

LA ADMIRACION, COMO ORIGEN
DE LA FILOSOFIA

PEDRO CEREZO GALÁN
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

La presente investigación se propone repensar la esencia de la vida intelectual, desde su posibilitación trascendental en el fenómeno originario de la "admiración". No se refiere, por consiguiente, al comienzo histórico de la filosofía, sino a su intrínseco principialismo constituyente.

En primer lugar, se diferencia "la admiración" del "estupor" como embeleso que se nutre de novedades, pero que nunca alcanza a través de la problematización de lo dado, la perspectiva ontológica de "lo nuevo", como trascendencia desbordante del mundo empírico.

A continuación se analiza el fenómeno originario de la "admiración", como el "horizonte ontológico de la objetividad", en su doble vertiente de extrañamiento objetivador y entrafiamiento reflexivo. A la luz de esta estructura, se precisan las determinaciones formales del objeto y del sujeto, en la relación admirativa.

En tercer lugar, se expone el "proceso de la admiración" en sus tres momentos de epojé de la vida pragmática, problematización diaporética y vislumbre del tras mundo, y se culmina con una interpretación de la admiración, como destinación del espíritu humano al Absoluto. De este modo se resuelve la admiración en el ser de la libertad, como destino transfísico y exceso sobre lo mundano. Y por último, refiriéndose al "sujeto de la admiración", se estudian las tres dimensiones fundamentales de este exceso como estructura originaria de libertad.

This paper proposes a reassessment of the essence of intellectual life, considering that it is made transcendently possible in the basic phenomenon of "admiration". Therefore it does not deal with the historical origin of philosophy, but with its intrinsic constituents.

In the first place, the difference between "admiration" and "bewilderment" is shown. Bewilderment is a rapture provoked by novelties, but never finds a problem in that which is given to it, and so it misses the ontological dimension of "new things", as something that transcends the empirical world.

Next comes an analysis of the basic phenomenon of "admiration" as the ontological horizon of objectivity with two sides, its outward objectification and its inward reflection. Considering such a structure, the essential determinations of the object and the subject in the relationship of "admiration" are established.

Thirdly, the process of "admiration" is described in its three stages: "epoché" of pragmatic life, diaporetical problems and glimpses of the world beyond. "Admiration" is interpreted as the destiny of human spirit towards the Absolute, so that "admiration" identifies itself with the being of freedom, as a destiny beyond that exceeds worldly things.

La relación del hombre con el ser es siempre y necesariamente histórica. Cada tiempo abre unas determinadas posibilidades a la comprensión del sentido de la realidad, porque esencialmente es la historia el lugar trascendental de la revelación del ser. De aquí que la determinación radical de toda época sea primariamente metafísica, como ha escrito HEIDEGGER (1). Pero precisamente por tratarse de una relación histórica, debe asumir en cada momento, por rememoración trascendental, la historia ya sida del ser, de modo que tome vigencia, al nivel de "aquí y ahora", lo que desde antiguo y siempre da que pensar (2), lo que actúa y cumple al pensamiento en su esencia.

"La vida intelectual se encuentra hoy en una situación profundamente paradójica" —escribía ZUBIRI hace ya años. Los síntomas de aquella situación, "la positivación niveladora del saber" y "la desorientación de la función intelectual" (3) se han agudizado entre tanto, hasta el punto de que el más excluyente positivismo, el positivismo de la tecnificación del pensamiento, ahoga las posibilidades creadoras que se abren aquí y allá al vuelo del espíritu. Hoy más intensamente que nunca, se intenta negar el sentido y la validez de la filosofía. No se hace en nombre de una determinada ciencia ni desde una actitud estética o religiosa, sino invocando al pensar mismo, al pensar científico-formalizado y arguyendo que la Metafísica no puede exhibir ni una sola proposición, que puede ser constatada universalmente y formalizada en un sistema exacto y riguroso. Nuestra situación intelectual es, a todas luces, apremiante. Y sin embargo, o mejor precisamente por esto, esencialmente metafísica. El mismo HEIDEGGER ha mostrado cómo este excluyente ciencismo es una consecuencia del destino histórico de la filosofía occidental, según la experiencia del ser, que en el cartesianismo abre la edad moderna (4). Y como tal, nuestra situación sigue siendo en sí y por sí, en su más secreta entraña, metafísica, como no puede menos de serlo. Más aún: nuestra situación se torna metafísica en una nueva y radical dimensión, por nuestra caída en la

(1) HEIDEGGER, HOLZWEGE · "Die Zeit des Weltbildes", pág. 69, (Ed. Vittorio Klostermann). Frankfurt, 1963)

(2) ARISTÓTELES: "Metafísica", 1028b 2-4.

(3) ZUBIRI · "Naturaleza, Historia, Dios", pág. 25 (Madrid, 1951)

(4) HEIDEGGER, HOLZWEGE · "Die Zeit des Weltbildes", pág. 85. "Dass die Welt zum Bild wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, dass der Mensch innerhalb des Seienden zum Subjectum wird".

perplejidad originaria sobre el ser, por la pérdida de toda respuesta ya válida de antemano. Sólo cuando el ser se muestra como problema, el pensamiento se orienta de nuevo hacia lo desconocido, y en esta re-orientación encuentra las fuerzas para el salto metafísico, que trasciende lo ordinario. Pero esta orientación debe ser ella misma histórica y sobre la historia. El *Da-sein*, que, según la certera expresión heideggeriana, es “la memoria del ser”, rememora lo ya sido, para alcanzar la verdad ontológica, esto es, el fundamento “a priori” de toda epifanía o verdad óntica. Esta rememoración es la correspondencia al devenir extático de la luz del ser en el tiempo. La rememoración es así una vuelta al origen, donde la filosofía puede encontrar de nuevo su esencia y fecundidad. Pero esta misma densidad histórica en la que nos movemos, pudiera hacernos ciegos para la filosofía misma y sus problemas. Esto ocurre tantas veces como el hombre recoge un pensamiento ya construido, como algo obvio y “natural”, sin imponerse el esfuerzo de un descubrimiento creador; cuando el hombre toma la historia de la filosofía como un museo arqueológico y sistemático, y no como un ámbito hermenéutico que nos arroja de nuevo en la perplejidad del ser. ¿Hacemos filosofías o hay más bien un destino que nos hace ser filósofos?. ¿Es la filosofía el acontecimiento radical de la existencia o la mera expresión de un quehacer a la mano, como tantos otros?. Hay pues que repensar originariamente qué es filosofar, que es tanto como asistir de nuevo a la originación de la filosofía.

Tanto PLATÓN como ARISTÓTELES afirmaron que el origen de este nuevo género de vida, —la vida intelectual—, reside en la “admiración” (5). La palabra “origen” no debe entenderse aquí en un sentido puramente temporal de arranque extrínseco de un hecho o acontecimiento. No se trata de un mero “comienzo” (*initium*) PLATÓN ha llamado a la admiración, “ἀρχή τῆς φιλοσοφίας”, y es bien sabido que el término “ἀρχή” (*principium*), se refiere a la causa ontológica y al interno elemento de constitución. Nuestro tema no tiene que ver con las circunstancias históricas, que ofrecieron la posibilidad de ver el mundo de una manera nueva, frente al carácter operativo y ascético de la sabiduría oriental, como a las urgencias e intereses pragmáticos (6). Al preguntar por el origen, nos referimos a la disposición trascendental de la mente (τοῦτο τὸ πάθος) que inaugura una forma nueva de ver el mundo y con ella, una experiencia decisiva de lo que es el hombre. Origen de la filosofía equivale a las condi-

(5) PLATÓN. “Teeteto”, 155d y ARIST. “Metafísica”, 982b 12-13

(6) PLATÓN “República”, 435e

ciones trascendentales de su posibilidad. Y lo propio de la filosofía, nos dicen los griegos, no sólo de donde nace, sino también en lo que consiste, es el permanecer asombrados ante la realidad. ¿Qué quiere decir la "admiración (*θαυμάζειν*)"?

II) *Análisis del Estupor.*

Disponemos en castellano de dos voces, que, con diversos matices, expresan dos modos antitéticos de estar admirado: "estupor" y "extrañeza". Hay, en efecto, una forma de admirarse en que la mente permanece enajenada ante algo, sin posibilidad de trascender este estado de inquietud sin respuesta. Lo insólito, lo nunca visto, atraen nuestra atención que queda como prendida e hipnotizada, en un permanente extravío de sí. La inteligencia se encuentra, en el estupor, obliterada, en cerrazón de perspectivas, muda y absorta con lo que se presenta. SANTO TOMÁS llamó a este fenómeno "estupor" "Quien se encuentra en él —escribe— teme dar un juicio en el momento presente e incluso investigar para el futuro" (7).

El embelesamiento del estupor va siempre unido a la curiosidad de novedades. Hay quienes sienten la sed de estar siempre enterándose de nuevas cosas, indefinidamente. La inteligencia, para su hambre de realidad, no encuentra nada que le satisfaga. Se ve condenada a ir de acá para allá, en un vagabundeo incesante. En cada momento se le ofrecen más cosas nuevas, desconocidas, pero nunca lo nuevo en lo mismo, lo nuevo en lo de siempre, la serena y progresiva penetración en la sustancia de lo antiguo. En este vagabundeo del estupor se realiza un tránsito constante sin dirección determinada, porque no está dirigido por ninguna pregunta, porque en definitiva no sabemos donde ir ni nos importa. Quien se asombra con estupor, no duda, no somete a las cosas a una prueba exigente de sí mismas, no se encuentra alguna vez perdido y sin caminos, como condición para sentir la honda exigencia de demandar una respuesta. La inteligencia, derramada en la exterioridad, se abandona a lo que va llegando, como un espejo que recoge nuevas imágenes, incapaz de dar razón de su propio brillo. Este movimiento es pues discontinuo y horizontal. Siempre se permanece en un mismo plan homogéneo de consideración. Todo lo nuevo se reduce automáticamente a ser una cosa más de las ya vistas, de modo

(7) SANTO TOMÁS: "Summa Th.", I-IIae, qu. 41, art 4, ad quintum

que no hay realmente un progreso en el ver, sino un simple aumento cuantitativo de la visión, que viene a repetir indefinidamente la misma situación de la mente ante la realidad. El mundo se convierte así, rigurosamente hablando, en estupefaciente, que va mitigando nuestra hambre de entender con el narcótico enervante de nuevas cosas, que engendran pasmo y estupor.

Una nueva determinación de este pazos consiste en estar perdido en las cosas. Todo goza de la misma categoría; todo se dibuja homogéneamente sobre el fondo constante de lo que puede tener algún interés para la curiosidad. El estupor es así una actitud de ensoñación, en la que se relaja la fuerza de gravedad del pensamiento, que lo arroja sobre la tierra del ser incesantemente. Por esto SANTO TOMÁS alude a la "suspensión del juicio", por la falta de un fundamento al asentimiento humano, y de temor a la verdad.

La inteligencia ha perdido el don de vislumbrar, que es en el entendimiento finito, el sustituto del entender creador. En el estupor el hombre está ante cosas, sólo porque las cosas, por así decirlo, se ponen ante el hombre. La inteligencia no se adelanta en su exceso sobre las cosas mismas, para determinar las condiciones "a priori" de todo conocimiento o presentación óptica. No es consciente de su radical trascendentalidad con respecto a todo lo objetivo. El estupor es *a radice* una enajenación del espíritu, su estado de absorción en lo intramundano, que supone siempre un olvido ontológico de sí. El horizonte del estupor no es, como fácilmente pudiera pensarse, lo extraordinario. Lo extraordinario exige lo extraordinario y nos pone en camino de trascender lo habitual. El preguntar filosófico "no se halla en el camino que transitamos diariamente, desprevenidos y por completo descuidados. Tampoco está en la ordenación habitual de lo cotidiano, lo cual nos forzaría a convertirlo en motivo propio de ciertas exigencias e inclusive de determinados preceptos. Tampoco reside en el círculo de los modos del cuidar o satisfacer necesidades dominantes. Está fuera de lo ordinario" (8). El estupor en cambio se enreda con las preguntas, que no abren nada nuevo; balbucea curiosamente y si alguna vez, se siente estremecido por la violencia de una pregunta radical, reclusa temeroso ante el riesgo y la decisión de la respuesta.

Todo el proceso podríamos resumirlo así: el espíritu del hombre, que está llamado a recrear fecundamente la unidad del universo en su acto de intelección, recogiendo así inmате-

(8) HEIDEGGER. "Introducción a la Metafísica", pág 49, (Ed. Nova. Buenos Aires)

rialmente toda la inteligibilidad del cosmos, se dispersa en la multiplicidad de lo existente, frustrando su vocación de unidad. Y de aquí que la alegría creadora del espíritu, la felicidad natural que consiste en que se “describa en el alma el orden de todo el universo” (9) se ve sustituida por el goce momentáneo de lo sorprendente.

II) *El ámbito de la admiración*

La otra admiración, la que origina la filosofía, yo me atrevería a llamarla, extrañeza, al menos en su primer momento. Lo extraño no es ni lo inmediatamente próximo ni lo indefinidamente lejano. Lo extraño connota un círculo de familiaridad, donde se establece el juego de la desvelación y el secreto. En lo extraño, estamos y no estamos. No es lo entrañable, sino algo que está des-entrañándose en extrañeza. Y es aquí donde yo encuentro el pazos dramático de todo filosofar. Para conocer, que en castellano llamamos también des-entrañar, necesitamos antes trascender nuestra primera situación en las cosas, extrañándonos de nuestra primitiva entrañeza en el mundo. Al des-entrañar alejamos. Al alejar, se crea el espacio trascendental de la visión. La realidad queda a medias, entre la lejanía que borra los perfiles y la inmediatez que anula el horizonte; es decir, la realidad queda desposeída de nuestra primera relación con ella, interesada e inmediata, y entonces empieza a ser ella misma frente a la conciencia, desdoblándose como ella en la conciencia. La extrañeza desarrolla así el espacio de la objetividad. El distanciamiento des-entrañante del mundo permite la aparición del campo objetivo, como lo ante-puesto y así distanciado y enfrentado al sujeto. El objeto aparece a la conciencia en el mismo movimiento extrañante, en que ésta se-distancia del medio entorno y se-reconoce en su ser. Por eso la filosofía, frente al mito como posesión autística de la realidad, nace de cierta generosidad de la mente, trata de alejar lo inmediato, para someterlo, en la mediación, a nueva luz y a más amplio horizonte.

En la prefilosofía la relación del hombre con las cosas es inmediata, pero abstracta o vacía; es una relación natural que aún no tiene conciencia de sí. Las cosas no son objetos en el sentido riguroso de la palabra, es decir, no están implantadas en la realidad frente a la conciencia, hasta que el hombre no es capaz de reconocer lo ajeno que se le presenta, en tanto que dis-

(9) Santo TOMÁS “De Veritate”, qu. 20, art. 3

tinto de sí, en el mismo autodistanciamiento extrañante del hombre con respecto a las cosas. Simultáneamente con esta presentación del objeto, crece pues la conciencia del sujeto. La filosofía surge precisamente con lo que podríamos llamar con terminología de HEGEL, una "mediación" en el seno de la primitiva inmediatez de nuestra situación en el mundo empírico.

La cosa aparece en su carácter objetual de dada a una conciencia, capaz de anteponérsela, y en el mismo movimiento, se descubre la conciencia como el fundamento trascendental que "pro-yecta" el horizonte de la objetivación. La mediación es así un movimiento reflexivo que trasciende y posibilita la situación originaria de nuestro primitivo "estar-conociendo-cosas". La conciencia empírica no se asombra de este primario "estar" del hombre, como lumen naturale, aprehendiendo el sentido del ser, y por lo tanto, no siente nunca la necesidad de esclarecer las condiciones a priori de este "estar". Esta reflexión trascendental llega a descubrir la posibilidad, no lógica, sino ontológica, esto es, posibilitante y estructural, del ser-sujeto de conocimiento. La verdad de todo pensar y decir ajustado y atenido a las cosas, requiere la aclaración presupositiva de la constitución misma del hombre como apertura a la realidad.

La verdad óptica es de por sí infundamentada, problemática, objeto de asombro, hasta que no se precise el previo y "a priori" poder ser con las cosas, dejándolas surgir en su mismidad. En esta reflexión, el sujeto experimenta su distinción y extrañeza con lo dado como objeto. La conciencia ingenua, por el contrario, se sabe semejante a las cosas, entrañable en ellas. Sólo mediante el reconocimiento de la subjetividad pura, la conciencia se extraña de la cosa, y pone así la condición para que la cosa misma "extrañada", se presente en cuanto "extraña", esto es en cuanto "otra", (objeto), en el ámbito trascendental que proyecta la conciencia. Lo objetivado es así lo extraño, lo otro dado a la conciencia, en virtud de la apriórica exterioridad de la conciencia al mundo.

La mediación es justamente esta función de extrañeza, que suprime lo inmediato de lo dado fenoménicamente, y reconoce así el objeto como independiente en su ser. He aquí por qué la admiración no es solipsista. Pero recíprocamente con esta función de extrañeza, surge el entrañamiento del yo en su en-sí, su ensimismamiento, hasta saberse sujeto y horizonte de patencia de la forma de todo objeto. No es este el momento de analizar porqué y cómo la inteligencia llega a descubrir en el seno de un acto inmanente, una realidad que le es dada como trascendente y recíprocamente se descubre a sí misma, como la fuente de la inmanencia o como acto de asimilación formal. Tan sólo me limito a describir el fenómeno circular de la admiración filosó-

fica, en su doble vertiente de extrañamiento objetivante y entranamiento reflexivo.

Desde el punto de vista del objeto, a la cosa le acontece una doble formalidad, en cuanto objetiva: a) en primer lugar *se la entiende desde sí misma*, desde su propia índole o riqueza formal. La cosa llega a ser ella, porque toda su potencia de ser conocida, toda su inteligibilidad, en clamor de conocimiento, si se me permite la metáfora, ha sido reconocida y aceptada en un acto de entender. No es pues indiferente y extrínseco a la cosa ser objeto de una relación de conocimiento, pues precisamente al ser entendida en acto, alcanza la plenitud de su ser, se consume su propia verdad ontológica. No me refiero aquí, claro está, a aquella relación fundamental, original, por la que la cosa es lo que es y se mide en su peso ontológico, en función de la Inteligencia creadora, como principio. Me muevo ahora en un nivel intramundano. Y es aquí donde la cosa misma clama por su reconocimiento por parte de una conciencia, como fundamento de su consumación. SANTO TOMÁS ha enseñado que la subsistencia o el sostenimiento autónomo en el ser, en-sí y para-sí, no es más que la regresión del ser sobre sí mismo, su unidad y mismidad en un proceso de unificación reflexiva. Pues bien, en aquellos seres, que por ser materiales están privados de la posibilidad de la *reditio*, la unidad ontológica permanece sin consumarse hasta que al ser entendida, una inteligencia realiza y plenifica en ella un proceso de unificación que permanecía en estado potencial. La cosa queda así reflejada sobre sí, al objetivarse (extrañarse) en el movimiento de reflexión (entranamiento o ser cabe sí) de la conciencia.

b) En segundo lugar, *se la reconoce como siendo*, esto es, queda implantada en el ser. No porque se le confiera el ser en su objetivación, sino porque su pertenencia o afirmación en la realidad es meramente ciega e indiferente para su propio estar-siendo, y al constituirse en objeto, se afirma absolutamente en la afirmación que hace de ella el entendimiento judicial, refiriéndola activamente hacia lo absoluto del ser, donde hunde sus raíces.

Desde el punto de vista del sujeto, podemos señalar también las formalidades que se patentizan en el hombre *en y por* la relación objetiva.

a) Podríamos llamar a la primera una "progresión hacia sí" o hacia la mismidad de sí. Vamos a pensarlo al filo de una frase aristotélica: "meditar es una progresión hacia lo mismo" (θεωρῶν ἐπίδοσις εἰς αὐτό) (10). El contexto en que se inscribe esta

(10) ARISTÓTELES "De Anima", 417b5

afirmación es el análisis del acto de la facultad sensible, como una pasión que surge de lo desemejante y camina hacia la identidad con su objeto. Si no hubiese una desemejanza de raíz, no podría surgir el movimiento sensitivo cara a su identidad con lo sensible. De modo que en esta pasión, se connota una potencialidad que camina hacia su actualización. Esta progresión hacia la identidad con el objeto, es un camino del sentiente hacia su entelequia o su acto.

El análisis puede sostenerse en todos sus rasgos en la esfera del conocimiento intelectual, que se cumple con la identidad en acto del inteligente y lo inteligible. Pero es preciso mostrar, que esta identidad con lo conocido, en cuanto expresa y revela el ser del cognoscente y lo actualiza en cuanto tal cognoscente, acaba siendo necesariamente la unidad reflexiva de la inteligencia consigo misma. Al filo de este texto de ARISTÓTELES, ha hecho ver ORTEGA porqué la facultad pensante debe ser un progreso. Distingue con ARISTÓTELES entre aquellos movimientos que consisten en hacerse algo, a saber, su término, y el movimiento, cuyo término mismo le es inmanente, o cuya finalidad consiste en sostener *in crescendo* el movimiento mismo. “Nótese que lo que en este fenómeno (el del pensar) sorprende a ARISTÓTELES —escribe ORTEGA— es que el paso de la potencia inicial al acto de pensar, no implica destrucción de la potencia, sino que es más bien una conservación de lo que es en potencia por lo que es en perfección (entelequia), de modo que potencia y acto se asimilan” (11). Y para aclarar el sentido de esta paradójica asimilación prosigue así: “El movimiento pensar es la determinación de sí mismo y esto le da el carácter de progreso hacia sí mismo” (12). Es decir es el mismo ser de la inteligencia el que se esta-poniendo-en obra (ἔργον) en el proceso, y por lo tanto, se revela en él como actividad” (ἐνέργεια) que progresa en su obra hacia su propio hacerse, hacia su consumación por unidad reflexiva. Puede decirse pues con perfecto sentido, que en todo conocimiento (relación objetiva), el término definitivo y verdadero es el saber de la actividad, la unificación reflexiva del yo sobre su acto (entrañamiento). El progreso hacia sí no sólo consiste en la conservación de lo pensado como fuente de nuevas posibilidades del acto de pensar, ésto es, como autotranscendencia y determinación de sí. Se trataría entonces de una progresión en la línea del carácter indefinido del acto y no en la línea

(11) ORTEGA “Prólogo a la Historia de la Filosofía de Brehier”, recogido como apéndice en la edición de la colección Arquero de “Historia como Sistema”, pág. 133

(12) Idem, pág. 135

mucho más radical de la indivisión del acto mismo de la inteligencia. Es cierto, como dice ORTEGA, que el pensar se determina a sí mismo a seguir pensando y trascender todo pensamiento, pero esta determinación de sí no afecta tan solo linealmente al acto de pensar, abriéndole posibilidades siempre nuevas, sino circular o reflexivamente, en cuanto el pensar interioriza en cada pensamiento su propia unidad de ser y logra plenificar su naturaleza inmaterial, traslúcida para sí. En definitiva, la progresión hacia sí, no consiste tan sólo en que el pensar acaba en pensar, sino que se consume en pensarse, en posesión de sí.

b) Pero hay una segunda formalidad en íntima articulación con la primera: en la actividad objetivante del juicio, el sujeto realiza una *afirmación de lo absoluto del ser* en su mismo proceso de autoposesión reflexiva.

Desde PARMÉNIDES cobró conciencia la filosofía de la necesidad de un fundamento uno e idéntico del pensar. PLATÓN subrayó poderosamente, frente al pensamiento sofista, esta misma exigencia, aunque matizándola con la funcionalidad dialéctica de HERÁCRITO. No sólo es necesario que el pensamiento verse sobre algo (13), sino además sobre algo determinado, que tenga presente un aspecto formal o contenido quiditativo, que tenga rasgos propios. Si se rehusa conceder a cada cosa una forma definida —dice PLATÓN— no habrá adonde volver o dirigir el pensamiento (14). Queda lo indefinido, y no hay modo de mentar y entender esta indeterminación (15). En esta misma línea prosigue la polémica de ARISTÓTELES contra los sofistas, probándoles por vía de refutación, de argumento trascendental, la inconsecuencia de un pensar que es la negación de sí mismo como pensamiento, en cuanto afirma una verdad absoluta: la verdad de la negación, que se niega a sí misma la posibilidad de afirmar. De modo que “destruyendo el pensamiento —concluye irónicamente ARISTÓTELES— permanece el pensamiento” (16). La razón última es siempre en el fondo PARMÉNIDES. ARISTÓTELES lo repite hasta la saciedad en el libro IV, como el *leit motiv* de toda la argumentación: “Pues es imposible pensar sin pensar una unidad” (17).

Pero el problema es que todo ser intramundano es una unidad en devenir, en el mínimo posible de mismidad, lográndose constantemente mediante la síntesis temporal de potencia y

(13) PLATÓN “Sofista”, 262d

(14) PLATÓN. “Parménides”, 135b

(15) PLATÓN: “Teeteto”, 183a-b.

(16) ARISTÓTELES: “Metafísica”, 1006a 26.

(17) Idem, 1006b 10

acto. De modo que el pensamiento, cuando afirma el ser del objeto intramundano, necesita trascenderlo en su mismo acto de afirmación, y referirlo a una unidad absoluta, garante del supremo asentimiento, y donde se encuentre la razón última del devenir. La cosa misma, en su inestabilidad, no ofrece una unidad suficiente para colmar el hambre de identidad del pensamiento. El acto de todo ente intramundano está referido intrínsecamente a la plenitud de un acto inmóvil —dice ARISTÓTELES— que es la unidad por antonomasia (18).

Pero esta exigencia y afirmación del absoluto en la relación objetivante-judicativa, comporta para el sujeto pensante su íntima y natural vinculación con él. SANTO TOMÁS afirmó que el *desiderium naturale sciendi* no se aplaca hasta conocer la esencia misma de la causa suprema, que radicaliza todo nuestro saber del mundo (19). La dinámica del acto de conocimiento está destinada a la comunión con el absoluto. No ha sido este un motivo del pensamiento cristiano. PLATÓN y ARISTÓTELES repitieron insistentemente que la vida contemplativa no es más que un proceso de “asimilación a Dios” en la medida de lo posible (20). La dialécticidad platónica como movimiento de auto-trascendencia de las diferentes hipótesis o figuras objetivas, está sostenida e impulsada por el “eros” insaciable que aspira a la plenitud con el Bien, como fundamento in-fundamentado y absoluto. Y para ARISTÓTELES, toda la filosofía primera, en cuanto ciencia de la principalidad suprema, es divina y sólo a Dios pertenece absoluta y propiamente (21).

Ahora bien, si el absoluto es el término último del conocimiento humano, debemos pensarlo en relación íntima con la progresión a la mismidad que analizábamos antes. Decíamos que el acto de pensar siempre se actualiza de nuevo, autodeterminándose y trascendiéndose. Lo indefinido de este proceso sólo se explica si existe, como télos del pensamiento, un absoluto, que en cuanto suprema e inexhausta inteligibilidad, esté siempre actualizando el pensar en lo mismo. Lo indefinido del movimiento de pensar, no es un vagabundeo menesteroso que se alimente de sí mismo, sino la recreación constante de su propio acto, en un Ser que in-finitamente es nuevo para el pensar, en una progresión subsistencial. De modo que la unidad reflexiva nunca está terminada, sino que se renueva incesantemente

(18) Idem, 1012b 26-31.

(19) SANTO TOMÁS: “Summa Th”, I-IIae., qu. 3, art. 8

(20) PLATÓN “Teeteto”, 176b

(21) ARISTÓTELES “Metafísica”, 983a 5-10

en una intimidad con un Otro, que nos desborda y nos hace brotar en mismidad, en su desbordamiento.

He aquí, pues, a grandes rasgos cuál es el panorama que abre la "relación de objetividad" que se despliega en el fenómeno fundamental de la admiración. Debemos preguntarnos ahora cómo el entendimiento llega a estar en esta extrañeza originaria de lo primitivamente entrañable.

III) *El Proceso de la Admiración*

1) *La suspensión de la vida pragmática*

La primera mediación que establecemos en el seno de nuestra primitiva entrañeza en el mundo, absorbidos por él, consiste en la suspensión de una acción interesada con respecto a las cosas. Lo real nos es dado primeramente como un pragma, es decir en una relación utilitaria de uso y consumo. Las cosas son así en primer lugar, y antes que meras cosas, disponibilidades de acción, utensilios (*Χρήματα*) y zonas donde se articulan y convienen los intereses de la vida pública de convivencia (*πρᾶγματα*). Evidentemente esta relación inmediata con las cosas entraña ya, por modo necesario, inteligencia. La experiencia es el primer momento incoativo de la ciencia, e incluso en el quehacer técnico, encuentran los griegos una virtud intelectual, un saber-hacer por causas, que está en vísperas de convertirse en un puro saber por principios (ARIS *Metaf.*, A, 1). Pero en este espacio de preocupación interesada que proyecta el hombre, no se presenta el ente en la pureza de sus contornos, en cuanto tal, sino dentro de la perspectiva de manejo y utilidad que le traza el hombre. Las cosas son medidas e interpretadas en y desde un sistema de deseos y necesidades.

Y lo paradójico del caso es que en esta autonomía y dominio del mundo por el quehacer y el interpretar humanos, lejos de darse una independencia del hombre con respecto al mundo, acontece más bien una subordinación a lo dado, pues en cuanto término de necesidades, no podemos dejar de contar con él. Esta actitud es inmediatista, porque es incapaz de distanciarse del mundo y experimentar así, a una, la plenitud de lo real y la originalidad e intimidad del yo. Las cosas son los asuntos y los medios de que dispone el yo, y, el yo, un sistema de necesidades que se sacia con el mundo. La relación yo-mundo es pues tan inmediata y directamente vivida, que resulta, al mismo tiempo, una subjetivización del mundo y una mundanización del yo,

que queda públicamente interpretado desde el término de sus preocupaciones, según ha mostrado HEIDEGGER.

La vida científica empieza cuando se transforma la perspectiva del interés en la dimensión de la realidad. "La ciencia interpretó inmediatamente —escribe ZUBIRI— estos *pragmata* y *jremata* como *onta*" (22). La suspensión de este pragmatismo vital, trae consigo la presentación de las cosas como entes, es decir, en su en-sí, desde su propia índole, como veíamos antes; PLATÓN lo ha expresado con un grafismo incomparable: Para el filósofo, "en verdad sólo su cuerpo reside y mora en la ciudad, pues su pensamiento, juzgando todas estas cosas pequeñeces y naderías, y despreciándolas completamente, levanta su vuelo a la investigación de toda la naturaleza de los entes en su conjunto y nunca regresa a lo inmediato" (23). Esta atracción por las alturas y pasión por las cumbres, se hace insensible para la faz inmediata de las cosas y engendra la inexperiencia curiosa que desde antiguo forma la caricatura de la vida intelectual. Pero, en el fondo, de esta ausencia del mundo, se esconde una potente actividad e incluso un modo radical de estar presente en el mundo mismo, posibilitándolo desde el sentido que en cada caso tome la libertad. La vida intelectual no puede confundirse con la quietud impasible del estupor. Supone, por el contrario, la acción trasformante del hombre y la radicación y amplitud del mundo. En el silencio poético del pensamiento, brota la palabra que crea y nombra, desfondando la realidad en perspectivas inéditas y empujándola hacia su centro infinito. No es pues extraño que PLATÓN, que forjó el ideal de la vida intelectual, haya encarnado la figura del filósofo en el guardián de la ciudad, que vive para la implantación de la justicia y la perfección de la convivencia.

Pero, ¿cómo es posible esta suspensión de las necesidades más urgentes cara a la vida? Dos actitudes históricas permiten esta *epojé*. O bien la ascética renuncia, que reduce al mínimo posible, el sistema de las necesidades, o bien la transferencia de este cuidado a otros hombres. La primera solución ronda constantemente a la figura del filósofo, que lo aproxima al anacoreta

(22) ZUBIRI "Naturaleza, Historia, Dios", pág 186 Y ORTEGA a su vez: "Las cosas sensibles en que está preso (el hombre) no constituyen un mundo. En rigor no son cosas, sino "asuntos de la vida", articulados unos en otros, formando una perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando los libertamos de esta perspectiva y les atribuimos un ser, esto es, una consistencia propia y ajena a nosotros" ("La Idea de Principio en Leibniz," "Rev de Occidente", pág 171).

(23) PLATÓN "Teeteto", 173e

en su desprecio del mundo (24). El estoicismo antiguo y su figura del sabio, representan emblemáticamente esta actitud. La segunda se llevó a cabo en el mundo griego sobre el supuesto social de la esclavitud y la división social de funciones, como enseña PLATÓN en *La República*, que libera a los más dotados para dedicarse a la vida intelectual. Me refiero, claro está, al ocio como medio de esta vida de contemplación y creación. Para PLATÓN, el filósofo se forma “en el ocio y la libertad” (25). Y otro tanto dice ARISTÓTELES en su *Metafísica* “Es evidente que buscaban el saber por el saber y no por ninguna utilidad” (26). Pero esta disposición pura de la mente, sólo es posible si están cubiertas las necesidades más inmediatas y en un ambiente de ocio y contemplación (27). La liberación de lo inmediato posibilita la libertad del espíritu, como pura determinación para la verdad. La libertad para lo supremo, para lo originario, se abre ante el hombre. El espíritu, en su autopresencia, penetra lo insondable y recrea poéticamente el mundo. “En las silenciosas regiones del pensamiento —escribe HEGEL temblorosamente— que ha vuelto a sí mismo y que existe sólo en sí mismo, se callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y los individuos” (28).

2) *La Problematización de la cosa*

Pero no basta con suspender el mundo de lo inmediato. Con ello estamos entre entes y la filosofía comienza pero no termina. Es preciso seguir admirándose. Se impone una nueva mediación, practicada ahora a las cosas mismas. Recuérdese que para los griegos el ente se presenta a la conciencia que lo espera con neutralidad, diríamos con pureza de intención, en la libertad que lo deje ser él mismo, y sin imposiciones interesadas. El ente es así en el sentido riguroso de la palabra un “fenómeno”. Pero lo que así se me presenta, exige en cuanto ente, ser afirmado de suyo, es decir, desde sí mismo; remite pues a su propio consistencia como fundamento de mi acto de pensarlo. En cierta manera, al presentarse como siendo, exhibe un cierto carácter absoluto, tiene su ser en sí y desde sí. A esto llamó el griego sustan-

(24) PLATÓN · “Fedón”, 67a-67d

(25) PLATÓN · “Teeteto”, 175e

(26) ARISTÓTELES · “Metafísica”, 982b20-21

(27) Idem, 981b17-20

(28) HEGEL · “Lógica”, I, pág. 45 (Ed. Librería Hachette Buenos Aires).

cia (*hypokeimenon*); él es para sí su propio fundamento y la fuente de cuantos aspectos muestra para la inteligencia. Y la inteligencia, que a este nivel, se sabe a sí misma, y ha vencido la ingenuidad primera de tomarlo todo como obvio, necesita hacerle la prueba del absoluto, es decir, problematizar lo que se le presenta, indagando sus verdaderos derechos para reclamar una afirmación y acepción por parte del logos. La inteligencia se pregunta por la unidad y mismidad del ente que se le presenta, por lo que clásicamente podríamos llamar su "*en-sí*". Se inicia de esta manera la experiencia del *en-sí* como absoluto, sometiéndolo al crisol de las condiciones de inteligibilidad total que reclama la inteligencia, hasta que se decante, como pasado por fuego, lo que verdaderamente cada cosa es en función del Absoluto del ser mismo.

Para ello no es necesario un conocimiento previo del Absoluto. Basta como veremos más tarde que la natural destinación de la inteligencia a la plena inteligibilidad, nos ponga en trance de probar la razón de ser de lo que se presenta. Como un ejemplo de esta actitud podemos aludir al tema del movimiento, que fué, como es bien sabido, un punto primitivo de la admiración griega. El ente móvil en su incesante transformación, en la multiplicidad de sus aspectos, resulta un problema para la inteligencia, que no encuentra asidero formal o un núcleo permanente para su afirmación. Lo que da que pensar es la dificultad de reducir a pensar el movimiento mismo, el poder hacerse cargo de una realidad tan ágil y evanescente.

El entendimiento se siente sin respuestas, como fatigado y suspenso ante lo que tiene delante. El fenómeno mismo de la movilidad no resulta convincente de suyo, justamente porque no apunta a su propia consistencia, es decir, porque es más bien un fenómeno que hace a primera vista imposible todo consistir. La admiración nace así en medio de las dificultades. (29) Pero no basta una dificultad cualquiera. Hay en efecto ciertos obstáculos para la inteligencia que nacen tan sólo de una inadecuada manera de ver. La admiración misma antes de caer en la perplejidad, debe recorrer todos los caminos posibles e inmediatos de solucionar, sopesar los pros y los contras, en una palabra, aquilatarse en sí misma. ARISTÓTELES llamó a este método "diapóretico". Se trata de apurar la dificultad y llevar la aporía hasta sus últimas consecuencias. Quedarse a medio camino, es decir, no agotar el problema, es tanto como extraviar la solución. No puede haber en efecto verdad formal, sino allí donde antes ha habido problema. La verdad misma viene a ser una respuesta,

(29) ARISTÓTELES "Metafísica", 982b13-14

una solución, que sólo tiene sentido si antes se ha tenido conciencia del problema: he aquí porqué el *diaporein* que forma y analiza la aporía, nos pone en trance de encontrar la verdad y reconocerla como tal. ARISTÓTELES lo ha expresado magistralmente: "Los que se ponen a investigar y no dudan previamente, se parecen a los que se ponen en camino sin saber adonde, y se exponen a no saber si en algún momento determinado se ha encontrado o no lo que se buscaba" (30).

Toda admiración comporta, pues, un estadio de duda, en que hemos perdido la tierra común de las opiniones banales y estamos absortos en la soledad del problema, patente en su raíz. Este es el sentido positivo de la duda, como principio de conocimiento. El escepticismo es por el contrario la aberración de la duda. El escéptico ha extirpado por así decirlo el sentido metódico a la duda, su función biológica como estimulante y orientadora del conocimiento y el dudar mismo se hace así término de toda actividad. La verdadera dura, la que es no juego insustancial ni tarea retórica, no se afirma a sí misma, sino que vive poderosa en la crispación del pensar, trascendiendo toda respuesta que no sea la definitiva.

El método diaporético va por otra parte unido a la conciencia de la propia ignorancia. SÓCRATES resumía su tarea de pensador justamente en esto: su conciencia de un no-saber, que supone, claro está, la superación del modo ordinario de considerar las cosas, que es nadería y superficialidad. ARISTÓTELES también lo ha consignado claramente: "El que está en la dificultad y se admira reconoce su no-saber" (31). Es digno de mención este sentido de fecundidad del reconocimiento de la propia ignorancia. Se diría que en esta elemental humildad del espíritu, se nos ofrece el don de orientarnos en lo absoluto del Ser. El conocimiento sólo puede prosperar desde esta humillación de sí y sacrificio de lo que tiene, que es así negativizado para ponerlo en trance de fecundidad. HEGEL comprendió mejor que nadie la fecundidad de la negación para la dialéctica progresiva del pensamiento, pero en el fondo sólo reconocía una dimensión de renuncia que desde el origen constituye el filosofar. Contrasta esta ascética del pensamiento con la charlatanería insustancial del que cree que todo lo sabe. Esta euforia es en definitiva un sistema de compensación para ocultar el propio vacío de sí. El espíritu débil no puede aguantar el abismo de un no-saber que ha perdido toda tierra y toda seguridad. El espíritu burgués vive en la confianza de que todo lo sabe y que todo sigue siendo lo

(30) Idem, 995a34-995b.

(31) Idem, 982b17-18

mismo "La sensibilidad burguesa embotada —escribe PIEPER—, lo encuentra todo evidente, comprensible por sí mismo" (32). Se necesita un espíritu sensible y fuerte, al mismo tiempo, para vencer la inmediatez segura y la ilusión de tierra firme de la "gente". Un espíritu fuerte sobre todo, capaz de afrontar la tremenda soledad de encontrarnos alguna vez perdidos en la espesura del misterio del ser. El filósofo es por actitud un hombre desarraigado ¿Quién puede extrañarse ahora del destino de SÓCRATES, que paga con su propia vida la insistencia con que oportuna e inoportunamente, estimula el hambre de verdad y socava las falsas seguridades de sus paisanos?...

3) *El vislumbre del trasmundo*

Es este el tercer momento del proceso admirativo. Ya hemos visto cómo la duda no es positiva sino en la medida que nos orienta hacia lo nuevo. El movimiento es sin embargo circular, porque la misma orientación hacia una tierra desconocida, el presentimiento de que la verdad apunta de alguna manera, refuerza una problematización llevada así hasta sus últimas consecuencias. Es difícil romper este círculo, que en definitiva viene a ser una expresión de la naturaleza reflexiva del espíritu.

Toda duda nos conduce a la certera formulación de una pregunta. Pero preguntar no es sólo plantear un problema, sino indicar el camino o los límites de la verdadera solución. Esta extraña y paradójica duplicidad del preguntar mismo fue uno de los temas de la meditación platónica. La pregunta es un proyecto de la mente que revela al mismo tiempo la ignorancia en cuanto ausencia de respuesta, y a la vez un sorprendente atisbo de la solución. La pregunta selecciona ya el ámbito y el sentido de las posibles respuestas. PLATÓN no encontró otra forma de explicarse tan extraña condición de la pregunta que recurrir al innatismo de las ideas, que es tanto como decir, a la precontención de un sistema de respuestas. La pregunta va entonces unida a un acto de reminiscencia que con ocasión de los objetos experimentales, que dan que pensar por su evanescencia, nos introduce en un mundo originario, nos reingresa a nuestro verdadero fondo. He aquí porqué el trasmundo platónico es realmente un más allá de este mundo, otro mundo distinto, aunque nos sea más íntimo y propio que la irrealidad de las sombras y apariencias.

La solución de ARISTÓTELES es más fina y compleja. El tras-

(32) PIEPER: "El Ocio y la Vida intelectual", pág. 128 (Ed. Rialp)

mundo que descubre la filosofía está en las cosas mismas. Incluso en las cosas más pequeñas, en lo más insignificante, encontramos lo digno de admiración. El trasmundo es una segunda dimensión de las cosas, su verticalidad ontológica, es decir, su arraigo en el ser. La filosofía tiene así una mirada estrábica, que se desvía de la dirección usual del ver; que se desdobra en dos planos de consideración. El estrabismo consiste en que el filósofo no puede abandonar el mundo de los fenómenos, es decir de la presentación de las cosas, sino que debe buscar desde ellos y en ellos, según la genial rectificación de ARISTÓTELES, su propia justificación. El ideal platónico de “salvar las apariencias” (ζώζειν τὰ φαινόμενα) es la formulación teórica de esta mirada bizqueante, llena de barruntos y sospechas de verdad.

El barruntar es el primer paso de esta huida de la ignorancia (33), que es también un extrañamiento del mundo. Pero esta huida de lo inmediato no es en el fondo un abandono, sino la forma única posible de salvar lo inmediato, replegándolo y conservándolo en el fundamento. El fenómeno sólo puede ser conservado y trascendido simultáneamente, en su causa, en la raíz de su ser y de su intelección. El trasmundo apunta pues en la dirección de las causas, como el trasfondo de cada realidad. “La aporía de la mente —escribe ARISTÓTELES— muestra un problema de la realidad” (34). Y esta cuestionabilidad de lo real mismo, sólo aparece en la desvinculación del fondo del ser, en la desconexión del fenómeno con su estar siendo. El fenómeno es, y sin embargo no exhibe *prima facie* la razón de su estar siendo. La realidad está resuelta en la medida en que deja de estar suelta, es decir, cuando el fenómeno mismo arraiga y se vincula a su fondo posibilitante. En la *Mecánica* de ARISTÓTELES hay un texto privilegiado. El filósofo “se admira de cuantas cosas, que ocurren por naturaleza, desconoce la causa” (35). Pero desconocer la causa, es saber al menos que la causa existe, o que se necesita la causalidad. Desconocer la causa es antes que nada una exigencia de la causalidad, que parte de un conocimiento del fenómeno no ya como efecto, (que sería una petición de principio), sino como lo insuficiente de por sí. SANTO TOMÁS, abundando en ARISTÓTELES, subraya que la admiración acontece porque “se ve el efecto y se ignora la causa” (36). Pero ¿qué es ver el efecto, sino constatar la relatividad, la inconsistencia del fenómeno? Todo barrunto de la causalidad va así

(33) ARISTÓTELES: “Metafísica”, 982b20

(34) Idem, 995a30-31

(35) ARISTÓTELES: “Mecánica”, 847a11

(36) SANTO TOMÁS: “Summa Th.”, I-IIae, qu 32, art 8

unido a lo que llamé antes la prueba del absoluto, es decir, someter el fenómeno a la prueba de la inteligencia que afirma sobre la unidad y la mismidad, y comprobar hasta qué punto resiste la prueba o decanta su propia insuficiencia constitutiva, que nos pone en la pista de la causalidad.

Pero este trasmutando apunta, más allá de las causas, hacia el principio supremo. La filosofía no puede quedarse a medio camino. Toda respuesta, que no sea la última, por muy verdadera que sea, resulta falsa en cuanto se afirma como ultimidad. Se impone así una regresión causal que nos arroje en el absoluto. La filosofía es esencialmente una ciencia de la principalidad, pero de aquel principio incondicionado, que es como tal originante y originario. La filosofía es el mismo movimiento existencial de la regresión al Origen, y de este modo, a través del extrañamiento objetivo, se consigue paradójicamente una progresiva entrañeza en el acto desbordante del ser. El pensamiento filosófico reposa en la "primera realidad" (37), en la ordenación de todos los entes con su principio transfísico (38). El ideal de la filosofía, que se va alcanzado en el tiempo en una progresión, siempre inadecuada, es la intuición del principio absoluto.

Y desde este nivel podemos comprender cuál es la última raíz del proceso admirativo. Nuestra pregunta es ahora la siguiente: ¿cómo el pensamiento puede ser *anticipativo*? ¿Cómo en cada grado del conocimiento acontece un vislumbre del siguiente, y como una anticipación del fin último?... ARISTÓTELES se ha referido a este proceso dinámico del pensar, como el disparo de una flecha en busca de su diana. Y es que el pensar humano es una destinación al ser y como un obsequio y ofrenda del ser mismo. El fin inmanente de un proceso debe estar presente en cada momento para sostenerlo en rumbo.

La vocación de ser que alimenta necesariamente al pensamiento, nos hace trascender cada grado de objetividad y nos anuncia así en cada momento el Origen de toda la dinámica. Es el ser mismo quien nos hace barruntar. El hombre anticipa, como recuerda HEGEL en la *Fenomenología*, porque ya siempre y desde el principio, el ser se ha anticipado a estar con nosotros, como el Acto absoluto, inmanente al proceso de su revelación en la conciencia. La subida al ser es en el fondo un reencuentro con el ser. Este re-encuentro con el ser, que se encuentra ya siempre en el hombre, es la esencia y el motor mismo de la reflexión trascendental.

[La admiración es pues un obsequio del ser, una prenda de

(37) ARISTÓTELES "Metafísica", 983a5-10

(38) ARISTÓTELES "Ética Nicomaquea", 1141a19-20

nuestra vocación humana de estar en lo abierto, y al mismo tiempo, la expresión del poder creativo del espíritu, del genio que anticipa y ve en lo desconocido. “Vivacidad del espíritu —ha llamado ARISTÓTELES— la facultad de descubrir instantáneamente el término medio” (39). La admiración no conoce cosas nuevas, sino lo nuevo del ser y esta capacidad de innovación, de adentrarse en lo nuevo, excediendo y sobrepasando lo habitual, es lo que caracteriza al espíritu y al genio

IV) *La admiración como libertad para el ser*

Pues bien, este movimiento de entrega al ser que se entrega y de asimilación progresiva de su luz, es lo que me atrevería a llamar la “libertad”. Por supuesto no me refiero ahora a la libertad como acto ejercido de unidad entre la inteligencia y la voluntad, sino a un modo más radical y genuino de considerar la libertad, como el movimiento mismo de la destinación del espíritu humano al ser. Más aún la libertad puede ser una apropiación por la voluntad del bien que le propone la inteligencia, si antes y primordialmente es vocación del Absoluto. La unidad entre la inteligencia y la voluntad que establecemos en cada acto libre, viene a ser la secuencia y expresión de la fundamental unidad del espíritu humano, abierto y destinado al ser

La liberación de la inmediatez de la experiencia, la trascendencia de todo nivel objetivo, expresan la intrínseca ordenación del hombre al ser, como horizonte de perfección y ajustamiento. Sentir el requerimiento del ser, esto es admirarse. Sólo cuando esta llamada de lo supremamente inteligible remueve y estremece nuestra inteligencia experimentamos la extrañeza de las cosas en el mundo, en el mismo ímpetu que nos lleva a trascenderlas. La admiración nos abre así una nueva tierra, el espacio del Absoluto, como lugar propio y originario de nuestro *lumen naturale*. La amplitud ontológica y trascendental de este nuevo horizonte, excede y sobrepasa el nivel óptico intramundano y en esta experiencia radical del “exceso”, se nos revela la esencia de la libertad, como destinación al Absoluto. Todo tipo de decisión intramundana es una consecuencia de este radical comprometimiento por el ser. El preguntar filosófico, —como ha escrito HEIDEGGER—, “está puesto sobre el secreto fundamento de la libertad de un modo por completo autónomo, pleno y pro-

(39) ARISTÓTELES: “Segundos Analíticos”, 89b10

pio: sobre aquello que llamábamos salto" (40), porque la libertad misma es el salto hacia el infinito. Sólo por la necesidad de esta ordenación al ser como acto de toda perfección, la libertad en su exceso sobre lo intramundano, se encuentra indeterminada y dinámicamente abierta a todo valor y contenido.

A la luz del ser, aun las cosas más pequeñas resultan admirables por lo que tienen de forma y de sentido. El ser mismo en su inagotabilidad luminosa, en la llamada que realiza constantemente al espíritu humano, es lo digno de admiración, quien nos sostiene en la admiración. El ser mismo como fuente de verdad y de bien, nos fuerza a la suprema extrañeza de los entes, para quedarnos anegados en su luz. Bellamente lo ha expresado HEIDEGGER en *¿Qué es metafísica?*: "Sólo porque la nada es patente en el fondo de la existencia, puede sobrecogernos la completa extrañeza del ente. Sólo cuando nos desazona la extrañeza del ente, puede provocarnos admiración. De la admiración, —esto es de la patencia de la nada—, surge el ¿por qué?. Sólo porque es posible el ¿por qué? en cuanto tal, podemos preguntarnos por los fundamentos y fundamentar de una determinada manera. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar se nos viene a la mano en nuestro existir el destino de investigadores" (41). La patencia de la nada, es decir, la trascendentalidad del ser con respecto a todo ente, la diferencia ontológica ser-ente, presente en el seno de la existencia, es la que nos fuerza a la admiración.

Nótese bien que el ser de HEIDEGGER, aún siendo un acto de presentación entitativa intramundana, no es la Trascendencia absoluta. Permanece como "ser de los entes" en una circularidad de referencias y en una intrínseca bipolaridad con los entes. Es el ser dentro de la diferencia, en el acontecer mismo de la diferencia. Pero es justamente en ese nivel de lo divino donde tanto el pensamiento griego, como el medieval, sitúan lo supremamente digno de admiración. ARISTÓTELES señala como meta de la sabiduría el conocimiento de los primeros principios (42), de los seres más dignos por naturaleza (43), y más adelante los caracteriza como "extraordinarios, admirables, difíciles y divinos" (44). Y SANTO TOMÁS, por su parte, dentro de una perspectiva diferente, y refiriéndose al temor filial, escribe: "los hom-

(40) HEIDEGGER "Introducción a la Metafísica", pág 49

(41) HEIDEGGER "¿Qué es Metafísica", p 66, (Buenos Aires, 1955)

(42) ARISTÓTELES "Ética Nicomaquea", 1141a19

(43) Idem, 1141b3

(44) Idem, 1141b6-7

bres admiran a Dios como existente sobre ellos e incomprensible para ellos" (45).

Y aquí surge precisamente el último de nuestros problemas. Pero ¿cabe realmente una admiración del Absoluto? Se puede reconocer que el Absoluto desencadena la admiración, pero ¿él mismo puede llegar a ser lo admirable? ¿La admiración está presente tan sólo en el proceso de la filosofía o también allí donde ésta ha llegado a su fin? En efecto, se ha dicho que el filósofo se admira para dejar de admirarse, en tanto que el poeta no sale del asombro. La comparación es a todas luces defectuosa [La filosofía no puede salir de la admiración si ella es su esencia y su origen. Lo que acontece es que la filosofía es una admiración progresiva y dialéctica, que va trascendiendo sus propias respuestas, hasta ponerse en trance del pensar del Absoluto. La respuesta filosófica a lo que es el ser, sólo puede quedar balbuciente y aproximativa. Es una respuesta, por supuesto, que alcanza el blanco, que se mueve en el fin, pero no con justeza. El hombre, diría ARISTÓTELES, no puede alcanzar la sabiduría "dignamente" (46), porque ella en cuanto tal sólo es propia de Dios (47).]

[La última y definitiva admiración se engendra en nuestra presencia en el ser, que nos rebasa en su plenitud de sentido. Estamos en el fundamento de aquella admiración que abría la filosofía. No se trata ahora de una extrañeza o distanciamiento del mundo como horizonte de la objetividad, sino de la forma progresiva de nuestro entranamiento en una verdad inexhausta y siempre nueva. Y esta originaria destinación al ser, en su totalidad, y entranamiento en su luz, da razón suficiente de nuestro constitutivo estar más allá del mundo, frente a él, distante y presente al mundo, en la silenciosa intimidad del espíritu. En este instante, la admiración que ha sostenido la filosofía, se desfonda en el éxtasis contemplativo de lo indefinidamente nuevo, en la plenitud e intimidad de sí, en el ser como autopresencia absoluta. SANTO TOMÁS expresa muy certeramente que "la admiración es el acto que sigue a la contemplación de la verdad suprema" (48). Este acto re-crea y alimenta la intimidad del hombre en una subsistencia expansiva, en una *reditio* de intensidad creciente y de gozo perdurable. He aquí, porqué

(45) Santo TOMÁS "Summa Th", I-IIae, qu. 19, art. 11

(46) ARISTÓTELES "Metafísica", 993a31

(47) Idem, 983a5-10

(48) Santo TOMÁS "Summa Th.", I-IIae, qu. 180, art. 3. Cfr también ARISTÓTELES, "Metafísica", 1072b24-26.

toda la filosofía, en la medida de su autenticidad, se orienta hacia el silencio venerativo de lo inefable.

V) El sujeto de la admiración

Nos resta por considerar en un círculo definitivo, cómo aparece el hombre en cuanto sujeto de la admiración. La cuestión puede dividirse en dos planos: A) En primer lugar se trata de ahondar en la esencia de la libertad como destinación al absoluto hasta encontrar en ella una estructura existencial. B) En segundo lugar, es preciso preguntarse cómo es la "figura personal" del hombre que se admira

A): La vocación radical por el ser, se expresa primeramente en lo que podíamos llamar la *dimensión de fe* del ser humano. Por supuesto, me refiero a la fe filosófica, como certidumbre de la verdad, a la que JASPERS ha dedicado finísimos análisis. El pensamiento filosófico es un movimiento reflexivo y crítico, que supera y trasciende los estadios pre-ontológicos de la comprensión de la realidad, que son negativizados en la admiración. Pero la fuente de una negación, si no es estéril o suicida, tiene que ser la potente afirmación de algo, en virtud de lo cual todo lo anterior es trascendido. Esta genuina y radical afirmación del ser, como forma de reconocimiento de su verdad, es la fe que engendra la filosofía. Antes de la filosofía el hombre ha vivido de la razón sin saberlo, inconsciente del fundamento último de su existencia. Y la filosofía es el esfuerzo de vivir no sólo de la razón, sino *en* la razón, en la interioridad reflexiva del pensamiento. No es pues esta fe filosófica una razón que se vuelve ebria para sí misma, sino todo lo contrario: la posesión de la certidumbre en la imposibilidad de la verdad. El lema fundamental de esta fe es que la verdad no puede ser refutada; que se podrá en nombre de la verdad rectificar y someter a prueba todas nuestras convicciones, con tal de que la posibilidad de la verdad no pueda ser sometida a juicio. Esta fe no es una ciega imposición de la verdad, de mi verdad sino la forzosidad de la revelación del ser en la conciencia, el reconocimiento que la inteligencia hace de sí misma, como constitutivamente destinada a la verdad. "La fe filosófica, la fe del hombre que piensa —dice JASPERS— tiene la nota de que sólo es alianza con el saber. Quiere saber lo susceptible de saberse y verse asimismo totalmente" (49).

(49) JASPERS. "La Fe filosófica", p 13 (Ed. Losada Buenos Aires)

Para alcanzar esta fe y vivir en la seguridad de ella, el hombre necesita descubrir el fundamento de su pensar, el ser que lo sustenta, en el doble sentido de la palabra, en cuanto lo *sostiene* en la ex-sistencia y *mantiene* su hambre de realidad y de conocimiento. La conciencia ingenua también vive de esta fe, hunde sus raíces, sin saberlo, en un acto posibilitador de verdad. Pero tan sólo al filósofo le ha sido dado abismarse en esta conciencia del absoluto, como fundamento, y percibir allí la secreta vivificación donde crece todo pensar... La fe es el movimiento de la ex-sistencia, que se hace lúcida para su destino de claridad y se siente entonces traspasada y sustentada por la luz del ser. Logra así la inteligencia el supremo entrafamiento en el ser, su absoluta reflexión subsistencial. La admiración, que no es estupor, sino fuente de conocimiento, se alimenta de esta fe; y por eso pregunta con la seguridad de que hallará respuesta y problematiza hasta el final, sin miedo al extravío, porque sabe que le aguarda la plenitud de todo sentido. "Más propiamente, fe es el acto de la existencia en que se adquiere conciencia de la trascendencia en su realidad. Fe es la vida desde lo abarcador, es guiarse y cumplirse por lo abarcador" (50).

Pero la admiración no implica sólo la certidumbre de la verdad, sino el deseo de ella y la esperanza de poseerla. Nuestra certidumbre no es inalterable posesión, como un patrimonio innato e inmutable, sino búsqueda incansante, revelación en la historia, tensión y esfuerzo. Si no existiese esta fe en la razón, si todo es relativismo, es inexplicable para ARISTÓTELES que los más grandes investigadores se hayan encorajinado con la verdad. "Investigar la verdad sería como perseguir pájaros al vuelo" (51). Una tarea quimérica e imposible. Más aún una tarea trágica y absurda. "La duda sin vía a la vista —ha escrito ORTEGA— no es duda, es desesperación. Y la desesperación no lleva a la filosofía sino al salto mortal" (52).

A esta segunda dimensión de la libertad del ser humano, la ha llamado PIEPER, la "*estructura de esperanza*" del asombro (53). El hombre está en la verdad pero no la posee. Justamente su estancia es dinámica y temporal. Su estancia misma es tiempo. A la finitud de nuestra inteligencia el ser le es dado progresivamente. "Sólo a una potencia de conocimiento espiritual, que no lo posee y penetra todo de una vez —escribe PIEPER— puede hacerse transparente el mundo cercano circundante de la reali-

(50) Idem, pág. 20.

(51) ARISTÓTELES "Metafísica", 1009b38-1010a

(52) ORTEGA "La Idea de Principio en Leibniz", pág 323

(53) PIEPER "El Ocio y la Vida intelectual", pág 135.

dad ofrecida a los sentidos, poco a poco, de forma que para el que se asombra se manifiestan profundidades cada vez más esenciales" (54).

La admiración, pues, nos habla conjuntamente de nuestra ignorancia y de nuestro destino de plenitud. Quien se admira no sabe, pero desea saber y espera conseguirlo. ARISTÓTELES insistió sobre este aspecto. En la *Metafísica* nos dice que el asombro conduce a la supresión de la ignorancia; en la *Mecánica* pone en el asombro "el deseo de aprender" (55). En la *Retórica* vuelve a repetir este mismo pensamiento y añade: "de modo que lo admirable es de por sí deseable, porque en el aprender se instala uno en lo que nos es propio según la naturaleza" (56). El mismo ARISTÓTELES abrió la metafísica con la solemne confesión de la destinación a la verdad en todo ser humano (57). Pero en cuanto esta destinación es temporal, tiene que dárse-nos por modo de tendencia, que espera firmemente su cumplimiento. Y por esta seguridad de ser colmada, esta espera es gozosa, pues está en vísperas y en disposición de plenitud. SANTO TOMÁS de Aquino ha comentado magistralmente este pasaje: "Todo deseo es deleitable por la esperanza —escribe—. Y por tanto la admiración es causa de gozo, en cuanto lleva unida la esperanza de conseguir el conocimiento del saber" (58).

Pero si reflexionamos aún más en este carácter temporal de nuestra ordenación al Ser, se nos revelará una tercera y última dimensión de la existencia humana, que podríamos llamar *la estructura del amor*. PLATÓN nos ha de servir ahora de guía en este último análisis. Hemos visto que extrañarse es la ocupación propia del filósofo. Como extraño en el mundo que des-entraña, tiene un genio especial, el "genio del amor" (59). El filósofo, por filósofo y por hombre, es decir reduplicativamente, es un ser del "intermendo", como el amor, que como hijo de Penia, según el mito platónico, va desnudo de pie y está siempre de camino, pero de su padre Poros, ha recibido la riqueza en recursos, el apasionamiento por la sabiduría. No es ni rico ni pobre. No vive de saciedad ni de penuria, sino más bien de la esperanza y el desvelo (60). El carácter intermedio de la naturaleza humana se revela en esta tensión entre la ignorancia y el saber, en este

(54) Idem, pág. 136-7

(55) ARISTÓTELES "Mecánica", 847a11

(56) ARISTÓTELES "Retórica", 1371a31-34

(57) ARISTÓTELES "Metafísica", 980a

(58) Santo TOMÁS: "Summa Th., I-IIae, qu 32, art 8.

(59) PLATÓN "Banquete", 203a

(60) Idem, 203b-e

amor por la sabiduría (filo-sofía), continuo e implacable. “Ninguno de los dioses filosofa ni desea hacerse sabio, porque ya lo es —dice PLATÓN—, ni filosofa todo aquel que sea sabio. Pero a su vez los ignorantes ni filosofan ni desean hacerse sabios, pues en esto estriba el mal de la ignorancia: en no ser ni noble, ni bueno, ni sabio y tener la ilusión de serlo en grado suficiente”... Sólo pues filosofan los seres que se admiran, que son conscientes de su ignorancia y se aprestan a transformarla en saber, los seres que aspiran a la verdad y viven destinados a ella. “Es la sabiduría —escribe PLATÓN— una de las cosas más bellas y el amor es amor respecto de lo bello, de suerte que es necesario que el amor sea filósofo, y por ser filósofo algo intermedio entre el sabio y el ignorante” (61).

Pero el amor no es sólo ni primariamente nuestra ordenación natural al absoluto, que nos fuerza a trascender continuamente todo nivel objetivo, en una progresión dialéctica hasta el fundamento. El amor no es mera aspiración tensiva hacia el bien y la verdad. En esta ordenación hunde sus raíces, pero él, en cuanto tal, se caracteriza por la “constante posesión de lo bueno” (62). Es decir, en la dimensión del amor, la libertad humana se encuentra ya poseyendo. No es simplemente la certidumbre de la verdad, ni siquiera la esperanza de conseguirla, sino el mismo movimiento de la posesión que se incrementa y renueva incesantemente. Por eso sólo en el amor hay dialéctica, pues en cada estadio del saber, el alma siente en la admiración, una incitación al progreso, hasta recorrer plenamente la serie de las figuras de la conciencia y los grados de la participabilidad del bien absoluto. Y por eso también, sólo en el amor hay fecundidad, porque la posesión de la verdad y del bien, hace expresiva y difusiva al alma, en una perenne autotrascendencia y dádiva de sí, a la que llama PLATÓN “procreación en la belleza” (63).

En definitiva, la libertad del espíritu parte de una fe, se sostiene en la esperanza y se cumple y consume en el amor. La admiración ha venido a ser así el horizonte revelativo de esta triple dimensión del espíritu humano.

B) Nos resta por ver todavía, más concretamente, la figura personal que entraña el pazos de la admiración. Porque todo hombre, en cuanto tal, está ordenado al ser, y sin embargo, la filosofía como “asimilación a Dios” según la bella expresión platónica, está reservada a pocos. Para el griego, la fisonomía pe-

(61) Idem, 204a-b.

(62) Idem, 206b.

(63) Idem, 206b

cular del filósofo es la grandeza del alma, el *ethos* de la magnanimidad. De esta manera viene a pervivir, aunque modificada, la virtud fundamental de la época heroica. Tiene alma grande el que es capaz de grandes empresas, el que se siente llamado a lo mejor. Al héroe no lo define primordialmente el valor, ni la resistencia en la lucha, ni el sacrificio de sí, sino la llamada y la ofrenda libre, total, al destino personal, que se anuncia en la llamada. Cuando fueron desapareciendo las virtudes agonales, aún se conservó el rasgo de la magnanimidad, pero vertida ahora a las empresas del espíritu. La filosofía misma la definió PLATÓN con resonancias agonales como “una lucha de gigantes en torno a la realidad” (64). ¿Qué tiene pues de particular que el magnánimo sea ahora el filósofo, que acomete con la razón la construcción de un mundo nuevo, después de la crisis del pensamiento mítico y el escepticismo sofista?

La admiración misma es una prueba de magnanimidad. Sólo los espíritus grandes son capaces de establecer la mediación en el seno de la inmediata y segura actitud de posesión del mundo, y, afrontar el riesgo de problematizar hasta que desaparezca la tierra de las opiniones comunes y apunte un nuevo horizonte. PLATÓN no se cansa de pintar al filósofo como el alma grande por excelencia. El heroísmo de SÓCRATES sucumbiendo por ser fiel a su destino (*δαίμων*) y a la ciudad, es el ideal que tiene PLATÓN a la vista cuando traza el retrato del magnánimo. El filósofo todo lo encuentra “pequeño y naderías” (65) para las aspiraciones de su alma y es capaz de aguantar el deslumbramiento de la luz, hasta vivir en ella, mientras que “los ojos del alma vulgar —escribe PLATÓN en el *Sofista* (66)— no tienen capacidad para mirar hacia lo divino”.

ARISTÓTELES prosigue en la misma línea platónica. Es cierto que en la *Ética Nicomaquea* se dice expresamente que el magnánimo no se entrega a la admiración (67), pero es preciso atender al contexto de esta afirmación y su sentido. En este momento, está ARISTÓTELES diferenciando al magnánimo del adulator, que tiene ánimo servil. Es pues la admiración, el estupor del adulator, el impropio del magnánimo, pues “para él no hay nada grande” (68). Esto es, nada de lo ordinario, que excita a la gente, es grande a sus ojos. Todo lo habitual deja a su alma indiferen-

(64) PLATÓN: “Sofista”, 246a

(65) PLATÓN: “Teeteto”, 173e

(66) PLATÓN: “Sofista”, 254a

(67) ARISTÓTELES: “Ética Nicomaquea”, 1125a2

(68) Idem, 1125a3

te. Su alma se juzga "digna de grandes cosas" (69) y su empresa es "preferir la verdad a la opinión, y hablar y actuar abiertamente" (70). Su tarea es soportar la revelación del ser, según la expresión heideggeriana, y abrir poéticamente senderos de un nuevo mundo. Su libertad brota de la conciencia de su destino como oráculo del ser.¹ Y en la *Ética Eudemia* insiste ARISTÓTELES en que la admiración estriba en cierta "supremacía" o superioridad del espíritu (71), esto es, en el exceso del espíritu sobre todo aquello que no es absoluto ni originario.

(69) Idem, 1123b1-2.

(70) Idem, 1124b29-30

(71) ARISTÓTELES "Ética Eudemia", 1239a26-30.