

El desarrollo de la intencionalidad metafísica en la filosofía griega

1. *Introducción: aparición de la metafísica en la historia*

El origen histórico de la metafísica nos remite al de la filosofía misma, en dependencia de otras ciencias. Se acepta que la filosofía sucedió a ciertas ciencias de la naturaleza, y que les es tributaria en muchos aspectos. Cuando ya habían avanzado algo estas ciencias, apareció, alrededor del siglo VI a. C., un nuevo fenómeno cultural: la filosofía de los griegos. «El Oriente les dio una fundamentación de conocimiento factual empírico sobre el cual se podía construir, y les suministró además una buena lección de método en el establecimiento de observaciones sistemáticas y pacientes como elemento básico del proceder científico»¹. Este fenómeno cultural consistió en lo siguiente: en las colonias griegas del Asia Menor, científicos que cultivaban estas mismas disciplinas particulares o parciales, centraron su atención en otro aspecto diferente de la realidad: su procedencia y persistencia ónticas, y lo empezaron a buscar sin trascender todavía el plano material sensible. El objeto sigue siendo el mismo: la realidad, pero bajo un aspecto diferente; no se la trataba ya como cuantificable y medible, sino desde su razón precisa de origen y consistencia. Surgió la preocupación metafísica por las causas, aunque fuera de manera incipiente.

A partir de un determinado momento nació una nueva problemática, la del origen y la consistencia en el ser. Problemática a la que ya se había dado una parcial solución, por cierto. Pero lo decisivo era el no considerar suficiente ni tal vez adecuada la antigua solución. Esta había consistido en representaciones míticas. Pues

1 L. W. H. Hull, *Historia y filosofía de la ciencia*. Barcelona (Ariel) 1970², 26.

bien, todo el andamiaje mitológico empezaba a resquebrajarse. Hemos de reconocer, con Burnet², que se operó una «secularización», una «desmitificación», como diríamos ahora; pero esto no fue más que un explicar el símbolo y el mito racionalmente, es decir, dependiendo de ellos mismos³. El mito subsistirá, pero ya no gozará, en los filósofos, de la misma aceptación que había tenido.

La pregunta nueva, ya filosófica, sobre la *physis*, era un tanto vaga: ¿Por qué todo cambia y, sin embargo, permanece siendo idéntico a sí mismo? ¿Por qué, a pesar de la multiplicidad y diversidad de las cosas, existe unidad? Era un «¿por qué?» no bien definido, que encerraba múltiples virtualidades y aspectos. El trabajo de precisión y escisión de sus campos vendría después. No era una pregunta totalmente nueva —pertenece al hombre como tal—, pero será diferentemente tratada. Ese nuevo giro ¿radica en la manera de plantear la pregunta? ¿O en qué?

Ciertamente la línea de solución está incipientemente tirada en la forma de plantear la pregunta misma. Si antes la solución había sido mitológica, y ahora se manifestaba tan diversa, ¿a qué factor debía su novedad? Analicemos un poco el fenómeno del cuestionamiento, de todo cuestionarse, porque en él aparecerán las condiciones de la pregunta metafísica.

Hay condiciones por parte del objeto (que sigue siendo el mismo: la naturaleza o *physis*). Ciertamente estas condiciones que acompañan al objeto moldean de alguna manera la actividad del sujeto que se acerca para conocer. Pero hay también condiciones que brotan del sujeto, de su peculiar manera de ser cognoscente. De estos dos grupos de condiciones, enlazados, nace la condición del conocimiento, de la efectución del conocer.

Los objetos, de suyo, ponen algunas dificultades y facilidades para su conocimiento. Tienen su propio «manifestarse» y «velarse». Hay seres que se dan más fácilmente a conocer, y los hay que celan y retienen su fenómeno, su manifestación. Pero, sin duda, las limitaciones más difíciles de salvar son puestas por el sujeto. Por eso merece más nuestra atención que el objeto.

2 J. Burnet, *La aurora de la filosofía griega*, México (Argos) 1944, 5 ss.

3 Cf. G. Gusdorf, *Mito y metafísica*, Buenos Aires (Nova) 1960, 240-242. En la p. 267 escribe: «Si la mitología es una primera metafísica, la metafísica debe ser entendida como una mitología segunda». A. Fouillée, *Historia general de la filosofía*, Buenos Aires (Anaconda) 1943, 59, se maravilla de las construcciones que podrían seguirse del desarrollo de las doctrinas contenidas en la mitología. Cf. además R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires (Losada) 1945², t. 1, 11-32.

En el sujeto influye todo. Desde las motivaciones más inconscientes hasta las más visibles, todas ellas concurren a velar e incluso a distorsionar nuestro conocimiento del mundo. Por eso deben verse con cuidado, y debe observarse una escala jerárquica en esas motivaciones del conocer. El nacimiento de la filosofía (y con ella, de su intención metafísica) en Grecia obedece grandemente a motivaciones humanas⁴. Tiene sus cimientos en un cambio de actitud frente a la realidad. Es un fenómeno al que podríamos llamar «resultado de una formación»⁵. Así resultó el fenómeno de «desmitización» al que hemos aludido anteriormente. Se ha hecho a un lado el temor respetuoso a los objetos y acontecimientos reales, cósmicos y humanos. Se empieza a verlos de manera diferente, se les desacraliza, van abandonando sus ropajes de tabú. A pesar de que todo sigue poblado por los dioses, su figura se desvanece, su intensidad se pierde, para ceder su plaza a la razón.

Una cosa muy importante es saber que la pregunta, tal como se la plantearon en Grecia los primitivos filósofos, encerraba numerosas implicaciones metafísicas. Tenía que desembocar en esa disciplina ontológica, fue un lento y penoso caminar hacia ella, o darla a luz. Esta preñez metafísica de la filosofía pasó inadvertida para los que la iniciaron. No hicieron más que reflejar lo más propio de la naturaleza cognoscitiva del hombre.

¿Cuándo empezó la filosofía a ser metafísica? Esta es una de las preguntas más fundamentales para nuestra pesquisa. Es aquí donde se encuentra encerrado el núcleo de la cuestión que nos detiene. ¿Cuándo y cómo nació la metafísica? No nos referimos a la metafísica como actividad cognoscente difusa, que como tal es inherente al hombre, sino al momento de su tematización y sistematización. Como capacidad siempre ha estado ahí, en el hombre. Como ejercicio y, aún más, como hábito, es el sentido de nuestra pregunta, y en él se puede señalar una progresión. Implícitamente, esta capacidad ha presidido todas las actividades del hombre, pero la explicación de sus principios y la preocupación por la elabora-

4 J. D. García Bacca, en su obra *Historia filosófica de la ciencia*, México (UNAM) 1963, explica extensamente en toda la segunda parte: «Historia filosófica de la lógica», la correspondencia natural entre el tipo de vida y la estructura lógica del pensar, con todo lo que esta última encierra: primeros principios, mecanismos de conocimiento, etc., y lo mismo podría aplicarse al pensar ontológico.

5 Cf. E. Grassi-T. V. Uexkull, *Las ciencias del espíritu y de la naturaleza*, Barcelona (Miracle) 1952, 24 ss.: «El fundamento existencial de la ciencia».

ción de sus elementos y leyes, ciertamente que no ha existido desde el comienzo.

2. *Los presocráticos: protometafísica*

En los primeros filósofos los problemas son ya de orden metafísico, aunque la solución lo sea tan sólo precariamente. Se da en ellos un intento de llegar al trasfondo del devenir, al sostén de las mutaciones, él mismo inmutable, y homogéneo a despecho de la multiplicidad fenoménica. Puede decirse que dentro del tanteo que iniciaron estos filósofos primitivos (llamados «físicos» o «fisiólogos», porque estudiaban las *physis*) latía un intento de descubrir lo abstracto. La prueba está en que todos buscaban el principio de las cosas (*arché*) en un cuerpo que fuera lo más inmaterial posible. Esto es muy importante para el desarrollo ulterior y ascendente de la metafísica. Todavía no se contaba con una comprensión clara de los conocimientos universales, y, por lo tanto, no se disponía de un suficiente vocabulario abstracto. Este se fue perfilando en las discusiones que sostenían las diferentes escuelas.

Pero no se busca la razón de determinados objetos en particular (contra lo que dice Emile Bréhier), sino la razón de todo cuanto «está» a nuestro alrededor, el principio constitutivo de la generalidad de los entes, el «ente común»; solamente que para ellos, cortos aún de vista y titubeantes, no es precisa y exactamente el «ente común», sino la «materia común», lo cual, sin embargo, es ya el primer paso en la búsqueda de lo general, de las causas del ente.

Bréhier (y en esto sigue a Teichmüller) cree que el intento de los presocráticos fue solamente encontrar respuesta para algunos fenómenos meteorológicos⁶. Pero esto parece contradecir lo que se observa en el desarrollo de la filosofía griega. Burnet aleja esa posibilidad, ya que hace ver que, si les hubiera interesado contestar a cosas tan concretas, sus investigaciones no se habrían intitulado *Peri physeos historie* (investigación sobre la naturaleza), sino *Peri ouranou* o *Peri meteoron* (sobre el cielo o sobre los meteoros); y, directamente contra Teichmüller, Burnet pone de relieve el pensamiento común que puede seguirse en el trazo que describe la presocrática: la subsistencia primordial (*próton hypoleímenon*)⁷. Jaeger

6 Cf. E. Bréhier, *Historia de la filosofía*, Buenos Aires (Sudamericana) 1956², t. 1, 245.

7 Cf. J. Burnet, *O. c.*, 14.

parece oponer a tales consideraciones de partida el planteamiento del problema de la esencia y origen del mundo, del cual se deriva progresivamente la necesidad de ampliar el conocimiento de los hechos (naturales, meteorológicos, etc.) y la explicación de los fenómenos particulares, y llega a llamarlos «ontólogos»⁸. Desde su enfoque ontológico, Lotz dice acertadamente lo siguiente: «La filosofía occidental nace entre los griegos, por haberse propuesto la cuestión sobre la naturaleza de las cosas (*peri physeos*). Les atrae la atención lo uno en lo múltiple o la permanencia en medio del flujo perpetuo. En última instancia se dirige su indagación al primer principio por el que todas las cosas se hacen, y por lo mismo, son; es decir, aquello de lo cual surge el ser de las cosas naturales y por el que se entiende por qué en absoluto las cosas existen. Por lo tanto, ya los filósofos que reciben el nombre de «naturales» consideran al ente en su acto de ser al menos implícitamente, y así, bajo el velo de la «naturaleza», tratan el problema del ente en cuanto ente. Parménides pone ya explícitamente el problema, y lo mismo Heráclito, por cuanto que toca lo que se llama el *logos*»⁹.

3. *Heráclito*

Asegura el P. de Vos: «Heráclito de Efeso fue el primero que abrió en Occidente el sentido metafísico de las cosas»¹⁰. ¿En cuanto a qué puede aceptarse esta atribución? En cuanto a su clara actitud. Una actitud ciertamente profunda, más luminosa que la de sus coetáneos. Acepta tan sólo lo que es contradictorio para los sentidos, pero acorde con la razón: la movilidad incesante, la armonía de los contrarios... Desprecia lo sensible para entregarse a lo abstracto. Esta captación de lo abstracto —única vía conducente a la metafísica— se revela con toda su fuerza en su doctrina del *logos*. El mismo constata la diferencia que existe, en este respecto, entre él y los demás hombres de su tiempo: él arregla sus pensamientos conformándolos con el *logos*, y los otros no. Y el *logos* es la visión intelectual de la unidad de los entes perdida y ahogada en

8 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, México (FCE) 1967², 150-155.

9 J. B. Lotz, *Ontología*, Barcelona (Herder) 1963, 11.

10 A. De Vos, «Prolegomena in metaphysicam», en su obra *Quaestiones selectae metaphysicae*, Romae (Angelicum) 1963, 3.

el flujo y la multiplicidad (pues Heráclito nunca rechazó la unidad del cosmos). No consiste más que en lo que la naturaleza es en sí¹¹.

Heráclito tiende en verdad a la actitud metódica metafísica: aplicación del *logos* a la unidad de las cosas, su postulación como principio de conocimiento y como principio de realidad, en cuanto razón del cosmos y en cierta manera Ser supremo.

Como hemos podido observar, el rasgo principal que caracteriza al de Efeso no es la diferencia de su problemática con respecto a sus predecesores, sino lo decisivo de su postura: una universalización de las perspectivas llevada más adelante. No era más que el congruente desarrollo de la línea iniciada por los primeros cosmólogos. Tenemos, pues, el mismo problema: el principio unificador del *todo*. Pero una postura nueva: buscar aquel principio que contenga *todos* los aspectos de la realidad, y no sólo el aspecto material.

El *logos* es perfectamente su principio metafísico de unificación: «Intuyendo el *logos* como raíz del todo o comunidad —igualmente inteligible y natural—, a saber, como principio que es único, y uno no con unidad de simplicidad o de uniformidad (abstracta), sino de totalidad y de continencia, por primera vez, aunque con términos oscuros, enunció la comunidad del mismo ser»¹².

4. *Parménides*

El maestro de Elea contempla decididamente la realidad con ojos metafísicos, y avanza en ese arduo camino de explicitación del ser. Elabora una teoría de la inteligencia, una doctrina acerca del conocimiento del ente. A la vistosa multiplicidad de los entes y su aparente fluir, opone una visión estática del ente. Pero clama por una huida de los sentidos, que distorsionan la realidad y nos muestran un mundo falso. Nuestra ciencia debe dirigirse al ente, a la realidad única que se esconde tras las percepciones sensoriales. Sólo se puede pensar y decir el ente. Todo lo demás es no-ente, nada, impensable e indecible. Y debe trascenderse. El mundo de la verdad está por encima del mundo de la opinión, y es necesario alcanzar; de otra manera, nuestros conocimientos reptarán al nivel

11 Cf. Heráclito, Fragmento 22 B 112; en H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zurich (Weidmann) 1966¹², t. 1, 176.

12 A. De Vos, *O. c.*, 5.

de la duda y la falsedad: el no-ser. Así provoca Parménides una ciencia de la naturaleza muy diferente de las otras, gracias a una actitud trans-física de conocimiento.

El eléata escribió su doctrina en forma poética y mezcla la revelación con la dialéctica¹³, y tal vez por eso su descripción del ente corresponde más al ente lógico que al ente real¹⁴, pero su *afirmación* del ente es su descubrimiento del *cómo* del ente¹⁵. Por su visión trascendente, Parménides supera el ente físico, aunque en un sentido demasiado ideal.

5. Platón

El sesgo que había tomado la marcha del conocimiento con Parménides y Heráclito se ve mantenido por Platón, quien mejora las posturas de sus antecesores, en virtud de un método¹⁶ ya formal, que contiene sus intuiciones. Se trata de la *dialéctica* (que es en realidad la metafísica platónica). Ella eleva el pensamiento a una consideración ontológica de las cosas.

Es un «modo» de entender plenamente metafísico, una visión de la trascendencia. En base a este modo de consideración, y a este sentido de la trascendencia, Platón elabora una explicación de la realidad centrada en las Ideas o Formas. Si bien debe aceptarse que contiene mitificaciones rudimentarias, el espíritu metafísico las sustenta. El hecho es que significan una plasmación de la realidad bastante más depurada, queriendo concentrar las leyes del ente, los tipos del ente y, en resumen, la explicación del ente mismo. El ente no es lo mudable y lo sensible, sino que es diferente de lo físico y pertenece a la intelección. Platón sintetiza a Heráclito y a Parménides: del primero toma las características del mundo sensible, mudable y aparente, objeto de opinión; del segundo toma las características del mundo de las ideas inateriales e inteligibles, estables y verdaderas, objeto de ciencia. Lo particular no brinda

13 Cf. H. Diels-W. Kranz, *O. c.*, fragm. 28 B 1.

14 Cf. G. Fraile, *Historia de la filosofía*, Madrid (BAC) 1965², t. 1, 187.

15 Cf. M.-D. Philippe, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, Paris (Téqui) 1975, cahier 2: «Significations de l'être», 18.

16 El método ya había sido iniciado por Parménides al hablar de las dos «vías» (la de la verdad y la de la opinión, la del ser y la del no-ser): «Parménides se nos presenta como el primer filósofo que ha cobrado conciencia de su proceder metódico. Su camino (*hodós*) no es más que la prefiguración más viva y cálida de lo que más tarde iba a recibir precisamente el frío nombre de método (*methodos*)», A. García Díaz, «El no-ente en Parménides», *Diánoia* 1955, 106.

plenamente la comprensión del ente; lo universal está más próximo a ella, y toca al ente a medida que crece en esta abstracción, universalidad y absolutez, que es intuitiva. Bellamente expresa Festugière la actitud platónica: «La existencia de lo inteligible no es inferida. De que lo inteligible sea lo inmutable, no resulta, para Platón, que sea real. Este paralogismo del que se le hace cargo gratuitamente no se encuentra en ninguna parte de los *Diálogos*. Si Platón cree en la existencia de lo inteligible, es en virtud de una experiencia. El ha 'sentido' la presencia del Ente. Ha colocado este Ente en la cúspide del mundo inteligible, y esto quiere decir en el centro mismo del pensamiento, puesto que, recogiénose en sí para alcanzar la forma más universal que explica todo el edificio de las formas subordinadas, fue de pronto encantado por este objeto inefable que él llama el Océano de la Belleza»¹⁷.

6. *Aristóteles*

A pesar de las variaciones por las que atravesó el objeto de su estudio denominado «filosofía primera», o «sabiduría», o «teología», puede apreciarse en el estagirita una actitud intelectual que se mantuvo en el fondo y maduró lentamente. Su estudio comenzará siempre por la realidad natural (*physis*), apreciada ya por los presocráticos. Y también versará sobre Dios. A fin de que la realidad alcance esa universalidad, debe irse alambicando y despojando de todo resquicio material, y en esto consiste la abstracción. Por este camino llega a la consideración de la realidad como tal, a lo que él cree que constituye todo lo existente. Le da el nombre de substancia (*ousía*)¹⁸. Pero esto mismo le empujó a buscar algo que no fuera susceptible de particularización, el constitutivo absoluto de la realidad. Este no puede ser otro que la realidad misma desprovista de toda particularidad. Un método tal —que consiste en abstraer de materia y universalizar, en ir hacia el universal, hacia la totalidad (*kath'olon*)— no podía conducirlo a nada distinto. La realidad, tanto en la línea de lo inteligible como en la de lo sensible, esto es, la realidad completa, se encontraba en el ente en cuanto ente (*on e on*)¹⁹. Todo lo que pretenda una consideración de

17 A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris (Vrin) 1950, 452.

18 Cf. Aristóteles, *Metaphysica*, 7, 1, ed. Bekker, 1028 a 13.

19 Cf. *Ibid.*, 4, 1, 1003 a 21.

«ente», debe poseer los elementos y características que se señalan para este absoluto paradigma.

Tenemos aquí, ya constituidas, la actitud e intencionalidad metafísicas que fundamentan su respectiva ciencia. El genio de Aristóteles supo encontrar, al menos en principio, los elementos que hacen posible la investigación en este campo. El objeto de la ciencia en cuestión es el mismo con el que ahora lo encontramos: la realidad en toda su extensión. El aspecto bajo el cual ha de ser considerada es el resumen del espíritu metafísico: el ente en cuanto tal, y lo mismo el modo intelectual que la alcanza y que es el más adecuado para ello: la abstracción. Tales son los rasgos fundamentales de esta ciencia, y que han debido perdurar a lo largo de su Odisea y de su construcción, hasta hoy, so pena de perderse por completo.

La metafísica de Aristóteles no es de ninguna manera completa y acabada. Tuvo clara conciencia de ser aporética, y no dogmática, como frecuentemente se la ha considerado. Es únicamente un nuevo inicio: en esto radica su progresión. Todo lo que puede encerrar de decisivo es la vectorial que ha señalado. Pero la metafísica sigue siendo histórica, procesual²⁰. Su objeto es, en verdad, meta-histórico, pero el hombre que lo conoce está situado en la historia, y el proceso de su captación deviene procesual, progresivo, en resumidas cuentas: histórico. Este nos parece ser el sentido exacto de la «sistematización». El sistema es, como la conciencia, estructural y dinámico a un tiempo. Sólo obedece a la necesidad de orden (*syn-taxis*) de la mente humana. Por eso la metafísica siempre será, como lo quiso Aristóteles, la ciencia en continua búsqueda de sí misma.

7. Conclusión

He ahí la metafísica como fenómeno, como dato histórico-cultural. ¿Qué factores motivaron el acontecimiento? Esto es lo que nos interesaba saber. Lo hemos encuadrado en los límites del conocimiento, y los factores, por tanto, deberán ser de orden cognoscitivo (aunque también los hay de orden cultural, social, económico, etc., que no tocaremos aquí). El hombre se vio llevado por su insatisfacción radical respecto de su pensamiento físico hacia un

20 Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris (P.U.F.), 1972, chap. 1, 71 ss.

saber trascendente. Y se sintió capaz de él. Desde su origen había tratado cuestiones que no encontraban solución plena en el conocimiento de las cosas sensibles, y había entrado en contacto con la trascendencia. Pero ahora se trataba de una problemática más vasta, la de la realidad en su totalidad más plena, la del ente. Apoyado por las mismas fuerzas de su intelecto y siguiendo su curso natural (la intelección *abstractiva* y *universalizante*), delineó un método, un instrumento. Vio las cosas de diferente manera, con una lucidez insospechada, y, sin embargo, de una manera propiamente humana. La aspiración a ese saber (aspiración que no tendía a un objeto ilusorio ni mitificado), la actitud, el instrumento, todos ellos se encontraban en su naturaleza (intelectual y racional), y sólo esperaban la explicitación. Ella se había dado poco a poco en la constitución misma de la filosofía griega clásica.

MAURICIO BEUCHOT
UNAM, México