

ELOGIO DE LA FILOSOFÍA

Edición al cuidado de
NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ
Y VICENTE SANFÉLIX VIDARTE

Esta es una colección de ensayos en honor a Mercedes Torrevajano Parra como homenaje de sus colegas del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia al jubilarse de esa institución. Para ella la Universidad ha sido, mucho más que la empresa que le pagaba, una vocación y un compromiso, una comunidad espiritual y cosmopolita a la que aportó lo mejor de sí misma con una generosidad sin reservas y se muestran en el elenco de amigos y colegas que han colaborado en este libro.

PRESENTACIÓN

LICENCIADA y doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Mercedes Torreveiano Parra ha ejercido su magisterio en esta misma ciudad así como en la de Santiago y Valencia, en esta última durante dos etapas diferentes de su vida académica (1976-1983, 1991-2011). Profesora de profesores, por sus clases pasaron una buena cantidad de estudiantes que luego, a su vez, terminarían dedicándose a la tarea docente universitaria. En ellas tuvieron la oportunidad de oírla hablar de Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Hume, Kant, Heidegger, Wittgenstein, Zubiri, de Metafísica, Filosofía de la religión o de Meta-filosofía, autores y temas que no sólo han constituido el objeto de sus clases sino también de su tarea investigadora, sobre todo en los casos de Kant —de quien en la actualidad prepara la segunda parte de una edición crítica de su correspondencia— y Zubiri.

La profesora Torreveiano desempeñó su labor de profesora con un entusiasmo sólo comparable a su curiosidad y tolerancia filosófica. Quizás por ello pudo entrar en contacto y desarrollar profundas amistades intelectuales con personas de las más diversas orientaciones filosóficas y condiciones académicas de diferentes países en los que realizó estancias de investigación o fue profesora invitada (Brasil, México, Estados Unidos, Francia, Alemania...). Las colaboraciones recogidas en este libro pensamos que ejemplifican perfectamente este aspecto de su personalidad.

Firmante en el curso académico 1962-1963 de la primera Convivencia de Filósofos Jóvenes (que devino en el actual *Congreso de Filósofos Jóvenes*) y encargada durante los diez primeros años de mantener su secretariado, Mercedes siempre ha alentado y facilitado sin ningún tipo de prejuicio ni dogma los encuentros de sus colegas para compartir y discutir sus ideas sobre los más diversos tópicos. En innumerables ocasiones su hospitalidad fue la prolongación esmerada de su cortesía académica.

Para ella la Universidad ha sido, mucho más que la empresa que le pagaba, una vocación y un compromiso, una comunidad espiritual y cosmopolita a la que aportó lo mejor de sí misma con una generosidad sin reservas. Los editores de este libro tenemos con ella una deuda académica, y sobre todo personal, que no podemos pagar sino tan sólo, aprovechando la oportunidad que esta publicación nos brinda, reconocer públicamente. *Elogio de la Filosofía*, el volumen que el lector tiene entre sus manos, expresa el homenaje que sus colegas del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia quieren rendirle tras su jubilación a quien fue su profesora y su directora durante los años 1993 a 1996 y 1998 a 2000.

ÉTICA DE LA CREACIÓN INTELLECTUAL

En homenaje a Mercedes Torrevejano,
corazón recto.

Fernando Savater

APARTIR de las nuevas perspectivas abiertas por internet, sean aproximaciones insólitas a los paisajes, reconstrucciones históricas o simplemente los sofisticados videojuegos, se dice que vivimos en una era de realidad *virtual*. Pero si lo consideramos bien, parece lícito concluir que esta situación no es una novedad tan grande, porque producir y habitar en lo virtual ha sido desde siempre lo característicamente humano: se llama creación intelectual y combina la imaginación con el pensamiento reflexivo.

En un comienzo, zoológicamente hablando, nos encontramos en el ámbito de lo concreto —plural y cambiante— que nos ofrecen nuestros sentidos. Es la acumulación de las cosas, cuya incansable presencia sensorial nos excita y nos abruma. Pero para pasar de la zoología a la biografía tenemos que ir más allá de las cosas y aquí es donde interviene la imaginación. Como bien señaló Gaston Bachelard (en su libro bellamente titulado *El aire y los sueños*), «por medio de la imaginación abandonamos el curso ordinario

de las cosas. Percibir e imaginar son tan antitéticos como presencia y ausencia». Es decir que imaginar es ausentarse, salirse del barullo de las cosas percibidas pero llevándonos una parte de ellas: su representación. Nos lanzamos con este botín a una vida nueva que trasciende lo meramente zoológico e inaugura lo propiamente humano, lo biográfico.

Aquí se nos plantea la primera pregunta ética, que trata de si al abandonar las cosas percibidas abandonamos también el reino de la verdad. Apunto, de paso, que en el fondo de toda cuestión ética late la vinculación entre la verdad y el bien (lo bueno como verdadero y lo verdadero como bueno). Sin duda lo concretamente percibido es también el grado elemental de lo verdadero, pero al ausentamos imaginariamente no renunciamos a esa verdad primaria sino que tomamos una distancia que nos permitirá después regresar con toda la fuerza de nuestra comprensión para apropiárnoslo. La verdad de lo concreto es frágil, confusa y pasajera: por medio de la imaginación comenzamos el camino de la creación intelectual que ha de llevarnos hasta una verdad menos vulnerable.

Sobre la representación ausente de la realidad que nos brinda la imaginación opera el entendimiento reflexivo. Esa operación intelectual es lo que llamamos *abstracción*: separa los elementos individuales, fugaces y perecederos de los caracteres generales que resisten al cambio y permanecen. Es decir, busca lo que en la realidad puede ser pensado, que según ya indicó Aristóteles no puede ser nunca lo puramente particular sino lo que reviste caracteres de paradigma y universalidad duradera. Sólo se puede pensar lo que vuelve, lo que insiste en ser una y otra vez, mientras que lo irrepetible puede ser únicamente percibido, pero no pensado. Para pensar es necesaria la abstracción que separa lo que se nos presenta siempre unido: o sea, disgrega lo único pero fugaz de lo general aunque permanente. El entendimiento analiza, es decir disecciona la realidad concre-

ta para permitimos luego captarla: la transforma en pensable, en nuestra propiedad virtual.

Esta tarea de la creación intelectual es sin duda una exclusiva humana, la más propia de nuestra condición simbólica. Pero reproduce la actividad misma de la realidad concreta que percibimos. Porque también la naturaleza de lo real descarta constantemente lo individual y lo hace perecer, para reproducir una y otra vez las formas permanentes del ser. La diferencia es que a la operación del entendimiento llamada abstracción corresponde en la naturaleza lo que llamamos *muerte*. Por eso Hegel insistió en que el pensamiento es lo que exige mayor valor, ya que nos hace asumir y encarnar —a nosotros, los que nos sabemos mortales— la constante tarea destructora de la muerte. La ética implacable del pensamiento es la del coraje que no teme morir ni se estremece morbosamente ante la muerte: la ética de Spinoza, la de quien en el amor intelectual de lo eterno se sabe y se experimenta parte de la eternidad.

Y aquí radica también la diferencia entre filosofía y poesía, las dos formas mayores de la creación intelectual. El poeta no busca pensar sino cantar la realidad: no la acepta separada de lo fugaz por obra de la muerte, sino perecedera pero aún palpitante, íntegra y llena de promesas que, ay, no podrán cumplirse. María Zambrano lo ha expresado insuperablemente: «(El poeta) quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás». El pensador asume valientemente la separación virtual de lo que se da unido, la poesía defiende con no menor arrojo la presencia en el instante de lo que la muerte y la abstracción han de separar. Es la cara y la cruz de la ética de la creación intelectual, coraje despiadado en la filosofía y piadosa caridad en la poesía.

LA METAFÍSICA EN LA CULTURA GRIEGA CLÁSICA[*]

Pierre Aubenque

NO es más cómodo hablar de metafísica en Atenas que de lechuzas en la casa de Atenas. La proximidad histórica y geográfica demasiado grande, la afinidad legendaria, la propensión a ver en ello un milagro —¡el «milagro griego»! — hipotecan hoy todavía el juicio acerca de la relación filosófico-histórica de la metafísica con la cultura griega clásica, marco en el cual, sin lugar a duda, vio la luz.

Si entendemos por «metafísica» el sistema de pensamiento que ordena y articula alrededor de la noción de ser nuestra comprensión de la realidad en general, está claro que la metafísica ha nacido en Grecia durante los siglos V y IV a. C. y que ha sido una institución griega antes de difundirse durante la Edad Media por el mundo islámico y el Occidente cristiano. Para algunos, la expresión «metafísica griega» es pleonástica: no habría otra metafísica que la griega, sería la quintaesencia de la cultura griega y, con mayor precisión, el despliegue de posibilidades específicas inherentes a la lengua griega. Eso se afirma generalmente en un sentido laudatorio, por ejemplo por Heidegger, quien dice que la lengua griega es, desde el punto de vista de las posibilidades del pensamiento, «la más poderosa de todas y la que más se acerca a la lengua del espíritu^[1]». Pe-

ro esta constatación puede interpretarse como un juicio crítico acerca de las pretensiones de la metafísica a una validez universal. Así, Léon Brunschvicg reprochaba a la metafísica de los filósofos, especialmente la de Aristóteles, no hacer más que «explicitar una cierta metafísica espontánea de la lengua griega» y, de esa forma, erigir inconscientemente las «particularidades» contingentes de la lengua griega en «condiciones necesarias y universales del pensamiento^[2]».

Sin embargo, la metafísica nacida en Grecia, nacida de Grecia, no podía asimilarse de forma completa al medio de donde surgió. Frente a la tesis «no hay otra metafísica que la griega», se podría también oponer esta otra: «No hay metafísica para los griegos», ya que los griegos no podían conocer como algo establecido, instituido y transmitido por una tradición, una forma de pensar que estaba naciendo en ellos, en el seno mismo de su cultura, pero de algún modo a sus espaldas y a veces en contra de su voluntad o por lo menos sin la participación activa y consciente de la mayoría. La palabra «metafísica» no existe en griego clásico. Se trata, como se sabe, de un producto tardío salido de la clasificación de los escritos de Aristóteles en la edición de Andrónico de Rodas, una especie de designación extrínseca para una especulación que no tenía nombre y que los editores de Aristóteles decidieron, no sin razón, que se debía estudiar «después de la física». La metafísica es en primer lugar la exigencia negativa de no conformarse con la física, de no considerar el estudio de la naturaleza, la ciencia de la naturaleza, como la última palabra o la cumbre de la filosofía. La física no nos permite acceder a los primeros principios ni tampoco a los fines últimos. Por muy imponente que sea, no es más que una filosofía segunda, que debe ser superada hacia una filosofía más elevada, una filosofía primera. La metafísica es pues en primer lugar un movimiento, un desplazamiento, una superación, una elevación —en griego, una «anábasis»—.

Pero ¿se puede decir que esta superación, que se ha producido sin lugar a duda en el seno de la cultura griega, es el producto de esta cultura griega misma? Nietzsche tenía dudas al respecto: «Entre el gran hombre del concepto, Aristóteles, y las costumbres y el arte de los helenos, subsiste un abismo inmenso... Es una de las mayores cualidades de los helenos la de no poder traducir en una reflexión lo que tienen de mejor en ellos. Dicho de otra forma, son ingenuos: es una palabra que resume la sencillez y la profundidad. Tienen dentro de sí algo de la obra de arte^[3]». El arte griego es quizás, más que la filosofía griega, la expresión de la cultura griega: mientras los filósofos viven en la sombra de las escuelas, donde elaboran doctrinas «esotéricas», es decir no dirigidas al gran público, el arte se extiende en Grecia sobre la plaza pública; es el lugar y la ocasión de las grandes fiestas panhelénicas que son las Panateneas, los juegos pitreos u olímpicos; es objeto de la veneración general. Sin embargo, el arte es la manifestación, el dejar-aparecer de las bellas formas, de las bellas apariencias. Lo Bello es para los griegos lo que Hegel llamará «*der sinnliche Schein*», a la vez la apariencia sensible y la luz que irradia lo sensible. Hegel cometerá sin embargo el error de añadir, porque está penetrado de más de veinte siglos de metafísica: «*der sinnliche Schein der Idee*», «el aparecer sensible de *la Idea*». Para los griegos, lo que se manifiesta en la belleza de la obra de arte no es otra cosa que la bella apariencia. La bella apariencia no necesita de un genitivo posesivo: no pertenece más que a ella misma, no se refiere más que a ella misma. El *eidos*, la *idea* es lo que se muestra, se manifiesta, y no lo que, como defenderán los metafísicos, se oculta detrás de los fenómenos. Para decirlo otra vez con Nietzsche, lo que hace la profundidad de la cultura griega es su superficialidad misma, el carácter no artificial, no derivado, pero inmanente e inmediato de su brillo.

El conflicto entre la metafísica y la cultura griega culmina en la condena a muerte de Sócrates, por lo menos en la

interpretación de Platón. Sócrates es para él el «metafísico» antes de tiempo, quien incita a los hombres a superar el mundo sensible para elevarse hacia el mundo hiperfísico de las Ideas, Ideas que no son las bellas formas, las bellas apariencias, sino esto mismo de lo cual las apariencias son la apariencia y, en el mejor de los casos, la imagen más o menos deformada y debilitada. La alegoría de la caverna simboliza esta ascensión, esta superación propiamente metafísica. Pero hay que recordar que cuando la ascensión pretende prolongarse en un retomo, un descenso para el cual la subida sería la condición, el filósofo es renegado por esas mismas personas que pretendía alumbrar y liberar. Si el filósofo se atreviese a descender al mundo de las sombras donde su visión es en un principio ofuscada, «¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo^[4]?».

Si recuerdo este texto y el acontecimiento histórico que evoca, es para corregir la creencia según la cual hubiera podido haber una especie de co-naturalidad entre la cultura y la metafísica griegas. La metafísica, como dirá Bergson, es una forma dificultosa (*difficultueuse*) de pensar, implica una inversión de la pendiente natural de la inteligencia, una conversión con respecto de la actitud natural y culturalmente establecida. Sin embargo, esta conversión irrumpió en el seno de la cultura griega más que en otra, por lo menos por vez primera y de la forma más ejemplar. Nadie habla hoy de un «milagro griego» para explicar, sin dar razones, el doble surgimiento, casi simultáneo, del arte y de la metafísica griegos. Tendemos hoy a buscar las causas del fenómeno, por muy singular que sea e independientemente de la parte irreductible que se debe al genio de sus principales actores.

Podemos invocar aquí dos órdenes de causas que, sin ser del todo determinantes, han podido favorecer, para limitarme a ellas, la eclosión de la metafísica: la lengua y la organización política de la ciudad.

* * *

La influencia de la lengua griega sobre los orígenes de la metafísica ha sido invocada en varias ocasiones, sea para exaltar la lengua griega o, al contrario, para relativizar la metafísica que se expresa en ella y que seguiría dependiendo de sus estructuras.

El griego posee una capacidad que comparte con ciertas lenguas, pero no con todas, de substantivar abstracciones y de poder de esta forma hacer con un adjetivo que expresa, por ejemplo, una cualidad, no solamente el predicado de un sujeto concreto, sino también el sujeto de una proposición meta-empírica. Esta transformación de una cualidad adventicia en esencia, susceptible de un conocimiento sustancial, es posible únicamente porque el griego posee el género neutro y, por otra parte, el artículo definido^[5], a lo cual se añade la libertad sintáctica de substantivar, gracias al artículo definido neutro, todo tipo de unidades semánticas: adjetivos, infinitivos y hasta proposiciones, en particular interrogativas. La primera utilización filosófica de esta forma aparece con *to apeiron* en Anaximandro. Por vez primera, una propiedad, además negativa —el infinito—, se eleva al rango de principio, de *arché*. El artículo definido hará mucha falta al latín que, hablando de *infinitum*, entiende en general «algo infinito, una cosa infinita» (en griego, *apeiron ti*) y no el infinito en cuanto tal, *el* infinito en sí. El latín escolástico será constreñido, para evitar la anfibología de las expresiones en el neutro, a inventar un artículo neutro (*quod*, por ejemplo en la fórmula de Thomas de Aquino *quod quid erat esse* para traducir *to ti en einai* de Aristóteles —literalmente, el «lo que era ser», la quidi-

dad) o a transcribir sencillamente en latín el artículo griego to. No existe jerarquía entre las lenguas, pero hay lenguas más capaces que otras a la hora de focalizar la atención sobre nociones susceptibles de determinaciones formales fuera de la experiencia. En este sentido preciso, el griego es efectivamente una lengua metafísica.

Otra propiedad de la lengua griega y que comparte con todas las lenguas indoeuropeas es la existencia de un verbo único para ejercer la función sintáctica de cópula. En un análisis célebre, el lingüista Benveniste muestra que «la estructura lingüística del griego predisponía la noción de ser a una vocación filosófica». Destaca los usos muy singulares del verbo *ser*, que lo hacen «susceptible tanto de enunciar la existencia como de afirmar la identidad^[6]». La articulación en primer lugar espontánea de estos usos es lo que permite por una parte la «categorización» de los sentidos múltiples del ser y por otra el «despliegue», «por encima de esta categorización», de una «noción que envuelve todo». El ser es la «condición de todos los predicados^[7]», una especie de condición transcendental de posibilidad.

Sin la primera de estas posibilidades lingüísticas, la teoría platónica de las Ideas hubiera sido impensable o, más bien, su surgimiento espontáneo hubiera sido impensable. Sin la segunda propiedad, la metafísica de Aristóteles no hubiera tenido ocasión de elaborarse como ciencia del ser en cuanto tal y sería muy difícil concebirla, a pesar de que traducciones, que son de hecho transposiciones, hayan sido en un segundo momento posible^[8].

* * *

Dos tipos de instituciones sociales —por decir la verdad, antagonistas la una de la otra— han podido fomentar la constitución en Grecia de una metafísica, quizás de dos formas de metafísica.

En la tradición de los misterios órficos se han constituido en Grecia desde el siglo VI a. C. unas cofradías cerradas en las cuales un maestro de sabiduría, «maestro de verdad», desarrolla de forma puramente oral un conocimiento reservado a un círculo reducido de discípulos^[9]. Se trata de una iniciación mística que escapa a toda publicidad y a toda controversia y que instaura o intenta instaurar un conocimiento trascendente e inverificable. En esta tradición se sitúan la escuela pitagórica, ciertos presocráticos como Empédocles y, en una cierta medida, también la escuela platónica.

En paralelo, en las ciudades democráticas se constituía un espacio público, el *agora*, donde se reunían entre otras la asamblea del pueblo y donde se debatían de forma contradictoria las preguntas que interesaban al conjunto de los ciudadanos^[10].

En ambos casos, sea cofradía cerrada o debate público, se trataba de ir más allá de los conocimientos individuales, particulares tanto en su fuente como en su objeto, hacia una verdad, es decir un modo de desvelamiento, superior. Pero esta superioridad, ¿habrá que buscarla en la primacía de un conocimiento iniciático de los principios o en la universalidad de un horizonte comunicacional no separado y no limitado? En términos filosóficos, si llamamos «ser» al objeto supra-empírico situado más allá de los discursos parciales, ¿será este ser un superente trascendente que solamente se da, bajo la condición de una iniciación previa, a una intuición reservada a los poseedores de la sabiduría, o será el ser el horizonte universal de la comunicabilidad, abierto a quienes, bajo ciertas condiciones procedimentales mínimas de sinceridad y desinterés, participan en el diálogo público? ¿El ser es el objeto supremo de una intuición o el objeto común de una deliberación que, por su ejercicio mismo, tiende, más allá de sus resultados puntuales, a producir un consenso sobre las condiciones mismas de su posibilidad? A mi parecer, en ese debate que se hará explícito a

partir de Platón y de Aristóteles^[11] y después entre platónicos y aristotélicos, hay una lucha interna a la metafísica, un tipo de prolongación reflexiva de las condiciones sociales y culturales antagonistas en las cuales la metafísica ha nacido: por una parte, ciencia «aristocrática» de lo *supra-físico*; por otra, investigación deliberativa y dialéctica, y en ese sentido «democrática», de las condiciones universales de una comprensión *post-física* del ente en su totalidad^[12]. Podríamos encontrar aquí el eco y quizás una de las fuentes de la dualidad de sentidos del *meta* de «metafísica», dualidad que no se ha impuesto a una cultura griega ajena y reticente, como lo parecía sugerir la alegoría platónica de la caverna, sino que ha surgido de la cultura griega misma y de las tensiones internas que la habitan y que se reflejarán a lo largo de su historia en la problematicidad interna de la metafísica.

Que dicha problematicidad haya sido fecunda, dejamos a la historia de la metafísica la responsabilidad de establecerlo y de atestiguarlo. Pero esta misma problematicidad permite refutar en su principio la acusación de helenocentrismo y, del mismo modo, de relatividad que hoy se le hace a menudo a la metafísica. La metafísica de tradición griega problematiza su propio fundamento cultural. En cuanto sistema no cerrado, está predestinada a abrir y a mantener abierto un diálogo con otras tradiciones que, por analogía, podemos también calificar de «metafísicas», aunque sea responsabilidad suya demostrar, si existe, su especificidad, una especificidad que la metafísica de tradición griega, más que cualquier otra, está dispuesta a reconocer y a respetar.