

# DISCURSO SOBRE EL MÉTODO\*

Eduardo NICOL

Todos somos fenomenólogos. En nuestro lenguaje filosófico actual, la palabra fenomenología designa especialmente el método y sistema de Edmundo Husserl. Antes de ésa, tenemos una fenomenología kantiana y una fenomenología hegeliana. Y después tenemos la fenomenología de Heidegger, que no concuerda con la de su maestro, y todavía otras más. Así hemos llegado al punto en que no sabemos bien qué es fenomenología y, esto confunde nuestras ideas sobre el método.

Podemos extraviarnos en las ramificaciones de la fenomenología si no regresamos a la raíz. Pero no a la raíz entendida como la esencia común a todas esas variadas doctrinas que ostentan el título de fenomenología, sino a la raíz de la palabra, que por ahí es posible que descubramos lo radical del asunto. ¿Qué significa fenomenología?

Esta palabra, relativamente reciente en el vocabulario de la filosofía, no la emplearon los pensadores en Grecia, pero se compone de dos términos griegos: *phainomenon* y *logos*. *Phainomenon* designa lo que aparece, y contiene la raíz de *phoos*, la luz, lo mismo que el verbo *phaino*, que quiere decir poner a la luz, mostrar, manifestar, exponer, etc. Las cosas se muestran a la luz: las cosas *son* fenómenos. Naturalmente, esta visibilidad no es propiedad intrínseca de su ser, pues implica otro ser capaz de verlas. Pero la visión no basta, porque es intransferible. El acto de poner a la luz es el que ejecuta el hombre con las cosas cuando *habla* de ellas. En esto consiste literalmente la fenomenología: ver y decir. Decir o nombrar, simplemente, porque *logos* no significa aquí todavía razón y ciencia: ciencia del fenómeno. *Logos* es palabra, verbo, lenguaje humano. Todos hablamos de lo que vemos. Todos hacemos fenomenología. Lo que esto denota es la originaria, permanente reunión del *logos* con la luz. La palabra es irradiante.

Cuando algo está muy claro, el griego dice *phanerós*, o sea e-vidente. Lo que ahora se nos presenta a nosotros con el carácter distintivo de lo *phanerós* es que el menester de la filoso-

fía consiste en elevar al rango de método lo que ya es espontáneamente operante y efectivo en la existencia humana: hablar del fenómeno. Podemos decir que el hombre accede a la auténtica humanidad cuando empieza a ser fenomenólogo. Es cierto que el hombre común no siempre ve bien lo que está a la vista, ni habla bien de lo visible; pero si el lenguaje conceptual y metódico no siempre es comprensible de inmediato, en cambio, el filósofo no acota una realidad especial o privada cuando empieza a hablar, su base o punto de partida es el mismo que el del hombre común.

Esta verdad elemental produce, sin embargo, cuando se examina seriamente, consecuencias graves, pues significa que la filosofía misma no es, por necesidad, sino *logos* sobre el fenómeno. Por no haber reconocido este hecho, puede asegurarse que la filosofía como ciencia rigurosa no ha logrado constituirse durante su historia en auténtica, consciente fenomenología. Los pensadores que se llaman fenomenólogos se consideran a sí mismos como casos de excepción; consideran que el suyo es un método especial, en vez de declarar que la fenomenología no es el método mejor, sino el único posible.

A esta conclusión preliminar se llega por la vía rápida del análisis lingüístico. Pueden mostrarse con claridad las razones por las cuales debemos descartar las fenomenologías del siglo xx. Pero no siempre lo claro y sencillo es lo previsible. El rechazo parecería polémico, y no, justamente, fenomenológico. No hay nada más previsible que la polémica en el quehacer actual de la filosofía. Lo imprevisto es que también son fenomenólogos los filósofos anteriores a la fenomenología, o quienes discrepan de ella; sólo que no lo reconocen e inventan métodos distintos. Tampoco lo reconocen aquellos pensadores modernos que consideran que la fenomenología es una doctrina especial, que se opone a otras doctrinas. La verdadera fenomenología no tiene adversarios.

En lo que deseo insistir es en que la fenomenología no es una doctrina. Fenomenólogo es el hombre de ciencia. Fenomenólogo es el hombre de la calle. El proceder fenomenológico es inevitable, dada la conformación de nuestro sistema natural de conocimiento y de expresión, y la forma constitutiva de la realidad. Lo que se requiere es dar constancia teórica al he-

\* Text de la conferència inaugural del Segundo Congreso Nacional de Filosofía, organitzat per la Asociació Filosòfica Mexicana, que es portà a terme en aquella ciutat el mes de desembre del 1983. (Nota de l'autor.)

cho de esa universalidad del proceder fenomenológico.

El filósofo es fenomenólogo por una razón semejante, pero más forzosa aún, que la razón por la cual todos los físicos son matemáticos. En los inicios de la época moderna, quienes cultivan la disciplina que todavía Newton llama «filosofía natural», descubren que la naturaleza inorgánica es esencialmente cuantificable. El método matemático no fue la ocurrencia de unos determinados científicos. La originalidad (si esto importara) consistió en reconocer que no hay otro método posible de representar los fenómenos físicos. El método matemático no se aplica desde fuera a la realidad como una forma que pudiera, corriendo el tiempo, ser sustituida por otra. Lo cierto es que la naturaleza lleva el número en su esencia, por así decirlo en tono pitagórico. O sea que funciona de acuerdo con un sistema de medidas cuantitativas constantes. La representación de esta realidad sólo puede hacerse, como afirma Galileo, en lenguaje matemático. Pero no olvidemos que también el físico es fenomenólogo.

Pues bien: es hora ya de que la filosofía reconozca de manera formal y definitiva lo que sólo ha venido atisbando alguna vez, con permiso del racionalismo, a saber: que ella es de modo eminentemente ciencia de los fenómenos; que siempre ha operado *de hecho* fenomenológicamente, incluso en las más agudas formas del apriorismo. Si esto implica una revolución profunda en la metafísica, que a su vez es ciencia del método, pues lo siento mucho. Habrán de resignarse tanto los amigos de la metafísica, aferrados a su tradición, cuanto sus enemigos, quienes le niegan la capacidad de renovarse. Digamos de paso que es grotesca la existencia de tales bandos. Pues se puede ser adversario de una doctrina; nadie puede ser adversario de una ciencia, tomada en bloque. Y la fenomenología, siendo de hecho inevitable y común, no da lugar a discusiones. Ésta no es cuestión de opiniones, sino cuestión de hecho. La metafísica se constituye, por tanto, como rigurosa ciencia positiva, en el sentido literal de partidaria encarnizada de lo positivo, de lo dado, de los fenómenos.

Todos los pensadores revolucionarios, desde Platón, declaran la necesidad de que la filosofía tenga un solo método. La unidad de una

ciencia no depende de la unidad doctrinal, pero sí impone la unidad del método. Siendo así, no se explica que ésta sea una *materia disputata*, como decían los clásicos. El método único no puede ser inventado por nadie. Tiene que ser dado para todos y para siempre. La ciencia del método es positiva porque su propio método es un dato, y no una creación de teoría.

Cada gran pensador declara que el método único es el suyo; lo cual significa que sería el único válido. La declaración envuelve la crítica de los demás métodos, es decir, su pluralidad. Husserl, por ejemplo, afirma que su fenomenología constituye el verdadero y definitivo método de una filosofía como ciencia rigurosa. Con palabras igualmente nobles y contundentes, análogas declaraciones hicieron Descartes y Kant y Hegel. Todos compartían la íntima convicción de que no puede tener vigencia sino un solo método. Sin embargo, para todos esos maestros el método era lo buscado y lo encontrado. La diversidad de los hallazgos revela que ninguno de esos métodos era fenomenológico. En verdad, cada uno era una hipótesis del método. Éste sólo puede ser único si es dado. Pero entonces, inevitablemente, es anterior a la búsqueda; o sea que la búsqueda es superflua. Reconocemos que es difícil admitir que la base metodológica de la filosofía es anterior a la filosofía: no es algo que ella debe elaborar.

Pero me estoy adelantando. Imaginemos que todavía estamos en la fase de las perplejidades. ¿Por qué la filosofía no ha sido auténtica y conscientemente fenomenológica? ¿A qué se debe la pluralidad de métodos? Hemos caído en la cuenta de que no sólo Descartes, sino todos los maestros de la historia escriben sus respectivos discursos del método. La consiguiente disputa del método es un escándalo para la razón, y planteaba a la filosofía actual un problema mayúsculo. Hubiera sido un problema minúsculo para el estudioso, ante el muestuario de los discursos clásicos, elegir aquel que pareciera más adecuado. Pero el aprendizaje de la filosofía no se guía por preferencias subjetivas; las cuales, además, no eran posibles en este caso, pues el problema mayúsculo era justamente aquel muestuario, aquella diversidad de métodos equivalentes en autoridad, que impedía una elección razonable. Así como el físico que empieza sus investigaciones no debe de-

tenersc a averiguar previamente qué método deberá emplear para llevarlas a cabo, me pareció que esta averiguación previa era todavía menos indicada en filosoffia.

Por otra parte, en nuestra disciplina, la cuestión del método tiene mayor alcurnia que las reglas y procedimientos de trabajo y que los preceptos de la lógica. La unidad de método y sistema tiene carácter estructural, como veremos más adelante al hablar de la dialéctica. La razón del método es una razón de fondo. Así, la ausencia de un método universalmente aceptado suscitaba dudas sobre nuestra capacidad. ¿Es qué la filosofía contemporánea, menos diestra que las anteriores, se vería privada del honor de presentar un discurso del método original, indicativo de nuestro nivel histórico? Pero la osadía de inventar un nuevo método, equiparable al de los grandes maestros, fracasaría si tuviera éxito; pues, en el mejor de los casos no resolvería el problema de la unidad: aumentar el número de los discursos es agravar las perplejidades. Pensé entonces que lo indicado era superar la disputa del método con un discurso sobre el método, es decir, con un análisis de la metodología tradicional que no diera la razón de fondo de la embarazosa pluralidad de métodos.

Esta reflexión sobre el método desemboca en el tema de la fenomenología. Decir que los métodos son variados porque ninguno es fenomenológico es acertado pero no es explicativo. La coincidencia decisiva en los métodos tradicionales de la metafísica es la devaluación del fenómeno. Se supone que hay algo más allá de lo que aparece. Pero como esto es invisible, por definición, las vías que permitirían alcanzar esa *terra ignota* son conjeturas variables. Voy a explicarme.

Decimos que la fenomenología consiste en hablar de lo que se ve. ¿Cómo designaríamos a los filósofos que nos hablan de lo que no se ve? Pues los ha habido, y son casi todos los metafísicos. Es cierto que hay algo en lo real que no se ve, literalmente, con los ojos de la cara. Pero se ve de otro modo, o se ve en lo que aparece. Por ejemplo, las emociones que siento en mi interior, los pensamientos que pienso; y en el plano exterior, las partículas atómicas y los ácidos nucleicos son reales y no los veo. En general, lo que llamamos la esencia,

o sea aquello en que consiste la cosa y la define, muchas veces no es aparente a primera vista. Se requiere un análisis especial para discernir entre el cobre y el oro como minerales en bruto. Y yo sé muy bien lo que es un pensamiento, puesto que soy ser pensante por naturaleza; pero, en qué consiste el acto en sí de pensar, esto no lo sé, desde luego, por la sola experiencia.

De suerte que alguna razón debe concederse de antemano a los filósofos que nos hablan de lo que no se ve. Pero ellos deben reconocer por su parte que siempre han de partir de algo que sí se ve. La presencia visible es testimonio del ser. Oculta puede estar la esencia; pero el ser y la esencia no se identifican. El ser de la naranja está en su piel, en lo que se ve y se toca, lo cual me permite distinguirla de otra fruta con piel diferente, como la manzana. Veo los frutos y veo las diferencias y, sin embargo, no veo las respectivas esencias. Dar razón de tales diferencias esenciales (no superficiales) es tarea de la ciencia segunda; tarea, por tanto, posterior a la aprehensión del ser como fenómeno.

Lo que ocurre es que los sabios de lo invisible juzgan que lo visible es menos ser que lo esencial, porque esto no cambia ni perece. Aunque ya no hubiera manzanas en la tierra, la idea de lo que es la manzana en sí sería inmutable y eterna. Ésta es la clave de la llamada teoría de las ideas de Platón, cuya influencia pervive en toda la historia de la metafísica. El fenómeno no puede albergar el ser. Los métodos de la metafísica son caminos hacia el ser. Pero en el fondo radical, no le importa al metafísico el ser de esto o de lo otro, sino el ser en sí, en cuanto ser. La cuestión sería: ¿en qué consiste ser? Esta ya es una cuestión distinta. Pero esa pregunta nadie la contesta; nadie puede definir lo que es el fundamento de todas las definiciones. El ser es simplemente la realidad; es la propiedad que exhibe inicialmente todo aquello que decimos *que es*, cuando todavía ignoramos *qué es*.

Método es camino. No hay camino que nos lleve hacia el ser. En el ser estamos ya, sin movernos, rodeados de fenómenos. El ser no es problema. En griego problema significa obstáculo: aquello que se opone o se antepone en nuestra marcha. Nada se interpone entre nosotros

y el ser. Pero tampoco el método es problema: ver y hablar no requiere de ninguna técnica especial. Sólo requiere método, ver bien y hablar bien. Sin embargo, el método se convierte en problema, en vez de ser la vía libre, cuando el filósofo se cree obligado a inventarlo, es decir, cuando lo concibe como el camino que nos aleja de lo que está a la mano; en suma, cuando renuncia a la primaria fenomenología.

El meollo del asunto se encontraría en la proverbial desconfianza de las apariencias: en la contraposición entre apariencia y realidad. Es inherente a la condición humana la curiosidad sobre el qué de cada cosa. Tengo ante mí algo de cuya realidad no dudo, puesto que es visible, aparente, fenoménica. Pero dudo de su forma de ser. Me pregunto ¿qué es? Una suspicacia espontánea e insidiosa, mezclada con los desengaños de la experiencia, me lleva a responder: las cosas que aparecen no son como parecen. No es oro todo lo que brilla. El aparecer, que es evidencia, queda empañado por el parecer, que es pura incertidumbre. De ahí la presunción de que el ser de veras queda oculto: estaría escondido detrás de su misma apariencia. El fenómeno ya no sería la base de la certidumbre, sino la fuente de los recelos.

Del sentido común, que es desconfiado, hace mucho caso el filósofo en este punto. Viene de antiguo que el término *phainomenon*, que significa la apariencia, adquiera el significado peyorativo de la *mera apariencia*: la envoltura visible que encubre el ser invisible. Pero el ser mismo de la cosa no es invisible ni incierto. Lo que puede ser desconocido es el qué, el cómo, el porqué. El saber de esto es un saber esencial. Pero la esencia no está separada de la apariencia. El ser de la cosa no tiene dos capas. De cualquier modo, la apariencia también es ser, como reconocen incluso Platón y Aristóteles.

Es inadmisible la idea de dos grados en el ser. El ser es siempre igual: no es más en un lado que en otro. Aquellos maestros emplean la palabra *choristón* para indicar que el ser de veras está separado, que trasciende lo aparente. Pero en el universo nada está separado de nada, ni dentro ni fuera de la contextura del ente. El ser no hay que traerlo a la luz, como pretende Heidegger: no hay que convertir en fenoménico lo que por sí mismo no aparecería. Vale la pena tomar en cuenta que el método de

Heidegger es más platónico de lo que suele pensarse.

La occultación del ser, iniciada en Grecia, y la consiguiente devaluación del fenómeno, ha sido la decisión teórica más funesta de la filosofía en su historia. Esto determina que la revolución necesaria en nuestros días no deba enfrentarse a los antecedentes inmediatos: ha de abarcar un período que empieza con Parménides. Cuando Platón nos dice en el *Fedón* que el ser en sí es *aeidés*, que significa literalmente in-visible, emplea la misma fórmula que veinticuatro siglos más tarde leemos en *El ser y el tiempo* de Heidegger. Platón investigaba las formas, o sea la constitución del ser de cada cosa; pero esta investigación ponía al descubierto la comunidad del ser. La idea del Ser no se desprendía de las notas comunes a todas las formas de los distintos seres. La cuestión del Ser, con mayúscula, y la cuestión de los seres estaban involucradas. Lo erróneo era buscar ese Ser mayúsculo fuera del ser concreto.

La pregunta ¿qué es ser? ya la consideraba Aristóteles la eterna cuestión de la filosofía, siempre reiterada, nunca resuelta. Pero si esta pregunta se la hacemos al hombre de la calle, contestará con un pronombre demostrativo. Sí: realmente demostrativo. Nos dirá, un poco sorprendido de la pregunta: el ser es esto que está ahí. La profunda sabiduría de dar al ser por descontado. El filósofo procede como si él no fuera también un hombre de la calle. Cuesta trabajo penetrar en los motivos recónditos por los cuales un pensador nos asegura que el ser ahí, el *Dasein*, es nota exclusiva de un ser especial; no la propiedad de cualquier ser, y, por tanto, la del Ser como tal Ser. El Ser es presencia: está presente en todo lo que está ahí.

El Ser está a la vista. Esta fórmula, que empecé a emplear hace más de treinta años, indica que es buena la buena fe del hombre de la calle. Claro está que el filósofo es hombre importante: piensa racionalmente y con método, y esto lo distingue del vulgo. Justamente, para resolver el presunto problema del método, desconfía y confía en la opinión de los mortales (como decía Parménides), la cual no proporciona una fe verdadera. Los simples mortales creen que el ser se ve y se toca. Pero el filósofo no es consecuente. No desconfía siempre de la vulgar desconfianza del hombre común. Más bien adop-

ta como precepto metodológico fundamental la mera opinión que devaluó la apariencia; que divorció la apariencia y la realidad; o como dice Kant, el fenómeno y la cosa en sí.

Pero veamos: ¿de qué desconfía efectivamente el hombre vulgar? Desconfía de la cosa; no de su ser, sino de su esencia y su causa. Esta desconfianza es ignorancia. Nadie pone en duda el hecho de que hay Ser. Esta fe implícita es invulnerable, porque el Ser no tiene, como la cosa, ni causa, ni razón, ni esencia. Es la base inmensamente cierta de todas las dudas posibles. Es la evidencia primaria: aquello que se ve, y ya.

Y ahora viene la segunda parte, complementaria de la primera. Dijimos que todos somos fenomenólogos. Digamos ahora que todos somos dialécticos. Pero éstas no son dos maneras de pensar que puedan estudiarse separadamente. La filosofía es dialéctica porque es fenomenológica. Lo cual indica que la dialéctica tampoco designa una doctrina: es un fenómeno. Se trata nuevamente de una cuestión de hecho, no de opinión.

¿Dónde se sitúa este hecho? Se sitúa en el orden del ser. Existe algo que es dialéctico; hay en la realidad algo que funciona dialécticamente; algo cuyo ser y funcionar son fenoménicos. Toda filosofía debe reconocer el fenómeno de la realidad dialéctica. Pero ¿cuál es esa realidad, y por qué se denomina precisamente dialéctica?

Hay filósofos racionalistas, empiristas, formalistas, etc. También los hay dialécticos, aunque éstos forman una minoría en la historia del pensamiento. Se diría que no podemos circular por el ancho mundo de las ideas sino exhibiendo el emblema de alguna de esas cofradías que son las escuelas. Pero la diversidad de las escuelas llamadas dialécticas me produce la misma impresión que la pluralidad de fenomenologías. Así como no puede haber en filosofía otro método que el fenomenológico, por la misma razón ese método tiene que ser dialéctico. Ésta es una razón forzosa: es la misma fenomenología la que descubre el hecho dialéctico. Si la dialéctica parece una especialidad es por contraste: porque en verdad el método que ha empleado la filosofía en su línea histórica central

ha sido antidialéctico. De suerte que la dialéctica resalta entonces como una excepción de doctrina, es decir, la tesis sustentada por unos pocos filósofos que se contrapone a las predominantes. Lo cual es falso.

La excepción la constituye esa tradición antidialéctica mayoritaria, pues la filosofía nació dialécticamente, con Anaximandro y Heráclito. La verdadera línea tradicional quedó torcida desde muy pronto, en la misma presocrática. Habremos de reconocer que el pensamiento de los filósofos antidialécticos también funciona dialécticamente, como el de todos nosotros. El análisis fenomenológico del pensamiento produce este reconocimiento. Pues el pensamiento, la razón, el *logos*, el verbo es, en efecto, aquella realidad cuya función natural se cualifica con el término dialéctica. Con una filosofía que concuerda con este dato, la razón concuerda finalmente consigo misma.

Pero ¿por qué empleamos la palabra dialéctica y no otra, para representar la estructura y función del *logos* humano? Lo mismo que en el caso de la fenomenología, también aquí el análisis lingüístico puede llevarnos a la raíz de la cuestión. En el vocablo dialéctico se conjuntan la idea de *logos* y la idea de transición o transmisión que contiene el prefijo griego *diá*. Esta preposición significa *a través de*. El *logos* atraviesa el espacio vital que media entre los interlocutores. La función dialéctica es una función intermediaria. El verbo *leguein* significa hablar. El habla es un acto transitivo: la operación es dialógica.

Hablar es conversar: dos sujetos diferentes versan con sus palabras sobre lo mismo. El prefijo *con* desempeña un papel análogo al que desempeña en griego la preposición *diá*: señala una dualidad, marca una distancia y establece una mediación. Estos componentes de la operación quedan implícitos en el verbo *leguein*. Tal vez por esto, por no prestar atención a las palabras matrices, pudo la filosofía olvidar que la razón es esencialmente dialógica y, por tanto, dialéctica. Pero la sagacidad del griego común le sugirió que la presencia implícita del interlocutor y que el carácter transitivo del habla, podrían manifestarse añadiendo el prefijo *diá* a los vocablos formados con la raíz de *logos*.

Lo que de esto se desprende para la filosofía es que no existe una lógica especial que pu-

diera llamarse dialéctica. El *logos* es dialéctico por naturaleza. En suma: puesto que todos conversamos, todos somos dialécticos.

Esta palabra era en Grecia de uso común. Sólo adquirió significado filosófico en los diálogos platónicos. Pero en el *Sofista*, que es la primera obra dedicada formalmente a la dialéctica en la historia de la filosofía, la palabra no representa una doctrina original del autor. Platón dice que la «ciencia magna», la que Aristóteles llamará «ciencia primera», es la «ciencia dialéctica»: *dialektiké episteme*. La que luego se conocerá con el ambiguo nombre de metafísica es la mayor, porque es la ciencia del ser y del no-ser.

El significado del término ha dado un salto brusco. La *dialektiké* designaba el arte, técnica o pericia en la conversación o en el debate. ¿Qué tiene que ver esto con el ser? Y más aún: ¿qué tiene que ver con el no-ser? Porque el no-ser y el ser son contradictorios y, por tanto, incompatibles; como el ser es, y no hay nada más que ser, el no-ser no tiene sentido, dialéctico o no. ¿Por qué la conjunción de este par de términos recibió el nombre de dialéctica? El hecho sorprendente es que ninguno de los dialécticos modernos se ha planteado esta cuestión del título de la ciencia dialéctica. ¿Existe realmente una especie de diálogo entre el ser y el no-ser?

El ser y el no-ser pueden y deben emparejarse, no a pesar de que sean contradictorios, sino justamente porque no lo son. La dialéctica es la ciencia y método de la no-contradicción. Lo cual, como veremos, significa que el no-ser es: que es positivo como el ser, pues de la nada, que es el verdadero contrario del ser, nada puede decirse, ni en términos dialécticos.

El ser del no-ser (ya lo reconocía Platón) es difícil admitirlo. El *no* expresaría la pura negación. Pero lo cierto es que este adverbio negativo es multívoco. En este caso, nos encontramos con algo que es real, positivo, afirmativo, y que, sin embargo, se expresa con una fórmula gramaticalmente negativa. Lo que el *no* indica es una restricción o limitación del ser real. Toda afirmación contiene una negación, y viceversa: toda negación se refiere a algo positivo. El caballo es. Sobre esta afirmación se montan múltiples negaciones: el caballo no es el asno, no es inmortal, no es carnívoro. Cada

cosa es lo que es, y no es lo otro. Platón nos dice que el no-ser no es la negación del ser, sino la afirmación de *lo otro*. De suerte que toda posible definición de algo incluye por necesidad esa índole de contraposiciones que son las distinciones, en las cuales se conjugan el *sí* y el *no*. Y he dicho contraposiciones, no contradicciones. En la realidad no existe la contradicción. Todo es positivo; nada niega nada. En otras palabras: el ser es literalmente in-negable.

La contradicción pertenece al orden lógico o verbal. Acabamos de decir que, para el griego, la *dialektiké* era la pericia en la conversación y en el debate. Cuando dos sujetos dialogan, se produce una contraposición personal y verbal, aunque no haya desacuerdo. Cada interlocutor ocupa su posición. Posición se dice en griego *tesis*. O sea que incluso en el caso de una avenencia completa, la posición del interlocutor es incluso topográficamente antitética. La antítesis es esencial a la dialéctica, y ésta implica una relación de oposición.

En el caso de que la relación dialógica sea un debate, una discrepancia de opiniones, la contraposición es más acusada aún, pues entonces ya no tenemos el fenómeno del dinamismo verbal, del intercambio de palabras entre dos sujetos que están situados el uno frente al otro. Lo que hay es una literal contraposición entre sus respectivas tesis manifiestas.

Es posible entonces que no haya posibilidad de una avenencia o conciliación entre las dos tesis, y que la una excluya necesariamente a la otra. La forma esquemática de esta antítesis es la siguiente: A es B, A no es B. Pero entendamos, previniéndonos de lo que sostiene la dialéctica moderna, que la antítesis no es *una* de las dos tesis, sino la relación entre ambas. En el esquema, las dos tesis no son compatibles. Tenemos, pues, la clásica contradicción lógica, referida al ser de A, el cual es imposible que sea y no sea B al mismo tiempo.

Sugiero que esta verdad que entraña el principio de no-contradicción debe permanecer vigente en una dialéctica reformada, es decir, una dialéctica que supere la tradición hegeliana. Pues la razón no es dialéctica porque logre superar o conciliar las contradicciones, sino porque, según dijimos, funciona dialécticamente. El *sí* y el *no*, lo positivo y lo negativo, se re-

lacionan dialécticamente en tanto que el *no* también es positivo.

Con esta revolucionaria reivindicación de la positividad del *no* se inicia en el *Sofista* platónico la ciencia metafísica como ciencia dialéctica de la razón y del ser. Después de ese momento, la dialéctica entra en un receso milenario, hasta que Hegel la restaura. Pero mucho cuidado con esto, porque la revolución hegeliana se separa tanto de la dialéctica platónica como de la tradición antidualística. Hegel, lo mismo que Parménides en Grecia, y que Heidegger en nuestros días, insiste en la negatividad ontológica del *no*, lo cual conduce a unas aporías insuperables. Pues los contrarios son incompatibles, y esta condición no puede remediarla ningún artificio de la razón. Por esto la misión histórica de esa dialéctica de estirpe hegeliana ha caducado.

Cierto es que algunas veces empleamos el *no* en un sentido ontológicamente negativo. El no-ser es entonces literal eliminación del ser. Pero se trata siempre de un ser y un no-ser determinados: de lo que clásicamente se llama un ente. El hipogrifo *no* existe. Pero esto no da lugar a ninguna relación dialéctica. Afirmar que existe en el reino animal un mamífero llamado hipogrifo es un simple disparate. No hay posibilidad de un tercer término que supere la antítesis entre el ser y el no-ser del hipogrifo.

Por otra parte, no incurrimos en contradicción al afirmar que el cambio implica el ser del no-ser. Cambiar es adquirir un ser nuevo, distinto del ser que era antes. Pero todos debiéramos admitir, incluso los filósofos, que no puede hablarse de un cambio sino donde hay una permanencia. Decimos que el cambio dura. Lo que dura en verdad es el ser que cambia, o sea el que es y no es. El *ya* no es significa que *todavía* es. Cualquiera de nosotros no es el mismo que era en su infancia y, sin embargo, es el mismo.

La cuestión del ser y el no-ser involucra la cuestión del tiempo. Hay que tener el denuedo de oponerse al consenso de la tradición, lo mismo la antidualística que la dialéctica moderna, y afirmar que la temporalidad no es contradictoria. Los términos opuestos, el *sí* y el *no*, el ser mismo y no ser mismo, no se excluyen el uno al otro; son interdependientes y complementarios. Una vez más: la negación verbal no

implica negación real. Sobre esta base se constituye lo que podemos llamar una dialéctica positiva.

Por tanto, el antecedente directo de tal dialéctica no es Hegel, sino Platón. Es explicable en cierto modo que los maestros de la tradición parmenídea, los que siguen al Platón de la primera época y a su discípulo Aristóteles, no hubieran captado el importe revolucionario del *Sofista*. Pero es asombroso que no lo hicieran los maestros modernos de la dialéctica restaurada. Todos heredan de Parménides la noción de la absoluta negatividad del *no*.

Es vano entonces el empeño de Hegel y sus seguidores de buscar, en la realidad natural o en la histórica, ejemplos de contradicciones que confirmaran el esquema de una dialéctica preconcebida como módulo formal de la razón, y no como fenomenología de la propia función racional. Los antecedentes se encuentran en los orígenes: en Anaximandro y Heráclito. El primero observa que las contraposiciones físicas se resuelven «en el orden del tiempo». Orden es razón; temporalidad es racionalidad. Heráclito, por su parte, declara que todo lo que deviene sucede según razón. El propio Hegel insistirá en que el juego de esas contraposiciones es lo que constituye el devenir; pero él las concibe como contradicciones. El devenir no entraña negación de ser. Los opuestos no se aniquilan. Ningún principio racional entra en juego cuando el agua apaga el fuego, cuando el fuego produce la evaporación del agua. El electrón y el protón tienen signos opuestos, y sin embargo, son físicamente compatibles. El electrón no es positivo; el protón no es negativo. En términos de ser, ambos son positivos.

La desviación del curso dialéctico originario de la filosofía se produjo en un momento culminante. Se dice que en Parménides se pronuncia por primera vez el *principium magnum*, que nosotros conocemos como principio de no-contradicción. En rigor, se trataba de dos principios: el del pensar y el del ser. Razón tiene Parménides al sostener que la contradicción es imposible en ambos dominios; o mejor dicho, ilegítima en el primero, imposible en el segundo. No tiene razón Hegel al sostener que el ser real es contradictorio y que el pensar es dialéctico porque acepta esa negatividad en el

ser. La dialéctica negativa es la característica del hegelianismo y sus sucesores.

El *Sofista* platónico es una crítica de la razón. Platón no ha dicho nunca que el ser y el no-ser fuesen contrarios. La contradicción es irracional. La reforma platónica de la razón consiste en demostrar la realidad del no-ser. Todo lo real es racional. La relación del no-ser con el ser no infringe esa racionalidad. En cambio, dos términos definidos de antemano como contradictorios son indefectiblemente irreconciliables. Pero la dialéctica moderna no es fenomenológica. La consecuencia es que una dialéctica verdaderamente fenomenológica implica, por necesidad, una crítica de todas las críticas de la razón.

La razón es dinámica; el ser es dinámico. Ambos dinamismos entrañan el no-ser y excluyen la negatividad ontológica. Como reconocía el propio Hegel, la negación es la auto-destrucción del ser. Y así dice que «lo finito, siendo radicalmente contradictorio, envuelve su propia auto-supresión». Sólo que es falso que lo finito sea contradictorio, y es imposible que en el cambio se produzca la supresión de lo cambiante.

El problema de la razón, que es el problema del ser y el tiempo, se desvanece en la fenomenología. La sapiencia popular no infringe el

principio de razón cuando declara que el hombre no es bueno ni malo: es bueno y malo a la vez. A la vez quiere decir: por una ambigüedad moral, o bien en tiempos sucesivos. Pero la maldad presente no suprime la bondad pasada. El cambio es afirmación de ser en todo ser. El pasado es intocable. En la historia, el presente no niega el pasado: es «otra cosa», como decía Platón.

El ser del *logos* que es el hombre lleva la dialéctica en su seno. La dialéctica mienta originariamente el acto dialógico, en el cual se efectúa una oposición. La realidad es un panorama de infinitas oposiciones, lo mismo exteriores que interiores. La razón capta la afinidad de los opuestos. Por esto se dice que el ser es dialéctico, aunque no sea dialógico. Esta auto-conciencia de la razón, este saber de su formal *conveniencia* con todo lo real, es el punto culminante de una crítica de la razón dialéctica.

Comprobamos así que no somos fenomenólogos ni somos dialécticos por decisión teórica, sino por necesidad, por nuestro modo de ser invariable. Si las consecuencias que esto produce en la historia de la filosofía les parecen escandalosas, recuerden a George Bernard Shaw, quien dijo una vez que todas las grandes verdades comienzan como blasfemias.