

COGITO Y SER

Juan de Dios Vial Larraín
Rector Universidad de Chile

RE La filosofía de Descartes ha podido ser considerada como microcosmos de los lugares comunes del pensamiento moderno, y a la vez —y quizá por la misma razón— como antípoda de la filosofía aristotélica. Pienso, sin embargo, que pudiera entenderse de manera distinta: en continuidad con Aristóteles, pese a todas sus diferencias, y fuera de la línea del pensamiento moderno, no obstante sus grandes similitudes.

Desde Leibniz y Locke, Fichte y Kant, hasta Husserl, Sartre y Ortega, los motivos cartesianos resuenan constantemente en los temas centrales de los filósofos modernos. Para Hegel, Descartes fue el vigía del nuevo continente. El mundo moderno apareció a los ojos del filósofo como América a los del navegante. Pero la mirada del espíritu no se apaga, se prolonga en el descubrimiento y lo mantiene visible como su función trascendental.

Seguramente la filosofía de Descartes ha jugado esa función en el pensamiento moderno de manera que monadología o deducción trascendental, filosofía de la ciencia —en el sentido de Fichte— o fenomenología —en el sentido de Husserl o Sartre— pueden considerarse escenarios diversos del *cogito* cartesiano; la imagen del quehacer humano como ejercicio natatorio que Ortega reiteraba, preludia al *cogito* en el texto de las *Meditaciones*.

Y si el empirismo inglés desde Hobbes y Hume hasta Russell y Ayer, puede caracterizarse por su recusación del *cogito*, la noción de “idea” con la que el empirismo trabaja fundamentalmente desde Locke es, seguramente, un subproducto del *cogito*. En la mirada del vigía que anunció: *cogito ergo sum*, la filosofía moderna pudiera ser reconocida.

Que Descartes estaría en las antípodas del aristotelismo, es otro lugar común, paralelo al anterior. El propio Descartes se habría adelantado a proclamarlo, con poca caridad en los *Principios de la Filosofía* (Prefacio) o con astucia, como en la Carta a los teólogos de la Sorbonne que encabeza las *Meditaciones* y que obedece a la estrategia de llegar a sustituir con las *Medita-*

ciones la fundamentación aristotélica de la teología, aunque el tiro fallara, pues los jesuitas se movieron, más bien, para poner las *Meditaciones* en el Índice, sin ningún miramiento a la profunda afinidad de su estilo con los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola.

Quien piense, en fin, en la gran distancia que va de una física de lugares naturales a una física de la inercia, de una biología del alma, a una biología de la *extensio*, tenderá fácilmente a establecer que entre Aristóteles y Descartes hay una distancia que puede medirse en épocas históricas.

Esa doble interpretación, en la cual reposa desde hace tiempo la conciencia histórica de la filosofía y según la cual la filosofía de Descartes, a la vez y por los mismos motivos, sería negación de la filosofía de Aristóteles y fundación de la modernidad, no parece tan clara.

No en vano Descartes calificó sus *Meditaciones*, como unas meditaciones de *Filosofía Primera* nombre que es el que Aristóteles más propiamente dio a la ciencia por él buscada. Y si esto y todo lo que ello involucra —una línea de íntima continuidad entre el pensamiento de Aristóteles y de Descartes— no ha sido considerado, quizá se deba, fundamentalmente, a que la filosofía primera —la metafísica— pareciera haber desaparecido del horizonte de nuestra cultura, “arrancada de raíz —como decía Hegel— del conjunto de las ciencias” (*Lógica*, prefacio).

Pero, “un pueblo culto sin metafísica” —dijo el mismo Hegel— ofrece el “asombroso espectáculo” de un “templo con múltiples ornamentaciones, pero sin santuario” (*Lógica*, prefacio). Se hace necesario, pues, redescubrir la historicidad soterrada de la metafísica que seguramente pasa entre las coordenadas Aristóteles-Descartes.

Ciertamente, los motivos centrales del pensamiento moderno pueden reconocerse en las ideas de Descartes: racionalismo, escepticismo, idealismo, subjetivismo, y así sucesivamente, pero a condición de sacar esas ideas de su propio curso y de no leer, plena y concretamente, lo que las *Meditaciones* dicen. Descartes puede fundar el pensamiento moderno como Colón descubriera América: yendo para las Indias. Ser Descartes fundador del pensamiento moderno, pero sin pertenecer esencialmente a él y no pertenecer a la modernidad porque en esencia su pensamiento permanece en el mundo de ideas de la filosofía primera contra la cual la filosofía moderna pareciera querer definirse a sí misma.

Pudiera creerse que Descartes se levantaría de su tumba si oyera lo dicho, lo que no sería un argumento decisivo en contrario, pues de lo que hablamos es de lo que se lee en las *Meditaciones Metafísicas* y es regla jurídica que los documentos públicos hacen plena fe. Tampoco son los creadores quienes mejor ponderan su propia obra y es fama que Cervantes miraba el *Persiles*

como su obra maestra y que la preocupación principal de Newton fue la alquimia.

El problema es la hermenéutica ¿qué posibilidad hay de establecer lo que una obra dice y de recusar lo que no dice? ¿No son válidas, acaso, todas las interpretaciones? ¿No son muchas las lecturas posibles y ambiguos todos los textos? la cuestión es más de fondo de lo que se sospecha y va bastante más allá de la mera técnica del síntoma y la sospecha. Establezcamos, por ahora, nada más que una regla de juego. Lo que quiera leerse en las *Meditaciones* ha de ser tal que permita leerlas todas. Y si algo que se cree entender se hace fuego con otra cosa que no puede dejar de entenderse, no se debe concluir por la vía fácil de eliminar una en beneficio de la otra.

En virtud de esa regla, si para sostener una tesis sobre lo que las *Meditaciones* dicen, o son, se hace necesario restringir el ámbito de la duda, negar la existencia de Dios, desconocer la realidad sustancial del alma, o excluir del pensamiento el deseo, la fantasía o el amor, entonces cabe concluir que esa interpretación de las *Meditaciones Metafísicas* es falsa. Es una regla de juego análoga a la que prescribiera que si se recibe una carta es preciso jugarla y no se puede prescindir de ella o cambiarle el signo. Por eso puede decirse que Ortega y Russell invocan en vano el nombre de Descartes cuando apelan a la duda y que no puede filiarse legítimamente la fórmula de Husserl *ego-cogito-cogitatum* en el pensamiento de Descartes.

Esta simple regla de juego, como es patente, no hace otra cosa que reivindicar la unidad de una obra, reconocer en ella un cuerpo con sentido, un objeto real, una obra de arte. Hermenéutica sería aquello que la deja ser. Descartes dijo que en las *Meditaciones* no se debía “espigar”. Que debía leérselas hasta descubrir el orden de sus razones y no las razones que el lector quiera hallar para sí.

Pienso que si se pide a las *Meditaciones Metafísicas* dar cuenta de sí y desde sí mismas, lo que muestran es la filosofía primera en su sentido primero, que fue el de Aristóteles. No se argumenta en nombre de la sedicente historia de la filosofía, ni se pretende establecer una conexión histórica que permitiera decir que Descartes fue más fiel de lo que se sospecha a sus propios maestros, o que fijara el rol del pensamiento medieval en la formación de su filosofía. Se intenta otra cosa. Poner de relieve, a través de la conexión íntima de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes con la *Metafísica* de Aristóteles, la estructura profunda de la metafísica. Porque más que hermenéutica o historia lo que parece necesario hacer hoy es metafísica. Y para ello es necesario seguir el proyecto aristotélico y ver el rumbo que toma en las *Meditaciones* de Descartes, en la *Crítica* de Kant, en la *Lógica* de Hegel, hasta *Ser y Tiempo*, probablemente.

Mi trabajo de años en la cátedra de metafísica de la Universidad de Chile quizá no ha consistido sino en la lectura de dos libros: la *Metafísica* de Aristóteles y las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, experiencia que ha sido recogida fundamentalmente en dos libros, uno que se publicara en la década de los setenta, sobre Descartes y otro publicado en esta década de los ochenta, sobre Aristóteles. Es desde aquí que quisiera muy brevemente decir algo en la dirección propuesta.

Comenzaría poniendo de relieve nada más que cuatro ideas que saltan a la vista en el texto de Aristóteles:

- primera: que hay lo que Aristóteles llamó una “ciencia del ser”.
- segunda: que el foco de esa ciencia, fundamentalmente, está en la sustancia.
- tercera: que una acción perfecta a la que Aristóteles llama “*energeia*” es la clave de la sustancia.
- cuarta: que la clave de la *energeia* es una inteligencia que se piensa a sí misma.

No olvido que son muchos los libros que se han escrito y se siguen escribiendo sobre todos y cada uno de estos asuntos, pero dejémonos guiar nada más que por sus contenidos patentes para observar cómo se abren paso raudamente por las *Meditaciones Metafísicas*.

Es cierto que la lectura moderna de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes está señalada por los hitos de la apercepción leibniziana, de la sustancia spinoziana, del “yo pienso” kantiano, de la conciencia fichteana, del *ego* de la fenomenología husserliana. Así toma cuerpo histórico una figura del *cogito* entendido como operación pura de la conciencia, como figura de la representación, como base axiomática del conocimiento, como foco dinámico de la razón, como consistencia pura de un sujeto ahistórico. El racionalismo, el subjetivismo, el idealismo, tendrían ahí su fundamento. Heidegger verá constituirse así el prototipo mismo de la metafísica como pensar representativo de un *subjectum* en el que aparece una voluntad de poder —Nietzsche habría permitido despertar del sueño dogmático cartesiano— y en el que se manifiesta un “olvido del ser”. El velo que es ese “olvido” es la nada, de manera que el sentido del ser en la metafísica, es la nada. Nietzsche mostró claramente la relación entre “nada” y “voluntad”: la voluntad quiere la nada porque se quiere a sí misma. De este modo, nihilismo y metafísica, a juicio de Heidegger, se dan la mano, se sostienen recíprocamente. Ésta sería la herencia del *cogito* y la superación de la metafísica pasa por la superación de Descartes: “Descartes es únicamente superable —dijo, por eso, en *Die Zeit des Weltbildes*— por la superación de aquello que él mismo ha fundado, por la

Superación de la Metafísica Moderna, y esto quiere decir simultáneamente, Metafísica Occidental”.

La metafísica moderna, en efecto, pareciera regida, de extremo a extremo por signos cartesianos. En el vértice de la “deducción trascendental” que el propio Kant veía como lo esencial de su pensamiento, lo que se encuentra es un *ego cogito* (Ich Denke). Los hitos esenciales de las *Meditaciones*: el pensamiento, el yo y sus objetos, el ser infinito de Dios, aparecen en Fichte: “El *Summum Ens* se encuentra en el Yo —dice Fichte— y es su objeto cuando no es considerado sino como pensamiento”. En Schelling, a juicio de Jaspers, “la filosofía fue retenida en el círculo de lo subjetivo y de la realidad de la mera conciencia subjetiva”. Las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl son un testimonio de sobrada elocuencia en el mismo sentido y Sartre decía explícitamente: “Nuestro punto de partida es la subjetividad. En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: *pienso, luego soy*; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma”. El fantasma de Descartes recorre la filosofía moderna y no se puede negar que las *Meditaciones Metafísicas* dan profusas señales en todas esas direcciones.

Pero ¿debe entenderse un pensamiento a partir de sus señales intermitentes, de sus huellas, de la historia que con ellas se haya entretreído? ¿Es un pensamiento filosófico lo que haya llegado a ser en la historia de sus interpretaciones? ¿Es la filosofía una jurisprudencia?

El curso que una filosofía pareciera tomar en una historia de ideas puede no ser sino la historia de un malentendido y hacer de eso una plataforma dogmática resulta doblemente equivocado, como historia y como dogma. Descartes sufrió en vida la distorsión de su pensamiento por obra, justamente, de quien se decía discípulo suyo, y creía acogerse a su pensamiento y reconocerse dócilmente en él. A causa suya, de su exégesis, de su distorsionada comprensión, vivió sus horas más amargas, mucho más que por el ataque o la incompreensión ajena. Marx, por lo mismo, debió decir en *El Capital* que él no era marxista.

La historia real de una filosofía es quizá la historia de un aparente ir contra, porque lo que viene a favor es, más bien, la decadencia, la distorsión, el uso ideologizado, la refracción por el medio histórico. El ir contra es la posibilidad de recuperarla, el “paso atrás” o la “destrucción” de que ha hablado Heidegger, que verdaderamente permite moverse en la tradición y actualizarla. Ir “contra” en realidad es ir “hacia”. El ir a favor de Descartes, de la filosofía moderna, le oculta. En el aparente ir contra Aristóteles, Descartes descubre la metafísica, como Aristóteles la pensó.

La paradoja es que lo que se acepta del pensamiento de Descartes, en

rigor no es suyo; se lo acepta no por lo que él es y, en cambio, lo que con frecuencia se rechaza, si que es pensamiento cartesiano de buena ley.

Se lo acepta en cuanto pone en duda todas las formas del saber porque se cree ver ahí al hombre nuevo del Renacimiento, al escéptico ante los viejos dogmatismos. Se acepta el *cogito* porque se cree que en él la razón reivindicaría sus derechos contra la autoridad y la revelación. Se acepta su filosofía en tanto sería una ciencia de índole matemática y de eficacia técnica. Se acepta una esencia matemática de las cosas materiales en la medida en que Galileo o Einstein parecieran confirmarlo. Se acepta la *extensio* como esencia de los cuerpos en tanto pareciera avalada por el materialismo o la reflexología. Y, en fin, la existencia de Dios en el ámbito de la subjetividad se la acepta como sentido humanista de la verdad cristiana.

Pero si esas imágenes fugitivas de la modernidad acreditan ante ella el *cogito* y el pensamiento cartesiano, en lo que se rechaza de él probablemente encontraremos su verdadero pensamiento. La fundamentación metafísica de la ciencia, que parece del todo indigerible por la epistemología moderna es, sin embargo, la intención específica de las *Meditaciones*, como lo fuera de la filosofía primera buscada por Aristóteles. El contenido ontológico del *cogito*, en estricta concordancia con el sentido de la *ousia* aristotélica de ninguna manera puede considerarse retenido en el círculo de la subjetividad y de la mera conciencia. Si se toman las cosas así, si se mira el *cogito* como inmerso nada más que en el círculo subjetivo de la conciencia, entonces queda cerrado el paso a las grandes tesis de las *Meditaciones*: se hace imposible asignar al hombre una realidad sustancial y se hace imposible decir que Dios realmente existe. La sustancia, verdadero tabú del empirismo moderno, juega un papel decisivo en la filosofía de Descartes y tiene un sentido que puede considerarse equivalente al que juega en la *Metafísica* de Aristóteles. Ella vertebró aquellas teorías acerca de la naturaleza del hombre y la existencia de Dios. La demostración racional de la existencia de Dios es cosa que ni los creyentes en Dios quieren admitir y que, desde Kant a Husserl se busca marginar de las *Meditaciones* como ingrediente inútil. Con ello, no sólo se olvida que el mayor número de páginas de las *Meditaciones* están destinadas a desarrollar tres argumentos racionales para demostrar la existencia de Dios, sino que parece ignorarse que quitando esta pieza nada queda en pie en las *Meditaciones*. La misma consideración cabe hacer respecto de la *Metafísica* de Aristóteles.

Es cierto que no se está obligado a recibir, a fardo cerrado, todo lo que se lee, aunque también hay verdad en aquello que decía Leibniz, que él simpatizaba con todo lo que leía justamente para comprenderlo. La lectura deja una espléndida libertad y es un arte de discernimiento y crítica. Los libros

interesantes nos nutren en la medida que nos permiten ejercitar esas facultades. Pero no se ve qué otro fundamento pudieran tener esas artes que no sea un respeto a la obra, justo por lo que se espera que ella misma pueda deparar. De lo contrario no habría buena razón para leerla. Ni ciega y dócil sumisión a los primeros planos de un texto, ni licencia para entrar en él a destajo, hacen una buena lectura.

Una buena lectura de las *Meditaciones Metafísicas* será, pues, aquella que pueda mostrarlas como un todo bien constituido, que descubra el hilo que las articula en todos sus gestos y movimientos, que las reconoce como una obra. La buena lectura es el camino que lleva efectivamente a un lugar, el principio constructivo que hace que la máquina funcione una vez armada.

Ese principio constructivo y articulador de las *Meditaciones Metafísicas* no es un pensamiento que se mueve en círculo captándose a sí mismo como un juego infinito de la conciencia. La traducción literal de *cogito* dice: pienso. Pero si se sigue el riguroso discurso crítico y analítico de las dos primeras *Meditaciones* podrá reconocerse que la afirmación que Descartes propiamente hace —y que se tornará en la clave misma de su filosofía y en el fundamento de todo saber— es, precisamente ésta: existo. Y Descartes dice que ser o existir es lo mismo.

El *cogito* es un bicondicional. Y “pienso” es la condición: soy o existo si, y sólo si, pienso. Desde esa condición se salta. Y se salta desde una cuasi negación, desde una tentativa radical de negación, que es la duda. Esta tentativa radical del pensamiento es una posibilidad suya, una posibilidad a la cual parece aliarse con secreta afición, en lo que quizá anuncia su propio límite, porque, en definitiva, se frustra. La duda que intenta negar y que muestra una terrible potencialidad negadora, se ve conducida, justamente por esa vía, a una afirmación que la vuelve sobre sí y, en definitiva, la fuerza a ir más allá de sí. Este más allá de la duda, esta trascendencia del pensamiento, es la realidad actual a la que nombra el verbo ser.

El *cogito*, por consiguiente, es el fundamento de una ontología de lo real, no de una teoría de la conciencia, en un sentido perfectamente equivalente a lo que en la investigación aristotélica, que ha reconocido el límite de las ciencias, se propone como “el Ente en cuanto ente” (Met. 1003 a.). El saber del ser que Descartes propone es, dice, “necesariamente verdadero”, por consiguiente, es el saber de una ciencia: una ciencia del ser o del existir, en concreto; una ciencia del Ente en cuanto ente desde la concreta realidad de la sustancia; más allá de todas las diferencias, Descartes y Aristóteles no están pensando cosas distintas.

Cuando Descartes dice “pienso” en la segunda *Meditación*, en rigor, dice: dudo. Y cuando dice “dudo”, en rigor, dice: nada sé. Las imágenes del

naufragio total y del sueño de libertad con el que el esclavo conspira, ilustran esta experiencia. Y ponen de manifiesto que no hay duda cartesiana si no hay absoluto desasimiento de toda verdad y despojamiento de todo apoyo entitativo en el que la inteligencia pueda descansar. Esta experiencia es ineludible porque sólo entonces, y en virtud precisamente de ella, lo que se afirma cuando se dice “ser” —y justamente esto es lo que se hace cuando se dice “soy”— gana su verdadero sentido. De lo contrario la inteligencia llamará “ser” quizá nada más que al ente físico —al propio cuerpo, o a las cosas del entorno sensible— o a las entidades matemáticas que el entendimiento pareciera forjar espontáneamente. La duda cartesiana revoca estas precarias certezas. Y es esto lo que le permite tener a la vista su objeto más propio, allende el olvido en el que los entes puedan sumirla.

Cuando el pensamiento dice “soy” no descubre algo suyo propio, su estructura singular y exclusiva con forma de Yo, o de Conciencia, descubre algo muchísimo más amplio, un horizonte en el cual el pensamiento, el Yo y la Conciencia, están insertos a una con todo lo que existe. Éste es un principio, un punto de partida; un fundamento, en el lenguaje cartesiano.

Es por eso que a la afirmación del *cogito* que dice “soy” en ese preciso sentido, sigue una pregunta que confirma la precisión de sentido del *cogito*. Se pregunta qué soy. Esto no lo sabe originalmente el *cogito*. “Yo no conozco todavía con suficiente claridad lo que soy, yo que estoy cierto de que soy”, dice la segunda *Meditación*. La certidumbre es sobre esto último: que soy, que existo efectiva y realmente. No es sobre el “yo” que corre, no obstante, como un pronombre en el *cogito*, no es sobre el ente que ha hecho posible el descubrimiento, justo porque lo hizo posible desapareciendo, no es sobre mi propia esencia. Que algo existe: sí. Que existe con suficiencia real perfectamente determinada: sí. Que esto es cognoscible con el saber necesariamente verdadero propio de una ciencia, también. Por consiguiente hay una ciencia del ser que halla su sede en una sustancia. Es lo que se lee en Aristóteles en los primeros dos puntos que fueran señalados. Pero “no conozco todavía con suficiente precisión lo que yo soy”. No puedo decir, pues, que sea el pensamiento, el yo, la conciencia, el alma o el espíritu lo que ha sido descubierto, ni que la metafísica cartesiana gire sobre estos ejes a diferencia de la metafísica de Aristóteles.

En la duda, y en la medida en que el pensamiento se vuelve contra sí mismo y revoca todas sus verdades, descubre su propio destino, que es el ser. No puede decir: “no soy”. De cualquiera otra cosa, en cambio, puede dudar y negar la existencia. Pero así como no puede negar la existencia que en sí mismo transparece, tampoco puede hacer acerca de ella otra afirmación que no sea la del ser. La verdad es descubierta no en el pensar, ni como pensar.

sino en el acto de pensar, que es diverso, porque acto es primordialmente, ser. La verdad proferida en el acto de ser del pensamiento es el fundamento del saber y de toda ciencia. Así Descartes reencuentra, con rigor matemático, la ciencia buscada por Aristóteles.

El valor ontológico del *cogito* cartesiano, que le da un valor equivalente al que tiene el ser en la metafísica aristotélica, está acreditado, retrospectivamente, por el sentido de la duda. Pudiera decirse, por la *praxis* de la duda, que conduce al ser y que permite diferenciar la duda cartesiana, que es el método conducente a la verdad, de la duda escéptica, que pudo motivar a Descartes por circunstancias históricas, pero que es justamente lo contrario: voluntad de no saber.

Pero puede decirse, además que hay una confirmación prospectiva del valor ontológico del *cogito*. Y son, justamente, las tesis que se desarrollan sistemáticamente a lo largo de las *Meditaciones* y que configuran la metafísica cartesiana. Ninguna de estas tesis puede ser sostenida con rigor —rigor matemático que Descartes puede reclamar con autoridad— si no es sobre el supuesto ontológico que el *cogito* ha establecido. Si éste se desconoce, ninguna de esas tesis puede probarse. Queda, claro está, la alternativa de no reconocer estas tesis y desconocer en el *cogito* una trascendencia ontológica. Es, justamente, aquello por lo que optó el idealismo moderno que se atribuyó tácita o explícitamente un origen cartesiano.

De estas tesis hay dos fundamentales, y son las que figuran en el subtítulo de las *Meditaciones*: la existencia de Dios y la distinción real del alma y del cuerpo, que permite decir lo que es el hombre y despejar la primera incógnita que el *cogito* suscitara.

La pregunta por lo que soy, por el Yo que figura en el *cogito* y que fuera de su lugar ha adquirido tan indebido relieve, en fin, la pregunta por la naturaleza del hombre, pudo ser respondida por Descartes en términos de sustancia —*res cogitans*— precisamente porque en el *cogito* lo que ha sido descubierto es la existencia real y suficiente de un ente. Y es a esto a lo que Descartes llamó sustancia, en la estricta línea de la *ousia* aristotélica.

La existencia de Dios, por otra parte, puede efectivamente ser probada en virtud de un argumento ontológico, justo sobre el supuesto del valor ontológico del *cogito* que permite afirmar que el ser es un predicado real. Esto es lo que Kant no pudo aceptar sencillamente porque lo que llama *Ich Denke* nada tiene que hacer con lo que Descartes expresa al decir *Ego cogito*.

En fin, probablemente no hubiera podido hablarse de Dios como perfección infinita y entenderse que es esa perfección infinita la que hace posible la misma experiencia del *cogito*, si en el trasfondo no estuviera la que es, tal vez, la verdad fundamental de la *Metafísica* de Aristóteles: la primacía del acto

sobre el movimiento (1049 b.4) justamente por su perfección. Perfección que se realiza plenamente en un acto concebido como una inteligencia que se piensa a sí misma. Éste es el paradigma del *cogito*, no la Razón de Kant, ni el Yo o la Conciencia del idealismo.

¿Es, entonces, Descartes un aristotélico? Ésta sería una formulación inapropiada porque tanto valdría decir que Aristóteles es un cartesiano. Pero la verdad de fondo es que Aristóteles y Descartes se encuentran en un mismo lugar, por muchas que sean las distancias y diferencias que entre ellos puedan descubrirse. Y ese lugar, diría, es un lugar común que ha dado en llamarse “metafísica”. Es, pienso, lo que más profundamente necesita el pensamiento de nuestra época si no quiere quedar vacío, ser un templo abandonado.