

JOSÉ LORITE MENA
Universidad de los Andes
Bogotá.

LA METAFISICA COMO NEGACION DEL TEXTO METAFISICO

“La filosofía puesta en libros ha cesado de interpelar a los hombres”, afirmaba recientemente M. Merleau-Ponty. Vieja evidencia, una vez más constatada: la filosofía se ha debatido constantemente —hoy, con mayor urgencia aún— entre el libro y la interpellación, entre la clausura de la palabra domesticada y la inquietud marginal. Dos registros de la palabra que sólo puede distinguir la indigencia de la interrogación.

El libro ha substituido a la inquietud —como si ésta hubiera sido su aspiración, o condenación, congénita—; y la pesadez histórica de las espirales textuales, justificada como cultura, forzó al fin al nuevo Zarathustra, al de Nietzsche, a exiliarse en el desierto durante diez años para alimentarse de la soledad, de la indigencia. La soledad se convierte así —como en los tiempos en los que se asimilaba a Sabiduría (*Theória*)— en el lugar de la elocuencia, la elocuencia del silencio como anti-texto. La palabra de Nietzsche tiene la cadencia del aforismo, un ritmo inmanente que se opone a la espiral circular auto-suficiente del texto. Inaugurando el retorno a una palabra secular, oracular —dionisiaca—, que cristaliza en apostilla o en nota, Nietzsche utiliza su delirio fragmentado como anti-metafísica, puesto que la Metafísica aparece como el texto por excelencia. El tipo de pensamiento de Nietzsche implica un tipo de palabra; y la aspiración de esta palabra es romper los “libros del mundo” para cotejar las cosas desde la admiración de la indigencia.

Nietzsche inaugura el dintel de nuestra modernidad: la incomodidad humana frente al texto. No frente a cualquier texto, sino frente al texto arquetípico, al texto como clausura ideal. Así el blanco de sus

ataques son Parménides y Sócrates, en su opinión, los orígenes de la idealidad óntica y de la idealidad moral. Y Heidegger, en su crítica radical, pero parcial, de la filosofía de Platón, a través del mito de la caverna, recoge la inquietud nietzscheana, aunque modulada con otra intención, ya que el “divino” ha sido considerado como el heredero histórico, si no legítimo, de Parménides y de Sócrates.

Pero vivir en la incomodidad de la indigencia es una apuesta que pocos filósofos pueden soportar. Y la soledad marginal de Nietzsche, así como la interrogación óntica de Heidegger, han sido recuperadas por la repetición amansadora para convertirlas en textos arquetípales; es decir, para destruirlas en cuanto palabras personales, reduciéndolas a la dimensión de un evento discursivo. Se repite la palabra de Nietzsche, se fabrican eruditas relaciones adornadas con elogios o reprobaciones, pero raramente —por no decir jamás— se vive su actitud. Así, Nietzsche, profético, prejuzgando el enlatado editorialista y academicista de sus escritos, podía exclamationar: “...en qué os habéis convertido, una vez escritos y pintados, oh pensamientos míos?” (*Más allá del bien y del mal*, parr. 296).

Esta distancia entre pensamiento y escritura, inquietante para Nietzsche, nos permite aventurarnos en la pregunta siguiente: ¿hasta qué punto la crítica anti-texto de Nietzsche no implica, de hecho, una sospecha radical de todo tipo de escritura?; o, en otros términos: ¿no subyace, bajo esta desconfianza aforística, una gran lucidez sobre los límites de la escritura? Este enfrentamiento de la palabra consigo misma a través de la escritura, puede contener, en última instancia, el enigma de la naturaleza del texto metafísico.

El discurso provoca al discurso, como si la letra exigiera la superposición de la letra para exiliar al silencio. La palabra tiene en germen la proliferación de la palabra —quizás por la razón sobre la que insiste E. Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*: con la palabra, la representación llega a su verdadera objetividad, sin perder nada de su subjetividad—. El discurso se erige en pantalla —o gozne— entre lo objetivo y lo subjetivo, ofreciendo el espectáculo al mismo tiempo que lo disimula. La palabra, en sí misma, se acomoda mal a la indigencia; y cuando su proliferación satisfecha, circular, coherente, se convierte en grafismo, estamos a un paso del texto como clausura de un saber total, que corta las raíces que le ligaban a su autor; el autor es substituido por unas siglas referenciales.

Esta corporeidad de la palabra, su oposición natural al silencio (“el hombre no pinta la pintura, pero habla sobre la palabra”), la sitúa a un nivel de elocuencia (diferente del de la pintura, la música, el

baile..., o el silencio) que se podría calificar como el espectáculo que se nutre de su continua creación de diferencias. Su parte objetiva (espectáculo) se multiplica en instancias subjetivas que se estructuran en superposiciones disimuladoras del original, en el texto del texto, en el comentario, animadas por la intención de coincidir con el referente privilegiado con el cual nunca llegan a identificarse completamente. De esta forma se puede comprender fácilmente que, a través de la historia, saber haya sido concebido como *interpretar*, lo cual se reduce, en última instancia, a *comentar* (la delimitación de estos aspectos es uno de los méritos de M. Foucault).

Esto radica en esta característica de la palabra que intentamos circunscribir: la palabra es un gesto que se repliega sobre las cosas, sin ser exactamente las cosas. La tensión entre semejanza y diferencia hace que la palabra sólo se aproxime a los límites que configuran el terreno propio de la obra de arte, sin llegar a serlo perfectamente. Para penetrar en este espacio, la tensión debe ser resuelta: o imitar las cosas con perfección (la norma de la antigua *mimesis*), o ser libremente espectáculo (la aspiración del arte moderno); y esto sólo ocurre cuando la palabra es poesía, o silencio. Quizás por esta razón, Nietzsche quiso configurar su palabra como obra de arte, como liberación total, como anti-interpretación; y Heidegger vio en el poeta el "pastor del ser" (Hölderlin), orientando una gran parte de sus preocupaciones hacia la relación entre filosofía y poesía, para confrontarse al problema de la epifanía de la palabra como abolición de todo discurso. Probablemente, para estos filósofos, sólo la libertad total de la palabra permite llegar a la fidelidad perfecta con las cosas.

Los análisis contemporáneos han puesto de relieve una premisa que concierne a las ciencias humanas en su generalidad: el lenguaje no es un absoluto. No obstante, se aspira a operar a partir de él como si fuera el único punto de partida justificable para fundamentar cualquier ciencia humana. Si el lenguaje parece haber perdido su carácter absoluto, una nueva exigencia, no menos absoluta, lo ha reemplazado a partir de sus bases lógicas o gramatológicas: toda ciencia humana, para aspirar a ser tal —es decir, para cumplir con unos miméticos requisitos positivos, aunque en su adaptación olvide hablar del hombre—, debe empezar por un análisis de las condiciones de su propio discurso. De esta forma, la necesidad de un discurso (supuestamente) científico, sobre el discurso —determinado a partir de ahí— como "natural", ha desdoblado todas las ciencias humanas en dos instancias discursivas, que se proliferan esperando encontrar el círculo perfecto de la posibilidad de la palabra. De hecho, corremos el riesgo de sucumbir a la tentación de limitarnos apriorísticamente a un nuevo texto arquetípico, circular, inviolable. En vez

de cobijarnos bajo el texto meta-físico, nos protegemos bajo la aspiración de un texto meta-verbal.

Podríamos pensar que la crítica de Nietzsche sobre el discurso filosófico ha sido una de las raíces más importantes, aunque a veces disimulada, de la actual exigencia purista, que se demora paciente y eficazmente en el análisis de las condiciones del discurso. Esta exigencia ha creado, no obstante, un espacio del que finalmente es incómodo salir por el riesgo de perder el último asidero que queda a nuestra manera de ser modernos: la realidad autónoma de la palabra objetivada, ya que el ser parece haber sido desposeído de su venerable función de fundamento. La crítica nietzscheana reposa, sin embargo, sobre una sospecha que pone en duda la posibilidad misma de ese círculo discursivo sobre el que intentamos replegarnos para conservar nuestra última máscara filosófica.

Reflejo de una inquietud desenmascaradora, las nuevas orientaciones “arqueológicas” de las ciencias humanas (Foucault), la insistencia en indicar las “márgenes” y las “fracturas” del texto (Derrida, Frías), o la necesidad de proponer la filosofía como una “conversación infinita”—un espacio sin límites— (Blanchot), postulan en sí mismas la diferencia entre palabra y texto, la necesidad de encontrar ese hueco —soledad, silencio o marginalidad— que puede hacer comprender la actitud filosófica.

A través de estos autores, el recorrido saturador de la palabra moderna nos hace nacer a una urgente necesidad *des-textualizadora*. Cada libro nos afirma que lo más importante está fuera del libro —más aún, fuera del discurso (“lo excluido”, “el margen”, “lo neutro”)—. El libro no tiene valor por lo que dice, sino por lo que esconde; pero, en esta arquitectura *des-discursiva*, el libro no pierde su autoridad referencial, no cesa de ser texto —quizás porque, a pesar de todo, nos es difícil pensar sin texto—.

Antes de ceñirnos a algunos ejemplos de actividad filosófica *a-textualizada*, antípodas eficaces de nuestro deseo de dejar la circunscripción textual, intentemos ver cómo la palabra es inseparable de la tentación que la transforma en texto. A partir de ahí, podremos acercarnos al dilema provocado por la sospecha nietzscheana, y tocar los límites que distinguen la actitud metafísica del texto metafísico. Es decir, vamos a intentar poner de relieve cómo el esfuerzo por pensar el exterior, “el margen”, “lo neutro” . . . , desde el interior del texto, no corresponde, de ninguna manera, a una formulación escrita desde algo pensado como lo que le es completamente ajeno, aunque la tradición histórica haya hecho de esa escritura un texto por la incapacidad de pensar lo que estaba originalmente fuera de él y le daba un sentido.

La corporeidad de la palabra se densifica con la escritura, y adquiere su consistencia terminal con el texto. La palabra se inscribe en el interior del conjunto de gestos, o símbolos, humanos, que permiten la humanización del universo. El gesto humano (productor, ritual, asociador...) permite mediatizar el espacio natural, a través de su prolongación en lo posible, para hacerlo habitable, para convertirlo en estancia. Cada gesto humano constituye una apropiación fundamental de una faceta de la realidad a través de un pacto mental con sus posibilidades.

El hombre, al contrario que el animal, interfiere su contacto con la realidad concreta con la mediación de los posibles, materializados en instrumentos apropiadores y amplificadores (utensilios, ceremonias, códigos...). El hombre no actúa nunca en términos de simple realidad, aunque, quizás, sea ésta, en última instancia, su aspiración más íntima.

La palabra forma parte de este acto mediatizador y apropiador de la realidad; con esta particularidad: la apropiación pasa por un consenso social que le confiere su dimensión de eficacia. Este consenso social lo conocemos bajo el nombre de comunicación. Hablar es hacer uso personal de unos parámetros significativos (es decir, expresivos y representativos) que delimitan la propiedad verbal de una sociedad. Así, el secreto puede ser considerado como la valorización —de ahí la complicidad— de un grupo que participa a una propiedad inaccesible para los demás (Pitagorismo).

Recogiendo una tesis que arranca de F. de Saussure, y analizada por E. Benveniste, aunque actualmente sea criticada por algunas corrientes, especialmente los lingüistas marxistas (L. - J. Calvet), podríamos indicar que el lenguaje es un hecho social y objetivo, independiente del observador, en el interior del cual la palabra es un acto individual, el ejercicio de un derecho que personaliza y mantiene la vitalidad de la lengua. El lenguaje, como fondo funcional, otorga a la palabra una objetividad que la representación personal no tendría por sí misma. Estas indicaciones exigirían la suficiente lucidez para saber que nuestro discurso incide indirectamente sobre la simple realidad. Hablamos, y esto significa la intervención personal, a través de un gesto verbal, en el espacio interrelacional codificado (*o noción-de-realidad*) que constituye nuestra estancia humana. *Des-textualizar* quiere decir, pues, des-habitar, abandonar nuestra estancia humana habitual. ¿Pero, hemos encontrado "otra estancia", para cambiarla por la que nos da nuestras raíces? ¿No sería éste el mensaje de Nietzsche, cuando hizo que su Zarathustra se alejara al desierto para destruir la palabra, dirigiéndose a los hombres a través de las filigranas de sus aforismos? La palabra, en sí misma, antes de la escritura, ya es circunscripción, código, texto social, puesto que es propiedad de la realidad.

Este aspecto se acentúa con la transición de la palabra oral a la palabra escrita. ¿Qué significa esta transición? ¿Qué significa el paso de los aedos ambulantes a los poemas escritos de Homero, ya que ésta es la modificación que pre-figura el rostro de nuestra cultura? El cambio no es sólo estilístico o sintáctico —aunque ya éste implica el sometimiento a unas reglas precisas, impuestas por el grafismo—, se trata de la afirmación gráfica, fijada en el tiempo, de una estructura socio-política que encuentra, en esa expresión, su auto-suficiencia. La transición es la de la palabra *pneumática* (*Pneuma*), libre, aérea, a una palabra material, limitada y limitadora.

Si la palabra oral es una apropiación de la realidad concreta por medio de la captación de su apertura hacia lo posible, la escritura va a fijar los límites de esta propiedad y a delimitar, rigurosamente, sus proyecciones posibles. El escrito, en su misma constitución gráfica, delimita el futuro. La escritura mata al Mito, de tal forma que lo posible sólo tiene cabida en sus sucedáneos: la utopía o la alegoría. El escrito crea un espacio propio, con una consistencia específica, que reside en la anulación de la distancia entre la dimensión subjetiva y la dimensión objetiva de la representación. Con la escritura, el texto social que se esconde en el consenso de la comunicación, se convierte en la propiedad personal de quien puede escribir (pensemos en los escribas egipcios o en los monjes de la Edad Media).

La capacidad de escribir es fuente de poder, inaugurando inmediatamente el código (curiosamente el código de Hammurabi es uno de los escritos —textos— conocidos más antiguos); la objetivación de la palabra en escritura se formula en norma, como el deseo explícito de anular la diferencia. Esta fuerza de la escritura es tan sobrecogedora, que no pasó desapercibida al poeta que institucionalizó la escritura occidental, Homero, tal y como se manifiesta en el episodio de Belerofón (*Iliada*, VI, 155 sg.); ni, evidentemente, a Platón, a través del dilema memoria/escritura (*Fedro*, 274 sg.).

Cuando la escritura llega a su determinación máxima, a la formulación auto-suficiente, a la conciencia de la anulación de toda diferencia, se transforma insensiblemente en texto. Código legal, texto sagrado, libro filosófico . . ., en cada uno de estos casos el escrito aspira a absorber la subjetividad para convertirse en el referente privilegiado de la objetividad. Así comienza el movimiento de la subjetividad que aspira a la simbiosis perfecta con los límites gráficos del texto, inaugurando el círculo de superposiciones que caracteriza el comentario: el sacerdote repite un texto, el juez aplica un código, el filósofo comenta un libro, etc. Un libro es texto cuando se convierte en referente objetivo de un campo de significaciones. Esta superposición excluye el “entre-dos”, el

hueco de la alteridad, el margen de la interrogación. Nuestro *ethos* es una acumulación de grafismos. De ahí la necesidad —cuando se toma conciencia— de salir de nuestra estancia escrita, ¿pero, hasta qué punto se puede ir contra la escritura?

A partir de estas indicaciones, podemos situar la pregunta hacia la cual se encamina desde el principio nuestra reflexión: ¿se encierra la Metafísica en una reflexión sobre el texto? Esta pregunta tiene la fuerza de una necesidad histórica, aunque esté viciada en su base por un error histórico: se ha promocionado a texto lo que no estaba pensado para ser texto. Precisemos, no obstante, nuestra pregunta, planteándola bajo un ángulo diferente, más radical: ¿se limita la Metafísica a la cuestión del ser? Las dos preguntas se interfieren, y las podemos recuperar de la manera siguiente: ¿la cuestión del ser se limita a la problemática de la palabra ser?

La respuesta afirmativa a la última pregunta fue formulada en una línea neopositivista por R. Carnap, y prolongada, entre otros, por L. Rougier. Tengamos en cuenta, sin embargo, que un filósofo como M. Heidegger, tan lejano a esa orientación, no duda en conceder un capítulo de su *Introducción a la Metafísica* (Cap. II) a la gramática y a la etimología de la palabra ser.

El problema es complejo: el problema actual de la Metafísica; y aspirar a resolverlo angélicamente sería ilusorio. Intentemos, al menos, precisar someramente que el origen del problema del ser no coincide con el problema de la palabra ser, y que la actitud que originó la Metafísica no tiene ninguna relación con el texto metafísico. Para responder a esta intención, consultemos a Heráclito, Parménides, Platón y Aristóteles.

En *L'entretien infini*, p. 17, M. Blanchot plantea el problema que se sitúa en el centro de nuestras preocupaciones: "Cuando Jahveh pregunta a Adán, después de la falta: '¿Dónde estás?', esta pregunta significa que, en adelante, el hombre no puede ser encontrado ni situado sino en el lugar de la cuestión. El hombre es, desde este momento, interrogación para el mismo Dios, quien no interroga".

La especificidad del hombre griego en la Antigüedad reside, fundamentalmente, en el hecho de haber asimilado su manera de ser hombre como una viandancia interrogativa. Con esta particularidad: en los griegos —quizás porque sus dioses son enigmáticos (al opuesto de otras tradiciones religiosas)—, la cuestión temporal, momentánea, cultural, es, al mismo tiempo, una cuestión total. Las otras culturas son miradas con la admiración de la curiosidad; la cultura griega, por un efecto reflexivo, hace que miremos hacia nosotros mismos, al situarnos en el lugar de la cuestión. Y la cultura griega, al situarnos en el lugar de la cuestión, al

forzarnos a mirar nuestra estancia habitual a través de la fractura de la interrogación, introduce en nuestra linearidad textual la ambigüedad. El hombre, al cuestionar, es necesariamente ambiguo. ¿Cómo palabrear la ambigüedad? ¿Cómo decir lo que escapa —ha escapado continuamente— a la domesticación de la palabra?

Heráclito indica: "Si no esperas, no encontrarás lo inesperado, que está oculto e impenetrable" (Fr. 18). Esperar lo inesperado; éste es el lugar de la Filosofía. ¿Dónde está lo inesperado en el texto? ¿No implica ésto el exilio voluntario de la totalidad circular de la espera reglamentada, para abrirse a otra totalidad, la de la interrogación, la de lo posible? El complemento indicativo de esta actitud se encuentra en el Fr. 93: "El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, pero indica". *Légei*, llevar a la evidencia de la palabra, se sitúa como antítesis de *kryptei*, de la ocultación para defender en el secreto; entre los dos, entre la elocuencia satisfactoria y la muerte en el olvido, se sitúa la ambigüedad de la indicación: *semaínei*, el signo de Apolo, el indicio de un camino que sólo se perfila como posible. Este camino es el de la palabra auténtica, la palabra que recorre millares de años [probablemente desde que Jahveh le hizo la pregunta a Adán] por la boca de la Sibila —como lo indica el Fr. 92—; una palabra báquica que ignora el texto. La ambigüedad sólo tiene como expresión el delirio, el anti-círculo, el signo; y éste es el lugar de la e-videncia.

El delirio del hombre —o el de la palabra milenaria, cuyo eco es el enigma—, la espera de lo inesperado, ¿no exigiría dejar de ser hombre "civilizado" textual, para ser "algo distinto"? —y este "algo distinto" para los griegos, es ser un poco divino—. Esta parece ser la actitud para sortear la distancia, en principio infranqueable, que anuncia el Fr. 78: "El modo de ser hombre [su estancia habitual] no posee el conocimiento, pero el de la divinidad, sí". ¿No sería éste el delirio del hombre-Heráclito, la esperanza de tener conocimientos? Este es el Lógos, la apertura hacia lo que no está contenido en la estancia habitual del hombre, la claridad para el que tiene la fuerza de asomarse a la ambigüedad.

Heidegger ha insistido, en más de una ocasión, sobre una paradoja que retuerce la rigidez textualizadora de los comportamientos históricos: Heráclito y Parménides dicen lo mismo. Esta afirmación implica entrar en el juego de las ambigüedades de estos pensadores, salir de la evidencia aparente del *legein* para situarse en la sugerión del signo, en el lugar donde se puede oír la palabra milenaria de la Sibila.

El Proemio del *Poema de Parménides* narra un viaje excepcional, una transformación interior que guarda algunas semejanzas con las experiencias chamánicas griegas (Abaris, Aristeas, Hermotino...). La

totalidad simbólica del Proemio constituye la expresión religiosa de una apuesta humana, la locura de un hombre que abandona la manera habitual de ser humano, que rompe los cánones de la conformidad racional de nuestro saber. Parménides busca más allá de lo humano porque el corazón pesado de los hombres impide el grito potente que libera (VI, 4) —la pesadez de la errancia del círculo—.

Y Parménides acepta la esperanza de lo inesperado, el vacío del saber humano, para lanzarse en la búsqueda de lo posible. Al término de su viaje lo recibe la diosa (¿tendríamos que poner este aspecto en paralelo con la dama blanca que se le aparece en sueños a Sócrates en *El Critón?*). La acogida se sintetiza en un gesto: “Recibiόme la diosa; y con su diestra mano, tomando la mía, a mí se dirigió y habló de esta manera...” (I, 22-23; tr. D. García Bacca). La unión de las manos se comprende en la vieja tradición del contrato pre-jurídico (persistente actualmente), cuyas bases se encuentran en la idea de la alianza por contaminación. Parménides se “contamina” de divinidad, con un gesto pre-verbal. Este gesto confiere toda la significación al viaje: el acceso a una propiedad privada, velada para los mortales, de ahí el carácter secreto, esotérico, de lo que sigue. Esta alianza frente al secreto nos muestra, al mismo tiempo, la necesidad de un cambio completo en el orden de la comunicación.

Retengamos un aspecto de la enseñanza divina. La diosa habla, y su lenguaje es llamado, en dos momentos decisivos (II, 1 y VIII, 1) *Mythos*. El Mito, la palabra de la seducción (*Peithō*), es el único lenguaje que permite la presencia directa, sin traicionarla por la distancia que cualquier otro tipo de palabra postula. Contrariamente a la palabra de los mortales —la *glóssa* (VII, 5), calificada como el discurso del ojo que no ve y de la oreja llena de ruidos (curiosamente *glosar* significa interpretar en mal sentido una palabra, ¿no será éste el destino de la Metafísica pronosticado por Parménides?)—, la palabra de la diosa exige superar el orden de superposición de la palabra. Así, dice la diosa: “No importa por qué lugar comience, ya que una y otra vez a lo mismo deberé arribar” (tr. D. García Bacca).

Y ante la posible extrañeza del neófito frente a esta revelación que, al cerrarse sobre sí misma proclama el carácter superfluo de toda paráfrasis, la diosa le indica: “discierne (...) con el lόgos el argumento controvertido que se enuncia en mi discurso” (VII, 5). La controversia radical del Mito reside en su ambigüedad, ya que el discurso de la diosa contiene en sí mismo los límites del *lόgos* y la proposición de su superación: un discurso que conduce a la anulación de todo discurso. La diosa pide a Parménides que juzgue el Mito con el *lόgos*, que entrelace el criterio humano con el don divino; sólo así podrá el *lόgos* renunciar a sí mismo.

Y el discurso de la diosa se prolonga en una serie de signos, como las indicaciones de Apolo a las que se refiere Heráclito, sobre el *es*, puesto que el camino del *no-es*, no ofrece ningún signo, está fuera de lo posible. Los signos, en número de siete, son negativos (in-génito, im-perecedero, im-perturbable, in-finito...) —excepto el signo de la unidad, que es deducido—. La negatividad de estos signos son la prueba del *lógos*, el confrontamiento con sus límites, para forzarlo a replegarse sobre su propia negación. De tal forma que, antes de forzar al pensamiento a desertar del lenguaje, Parménides conduce el *lógos* a los límites de la expresividad.

Estamos, pues, en un camino cuyos mojones negativos se auto-destruyen a medida que se avanza. ¿Cómo palabrear sin límites? La negatividad conduce a la omnipresencia del *es*. Así nos es dicho en el Fr. III: ... *tò gàr autò noein estín te kaì einai* ("...que son lo mismo el pensar y el ser"). La identidad entre el pensar y el ser es el punto hacia el que conduce la negatividad de los signos; la identidad anula la proliferación de la palabra y anuncia la impotencia del *lógos*. La contaminación pre-verbal del gesto de la mano llega a su realización completa con la contaminación post-verbal del pensamiento. El *lógos*, y su expresión escrita, quedan, pues, comprimidos entre los dos gestos de la simplicidad: el de la mano y el del pensamiento.

Esta exigencia que empuja a Heráclito y a Parménides fuera de los límites de la expresividad, se encuentra en un grado extremo en Platón, en gran parte por las influencias pitagóricas a través de Arquitas. Sin detenernos sobre las implicaciones contenidas en el proyecto del legislador del lenguaje (*Cratilo*), indiquemos el momento más significativo del pensamiento de Platón, sobre el punto que nos interesa: el *Parménides*.

El *Parménides* se presenta como un ejercicio dialéctico, una gimnasia del espíritu. La dialéctica platónica es una maestría, un examen ordenado de la riqueza imprecisa de la inspiración, o creencia, que sobrepasa los límites humanos. La dialéctica instruye, prepara y proyecta; pero limitándose al círculo de la vida humana. Y la aspiración de Platón es conducir el alma inmortal más allá de esta hipótesis total que es la caverna terrestre. El eco extremo de esta proyección ultra-mundana de la dialéctica, al mismo tiempo que la exposición más lúcida de sus límites, se encuentra en las dos primeras hipóstasis del *Parménides*.

La conclusión de la primera hipóstasis es que el Uno no existe, que está fuera de toda determinación, de la palabra y de la representación. La conclusión de la segunda hipóstasis es que el Uno existe, que está en la determinación, es decir, en la multiplicidad y, por consiguiente, accesible a la palabra y a la representación.

El nombre "Uno" esconde la revelación que sobrepasa las esperanzas contenidas en los límites de la hipótesis de nuestra caverna. Ante esta revelación, Platón procede de la manera siguiente: en primer lugar —primera hipóstasis—, el Uno es propuesto al nivel del discurso, reducido al orden del *lógos*, para hacer ver la imposibilidad de retenerlo en los límites de la expresividad humana, la impostura de pretender crear un discurso que le sea adecuado; en segundo lugar —segunda hipóstasis—, Platón intenta hacer comprender que el *inefable*, el Uno de la hipóstasis precedente, es el origen de la existencia, de la determinación (*Ideas*), y del discurso, al considerarlo como diversificación de su riqueza, en sí misma inaccesible.

La diferencia entre la primera y la segunda hipóstasis muestra la distancia entre aquello que hace posible el discurso y el discurso, el vacío que separa el pensamiento del *lógos*. En definitiva, la lección de Platón es que, el *lógos* debe enrollarse sobre sí mismo para preparar la inteligencia a la superación de los límites de la expresividad, de tal forma que la palabra se anule por sí misma, al esconderse detrás de un nombre (el Uno) que disimula la ausencia de todo apoyo verbal. Si las *Ideas* constituyen el texto eterno del universo, Platón exige un último esfuerzo de des-textualización para reemplazarla por la presencia.

Indiquemos, por último, algunos rasgos del pensamiento de Aristóteles. Recordemos, en primer lugar, una precisión que, por su evidencia, ha sido frecuentemente olvidada: el nombre *Metafísica*, sobre el que numerosas disputas han concentrado sus afinadas lucubraciones, contraponiendo su objeto al de la *Ontología*, es un simple y curioso accidente histórico. Los calificativos utilizados por Aristóteles para determinar esta ciencia son *Filosofía primera*, *Ciencia primera* y, a partir de un momento determinado (libro E, 1), *Teología*. *Metafísica* es una nomenclatura que no corresponde a la realidad de sus cursos.

Aristóteles expresa su proyecto de constitución de esta ciencia (frente a la tradición platónica, lo cual se debe tener siempre presente), de la manera siguiente: "Hay una ciencia [en el sentido de capacidad, de competencia] que estudia [que considera, que *comtempila*] lo-que-es en su hecho de existir, y lo que le pertenece en propio" (Γ, 1,1003^a 21). Y unas líneas después, precisa que esta investigación se sitúa en la misma línea que las preocupaciones de sus antecesores; aspecto confirmado en un libro escrito, aproximadamente, veinte años más tarde: "Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el *Ente*?, equivale a: ¿qué es la *ousia*? (...) Por esto también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el *Ente* así entendido" (Ζ, 2,1028b2 sg.). En ningún momento aparece el

ser como el objeto del estudio de Aristóteles, ni como el de las investigaciones de sus antecesores, a las cuales identifica la suya.

Este proyecto de Aristóteles de analizar el hecho de existir, según los aspectos que le son propios, como el camino más adecuado para acceder a la contemplación, da una significación precisa al conjunto de cursos conocidos *artificialmente* bajo el nombre de *Metafísica*: el proyecto, como los signos del es de Parménides, o como la palabra delirante de la Sibila, nos da los mojones de un camino, las indicaciones de un recorrido por hacer, y que sólo tienen valor mientras no se ha llegado al término.

Esta perspectiva está explicitada metodológicamente en un texto a menudo ignorado: el libro 9, capítulo 10. El problema de este capítulo es el de los sentidos de lo-que-es y de lo-que-no-es en sus relaciones con lo verdadero y con lo falso. Cuando se trata de realidades compuestas, distingue Aristóteles, lo verdadero reside en pensar y decir la unidad de lo que es uno y la multiplicidad de lo que es múltiple; lo falso, en lo contrario. Cuando se trata de realidades simples (principios), lo verdadero está en el *thigein* y en el *phánaí*; lo falso, en lo contrario. Es decir, lo verdadero está en *tocar*, en entrar en contacto, y en *manifestar*; lo falso equivale a no-tocar, a ser incapaz de provocar la manifestación. Recordando el ejemplo de Parménides, podríamos pensar en un contacto similar al de las manos, en una contaminación que prescinde del simulacro verbal.

¿Dónde queda el texto?; esta pregunta puede ser contrapuesta a la siguiente: ¿dónde está el hombre?. De la tensión de estas dos indigencias —que podríamos condensar: ¿hay que buscar al hombre en el texto?— podría surgir la lucidez para confrontarnos con la sospecha nietzscheana, qué conlleva el dilema de la *Metafísica* y de su texto.

En primer lugar, volvamos sobre una constatación, para afirmar que el nombre *Metafísica* es una nomenclatura artificial, fruto de un accidente histórico, hijo de la ignorancia, que sólo sirve para calificar materialmente un tratado preciso: una serie de cursos de Aristóteles; pero que no puede ser utilizado para determinar un tipo de investigación, aún menos para servir de base a la problemática de su supuesta distinción con la *Ontología*. Históricamente, la utilización de este texto de una manera arquetípica y dogmática, ha creado la ilusión de tematizar una investigación precisa. De hecho, la investigación de Aristóteles sólo nos deja unos signos, unas huellas, que niegan la posibilidad misma de la proliferación repetidora de su palabra.

En segundo lugar, podemos constatar que, desde Heráclito hasta Aristóteles, hay un proceso de racionalización y de sistematización del

pensamiento filosófico; pero en ningún momento, la filosofía ha pretendido acantonarse en un texto. Al contrario, la escritura cumple una función muy precisa: un gesto que delimita los mojones de un camino, un proyecto; pero este mismo carácter transitorio, de paso, del texto, anula la dimensión normativa de la escritura, ya que el caminar exige la destrucción, o al menos el borrar, de las huellas sobre las que se avanza. La filosofía, el caminar, es personal.

En tercer lugar, y como reflexión sobre los subterráneos de la escritura, la palabra está insensible y constantemente confrontada al gesto de la inteligencia, ya sea esperanza, identidad, silencio o "tocar"; y en esta confrontación, la palabra pierde su auto-suficiencia, probablemente como en la cólera o en el amor. Si el pensamiento se estructura y se desarrolla con el lenguaje —lo cual es innegable—, estos filósofos griegos parecen indicarnos, al mismo tiempo, que la corporeidad de la palabra, la densidad de su gesto apropiador, impide la fidelidad a las cosas que se sitúa como el origen de la filosofía. De tal forma que, la libertad completa de la palabra, concluye en su exilio. La Metafísica no es, de ninguna manera, una arqueología de la palabra, ni siquiera una búsqueda de sus raíces.

En cuarto lugar, aparece claro que en ninguno de estos iniciadores, su investigación se limite al horizonte del ser, abstracción cultural que les es posterior y que sintetiza la quimera del vacío por excelencia de la palabra. Aún menos podemos determinar que estos pensadores identifiquen sus estudios con un análisis de la palabra ser, ni en su etimología ni en su gramatología.

En último lugar, podemos preguntarnos por la seducción actual del texto. No volvamos sobre el tópico del olvido de la Metafísica —lo cual no quiere decir que lo consideramos falso o inoportuno—; intentemos arrancar otro mensaje a la proliferación encantadora del escrito en nuestra época. Anteriormente nos preguntábamos si hay que buscar el hombre en el texto; esta indicación nos orienta hacia la frase con la cual M. Foucault concluye *Les mots et les choses*: si ciertas condiciones epistemológicas, semejantes a las de la aparición del siglo XVIII, se cumplen, "se puede apostar que el hombre se borrará, como en el límite del mar un rostro de arena". Citamos a Foucault para expresar la esperanza opuesta. Quizás la seducción discursiva actual sea una manera de buscar el nuevo rostro del hombre en la arena del texto; o, al menos, la prueba de que las aguas del mar no han conseguido borrar las arenas que forman los textos, la voz milenaria que atraviesa millares de años, aunque no sepamos oírla. Quizás esta saturación verbal crujirá con una nueva interrogación, ofreciéndonos un nuevo lugar del hombre, una nueva pregunta de Jahveh a Adán.