenomenología del Espíritu* como de la *Ciencia de la Lógica*, pues en esta descripción de la experiencia ordinaria no cabe algo semejante a lo "inmediato indeterminado". Lo inmediato -y nunca por la operación de la conciencia- siempre está determinado, y, además, de un modo siempre múltiple y complejamente articulado.

Pero de cara al asunto que nos ocupa lo notable, lo que hay que destacar sobre todo, es que ocasionalmente hay "rupturas" en el seno de los saberes, es decir, dentro de la experiencia óntica. Se trata de detenciones o interrupciones internas en las que el en principio sólido nexo entre los saberes y sus respectivos sentidos y verdades resulta dañado. Precisamente en estas situaciones es cuando surge, a la vez, la posibilidad y la necesidad de algo así como el saber filosófico. La ruptura es, dentro de los propios saberes, una suerte de escisión o interna separación respecto a sus mismos contenidos y presupuestos, antes considerados inconmovibles: «... esa escisión o separación... habrá de consistir en aquello que constituye el acontecimiento o el acto de la filosofía» ("En torno al nacimiento...", pg. 16), expone Marzoa. La filosofía tiene directamente que ver, por lo tanto, con la interna problematización de los saberes ónticos (de las ciencias, las artes, las instituciones políticas o las costumbres morales, etc.). Empleando un término socrático Marzoa sostiene que la filosofía es, per se, "irónica"; ejerce la "ironía" entendida como "desarraigo" o "distancia" respecto a la inicial inserción en el mundo, en la múltiple experiencia óntica; topamos aquí, otra vez, con la ruptura o interrupción de los saberes que acabamos de mencionar. En este contexto, y de cara a nuestro propósito, resulta extraordinariamente significativo que Marzoa, al trazar la reconstrucción del contenido de la filosofía silencie sin más comentario lo siguiente: en efecto, y por seguir con términos de impronta socrática, la filosofía comienza por la "ironía" (el reconocimiento del no saber en medio de los saberes, etc.), pero en absoluto termina aquí, el momento "irónico" (la interna problematización de la experiencia óntica -del círculo hermenéutico de la comprensión del ente, etc.-) da paso al proceso (dialógico y, por lo mismo, polémico) de la "mayeréutica" (en el que se intenta refundar los saberes en crisis sacando a la luz para ellos otros "presupuestos").

Constatado este curioso silencio nos encontramos en el punto siguiente: hay filosofía cuando se produce una ruptura en el saber. Algo presente en el fenómeno de la "admiración" de la que nos habla Aristóteles, o en la duda cartesiana, la epojé de Husserl etc. Refiriéndonos a Platón resulta que en los diversos diálogos que emprende

el filósofo pregunta cada vez "¿qué es ...?" (la valentía, la justicia, etc.); y pregunta así porque a su manera asume la situación que estamos describiendo. Una vez que se ha tornado problemática la conexión entre el saber y la verdad tiene lugar lo que Marzoa denomina "tránsito a la cuestión del eîdos". Si tal o cual saber (el que le decía al militar qué era la valentía o al magistrado qué la justicia etc.) ha perdido su anterior firmeza y en su núcleo un saber óptico cualquiera contiene al menos una definición de aquello a lo que se refiere, de lo que ahora se trata es de volver a buscar definiciones exactas y seguras. En éstas se pretende alcanzar lo más perfectamente posible el eîdos, la Idea, es decir: el ser del ente que nos ocupa y cuya peculiar consistencia en este momento se nos escapa. La pregunta "¿qué es...?" es una pregunta ontológica de índole regional, pues se pregunta por la Idea que corresponde a una clase de entidades. A la hora de intentar obtener una respuesta el procedimiento habitualmente empleado en los diálogos platónicos es la "diháresis" (algo así como la "división", o sea: el "análisis"); según este procedimiento la definición de una clase de entidades (de una "especie", por emplear términos más conocidos) tienen que hallarse su "género próximo" y su "diferencia específica". Es así como se pretende, al menos en primera instancia, ir dando con el eîdos que se está buscando, con el propósito -o eso parece- de suturar en lo posible la ruptura interna de un saber, ruptura que había desencadenado la formulación de la pregunta ontológico-regional. De todas maneras el mencionado procedimiento -y aquí nos topamos con un asunto filosófico de gran relevancia- está atenazado por un doble límite: un límite "supragenérico" (o "hacia arriba", siguiendo el luego llamado "árbol de Porfirio") y un límite "infraespecífico" (o "hacia abajo"). Algo que, por el cariz de las discusiones que encontramos en diálogos como *Teeteto*, *El sofista* o *Parménides*, no parecía ignorar el propio Platón, pero que obligaba a replantear muchas cosas.

Sea como sea -y pasando por alto estos graves problemas- el desideratum primario del filósofo platónico dice que ante las crisis en los saberes se ponga en marcha una búsqueda del eîdos, de la Idea; lo que se pretende es lograr, pues, lo que Marzoa denomina una "tematización del eîdos", esto es: tornar expresa en cada caso una de las múltiples Ideas. Pero a juicio del filósofo español si sólo nos quedamos con esta copla y reducimos a esto lo que Platón pretende y consigue estaríamos sumidos, con los matices que se quiera, en una lectura metafísica del filósofo griego; una lectura que el propio Marzoa hizo y que ahora, con un amplio despliegue argumental, rechaza. En varios capítulos de *Ser y diálogo* se dibuja esta situación, citaremos, por lo tanto, algunos textos que precisen y amplíen lo que estamos diciendo:

-«El eîdos, si se lo considerase como ente, sería aquello cuyo "ser" consiste en no nacer ni perecer ni ser tal en un respecto y tal otra cosa en otro, y, si eso es el "ser", entonces justamente lo en principio ente, la en principio cosa, no sería, no sería cosa; entonces el asunto no sería la diferencia, la no onticidad del eîdos, sino que lo que habría sería un "verdaderamente ente" frente a un "sólo aparentemente ente"...» (Ser y diálogo, pg. 129).

-«Cuando en capítulos anteriores ha aparecido la posibilidad de considerar en cierta manera por separado lo que alguna vez hemos llamado el "primer momento" de la cuestión del eîdos, a saber, la pretensión de tematizar el eîdos, la pretensión "ser...es...", esa posibilidad ha aparecido con una connotación que puede hacer momentáneamente útil el atribuir al cliché "Platón" un origen en que ese "momento" deje de ser momento para convertirse en lo que hay; en efecto, allí se ha visto que, si el eîdos "es", entonces lo que no "es" es la cosa, que, en el sentido en que el eîdos "es", la cosa no "es". Ahora bien, esa posibilidad, ciertamente ajena a Platón mismo, de quedarse en el "primer momento", solamente ayuda a describir el ulterior

cliché; lo que no hace es aclarar su sentido, pues precisamente sólo un cambio radical de cuestiones y de pretensiones puede hacer que tenga sentido quedarse en el primer momento» (Ibíd., pg. 146).

-«Así, pues, el cliché "Platón" tiene su origen en una situación resultante posterior a Platón y a Aristóteles, la situación que comporta algo así como una inconsistencia general de las cosas, esto es, de lo ente, y, lo que es lo mismo, el situar, por así decir, lo verdaderamente ente más allá de lo ente o de las cosas, misión a la cual se presta un falseamiento de lo que hemos llamado el "primer momento" de la cuestión del eídos por cuanto en ese momento se aplica el "es..." a algo que no es "esto", que no es la cosa, y por cuanto el "es...", por el hecho de ser así aplicado, adquiere un sentido en el cual la cosa no "es..."; nace así lo que "platónicos" y "antiplatónicos" de todos los tiempos han estado de acuerdo en atribuir a "Platón", a saber, la consabida "doctrina de los eídos" o "doctrina de las Ideas", de la que, salvo para marcar la distancia frente a ese "Platón", en un trabajo sobre Platón mismo no habría ni por qué hablar» (Ibíd., pg. 148).

Una de las líneas de estos argumentos señala que si fuese posible alcanzar el eídos de..., la Idea correspondiente a una especie, el ser de tal o cual, -y baste o no el procedimiento de la división para conseguirlo- la tentación inmediata es convertir al eídos en algo a su vez óntico, eso sí, algo óntico de rango superior y destinado a ejercer el papel de fundamento etc. Con la inevitable consecuencia de que se postule, dicho en términos doctrinales, un "dualismo trascendente" -cuyas dificultades son conocidas: ¿Cómo se relacionan las Ideas suprasensibles con las cosas sensibles? ¿Participación? ¿Imitación? ¿O qué?-. Pero lo que Marzoa nos dice -y con pruebas no desdeñables- es que si esta, en efecto, ha sido la tentación de la inmensa mayoría de las interpretaciones de "Platón" -lo que ha marcado, pues, los diversos modos de su repercusión histórica- nunca fue una genuina tentación del filósofo de Atenas. ¿Por qué? Veámoslo.

La clave del asunto reside en algo apuntado en los textos que terminamos de citar. La tematización del eídos (como venimos diciendo, siempre ontológico-regional) constituye sólo el primer momento del desarrollo del saber filosófico. Hay un segundo momento, el cual muestra el auténtico alcance y la verdadera dimensión del primero. Un segundo momento que puede describirse como el paso de las iniciales cuestiones "ontológico-regionales" a la cuestión "ontológico-general". Este paso, su necesidad, está incluido en el propio desarrollo de las ontologías regionales; pero lo que ahora nos interesa plantear es otra cosa. ¿Qué sucede en ese tránsito? Ante todo -y es el punto fuerte de toda la lectura de Marzoa- una sostenida, continua y destitución de todo eídos como algo óntico. Varios textos explican en qué consiste en su raíz este segundo momento, tan decisivo respecto a la alternativa entre metafísica y ontología y otras cuestiones de gran calado:

-«... la cuestión ontológica [ontológico general] es la cuestión de la diferencia misma, el asumir la no onticidad del eídos...» (Ser y diálogo, pg. 44).

-[La filosofía consiste por entero en...]«... un continuado intento de tematización, necesario para que tenga lugar el continuado fracaso de la tematización, es decir, para que comparezca lo propio del eídos como tal, esto es, su rehusar la tematización» (Ibíd., pg. 47).

-«...la comparecencia del eídos tiene lugar precisamente en su diferencia frente a lo ente o la cosa, diferencia expresada en el continuado

fracaso del (por ende no menos continuado) intento de hacer del eídos un ...[ente, y ente supremo y verdadero]» (Ibíd., pg. 49).

-«Es, pues, el continuado abstraerse a cada intento de fijación o tematización donde el eídos acontece; es ahí donde es eídos; ese continuado rehusarse es lo que hace de cada eídos precisamente eídos y es tò agathón» (Ibíd., pg. 85).

¿Qué revelan en Platón -según lo ve Marzoa- los desarrollos de la ontología general? Que las Ideas no son algo óntico (nada, pues, de "entes supremos" o "lo verdaderamente ente", o sea: nada de "fundamento", etc.), y que, por eso mismo, les es inherente el escapar a todo intento -por otro lado inextinguible- de tematizarlas: son lo siempre "atemático". Con la fastidiosa consecuencia -a nuestro entender- de que si esto fuese así no habría posibilidad alguna de que los saberes en crisis logren efectivas definiciones de aquello de lo que tratan. Desde luego esta imposibilidad, subrayada por Marzoa, no es meramente proclamada en abstracto, ni debe serlo, sino que tiene que ser experimentada siempre desde dentro de esa búsqueda; una irrenunciable búsqueda en tanto la ruptura en los saberes incitará una y otra vez, sin descanso, a lanzar la pregunta filosófica "¿qué es...?". Pero, ¿Por qué el destino de todo eídos tematizado es ser destituido en sus contenidos? Porque al "ser" (a la Idea, etc.) le pertenece el puro y duro abstraerse, en eso y en nada más que eso consiste. Aquí reside la clave de esta propuesta interpretativa de lo más genuinamente platónico.

Tienen que añadirse algunas precisiones. Para ello acudiremos a un apunte sobre la peculiar interpretación -bastante más detallada- que Marzoa realiza del símil de la línea expuesto en el libro VI de la *República*. En este símil Platón distingue, para empezar, dos grandes niveles en el "saber": la dóxa y la epistéme, y dentro de cada uno otros dos: la eikasía y la pístis, la diánoia y la noésis, respectivamente. En general, y prescindiendo de su interna dualidad, la dóxa se refiere a la situación propia del saber antes de cualquier tipo de interna ruptura o interrupción, a un estado, pues, previo a lo que hemos llamado "ironía"; se trata del ordinario saber óntico, que opera seguro de sí mismo, desenvolviéndose sin mayores obstáculos. Importa constatar que entre el segundo nivel de la dóxa y el primer nivel de la epistéme hay una estrecha conexión. Dos textos ilustran la índole de ese nexo:

-«...todo contenido de la diánoia se representa en un contenido de la pístis. Ahora bien, lo recíproco también es cierto, puesto que los contenidos de la pístis son lo que en el discernimiento óntico es discriminado como verdadero, lo que en verdad hay, lo que en verdad es, y decidir que algo es significa ni más ni menos que atribuirle uno u otro eídos; una vez más: ser es "ser...". Así, pues, los contenidos de la pístis y los de la diánoia son los mismos contenidos considerados de distinta manera. Que algo sea consiste siempre en un eídos y un eídos es siempre el que algo sea» (Ser y diálogo, pg. 94-95).

-«...pístis y diánoia constituyen algo así como los dos aspectos o las dos caras del saber ordinario. En la pístis, el eídos opera como criterio sin estar él mismo presente ni ser cuestión en manera alguna; en la diánoia está él mismo presente, pero, por eso mismo, no está precisamente en la condición de eídos, en la diferencia frente a la cosa, frente a lo ente» (Ibíd., pg. 97).

En efecto, en todo saber ordinario están entreverados un aspecto óntico y otro ontológico; en la pístis se afirma el "es A" o "es B" etc., y en la diánoia el "ser A", "ser B" etc. Según esto ¿Con qué tiene que ver la diánoia? Con el establecimiento -por mor

de la tematización de un eídos- de una ontología regional, esto es, del ser de una especie de entes (a través de una adecuada atribución de sus propiedades básicas, etc.). Este tipo de saber ontológico-regional -obtenido en el proceso de la diánoia- se caracteriza porque necesariamente asienta "hupóthesis", esto es: los supuestos sobre los que se erigen los saberes ónticos.

Planteado en general lo que se denomina *epistéme* es coextensivo al ámbito del saber filosófico, al saber que efectúa un tránsito de los entes al ser (en medio de lo que venimos llamando "ruptura del saber óntico" etc.). Su primer momento es el que acabamos de mencionar: el de las ontologías regionales, el de los múltiples modos de ser de lo óntico. El segundo momento -el que hace referencia a la noésis- constituye el momento de la ontología general, pues no basta la mera afirmación o constatación de la pura multiplicidad de los modos de ser de los entes. Desde luego es aquí donde se encuentra la clave de todo -donde de verdad se decide el sentido final de la propuesta platónica-. Según la interpretación de Marzoa ¿cuál es la tarea de la ontología general forjada en medio de la noésis? Ante todo la destitución de los eídos, la disolución de toda hupóthesis, el interno derrumbe o intrínseco hundimiento de toda ontología regional (la cual, abandonada a sí misma, estaría inclinada a ontificar los eídos, con todas sus consecuencias: dualismo trascendente, etc.). Es así, pues, como Marzoa entiende el carácter "anhupótheton" que, en la exposición del símil de la línea, se asigna al "saber" elaborado en la noésis. Los siguientes textos nos permitirán profundizar en esta reconstrucción de este crucial aspecto de la filosofía platónica:

-«Lo que hay [lo que sucede en la ontología general] es el hundimiento de cada posición, el fracaso de cada posición, y no se trata de resultado alguno, sino de seguir en concreto, en detalle, sin omitir paso alguno, ese hundimiento; sólo en eso consiste el saber del eídos (o sea, la filosofía), porque el eídos sólo es tal precisamente en su eludir la tematización. Se expresa esto cada vez que se viene a examinar alguna determinación en la que se expresa el carácter mismo del eídos como tal, no lo particular de este o aquel eídos» (*Historia de la filosofía*, vol. I, 2ª edición, pg. 133).

-«Lo que hemos dicho del comparecer del eídos como el continuado rehusar la tematización se dice, pues, así: el eídos comparece en el hundimiento interno de una y la otra y la otra hupóthesis» (*Ser y diálogo*, pg. 90).

-«Habíamos dicho que el rehusar la tematización, propio del eídos, se cumple en el continuado fracaso de uno y el otro y el otro intento de tematización. Esto comporta algo así como la posibilidad de considerar dos momentos, ciertamente inseparables, cada uno de los cuales no tiene sentido sin el otro, los cuales se corresponden con lo que en la pregunta "¿qué es ser...?" eran respectivamente cada fijación de un "qué es" y el hundimiento interno, fenomenológico, de en cada caso esa misma fijación; considerado por separado, es decir, considerado tal como no es, el primer momento, que entonces ya no sería momento, sino otro asunto, hace del eídos ente, cosa, es decir, ignora el eídos... el reconocimiento de algo así como dualidad de momentos comporta la actitud polémica frente a la posible degeneración o trivialización a que acabamos de hacer referencia...» (*Ibíd.*, pgs. 127-128).

-[Hay] «...dos momentos en el operar de ese saber que se busca y tiene lugar en el diálogo mismo; dos momentos en cuanto que el "¿qué es ser...?" comporta algo así como un intento de tematización del "ser..." y, a la vez, eso es justamente lo que, en efecto, siempre de nuevo ocurre, pero con el sentido de que la comparecencia del eídos, esto es, el saber que se busca, consiste en

el siempre de nuevo experimentado fracaso de ese siempre nuevo reiterado intento. Los dos momentos no sólo no son separables, sino que ni siquiera ocupan en manera alguna, ni en exclusiva ni prioritariamente, uno de ellos alguna parte y el otro alguna otra de la obra, o de parte de la obra, de Platón. En particular, no hay nada del tipo de que cierta fase cronológica se caracterizase por un mayor peso de uno u otro de los dos momentos» (Ibíd., pgs. 133-134).

La razón principal de que el paso de las ontologías regionales a la ontología general (de las filosofías segunda a la filosofía primera, por decirlo de otro modo) concluya con el derrumbe y hundimiento de las *hupóthesis*, etc. es la declarada no onticidad de los éfde, una no onticidad que sólo la ontología general consigue reconocer en toda su radicalidad y con todas sus consecuencias. Tal no onticidad no sería otra cosa que la propia diferencia ontológica, la cual impone al saber filosófico la estricta imposibilidad de alcanzar al ser, al no ser ente alguno el ser de los entes resulta ser lo atemático como tal etc. Lo propio del ser, las Ideas platónicas etc., es, así, su mismo escaparse y abstraerse. Y es de esto de lo que la filosofía -en esta versión de lo que significa la "ontología"- tiene que dejar una y otra vez constancia.

Una relevante consecuencia de lo anterior es que la filosofía, la *epistéme* del símil de la línea, en su tránsito de los entes al ser, sólo puede realizar, y sólo realiza, un, por decirlo así, "viaje de ida". Su camino, su *méthodos*, es rigurosamente unidireccional. El texto siguiente expone este peculiar rasgo: «Por definición, lo que hay es lo ente; por lo tanto, tautológicamente, la presencia es en principio óntica; así pues, es a partir de la presencia óntica como tiene lugar cierto "encaminarse a...", a saber, un preguntar en qué consiste, para eso ente, el ser; y ese encaminamiento no tiene camino de vuelta, y no lo tiene precisamente porque lo ontológico no es nada en lo cual cupiese instalarse y de lo cual se pudiese partir; el camino es unidireccional en virtud de la diferencia, y es, siempre de nuevo, encaminamiento en esa misma dirección» (*Heidegger y su tiempo*, pg. 17). Lo cual significa -si esto de verdad pudiese ser sostenido- que sería inherente a toda pretensión de que la filosofía recorre un camino de ida (de lo óntico a lo ontológico) y de vuelta (de lo ontológico a lo óntico) convertir al ser en el ente supremo, en el fundamento desde el que lo óntico en su conjunto resulta "deducido", "producido", "derivado" etc. En este tipo de pretensión, pues, se nos dice, la diferencia, y con ella la propia ontología, resulta anulada, tergiversada, distorsionada. Estaríamos de lleno en eso que estamos llamando, para entendernos, "metafísica": dualismo trascendentista y jerárquico, etc.

Nos topamos aquí con algo clave, que tiene que ser destacado con todo el énfasis posible. Lo que Marzoa -en su reconstrucción de la filosofía de Platón y, a la vez, de la filosofía como tal- pretende sostener con firmeza es que sólo la radical substracción del ser (la diferencia misma, la no onticidad del ser, su no ser fundamento, etc.) salvaguarda la originaria multiplicidad de lo óntico; sólo esto permite respetar la mutua irreductibilidad de los diversos modos de ser y reconocerle a cada ámbito óntico su propia y peculiar consistencia. Negar la diferencia, ignorar la retracción del ser etc. implicaría, al contrario, afirmar la insolvencia y la inconsistencia de los entes y, por eso mismo, verse obligados a remitirlos a un fundamento trascendente (Dios, el Sujeto, etc.) que remedie esta situación. Ocurre así, y a la genuina filosofía le corresponde corroborarlo cada vez, sin incurrir en falsos atajos, que en la substracción del ser, en la diferencia, tiene lugar el originario "dejar ser" a los entes en su multiplicidad irreductible (nunca totalizable, etc.).

La filosofía, y el filósofo en la medida en que participa en su acontecer, no consiste en otra cosa que en el permanente e incansable impulso de la pregunta filosófica (primero ontológico regional, luego ontológico general); sólo así «...sostiene esa continuidad de la pregunta precisamente ayudando a la experiencia del

hundimiento de cada intento de respuesta...» (*Ser y diálogo*, pg. 130). Su auténtica tarea, a la vez que relanza una y otra vez la pregunta ontológica, es constatar desde dentro -o sea: desde el más serio intento de proporcionar en cada caso una respuesta a la pregunta- la imposibilidad de responder. El ser se substrahe y escapa, y el saber filosófico -allí donde ha habido radicalmente filosofía- lo registra cada vez que sucede. Esto es, al menos, aquello de lo que Marzoa pretende convencernos.

La conclusión de esta sinuosa y elaborada línea argumental es que hay en Platón una genuina ontología, porque, más acá de las persistentes ilusiones de la metafísica, el pensamiento recogido en sus diálogos contiene una estricta asunción de la diferencia, con todo lo que ello implica. Lo cual sería lo realmente característico tanto de Platón como de su discípulo Aristóteles:

«La filosofía se ocupa de algo que, por su propia naturaleza, no puede ser lo temático; lo temático es lo que es, es lo ente, no el ser; de lo ente el filosofar se pone en camino hacia..., a saber: en la dirección de la cuestión del ser; nunca, en cambio, se puede, por así decir, partir de el ser; primero porque el ser (aquello en lo que consiste ser) no es lo temático, y, segundo, o lo mismo dicho de otra manera, porque aquello en lo que consiste ser no genera ni produce lo ente, no es causa óntica. Ahora bien, en Platón, el ponerse en camino de... a... tiene lugar por así decir de entrada, produciendo así una cierta tematización (esto es: ontización, asunción como ente) del ser mismo, en la figura del eídos A, el eídos B, el eídos C, tematización que, sin embargo, tiene lugar sólo para fracasar, tal como hemos expuesto en la parte referente a Platón. En Aristóteles, en cambio, se evita, es cierto, esa inicial ontización del eídos, con lo cual, ciertamente, se evita también el genuinamente filosófico fracaso de la misma, y ello no porque se evite de manera definitiva la ontización o tematización, sino sólo porque se la aplaza siempre de nuevo. Son dos modos de preservar la diferencia del ser frente a lo ente y, sin embargo, hablar "de" el ser, a saber: ontización que fracasa expresamente y lucha continuada contra la ontización» (Historia de la filosofía, vol. I, 2ª edición, pg. 213).

Ha llegado el inevitable momento de preguntar ¿cabe sostener todo esto? Ya dijimos que pensamos que no. Entendemos que aquí se está proponiendo una errónea concepción y experiencia de la diferencia ontológica y, lo que es lo mismo, de las tareas propias de la filosofía. Nos parece -ahora expondremos por qué- que en todo lo anterior no se acierta a caracterizar las genuinas posibilidades y el papel propio de la filosofía. Recordando otra vez que lo que básicamente nos interesa discutir no es tanto una determinada lectura de Platón como la interpretación de lo filosófico que se destila de ella.

Hemos de empezar diciendo que, en principio, nos parece esencialmente correcta la descripción según la cual la irrupción de lo filosófico, y por tanto de la posibilidad y la necesidad de la filosofía, tiene que ver con la ruptura acontecida en medio de los saberes ónticos. Por exponerlo así: la filosofía comienza con la socrática "ironía". Pero esto sólo constituye el primer despuntar, o el despuntar inicial, de la diferencia entre el ser y los entes de la que el saber filosófico tiene que hacerse cargo para llevar adelante sus tareas propias. Lamentablemente Marzoa se limita a quedarse aquí, a destacar solamente este aspecto llamémosle "negativo" de la emergencia de la diferencia. Es así que, como antes sugerimos, la filosofía se ve condenada a ser una "ironía" sin "mayéutica" alguna.

La consecuencia principal de lo que el filósofo español sostiene es que, en lo que respecta al saber, a cualquier saber posible, el ser -el plano ontológico- es declarado completamente inefable, inaccesible, incognoscible (pues se supone que

sólo son accesibles, "tematizables", los entes -que sólo a lo óntico le corresponde algo así como la efabilidad etc.-). Y esto en razón de que, per se, al ser se le asigna la ausencia, el ocultamiento etc. Lo que denominamos "ser" acontece como tal escapándose, escabulléndose, contando con que en ese mismo acontecer deja ser a lo óntico en su propia multiplicidad manifestativa; pero ¿Cómo? ¿Qué significa ese "dejar ser"? Etc.

En lo que Marzoa defiende -sea a partir de Platón, de Kant, de Heidegger o de quien sea- el plano ontológico es declarado absolutamente vacío, carente de cualquier "contenido" del que el saber filosófico pueda, de algún modo, hacerse cargo. Con la siguiente contrapartida: se dice que los intentos de conocer y acceder al ser (y con ellos la pretensión de que el ser es cognoscible, accesible, efable, comprensible) necesariamente, fatalmente, están destinados a ontificarlo, a convertirlo en el ente supremo, en el único fundamento desde el que la multiplicidad de lo óntico es "derivada", "producida" etc. incurriendo en las graves aporías de la onto-teo-logía (de todo pensamiento que postule un dualismo trascendentista, por ejemplo). Pero ¿qué es lo que se le opone a esta pretensión "metafísica"? Poco más que un agnosticismo ontológico, que, a nuestro juicio, no posee mayor consistencia que la posición rechazada.

El tremendo error de Marzoa estriba en que unilateraliza la diferencia ontológica; sólo ve de ella uno de sus lados, el que cabe denominar "negativo". Pero la diferencia no es únicamente "separación", o "distancia" etc., no es exclusivamente lo que acontece en las quiebras o rupturas en el seno de lo óntico. ¿Y cuál sería el "otro lado" -llamémosle "positivo"- de la diferencia ontológica? No la pura separación o la distancia, sino la copertenencia, la copertenencia entre los planos óntico y ontológico (en el que "ser" es un "principio", un "límite determinante", etc.). Marzoa atiende sólo a que eso que denominamos "ser" «no es un ente»; insiste, pues, en la no onticidad del ser. Algo necesario, pero insuficiente. Tiene que atenderse, a la vez, a que además de no ser algo óntico el ser es "principio" (arché), es decir: es lo que, en cada caso, determina a los entes como entes. Un "principio" que no debe confundirse con algún tipo de fundamento trascendente (pues se trata aquí de un "principio" que una y otra vez "acontece" -enviando o destinando a los saberes ónticos un repertorio de posibilidades-).

Más allá de todo "agnosticismo" tiene que sostenerse que la filosofía es un saber; un saber del ser como "causa". Únicamente así la diferencia es asumida en su integridad, sin amputaciones. El ser (en tanto escapa a la dialéctica de la Presencia y de la Ausencia) es "efable", "comprensible", accesible a un "saber"; a un saber ontológico. Tiene razón Marzoa cuando insiste en que la filosofía no es un saber puramente "tético", no le corresponde realizar una tematización "aprehensora" y "objetivante" al estilo de la que efectúan los saberes ónticos. Si el ser es efable, registrable en un saber, no lo es de cualquier modo, nunca, desde luego, a la manera de los múltiples saberes ónticos. Con razón decía Heidegger en el § 2 de *Ser y tiempo*: «El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente. Por lo tanto, también lo preguntado, esto es, el sentido del ser, reclamará conceptos propios, que, una vez más, contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa».

Pero ¿Si no es "tético", entonces...? Bien, el saber filosófico -al que le compete explorar el plano ontológico- es ante todo un saber "receptivo", un saber que está orientado -y que se prepara para ello- a acoger el acto o acontecer (espacio-temporal) del ser; el acto del aparecer de lo que aparece; el acto de la determinación, unitaria y múltiple, de los entes como entes.

No es cierto, pues, que la filosofía incluya solo el "camino de ida" (platónicamente, la "salida de la caverna"). En tanto asume la diferencia ontológica, y

cuando lo hace o logra hacerlo, en su integridad lleva a cabo un "viaje de ida" (desde lo óptico -roto, quebrado en su consistencia interna- a lo ontológico) y un "viaje de vuelta" (desde lo ontológico a lo óptico). Un fragmento de Heráclito (B 60) habla de esto. Lo que no sucede en el viaje de vuelta es que el ser sea convertido en un fundamento. Entonces, ¿Qué es lo que ocurre en ese camino bidireccional?

Recorriendo esas dos rutas la filosofía realiza, allí donde actúa y allí donde la hay, una crítica racional de los saberes ópticos, de los saberes cuyo entramado constituye todo un mundo. En el primer trecho los supuestos de los saberes resultan - en buena medida desde sí mismos- destituidos y pulverizados; es el momento "irónico". En el segundo trecho -de vuelta de la exploración concreta del plano ontológico- se desarrolla una reconstrucción de esos supuestos y, así, una reforma de los saberes mismos. La crítica filosófica, como crítica racional, tiene, por lo tanto, un lado negativo y otro lado positivo. Lo que explica, entre otras cosas, que la filosofía a la vez necesita absolutamente de los saberes ópticos (lo que Gustavo Bueno llama "saberes de primer grado"), pero que nunca por eso vive subordinada a ellos, yendo sólo a su zaga. Por decirlo con una fórmula sólo aparentemente contradictoria: el saber filosófico va por delante en tanto, a la vez, va por detrás de los saberes ópticos.

Se trata siempre, en el concreto ejercicio de la filosofía (el cual sólo es posible en seno de un mundo y en medio de un preciso repertorio de saberes), de pensar el ser de los entes sin los entes, esto es: sin erigirlos en modelo o pauta del aparecer, de la fenomenalidad. Tal es el reto de intentar una fundación ontológica de la filosofía primera que proporcione un marco en el que pueda crecer un pensamiento vivo. Un reto que pasa, entre otras muchas cosas, por aclarar el enigma de que el ser sea "causa" sin, por ello, ejercer nunca de fundamento.

Estas cuestiones difíciles -aparentemente estériles dado su carácter "introdutorio" o "preliminar"- son, sin embargo, ineludibles cuando el saber filosófico intenta ahondar en sus propias posibilidades; y a este respecto es aún mucho lo que tiene que ser aclarado. En un aforismo de 1946 decía Wittgenstein: «Apresar profundamente la dificultad es lo difícil»; sin confiar en haber logrado algo así, esperamos, al menos, no haber oscurecido las cosas inútilmente.