

Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque, *Ser de palabra. El lenguaje de la metafísica*, Madrid, Gredos, 2015, 523 pp.

Podríamos afirmar que la obra consiste en un recorrido por la historia de la metafísica occidental (desde los presocráticos hasta la metafísica contemporánea), teniendo como base uno de los mayores filósofos que ha dado la corriente fenomenológica del siglo pasado: Martin Heidegger. Dividida en quince capítulos con un variado número de apartados dentro de los mismos, la obra hace el mencionado repaso caracterizando como problema filosófico fundamental la relación entre *ser* y *lenguaje*. De esta manera, el texto realiza una interpretación de la historia de la filosofía en diálogo y conexión con el problema planteado, con vistas a actualizar el mismo y dotar de juventud los conceptos que se han venido generando en el pensar y persiguiendo como fin último una puesta en tela de juicio de nuestra época.

El primer capítulo del texto plantea una consideración que ha pesado en el origen de la filosofía desde su comienzo: la posibilidad del *asombro* ante lo dado y su relación con los términos clásicos que los presocráticos (especialmente Heráclito y Parménides) comienzan a emplear para dar cuenta de lo real: *lógos*, *phýsis* y *alétheia*.

En primer lugar, respecto a Parménides, se plantea que el pensamiento está enmarcado dentro del ser, que pertenece de manera inexorable al mismo, lo cual plantea que la cuestión del ser está también ligada respecto al tema del *asombro* de una manera negativa, pues también debe hacerse cargo de la experiencia que supone el no ser. De este modo, esa cierta posición de distancia que supone el asombro, el maravillarse ante el estar inserto en lo dado y ser capaz de reconocer que algo sea, supone el plantear paralelamente la presencia del ser y del no ser. Ahora bien, también se afirma que este asombro ante lo dado, además, constituye una cercanía, dado que siempre la cosa está rodeada de luz a pesar de ser una isla bañada por aguas oscuras. En segundo lugar, tratando a Heráclito, se clarifican conceptualmente los términos nombrados, mientras se aborda la clásica discusión entre fijeza y devenir y unidad y multiplicidad atribuida de manera enfrentada a estos dos pensadores presocráticos. De este modo, *lógos* se entiende como el ámbito donde emerge la presencia de lo dado, teniendo una esencial relación con el concepto *phýsis*, pues este consiste en un aparecer en tanto brotar. Esta forma de brotar se entiende en Heráclito como *pólemos*.

El segundo capítulo del ensayo, centrado en Platón, criba de una manera magistral múltiples aspectos del filósofo ateniense. De este modo, este apartado muestra como relevante para el tratamiento del problema que el ensayo aborda una serie de consideraciones respecto a la filosofía platónica. En primer lugar, tomando como centro de atención el *Fedro*, se plantea que la insuficiencia que deja entrever el final del texto (el cual manifiesta que no se puede reducir la escritura a copia de lo oral) es en el fondo una potencialidad. En segundo lugar, esta tesitura nos lleva a una necesaria relación entre la memoria y el diálogo, puesto que, por una parte, hay una incorporación de los otros en ambas vías y, por otra parte, hay una interiorización

del aprendizaje. En tercer lugar, hay que relacionar estos planteamientos con el *Éros*, que constituye la mediación, como es bien conocido a través del texto del *Banquete*, entre la sabiduría y la ignorancia, lo cual posibilita ese despliegue, ese emerger que era el *pólemos* heraclíteo. En cuarto lugar, se cuestiona profundamente que la filosofía platónica desprecie el cuerpo, sino que se estima que se puede hablar de la ya que la famosa sentencia del *Fedón* de la “cárcel del alma” emplea el término *phrouará*, el cual puede entenderse como vigilancia. En quinto lugar, esta concepción de *Éros* y la forma de proceder amistosa de los textos de Platón señalan que se requiere, para el conocimiento, generar marcos propicios para la palabra, para el *dià-lógos* entretejido. En sexto lugar, por último, atendiendo al tema del *dalmon* se manifiesta otra mediación, pues es intermedio entre la idea y la cosa. Todo esto nos permite concluir que el *lógos* es esa distancia y cercanía que se da en el propio decir como mediación.

Los capítulos tercero y cuarto tienen como referente a Aristóteles, concretamente las obras *Metafísica* y *Física* del discípulo de Platón. Sin embargo, a diferencia de este, surge una nueva concepción del lenguaje, en la cual se da la necesidad de acotar las múltiples significaciones que tienen los términos con vistas a poder mantener un diálogo y conformar una ontología, dando lugar al famoso *principio de no contradicción*. Ahora bien, también hemos de considerar que estamos tratando del *ser*, que en Aristóteles no puede ser un género al modo de las categorías (las cuales son modos de ser). En primer lugar, el término *ousía* consiste en determinación clara, una fijeza de la cosa, provocando que la definición se entienda como un concretar la cosa definida. Sin embargo, en segundo lugar, la *ousía* está revestida, está preñada de *morphé*, que es el elemento que concretiza la cosa. Ahora bien, en tercer lugar, hay que valorar que se da la posibilidad de que en la cosa cristalicen capacidades que se muevan desde sí mismas, dotando de *movilidad: phýsis*. Por ello, se da un doble movimiento: el de la novedad que surge y el de una potencia que se retrae o desaparece. La ciencia o conocimiento que se hace cargo de esto es la dialéctica (al no poder ser el ser entendido como género), donde la *alétheia* y el *lógos* son lo mismo.

El capítulo quinto acoge un término antes no planteado en la consideración de la obra: el concepto *nada*. Además, se liga esta palabra con la condición humana a través de dos pensadores fundamentales, que son Leibniz y Heidegger.

En primer lugar, respecto a Leibniz, se aborda el *principio de razón suficiente* a través de una tesis que se encuentra por debajo de dicho principio: el predicado está contenido en el sujeto. Esta tesis dará lugar a la equiparación de *ser* y *fundamento*, pues, si bien la nada consiste en indeterminación, el fundamento consiste precisamente en lo contrario: determinación, concreción. De esta manera, todo lo que se da debe estar acogido necesariamente en un fundamento, en una concreción, puesto que, de lo contrario, no se podría dar en lo real.

Ahora bien, hay que llevar hasta el fondo, con Heidegger, en qué medida el fundamento libera del asombro o permite su exacerbación al pensar el *ser*, pues es una certeza clara y distinta que el hombre es finito, que muere. Esta consideración también nos mueve a hacernos cargo de nuestro propio presente y, en definitiva, nos lleva a la pregunta por el *tiempo*, donde adquiere especial peso el *cómo* de la pregunta por el *ser*. Este *cómo*, en pensadores como Kant y Foucault, adquiere una dimensión de actitud, de relación entre decir y hacer motivada por el asombro.

De manera fundamental, los restantes capítulos de la obra ya se dividen en espacios temporales que podemos diferenciar (y, de hecho, así suele hacerse) claramente a través de dos edades: la Edad Moderna y la Edad Contemporánea. Atendiendo al

orden establecido en el texto, podríamos señalar que los capítulos que tratan la Modernidad son (desde el capítulo 6 hasta el 10) vitales para el desarrollo del ensayo, puesto que en ellos se da un estudio pormenorizado del autor que inaugura tal época: Descartes. Aranzueque y Gabilondo vierten en el ensayo la interpretación heideggeriana de Descartes y de su contexto histórico, gracias a la cual mantienen una serie de tesis sobre el pensamiento del filósofo francés fundamentales.

En primer lugar, los autores del ensayo afirman que “*cogito ergo sum*” es la tesis nuclear de toda la filosofía de Descartes. Este planteamiento se desmarca de que el *cogito* es el punto de partida de la filosofía cartesiana, y parece estar de acuerdo con la tesis de que ella es su fundamento lógico, de cuya certeza son deudoras la certeza del resto de consideraciones del pensamiento de Descartes. En segundo lugar, los profesores de la Universidad Autónoma de Madrid señalan que *Cogitare* no es meramente pensar, sino también un *percipere*. Por ello, se identifica pensamiento y representación, ya que se sostiene una coincidencia entre pensar un objeto y presentárselo de forma visual ante el ojo de la mente: representar un objeto sería, en último término, *visibilizarlo*. En tercer lugar, Gabilondo y Aranzueque afirman claramente que hay una equivalencia entre pensamiento y comportamiento en Descartes. Para ello, justifican su afirmación en la definición del filósofo francés de pensamiento, donde el filósofo afirma que *no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado lo mismo que pensar*. Esta filosofía cartesiana invade todo el fundamento del pensamiento de esta edad tan rica en la historia de la humanidad, hasta el punto de que, siglos más adelante, se dará lugar a *la plena culminación de la metafísica occidental*, la cual se pondrá de manifiesto cuando Heidegger critique los pensamientos de filósofos tan relevantes como Hegel y Nietzsche.

La Edad Contemporánea abarca una serie de capítulos (desde el 11 hasta el 15) en la que tenemos una cabeza que despunta sobre las espigas del pensamiento, la cual, como ya hemos señalado, es el horizonte siempre presente en la obra: Martin Heidegger. Sin embargo, también se presta atención a los caminos que el pensador alemán abrió, mientras que se realizan paralelismos y reencuentros con filósofos ya tratados anteriormente.

En primer lugar, los autores del ensayo ven en la filosofía heideggeriana un método y una de las cimas del pensamiento occidental. Esta vuelta al pensamiento *originario*, que es lo que caracterizaría en gran medida el pensamiento del filósofo alemán, se trata a lo largo de estos capítulos de manera fina y esquematizada, gracias a la clásica división entre un primer Heidegger que trabaja con la fenomenología aprendida de Husserl y un segundo Heidegger que se centra con mayor ahínco en esa historia de un olvido que compete al ámbito metafísico. Por ello, respecto al ajuste fundamental de la tesis entre *ser* y *pensar*, los autores del ensayo estiman que Heidegger recupera y actualiza el debate expuesto en las páginas precedentes entre Parménides y Heráclito con vistas a un abandono del debate, posibilitando que autores como Gadamer puedan seguir explorando la senda a través de su noción de *diálogo* enmarcándose en el contexto de Occidente.

Por ello, en conclusión, el texto no sólo traza de forma magistral el problema entre el ser y el pensar, sino que lo encuadra, lo germina, lo restituye y lo revitaliza a través de un problema, el cual *es* el problema de la historia del pensamiento. Una vez más, vemos totalmente que *lo que no es tradición, es plagio*.