

CULTURA POSTFILOSÓFICA Y OPORTUNIDAD DE LA METAFÍSICA. Diagnóstico y balance.

Lourdes Flamarique. Universidad de Navarra

Resumen: Este trabajo examina el significado de lo que se ha llamado el final de la filosofía, que presenta al menos dos niveles: uno filosófico y otro cultural. La creciente responsabilidad de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas en la configuración de nuestro mundo ha fomentado la idea de la inutilidad de la filosofía. Al hilo de las posturas representativas de la filosofía contemporánea y pese a la declaración del final de la metafísica y el carácter escéptico de la cultura postfilosófica, el trabajo muestra cómo la metafísica es requerida como garantía de racionalidad, capaz de reconocer formas de conocimiento y de experiencia más allá de la ciencia y de acoger las grandes cuestiones sobre el mundo y el ser humano.

Abstract: This paper analyses the meaning of that was called the end of philosophy, that presents at least two levels: one philosophical and another cultural one. The increasing responsibility of sciences and its technological applications in the configuration of our world has fomented the idea of the uselessness of the philosophy. In line with stances representative of the contemporary philosophy, and despite talk about the end of metaphysics and the skeptical character of the postphilosophical culture, the paper shows how metaphysics is required like guarantee of rationality, able to recognize forms of knowledge and experience beyond sciences and to welcome the great questions on the world and the human being.

En el peculiar enfrentamiento que mantienen la filosofía contemporánea y la ciencia experimental sin duda lleva ventaja esta última. También en términos “publicitarios”. La imagen de unidad y disciplina metódica que ofrece la comunidad de científicos -pese a la diversidad de técnicas y líneas de investigación- sirve indirectamente para consolidar la descripción del espacio filosófico como una auténtica babel, apoyada entre otras razones en la escasa capacidad de traducción y, por tanto, de conversación entre las distintas tendencias filosóficas. Esto obstaculiza no tanto el acuerdo como el ejercicio de una práctica esencial a la filosofía: la

controversia (que sólo se da donde hay realmente comunicación)¹. Como sucede con la traducción entre lenguajes, un requisito previo es la existencia de algún tipo de “universales lingüísticos”, que en el caso de la filosofía serían “universales metafísicos”, o también -reformulando a Kant- “argumentos trascendentales” (utilizo aquí estas expresiones que han pasado al acervo común del pensamiento contemporáneo). Ahora bien, ¿podemos hablar de metafísica tras la declaración de su final en la era tecnológica? La babel filosófica sería una respuesta fáctica a esa pregunta: no es posible la metafísica, todo lo más disponemos de perspectivas, cada una con sus propios patrones y reglas. Pero, la pregunta sigue abierta. En este trabajo se pretende ofrecer una respuesta filosófica.

1. La expulsión de la filosofía de la sociedad del conocimiento

Parece razonable sostener que nuestra época se caracteriza de modo radical por la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas. El dominio y manejo de la realidad natural, social e individual está de modo creciente -y en algunos ámbitos casi exclusivo- en manos de los técnicos y científicos (ingeniería-arquitectura-biotecnología/ internet-medios de comunicación-economía-urbanismo/ deporte-ocio-conocimiento). La tecnificación de todas las esferas de la vida es un hecho que experimentamos cotidianamente.

A favor del paradigma científico cuenta que, frente al escaso impacto de los conceptos de la metafísica en la cultura (insensible a los vaivenes de aquella), la ciencia moderna -reforzada por la intervención técnica- ha sido capaz de producir infinidad de entes, de cosas, algunos capaces de realizar funciones propias de seres inteligentes, o de organismos vivos, mejor y con más eficacia que estos; la ciencia y sus sofisticadas técnicas han modificado especies, creando nuevas combinaciones de información ya existente. El imaginario social y cultural de nuestro tiempo es en buena medida responsabilidad de la ciencia y sus categorías. Todo ello favorece que se identifique la idea de conocimiento con el conocimiento científico y que la verdad se reduzca a la forma de verdad de las ciencias experimentales. Pese a las repetidas denuncias a lo largo de todo el siglo XX, desde Husserl, Heidegger o Habermas, nada ha impedido que se consolidara lo que Gadamer describe como la peculiar idolatría de la ciencia en

¹ Con ironía N. Rescher comenta: “si dos personas están de acuerdo, una de ellas no es filósofo”. N. Rescher, *The Strife of Systems: An Essay on the ground and implication of philosophical diversity*. University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1985, p. 3.

la cultura contemporánea. La filosofía ha sido paulatinamente desplazada del olimpo de las ciencias a los márgenes de la mística o la estética literaria. La escasa resistencia que ha opuesto la filosofía a este desplazamiento guarda relación directa con la crítica kantiana a la metafísica y la preparación del giro lingüístico.

Si el pensamiento contemporáneo ha tenido que enfrentarse a la pregunta ¿tiene hoy día la filosofía alguna utilidad?, buena parte de las corrientes filosóficas de la segunda mitad del siglo XX ha respondido que la filosofía carece de utilidad y debe ser expulsada de la academia, donde se transmiten y cultivan las formas de conocimiento reconocidas. Las tendencias de moda del pensamiento también se han rendido ante la depresión de la metafísica y han defendido que la exposición racional de la ciencia ha colonizado eso que llamamos realidad hasta el punto de que ha suplantado las funciones de la metafísica, en la medida en que ofrece una estratificación y diversificación de las regiones de objetos que dan lugar a auténticas ontologías, sólo que con mayor competencia que la mostrada durante siglos por la siempre discutida y abstracta metafísica. Posiblemente Heidegger acierta cuando elige como emblema del preguntar de la ontología fundamental (lo que antes de él correspondía a la metafísica), la antigua cuestión ¿por qué hay algo y no más bien nada? En la actualidad ésta podría ser reformulada: ¿por qué hay un mundo, y no más bien nada? Pero ¿qué entendemos por mundo? La complejidad que teje eso que llamamos realidad (la red de realidades) se diferencia de otras épocas de modo destacado en que nuestra experiencia, nuestras percepciones y valoraciones están mediadas por la representación mediática, por la presencia virtual que en ocasiones está por lo real, mejor que la realidad misma.

También la praxis del conocimiento se afectada por el auge de las disciplinas científico-técnicas. Hoy día los avances de la investigación científica dependen casi por completo del desarrollo de las tecnologías y la innovación en su aplicación que permiten estudiar nuevos problemas y ensayar soluciones hasta hace poco inimaginables. Apenas se habla ya del estudio y el conocimiento que definen la praxis perfecta del que sabe; ¿quién se atreve a aspirar al conocimiento, al saber? La mayoría se contenta con investigar, descubrir y exponer resultados. El cambio de palabras no es inocuo; por eso, de modo creciente, entendemos el conocimiento como proceso y confundimos el estudio con el aprendizaje y la enseñanza con la didáctica. Los más pesimistas ven en estos cambios una pérdida irreparable, de la que no podrá salir indemne la civilización occidental, esa forma de vida y organización social que en su etapa reciente ha sido

caracterizada como la sociedad del conocimiento. No sólo se han transformado las sociedades a partir de los avances epistemológicos, es la misma concepción del conocimiento la que ha cambiado. Surgen dudas razonables acerca de si los elementos basilares de la tradición occidental todavía son válidos epistemológicamente.

La cuestión de la utilidad de la filosofía no se plantea ahora por primera vez. La novedad está en que la forma radical de escepticismo que presentan algunas tendencias filosóficas actuales se dirige contra una cultura derivada de la universal aplicación de la racionalidad científico-técnica, y su denuncia alcanza tanto a la racionalidad teórica como a la práctica. Así, la inutilidad de la filosofía no obedece tan sólo a que no ofrezca beneficios claros para la sociedad o la educación de los ciudadanos; se trata de su falsedad como conocimiento, de su aparente racionalidad².

Se cuenta que cuando Wittgenstein ingresó en el Moral Science Club de la Universidad de Cambridge en 1912, pronunció una conferencia sobre el tema “¿Qué es filosofía?”. Según el protocolo de la sesión, no necesitó más de cuatro minutos para contestar a la pregunta³. Nada extraño si se atiende a la imagen negativa de la filosofía que presenta el *Tractatus Logico-philosophicus* unos años después. Allí se dice que los enunciados filosóficos carecen de sentido, pues no describen estados de cosas ni hay, por tanto, verdades filosóficas en el sentido en que hay verdades científicas. La filosofía no es ciencia natural, ni tampoco una doctrina; es tan sólo una actividad que persigue “la clarificación lógica de los pensamientos”. Por consiguiente, el resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas, sino el esclarecerse de las proposiciones⁴. En su servicio a la ciencia, la filosofía lo más que puede hacer es mostrar la estructura lógica del lenguaje. Pero también aquí topa con un límite: es imposible representar la forma lógica, ésta no puede ser objeto de figuración, ya que supone aquello que se pretende explicitar⁵. La reflexión sobre el lenguaje conduce al sinsentido. Si se puede mostrar la forma lógica del mundo y del lenguaje pero no decirla, la filosofía significará lo indecible presentando claramente lo decible: “De lo que no se puede hablar mejor es ca-

2 Sobre estas cuestiones véase mi artículo “Enseñanza de la filosofía. Apuntes para la universidad del siglo XXI”, *Pensamiento y cultura*, (11-1) 2008, pp. 95-112.

3 Cfr. H. Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*. Península, Barcelona, 1992, p. 151.

4 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Routledge & Kegan Paul, London, 1981, (en español Alianza, Madrid, 1991), 4.111, 4.112.

5 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.0312. “Lo que se puede mostrar no se puede decir”. *Ibidem*, 4.1212.

llarse”⁶.

En las Investigaciones filosóficas la filosofía recupera tan sólo su competencia terapéutica. Los problemas filosóficos aparecen cuando se da fiesta el lenguaje⁷. Es decir, no hay problemas filosóficos propiamente, sino pseudoproblemas que es mejor eliminar. Permitimos que las palabras se desvinculen de su uso real, de lo que les da significación, de modo que discurren libremente en nuestra mente dando lugar a todo tipo de semejanzas, imágenes, que acaban llevándonos a paradojas, absurdos o confusiones extremas. Al final, todo problema filosófico se reduce a la forma: estoy perdido, no sé salir del atolladero. El estado civil de la filosofía es la contradicción. No vive de resolverla, sino de describirla en su estado anterior: establecemos reglas y, al tratar de seguirlas nos enredamos en nuestras propias reglas⁸. En cualquier caso, filosofar es una práctica determinada, y el filósofo una especie de fontanero del conocimiento, sin la más mínima posibilidad de ofrecer indicaciones generales. “La filosofía es una lucha contra el embrujamiento de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje”⁹. Wittgenstein rechaza la tendencia filosófica a reducir las imágenes a algo general o a unificar el tratamiento de diferentes temas, como hace con acierto la ciencia. La filosofía no es una ciencia, no ofrece un sistema general de enunciados que expliquen hechos. “¿Cuál es tu objetivo en filosofía? –Mostrar a la mosca el camino para salir de la botella”¹⁰. Si la filosofía nace de los procesos de sustantivación, de sacar los términos de su uso cotidiano y meterlos en un frasco y proceder a su explicación en tanto que piezas separadas, es preciso devolver el lenguaje a su espontaneidad.

El pathos antifilosófico de Wittgenstein no ha pasado desapercibido para el neopragmatismo americano que ha recurrido a su autoridad para rechazar “estructuras trascendentales” y exponer su visión instrumental de la verdad. Un pensador que ha denunciado la presunción de la filosofía como un conocimiento racional es Rorty; se apoya en Wittgenstein,

6 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4115.

7 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt, 1967, n. 38.

8 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, n. 123, 125. En las notas de su diario se lee: “Al filosofar acuérdate a tiempo con qué satisfacción escuchan los niños (también la gente sencilla) que eso es el mayor puente, la torre más alta, la mayor velocidad... etc. (Los niños preguntan: “¿cuál es el número mayor?”) Un impulso así no puede sino producir todo tipo de prejuicios filosóficos, y de confusiones filosóficas”. L. Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios*, Pre-Textos, Valencia 2000, p. 102, &160

9 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, n. 109. “La filosofía trata una pregunta como una enfermedad”. *Ibidem*, n. 255.

10 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, n. 309.

Heidegger y Dewey para rechazar la filosofía como “el intento cartesiano de dar respuesta al escéptico epistemológico”. Como estos pensadores, piensa que de la filosofía se libera uno tan solo poniéndose en guardia frente a las tentaciones que ellos habían conocido en su primera etapa, las que proceden de la ambición de presentar la filosofía como una disciplina básica que proporciona fundamentos al resto de las ciencias. Como ellos, Rorty tiene una intención terapéutica en sus escritos, y no presenta un nuevo programa filosófico¹¹. Si la única utilidad de la filosofía es hacer que la conversación se mantenga, entonces tiene razón Vattimo al afirmar que es un pensamiento retórico, ni objetivo, ni descriptivo, sino más bien persuasivo¹². Todo esto unido al discurso de los primeros filósofos analíticos, deja la filosofía bajo mínimos, como una especie de praxis cultural de carácter profiláctico.

Con otras armas que proceden de Nietzsche, pero administrando la herencia heideggeriana, el pensamiento deconstructivista contrapone a la pretensión de que el discurso filosófico es verdadero las estrategias de subversión del logos, para hacer valer la duplicidad y ver la equivocidad de todo lenguaje. El pensamiento, se afirma, está cautivo en la era de onto-teología mientras aspira a un absoluto del sentido. Según Derrida, está preso en la filosofía de la presencia que es la misma filosofía, pues la filosofía “es siempre filosofía de la presencia”¹³. El discurso sobre la “incompetencia” de la filosofía ha dejado el campo libre a las prácticas de las ciencias sociales. Ahora ya con todo derecho, exige reconocimiento algo que en los ambientes intelectuales franceses funcionaba de hecho: a saber, que la verdadera información desde la que se aclara la tradición filosófica se encuentra en otra parte, por ejemplo, en la historia y la sociología. Más o menos recoge el programa que, desde comienzos de los 70, proponían algunos autores franceses: practicar bajo el nombre de filosofía una singular mezcla de ciencias sociales y literatura¹⁴. Lejos queda toda pretensión de reconocer a la filosofía como una forma conocimiento. De esa misma opinión es Deleuze; a la pregunta ¿qué es la filosofía? respon-

11 R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1989, p. 15.

12 G. Vattimo, Entrevista, 10/ Suplementos *Anthropos*, dic., 1988, p. 951.

13 J. Derrida, *La voix et le phénomène*. P.U.F., Paris, 1967, p. 70. “Le logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence. Dans la mesure où un tel logocentrisme n'est pas tout à fait absent de la pensée heideggerienne, il la retienne peut-être encore dans cette époque de l'onto-théologie, dans cette philosophie de la présence, dans la philosophie”. J. Derrida, *De la Grammatologie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, pp. 23-24.

14 Cfr. L. Ferry/A. Renaut, “Philosopher après la fin de la Philosophie?”, *Philosopher à dix-huit ans*, Paris, Grasset, 1999, pp. 242-3.

de: “es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”¹⁵. En rigor, la filosofía crea conceptos siempre nuevos, como bien sabía Nietzsche frente a la idea platónica de la filosofía como contemplación, reflexión o comunicación. No obstante, advierte Deleuze, en esta época de indigencia, la filosofía ha vuelto a pensar sobre los orígenes, se refugia en la reflexión. Por eso, “lo importante es, en efecto, retirar al filósofo el derecho a reflexionar sobre. El filósofo es creador no reflexivo”¹⁶. El lugar de la filosofía está entre las artes, pero no precisamente entre las bellas artes.

Si la filosofía ha muerto o ha vivido siempre de saberse moribunda, abriendo violentamente la historia para arrancarle su posibilidad contra la no-filosofía, o si tiene un porvenir, todas ellas son para Derrida cuestiones sin respuesta: “Son por nacimiento y por una vez al menos, problemas que se plantean a la filosofía como problemas que ella no puede resolver. Quizá, incluso, estas cuestiones no son filosóficas, no son ya de la filosofía. (...) Así, los que se cuestionan acerca de la posibilidad, la vida y la muerte de la filosofía están ya prendidos, sorprendidos en el diálogo de la cuestión acerca de sí misma y consigo, están ya en memoria de filosofía, inscritos en la correspondencia de la cuestión con ella misma”¹⁷. En esta misma línea, P. Sloterdijk considera que el tiempo de la filosofía ya ha pasado: “desde hace un siglo, la filosofía se está muriendo y no puede hacerlo porque todavía no ha cumplido su misión. Por esto su atormentadora agonía tiene que prolongarse indefinidamente”¹⁸. Sloterdijk hace responsable de la agonía de la filosofía a la máxima “saber es poder”, con ella termina la tradición del amor a la verdad y la verdad del amor. Las herederas, las modernas ciencias y las teorías del poder político, llevan a cabo lo que la máxima inicia: penetrar en el juego del poder.

Tal vez esta larga agonía se debe a que, pese a la declaración del final

15 G. Deleuze/ F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Madrid, 1993, p. 8.

16 G. Deleuze, *Conversaciones*. Ed. Pre-textos, Valencia, 1999, p. 194.

17 J. Derrida, *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 109

18 P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*. Ed. Siruela, Madrid, 2003, p. 14. “Allí donde no pereció convirtiéndose en una mera administración de pensamientos, se arrastra en una agonía brillante en la que se le va ocurriendo todo aquello que olvidó decir a lo largo de su vida. En vista del fin próximo quisiera ser honrada y entregar su último secreto. Lo admite: los grandes temas no fueron sino huidas y verdades a medias. Todos estos vuelos de altura vanamente bellos –Dios, universo, teoría, praxis, sujeto, objeto, cuerpo, espíritu, sentido, nada- no son nada. Sólo son sustantivos para gente joven, para marginados, clérigos, sociólogos. “Palabras, palabras... sustantivos. Sólo necesitan abrir las alas y milenios caen de su vuelo” (Gottfried Benn, *Epilog und lyrisches Ich*) (...) En nuestro pensamiento no queda ni una chispa más del impulso de los conceptos y de los éxtasis del comprender. Nosotros somos ilustrados, estamos apáticos, ya no se habla de un amor a la sabiduría. Ya no hay ningún saber del que se pueda ser amigo (*philos*). Ante lo que sabemos no se nos ocurre amarlos, sino que nos preguntamos cómo nos acomodaremos a vivir con ellos sin convertirnos en estatuas de piedra”. *Ibidem*.

de la filosofía, no se ha seguido el cierre de los departamentos de filosofía ni su catalogación como simple material de archivo. Al contrario, como refiere Derrida, “Occidente ha estado dominado por un potente programa que a su vez era un contrato no rescindible entre discursos del fin. Los temas del fin de la historia y de la muerte de la filosofía son simplemente las formas más comprensivas, macizas y compactas. (...) ¿No es verdad que todos los disensos han tomado el aspecto de un exceso de elocuencia escatológica, que cada recién llegado, más lúcido que el anterior, más vigilante y también más pródigo, añade: os lo digo yo, no es sólo el fin de esto sino también y sobre todo de aquello, el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin de la filosofía, la muerte de Dios, el fin de las religiones, el fin del cristianismo y de la moral (...), el fin del sujeto, el fin del hombre, el fin de Occidente, el fin de Edipo, el fin de la tierra (...) y también el fin de la literatura, el de la pintura, el arte como cosa del pasado, (...) y cuántas cosas más?. Por otro lado, cualquiera que afirmase que esta crisis no es verdadera, que el “final siempre ha existido”, etc., “también estaría formando parte, voluntaria o involuntariamente, del concierto”¹⁹. La ambivalencia de esta praxis filosófica parece que se sobrelleva mediante la ironía pues, por un lado, la tesis del fin de la verdad es auto-refutativa y, por otro, no deja de tener un aire profético y místico esa insistencia en proclamar la inevitabilidad del fin. Pero si sólo quedara deconstruir para derribar la jerarquía, a la vez que instaurar una razón irónica, la escritura doble, como dice Derrida, entonces ni siquiera quedaría eso, pues todo cambio, toda elección implica una preferencia, una jerarquía por muy mínima que sea.

Los ejes de este movimiento “planetario” de anti-filosofía son dos viejos amigos: el lenguaje y la metafísica. Las discusiones entre Sócrates y los sofistas que Platón narra en los diálogos giran en torno a cuestiones como ¿qué es algo?, y de inmediato se pasa al significado de lo que decimos cuando afirmamos esto o lo otro. En *Metafísica* IV, Aristóteles defiende la necesidad de los primeros principios con un argumento lingüístico. Si la argumentación y exposición de la filosofía son indisociables del lenguaje y su poder de significación, la captación de lo real queda inexorablemente mediada por las categorías del lenguaje. No sorprende entonces que el actual rechazo de la metafísica se apoye básicamente en su índole lingüística. La situación no es del todo nueva; la posibilidad de la metafísica requiere no ignorar su flanco más débil: la dependencia del

19 J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983. (Sobre un tono apocalíptico adaptado recientemente en filosofía. Siglo XXI Eds., México, 1994, p. 48-9).

lenguaje²⁰.

Si en los pensadores modernos, y a su manera también en Kant, la metafísica es una ciencia aún no lograda, en camino hacia sí misma, en definitiva naciente, en el siglo XX se habla ya sin ambages de la muerte de la metafísica. Para algunos filósofos contemporáneos hace tiempo que se produjo su defunción. Para otros, metafísica es el nombre de una desviación o error insalvable de la filosofía, de una enfermedad del lenguaje filosófico²¹. Por eso mismo, su curación puede venir únicamente del lenguaje. Lo paradójico es que tanto la corriente hermenéutico-existencial como la analítica tengan como tema principal la legitimidad de su postura anti-metafísica. También es significativo que ambas corrientes pongan su confianza en la capacidad terapéutica y/o productiva del lenguaje. En un caso, limitando las expresiones al tipo de enunciados de la ciencia, que refieren a entidades existentes. En otro, concediendo a las palabras y a los modos expresivos del lenguaje hablado, vivo y cargado de inexactitud, la responsabilidad de ofrecer el significado del ser.

Como se ve, la discusión en torno a la filosofía y su final no sólo plantea una *quaestio facti* sino también su *quaestio iuris*, siendo esta última la que menos acuerdo concita. La superación de la filosofía, su autorefutación, según otros, en definitiva, el final de la filosofía ha venido a ser uno de los objetos de reflexión más comunes, sobre todo, del siglo XX. Como todas las tesis escépticas, y no podría ser de otro modo, ésta es también de naturaleza ambigua: encierra una paradoja. El fin de la filosofía puede significar tanto el telos como el término, el cese de la misma. A primera vista un sentido parece excluir el otro, pero ciertamente no se puede tratar del cese de la filosofía, sin hacer filosofía, esto es, sin realizar su fin. A la paradoja del fin se refería ya Aristóteles cuando decía que para decidir no hacer filosofía es necesario siempre filosofar. Recíprocamente esto significa que la filosofía incluye también su propia negación,

²⁰ Así lo vio también Nietzsche al abordar la crítica a la metafísica desde la denuncia del lenguaje conceptual: "De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! – También los adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su *átomo*...La 'razón' en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática". Fr. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* (Trad. de A. Sánchez Pascual). Alianza, Madrid, 12ª reimp, 1993, p. 49.

²¹ "Cuando los filósofos usan una palabra –'conocimiento', 'ser', 'objeto', 'yo', 'proposición', 'nombre'– y tratan de captar la *esencia* de la cosa, se ha de preguntar siempre: ¿ esta palabra se usa efectivamente de este modo en el lenguaje en el que tiene su tierra natal? *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano". L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, n. 116.

que es una forma de saber capaz de tematizar su propio fin²².

En consecuencia, el panorama de la autocomprensión de la filosofía es cada vez más complejo. Paradójicamente (si se piensa en el surgimiento de la filosofía en Grecia) es la idea de racionalidad la que decide en contra de la posibilidad y legitimidad de la filosofía, por exceso según unos, por defecto según otros. La crisis de la filosofía sitúa en primera línea las preguntas básicas que han precipitado dicha crisis, que por lo demás son las mismas que dieron alas al escepticismo griego de los inicios. Me refiero a las preguntas acerca de si podemos seguir manteniendo conceptos como verdad o racionalidad; también si nuestro universo simbólico es sólo fruto de la habilidad de la especie humana para inventar a partir de ciertos esquemas imaginativos y lingüísticos, y si toda regularidad es ella misma contingente o hay algo trascendental que articula nuestra experiencia. Todo ello pone bajo sospecha el conocimiento metafísico y, consecuentemente, la idea de racionalidad. La sospecha se extiende también a las ciencias en la medida en que presumen de ofrecer una explicación racional de los procesos naturales.

Frente a esta cultura emancipada de la razón y, eo ipso, de la filosofía se sitúa el pensamiento de Habermas. La razón y la teoría sirvieron como medios para liberar la mente humana de las contingencias de un mundo mítico. La nueva dependencia que establecieron fue la del logos del lenguaje y del pensamiento. Lo contingente quedó apresado por las abstracciones, liberarlo era también “desesencializarlo”; para manejar lo contingente hubo que aplicar de nuevo la razón y recomponer un simple orden de cosas. “Entre tanto la razón había perdido su inocencia metafísica”: las ciencias no dejan de ser soluciones eficaces a problemas. Según Habermas, el a priori pragmático de las ciencias experimentales que defendió Peirce nos habría librado de la ilusión de una explicación racional y definitiva de la realidad²³.

Parece claro que pensar hoy día la cuestión de la filosofía como tal, requiere examinar el significado de lo que se ha llamado el final de la filosofía, que presenta al menos dos niveles: uno filosófico y otro cultural. De otro modo me he referido a esto antes: la discusión en torno a la filosofía plantea no sólo su *quaestio iuris* sino también su *quaestio facti*.

22 Cfr. F. D'Agostini, *Analíticos y continentales*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 26.

23 J. Habermas, “El manejo de las contingencias”, *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski* (J. Niznik/J. T. Sanders, Eds.). Cátedra, Madrid, 2000, p. 17.

2. La *quaestio facti*, o la dimensión cultural del final de la metafísica.

Históricamente la tesis del final de la filosofía, de la superación de la metafísica, fue precedida por el discurso de la crisis y final de la modernidad a comienzos del siglo XX. El sujeto de la crisis es el proyecto de una comprensión y transformación racional del mundo físico y social cuyo responsable principal era la ciencia moderna. ¿Por qué se habla de crisis? Porque la racionalización ensayada en la investigación científica se ha aplicado a la sociedad dando lugar a instituciones máximamente eficientes, cuya racionalidad es al mismo tiempo una amenaza para la libertad²⁴. Surgen diversos movimientos revisionistas que intentan romper el proceso de racionalización social en que inexorablemente parece desembocar la cultura ilustrada. Para unos, la solución está en anticipar la sociedad verdaderamente moderna y acelerar su proceso de transformación; para otros, urge rescatar una racionalidad no científica que se aplique a las cuestiones morales y políticas y señale los fines que no pueden ser instrumentalizados, es decir, supeditados a intereses de la ciencia, de la economía o de la mera eficacia.

La importancia del análisis de la modernidad, o la crisis de la misma, procede no tanto de su interés sociológico y de lo acertado de sus descripciones, como del hecho de que constituye la puesta de largo, la presentación pública de los implícitos filosóficos que la Ilustración y, con ella, la misma filosofía moderna ocultaban tras el ideal de un conocimiento fundado y de una acción racional. No obstante, el desencanto de la modernidad no ha traído ni mucho menos desconfianza respecto a la epistemología científica. Por un lado, el sueño de una sociedad racional, moderna, era patrimonio de la filosofía, especialmente de la filosofía política y de la ética. Por otro, la autonomía del conocimiento científico de su antigua servidumbre a la filosofía, explica en parte que la crisis de la filosofía a lo largo del siglo XX no le afecte.

En cambio, donde el discurso de la crisis de la cultura moderna y la sospecha frente a la razón sí han hecho mella es en la pretensión universalista de la ética. La aspiración a un código moral con validez universal se alimentaba precisamente de la confianza en la capacidad racional de fundamentar normas de acción que contribuyan a la construcción de un orden social justo y definitivo. Una vez minada esa confianza, aunque éste no sea el único ni el principal factor, se impone el creciente predomi-

²⁴ Cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft II*. Mohr, Tübingen, 1972, p. 285, 577.

nio de lo psicológico y emocional en el discurso moral y político.

Se habla incluso de una perspectiva posmoderna de la moralidad, resultante del ya añejo proceso de autocrítica y desmantelamiento sufrido por la cultura moderna, en la que el eslogan más universal es “sin exceso” y dominan el individualismo más puro y la búsqueda de la buena vida, limitada solamente por la exigencia de tolerancia como indiferencia²⁵. Las esferas de la acción humana tradicionalmente sostenidas por el conocimiento y la racionalidad o bien están amenazadas gravemente o han sido suplantadas completamente por la respuesta emocional, espontánea o “representada”. Esas esferas son la vida moral y la organización político-institucional. Como se puede ver en las modas urbanas y en las conductas que se imponen como tendencias sociales, la ley como norma universal no forma parte del horizonte en el que las acciones humanas se exhiben, se contrastan y reconocen. Esto no se debe sin más a la vigencia de modelos éticos contrapuestos. Es una de las condiciones de lo que –siguiendo a Simmel²⁶– he llamado “la psicologización de la experiencia social”, es decir, que el mundo sea ante todo experimentado según las reacciones de nuestra vida anímica. Psicologización significa también que la vivencia individual y el sentimiento, se instituyen como el criterio definitivo de lo verdadero por auténtico y, en definitiva, la autenticidad en sinónimo de moralidad. El argumento sería el siguiente: mientras que cabe alguna sospecha ante las ideas pretendidamente universales, la respuesta emocional, la vivencia interior, no engaña, no está mediada por intereses, ni por imposiciones externas.

Basta abrir los periódicos de cualquier país occidental, escuchar las noticias o ver los programas televisivos de participación social, para comprobar que el lenguaje y las acciones que nos presentan responden en gran medida a significados emocionales, apelan a sentimientos, o identifican el sentido y valor de lo narrado de acuerdo con las emociones a favor o en contra que suscitan. Las tipologías sociales que tanto éxito tuvieron en la segunda mitad del siglo XX, hasta el punto de convertirse en categorías morales que justificaban actitudes de rechazo o de admiración (burgueses, hippies, yuppies, funcionarios, artistas bohemios, revolucionario frente al cooperante, los soldados como pacificadores o en misiones humanitarias, etc.) han dado paso a otro tipo de juicios: a juicios emocio-

25 Cfr. Z. Bauman, *Ética posmoderna*. Siglo XXI Edts., México, 2005, p. 9.

26 Georg Simmel habla de *psicologismo* como esencia de la modernidad: la experiencia e interpretación del mundo exterior desde las reacciones de nuestra psique. G. Simmel, *Philosophische Kultur, Gesamtausgabe*, 14. Suhrkamp, Frankfurt, 1989, p. 346.

nales que no informan ni se pronuncian sobre la rectitud moral, ni sobre el bien o el perjuicio social de los actos y situaciones que se aprueban o rechazan, esto es con los que se entra en sintonía (“se empatiza”). Se trata, por tanto, de legitimaciones o condenas de conductas y personas apoyadas fundamentalmente en los sentimientos que despiertan en los observadores, o en la carga sentimental con la que los actores sociales exponen y defienden los actos. Para unos y otros, observadores y agentes sociales, lo decisivo es la respuesta emocional, la vivencia personal.

En las últimas décadas se han generalizado los signos de este cambio que ha traído un nuevo modo de socialización (la empatía emocional) y el desarrollo de un código social capaz de sustituir las reglas del juego político y moral que han caracterizado la vida urbana de las sociedades modernas. Frente a la aspiración igualitaria y universal del ideal de justicia y organización social que distinguía las ideologías de las democracias occidentales, gana posiciones una lógica individualizante, que sitúa en primera línea las demandas individuales frente a las generales o sociales.

El ocaso de los ideales sociales y de los valores políticos ha dejado el espacio libre a la búsqueda del propio interés y de la felicidad personal, al consumo como forma de entretenimiento. El bombardeo de estímulos que padece el ciudadano de las grandes ciudades, conectado continuamente a los medios de comunicación y asediado por un mercado que ha colonizado hasta el ocio, produce algo que ya G. Simmel y Paul Valéry pronosticaron en las primeras décadas del siglo XX: indiferencia por exceso, por saturación. Como era de esperar, el emotivismo contemporáneo ha sido domesticado principalmente por el mercado y la cultura mediática (televisión), y disponemos ya de una amplia tipología emocional, con su lenguaje gestual y verbal, sus expresiones personales y colectivas, con sus iconos y sus santuarios. La simulación de los sentimientos, la inautenticidad de las emociones representadas según los nuevos cánones ha llevado a lo que S. Zizek llama la “necesidad de lo real”. Sólo los acontecimientos traumáticos (como el cutting: cortarse para ver correr la propia sangre) nos devuelven verdaderamente a lo real ya que, al no poder integrarlo en nuestro catálogo de representaciones, lo vemos como una pesadilla. Si antes se decía que confundimos la ficción con la realidad ahora nos ocurre al revés, concluye Zizek. “Mucho más difícil que denunciar/desenmascarar (lo que parece) la realidad como una ficción es reconocer la parte de ficción en la realidad real”²⁷. El deseo de vivir emociones auténticas explica el éxito de “los viajes a ciegas” o los deportes semiacrobáticos en los que

²⁷ S. Zizek, *Bienvenido al desierto de lo real*. Ed. Akal, Madrid, 2005, p. 21.

el riesgo extremo asegura nuevas experiencias, e igualmente de instalaciones artísticas que son ‘transgresoras’ en tanto que repulsivas (exposición de cadáveres en Berlín).

Es momento de volver a la cuestión de la crisis de la modernidad que precipita la de la filosofía. El desengaño tras el desencantamiento del mundo llevado a cabo por la racionalidad científica ha desplazado el punto de gravedad del discurso filosófico desde la teoría del conocimiento y la filosofía de la conciencia hacia la teoría de la cultura y de la historia. Lo “moderno” es visto como un problema que convoca a todas las instancias intelectuales, y genera una literatura específica hasta nuestros días. Desde hace unas décadas la reflexión filosófica se ha ocupado y se ocupa básicamente de la instalación social y cultural tanto de las teorías y modelos cognoscitivos, como de la acción y su marco normativo: la cultura resultante del proyecto moderno se sitúa en pie de igualdad con la realidad natural, en algunos casos pretende suplantarla completamente. Este estado de cosas sugiere que la época postmetafísica habría llegado no tanto por la declaración de su muerte por parte de los filósofos como por haber caído en la cuenta de la universal mediación que las categorías científicas y sus aplicaciones ejercen en nuestro trato con el mundo: la técnica parece haber sustituido a la metafísica (dándole así la razón a Heidegger).

Como he señalado, la articulación de nuestro mundo –la cosmovisión que sustenta el imaginario socio-cultural- responde básicamente a los resultados y teorías de las ciencias empíricas y sociales. Este estado de cosas sirve de argumento central para los detractores de la filosofía. Según estos, cuenta a su favor que la ciencia contemporánea (sobre todo la experimental) no sólo proporciona respuestas, sino que plantea las preguntas pertinentes. Es decir, formula los interrogantes que verdaderamente interesan y cuenta, además, con los instrumentos adecuados para su resolución. Todo ello justificaría que las expectativas epistemológicas y de avance social se concentren en el conocimiento e investigación científicos. Además, si fuera cierto que la visión científica ha sustituido completamente a las ideas filosóficas, entonces los problemas filosóficos habrían pasado a ser problemas científicos y, por tanto, lo que verdaderamente debe contar en el ámbito del conocimiento son las teorías y los resultados científicos. Incluso en las ciencias sociales (o ciencias humanas) se percibe el anhelo de conquistar la definitiva independencia de la reflexión filosófica a fuerza de avanzar en la explicación metódica de las realidades sociales. De acuerdo con este diagnóstico, la ciencia contemporánea, en sus dos grandes vertientes, la experimental y la histórico-

ideográfica, se habría apropiado de los objetos que desde siempre han ocupado a la filosofía, al mismo tiempo que la habría desacreditado como conocimiento. El filósofo americano H. Putnam describe con acierto lo paradójico de esta postura: “La idea de que la ciencia hace imposible el quehacer filosófico independiente está tan arraigada, que incluso destacados pensadores han llegado a afirmar que lo único que puede hacer ya la filosofía es tratar de prever cómo serán al final las supuestas soluciones científicas de todos los problemas metafísicos (lo cual va acompañado de la inexplicable creencia en que se puede prever tal cosa sobre la base de la ciencia actual)”²⁸.

No obstante, pese a la incontestable capacidad resolutive de la ciencia experimental, no todos dan por perdida la filosofía, ni siquiera entre los científicos, conscientes de que la ciencia no se basta a sí misma para ilustrar su contribución a la cultura contemporánea. ¿No es toda teoría de la ciencia inevitablemente filosófica? ¿Podemos prescindir de un horizonte epistémico no experimental que dé cuenta de la forma de conocimiento científico sin poner en entredicho la validez de sus teorías? Comte afirmaba que para destruir algo lo mejor es sustituirlo. ¿Ha sustituido realmente la ciencia a la filosofía? ¿Que algunas preguntas no puedan ser resueltas mediante un procedimiento experimental permite concluir que por eso no tienen sentido o carecen de respuesta? La ciencia experimental no se libra de tener que seleccionar modelos teóricos que se acomoden mejor a los datos observados y para ello sigue criterios que no son a su vez objeto de experimento u observación, como la consistencia, la simplicidad, la comprensibilidad, etc. Esto vale mucho más para ciencias como la física o la matemática.

Todavía hoy se atribuye a la filosofía la tarea de ayudarnos a pensar por nosotros mismos y a entender el mundo que vivimos; la cuestión es si puede hacerlo con competencia sin subordinarse a la visión científica. Con frecuencia se acepta que mientras las ciencias insisten en experimentos de verificación y validación, la filosofía se ofrece como argumento, como un pensar discursivo y persuasivo. Este reparto es claramente rebatible. Popper ha mostrado el componente argumentativo que sostiene las pruebas científicas. Si todas las ciencias argumentan de un modo u otro, es porque en definitiva esto corresponde a todo proceder racional y no sólo a la filosofía. Tal vez por eso mismo la ciencia contemporánea tampoco consigue esquivar uno de los escollos clásicos del pensamiento: que las grandes preguntas generan aporías. Así pues, mientras sigamos

²⁸ H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1994, p. 28.

aspirando a alguna forma de conocimiento, no podemos prescindir de un saber sobre el saber y sus condiciones.

A modo de conclusión de lo expuesto hasta el momento cabe afirmar que el desencanto de la modernidad ha potenciado el abandono de la filosofía como forma de saber y, en consecuencia, ha dejado el campo libre a la consolidación de la ciencia experimental como paradigma de conocimiento. Prueba de ello es el pensamiento y la cultura occidental de las últimas décadas, instalados en una era posfilosófica. Así pues, todo propicia hacer balance de la modernidad filosófica que, en la mayoría de los casos, da resultados negativos. Tal vez por eso tiene tanto éxito el prefijo “post-”. Un término ambiguo en la misma proporción que extendido, hay constancia de su uso en el siglo XIX. En 1870 el artista británico John W. Chapman emplea ese vocablo. En 1917 R. Pannwitz describe el nuevo “hombre postmoderno” con rasgos muy alejados del sentido actual. Éste se forja en los años sesenta a partir de las nuevas tendencias artísticas y de la cultura audiovisual y de masas, que rompen definitivamente con esquemas tradicionales de la cultura y el arte modernos (las distinciones entre artista y público, lo elitista y lo popular, etc.)²⁹. Aunque hubo filósofos que en el siglo XIX denunciaron la racionalidad moderna sin dejar de ser modernos, como Marx o Nietzsche, sólo los pensadores franceses de la segunda mitad del siglo XX rompen con la modernidad. Entre otros, Althusser, Lacan, Foucault y Deleuze, considerados como los padres del postmodernismo³⁰.

En las últimas décadas el pensamiento post- se ha ramificado en todas las direcciones. Las transformaciones de la era post- van más allá de la anti-filosofía, llegando a contagiar todas las formas de expresión artística y alimentando el nacimiento de nuevos cauces para la creación cultural. Si a comienzos del siglo XX el arte de vanguardia, pero mucho más la reflexión sobre el arte, parecía haber asumido buena parte del discurso filosófico, en la década de los sesenta-setenta se desarrollan las tendencias anti-arte que acogen el pathos postmoderno. Aunque las manifestaciones artísticas al uso mantienen un predominio de lo visual (instalaciones, performances, exhibiciones en los medios audiovisuales) sobre otras formas de percepción, hay un decidido empeño en dejar a un lado las

29 Cfr. A. Quevedo, *De Foucault a Derrida*. Eunsa, Pamplona, 2000, p. 15-17. En el periodo álgido de la toma de conciencia postmoderna –de 1975 a 1988– el *Arts and humanities Citation Index* registraba más de 900 ocurrencias del término en títulos de recensiones y artículos especializados. Cfr. F. Duque, “Oscura la historia y clara la pena. Informe sobre la postmodernidad”, *La filosofía hoy* (J. Muguerza/P. Cerezo, Eds.). Ed. Crítica, Barcelona, 2000, p. 214.

30 Cfr. F. Duque, “Oscura la historia y clara la pena. Informe sobre la postmodernidad”, p. 219.

aspiraciones modernas; sobre todo, la de querer entender. Quizás donde esa transformación ha sido más sorprendente por su rapidez sea en la arquitectura: se abandona el orden y jerarquía de la modernidad de los edificios funcionales y se diseña y construye sin perspectiva central, sin una orientación espacial privilegiada. Se habla de arquitectura sonora, espacios fluidos (Koolhaas). Las nuevas formas de expresión artística dibujan un panorama en el que las conocidas distinciones y regiones de objetos se han diluido; los museos y galerías de arte exhiben creaciones difícilmente clasificables según las divisiones de unas décadas antes; en sus espacios se ensayan nuevas formas de experiencia estética. Surgen categorías y objetos que a primera vista parecen invertir los esquemas fundantes de la experiencia común: lo interior y exterior; el antes y el después; lo ficticio y lo real, lo verdadero y lo simulado, etc.

Buena parte de la reciente literatura filosófica ejemplifica la creencia en que lo que despierta la reflexión no son los temas tradicionales de la filosofía, sino los suscitados por la cultura de la comunicación, del arte y la literatura o por los movimientos sociales y sus expresiones contraculturales. Pero esta diversidad de fuentes venía de atrás. Claramente del siglo XIX, como se puede advertir en la rápida maduración de una filosofía social –con Weber y Simmel– que se hace cargo del diagnóstico y crítica de la cultura moderna. Los trabajos de estos y otros pensadores hacen surgir una nueva conceptografía adecuada a la cambiante realidad social. Sus enfoques son ya temas ineludibles también para todo aquel que quiera entender filosóficamente el mundo en que vivimos. En esto no hay frivolidad alguna. Las categorías de lo social y lo político que habían servido durante siglos no son suficientes para afrontar el estudio de la modernidad social y cultural. No se trata de la mera traducción a otro lenguaje, se necesita también una percepción distinta, otra forma de experiencia, que paulatinamente modifica la tarea de la filosofía. Para algunos pensadores, como Habermas, se produce un cambio definitivo: “Hacia finales del siglo XIX, las humanidades habían tenido tanto éxito que la filosofía no sólo había perdido soberanía sobre sus territorios, sino que se vio forzada a recibir de las humanidades sus propias categorías básicas: signo/enunciado y lenguaje/comunicación proporcionaron el marco para el giro lingüístico; acción/interacción simbólica y praxis/producción dieron lugar al pragmatismo; el cuerpo vivido en su habitat natural y el yo socializado se convirtieron en señales introductorias para la antropología filosófica; y una *Lebensphilosophie* historicista se centró en la cultura y las formas culturales de vida, así como en la historia y el modo histórico de ser (...). En esa época, las humanidades habían reunido pruebas

abrumadoras de la naturaleza contextual de la razón, la verdad, el conocimiento y en general todas las obras de la mente humana. Sólo los medios de esta contextualización –lenguaje y acción, cultura e historia– quedaron como candidatos para el análisis filosófico de las infraestructuras”³¹.

Este dominio de las ciencias humanas sobre la filosofía en cuanto a los conceptos y objetos es indiscutible en la segunda mitad del siglo XX. De nuevo la sociología con sus nuevos campos de estudio y, de modo destacado, la incorporación de ideas tomadas del psicoanálisis al imaginario artístico-cultural contribuyen a la sugerencia de temas y al desarrollo de las tendencias filosóficas dominantes. Sería un error tomar esta mezcla por un eclecticismo poco escrupuloso; como señalaba antes, esa heterogeneidad revela una actitud básica ante el pensamiento y la cultura, ante la filosofía moderna y sus tecnicismos, en definitiva ante la propia filosofía como forma de conocimiento. La impureza en los temas, argumentos y lenguaje es buscada deliberadamente.

Otro frente bien distinto lo ofrece la cultura forjada en la tradición analítica, deudora tanto de su admiración por la episteme científica como de su tendencia a la clarificación conceptual mediante el análisis semántico y el recurso a la lógica o a los lenguajes artificiales. En las teorías surgidas en ese clima se da la paradoja de que mientras se mira con lupa cada uso del término metafísico, se habla sin reparos de nuevas ontologías, de ontología social y cultural³², consistentes (como era de esperar) en redes conceptuales. Es creciente el uso del concepto “ontología” en relación con las nuevas tecnologías y sus productos: por ejemplo la ciberontología. Según su programa, “estamos ante una nueva gramática que reelabora otra racionalización y sensibilidad artística; una gramática digital que cambia lentamente el paradigma sobre lo real, “desaparece” lo real físico poniendo en su lugar lo real virtual, conllevando a la sistemática desacralización de la realidad concreta como única fuente de conoci-

31 J. Habermas, “El manejo de las contingencias”, *Debate sobre la situación de la filosofía*, Habermas, Rorty y Kolakowski (J. Niznik/J. T. Sanders, Eds.), pp. 21-22.

32 Un caso curioso es la ontología geopolítica. Se dice que ésta proporciona un nuevo mecanismo para describir, administrar e intercambiar información geopolítica así como información geopolítica válida hasta el año en curso. La pertinencia del término se justifica en la definición de ontología como una especie de diccionario que describe la información formalmente usando conceptos y relaciones en un determinado dominio escrito en el lenguaje estándar XML (OWL- Ontology Web Language), entendido no sólo por humanos, sino también por las máquinas. La fuente principal de esta concepción de la ontología procedería de la informática. Según Mark Musen (de la Universidad de Stanford), la ontología en informática implica conseguir una representación de conceptos de manera que el usuario pueda comunicarse con el sistema, de modo que este comprenda la terminología de antemano.

miento. Cambio de gnoseología. Hacia la simulación total, donde la realidad virtual hace creíble su espacio, su movimiento y su tiempo”³³. No es más que otra variante del representacionismo moderno: sin gramática no hay experiencia ni mundo, ni siquiera el virtual. Construccionismo epistemológico y construccionismo social, es todo lo que llevamos entre manos. A la asimilación ya mencionada de todo lenguaje con el lenguaje lógico-formal se une la impronta de la crítica nietzscheana, según la cual la metafísica es el pecado original del lenguaje conceptual.

La confianza en la epistemología científica que exhiben los impulsores de estas nuevas disciplinas no es nueva. ¿Habremos aprendido algo de aquellas teorías que amparadas en la investigación científica de primera línea pronosticaron la suplantación, y posterior mejora, de la inteligencia humana por la inteligencia artificial? La idea de que el ser humano y la inteligencia pueden ser entendidos como una máquina se apoyaba en algo tan obvio como que las palabras, significados y actos que conforman su vida intelectual son limitados (por las condiciones espacio-temporales de su existencia); en tanto que universo finito puede ser descrito y fijado con parámetros físicos. Una máquina diseñada según ese conjunto finito podría simular la conducta humana y predecirla. Ahora bien, que un autómata pueda simular la conducta de un sistema físico, del “sistema físico humano” que vive en condiciones limitadas, ante un número también finito de entradas, no prueba que tal simulación sea en ningún sentido una representación clara e inteligible de la conducta del sistema. Una parte importante de la inteligencia humana es la capacidad de

33 C. Fajardo, “Hacia una estética de la cibercultura”. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. http://www.ucm.es/info/especulo/numero10/est_cibe.html. En una línea semejante se sitúa la ontología cyborg. “Ésta constituye una reflexión sobre el cuerpo humano en confluencia con las nuevas tecnologías. Las biotecnologías y las tecnologías de la información han establecido un nuevo paradigma de análisis desde el cual se conforma el sujeto del nuevo milenio. Así, la ontología clásica desde la que se ha definido tradicionalmente al ser humano cede paso a otra en la que la tecnología juega un papel crucial, pues ésta ya no es un elemento externo al cuerpo, sino que actúa conformándolo en lo que ha venido en denominarse cyborg. El cyborg -acrónimo de cybernetic organism- es la actual condición ontológica posmoderna de lo que fue el cuerpo humano orgánico de la modernidad, y es también una figura liberadora para pensadoras como D. Haraway, para quien esta figura, a medio camino entre la realidad y la ficción, supone la condición subversiva, especialmente para las mujeres, del nuevo ser humano tecnológico. Esta actitud tecnófila se enfrenta a otras de carácter tecnófobo, propia de pensadores como Zerzan y activistas como Unabomber, planteando un interesante debate en torno al binomio cultura-naturaleza. Desde el ámbito tecnófilo, la filosofía transhumanista apuesta por la desaparición del cuerpo físico, algo que en cierta forma proponen también ciertas versiones de la cibercultura. Finalmente, desde el arte contemporáneo, artistas como Orlan, Stelarc y Kac trabajan sobre el concepto de cuerpo y tecnología, ofreciendo profundas reflexiones filosóficas desde ámbitos no académicos”. T. Aguilar, *Ontología Cyborg*. Gedisa, Barcelona, 2008.

aprender de experiencias, es decir, de hacer inferencias inductivas³⁴. La cuestión es cómo recoger esto en el sistema de la máquina. Si la lógica inductiva plantea numerosos problemas en el ámbito de la ciencia (cuándo es aceptable la inferencia, cuándo son suficientes las predicciones confirmadas para dar por válido el supuesto), mucho más si se trata de estadísticas de grupos sociales que aspiren a predicciones para ese tiempo y generaciones futuras, o de reconocer lo común en cosas distintas por su uso o función; o si se trata de la experiencia cotidiana ¿cuál es el umbral de semejanza que permite identificar lo múltiple y variado bajo una misma categoría?

Con estas preguntas nos situamos al comienzo de la interrogación filosófica, en las discusiones que narran los diálogos de Platón y que cobran máxima actualidad. ¿Es legítima la expulsión de la filosofía?; ¿es aceptable la tesis de que la metafísica es un saber superado?

3. La *quaestio juris*, o las razones filosóficas de la declaración del final de la metafísica

Sin duda, Heidegger es el pensador que con más empeño ha argumentado el final de la metafísica. Desde sus lecciones de los años veinte, cuando ensaya una filosofía como ciencia originaria (Ur-Wissenschaft), y destaca la indicación formal (formal Anzeige) como apercepción de lo fáctico, de lo vivo, anterior a toda categorización metafísica, pasando por Ser y tiempo y los escritos de los años treinta, Heidegger lleva a cabo un incansable ejercicio de destrucción (Abbau) de los sistemas conceptuales. La metafísica no sale bien parada: desde su fundación se ha ocupado de la manifestación del ser y ha descuidado el ser mismo. En su ensayo “El final de la filosofía y la tarea del pensamiento”, declara que la filosofía ha realizado su íntima vocación: al profundizar en sus preguntas se ha desmembrado en las ciencias específicas que responden a las reiteradas categorizaciones filosóficas. Diluirse en las ciencias era la íntima vocación de la filosofía desde sus orígenes. Por tanto, la filosofía está cercana a su fin gracias a un desarrollo que deriva de su naturaleza. Entendida como pregunta sobre las distintas regiones del ser –el arte, el derecho, la naturaleza, la historia– ha profundizado y especificado su interrogar hasta desmembrarse en las distintas ciencias. ¿Por qué llegar a esto supone su fin? Porque las ciencias organizan-relacionan mecánicamente sus conceptos o categorías y sus objetos. Aquéllas no tienen validez ontológica. Esto

³⁴ Sobre esto véase el excelente análisis de H. Putnam en *Cómo renovar la filosofía*, p. 35-51.

es, la pregunta por el ser de la que surgen la filosofía y las ciencias ya no aparece más. El mundo de la ciencia y de la técnica está dominado por un saber instrumental, fragmentario³⁵. En el horizonte de la ciencia ni siquiera se advierte la diferencia fundamental entre ser y ente. Por esta unidad de filosofía y ciencia, de razón filosófica y razón técnica Heidegger se considera autorizado a contraponer filosofía y pensamiento. ¿Qué otras posibilidades se mantienen abiertas al pensar? Sólo un modo pre-filosófico de pensar, un pensamiento pre-filosófico inexplorado que, sin embargo, debe coincidir con la conclusión de la filosofía en ciencia y en técnica: algo diferente.

Heidegger no aclara mucho en qué consiste ese pensamiento diferente, lo que no ha impedido que su tesis penetrara el discurso filosófico de las últimas décadas. En virtud de su descuido y abandono académico, según algunos autores, la metafísica ha quedado reducida a una forma de lenguaje, técnico y autoreferencial. Una vez que carece de comunidad de hablantes capaz de generar nuevos significados y usos, es decir, como lengua muerta, puede ser destruida y reconstruida como vestigio de distintos momentos de la historia de la filosofía. Este doble movimiento es una forma de liberación, al mismo tiempo que constituye la tarea de la filosofía, fundada precisamente por la herida en que consiste la metafísica. Sin que haya una forma original que fuera devaluada en distintas versiones, la metafísica es ella misma ya derivada a partir de una caída original: la de la división sensible-inteligible, apariencia-realidad que Nietzsche sitúa en Platón; o la del descuido del ser para atender a su concreción como ente según Heidegger; la de la opción por la identidad con desprecio de la diferencia, en la variante de Deleuze o en la de Adorno; la del signo en mero significante como explica Derrida. La metafísica es el pecado original del lenguaje, del lenguaje conceptual en el que formulamos la experiencia. En esa misma medida, todo lo que decimos es y será metafísico. Como la metafísica surge en relación con la cuestión del ser, el lenguaje es en su forma básica enunciado predicativo, el es de un sujeto.

En la visión heideggeriana de la historia de la filosofía – concretamente de la metafísica– como el error y, con ello, el errar de un lado a otro (imagen ya apuntada por Kant con el vagabundeo de la razón que prepara el terreno al juicio de la filosofía crítica) a la espera de volver al hogar, al habitar del ser, en esa visión se condensa una queja, una

35 Cfr. M. Heidegger, "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", GA XIV. Klostermann, Frankfurt, 1977, p. 73.

denuncia: la metafísica y la lógica tradicionales están presas del esquema ser-no ser. Con ellas no es posible articular de modo adecuado las concepciones básicas vigentes sobre los objetos de la naturaleza ni, mucho menos, sobre los nuevos fenómenos culturales. Según Sloterdijk, las estructuras conceptuales tradicionales son incapaces de describir de modo ontológicamente adecuado fenómenos culturales, tales como instrumentos, obras, signos, creaciones artísticas, leyes, costumbres, libros, “ya que en construcciones de este tipo la separación básica de alma y cosa, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanicismo tienen necesariamente que fallar: de hecho, todos los objetos culturales son según su constitución híbridos con un componente espiritual y otro material; y todo intento de decir lo que ellos –en el marco de una lógica bivalente y de una ontología monovalente– sean propiamente conduce sin remedio a reducciones sin salida y cercenamientos destructivos”³⁶. En este planteamiento, Sloterdijk asume sin discusión que la gramática impone unos límites, los derivados del programa platónico-aristotélico (bien son las ideas lo ente propiamente y la materia un no-ser, bien la materia se sustancializa y las ideas son epifenómenos). Todo ello es sintomático de la ruptura consumada con la idea de tradición y continuidad histórica del pensamiento que impide cualquier expectativa de futuro y deja sin solución a los conflictos de la cultura contemporánea. Esta actitud filosófica es bien descrita por dos expresiones acuñadas por O. Marquard: despedida de lo principal y apología de lo casual (*Abschied vom Prinzipiellen* y *Apologie des Zufälligen*).

Administrando igualmente la herencia heideggeriana, Vattimo -entre otros pensadores- proclama que vivimos la época hermenéutica, que la nueva koiné es precisamente la hermenéutica. Gadamer sostiene que la auténtica universalidad de la hermenéutica se reconoce cuando la era metafísica se acercó a su fin³⁷. Si el comprender tiene alcance ontológico, entonces la filosofía hermenéutica es una tipo de filosofía primera. El lenguaje es un centro en que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, añade Gadamer, en el que ambos aparecen en su unidad originaria. Por su estructura especulativa, el lenguaje no es copia de algo dado con fijeza; antes bien, las cosas acceden al lenguaje: El hacerse de la cosa misma es el verdadero movimiento especulativo del lenguaje. Este giro (del que habla la tercera parte de *Verdad y método*, titulada *El lenguaje como hilo*

36 P. Sloterdijk, “El hombre auto-operable. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual”, *Silenio*, 2001, p. 82.

37 Cfr. H.-G. Gadamer, “Prólogo”, J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 1998, p. 11.

conductor del giro ontológico de la hermenéutica) del hacer de la cosa misma, del acceso del sentido al lenguaje apunta a una estructura universal-ontológica, que se resume en la tesis El ser que puede ser comprendido es lenguaje³⁸. Es decir, “es tal que se presenta por sí mismo a la comprensión (...). Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. Por lo tanto en todo aquello que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo: ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción”³⁹. El significado ontológico del lenguaje es universal, es decir, según Gadamer, fuera del lenguaje no es posible la ontología. Pues del mismo modo que la palabra en su ser sensible se cancela en lo dicho, en traer lo que accede en ella, lo que accede al lenguaje no es algo dado con anterioridad al lenguaje ni independiente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación. En definitiva, se impone la experiencia de la historia del pensamiento: frente a la ingenuidad de quienes pretendían que el conocimiento es un reflejo lo más fiel posible de la realidad se alza la creatividad hermenéutica que, en la misma medida en que no toma nada por definitivo, invita a una nueva gestación del mundo. El pathos nihilista se afinca cómodamente en la hermenéutica, según ha señalado Vattimo⁴⁰.

Contra todo pronóstico tampoco ésta ha sido la última palabra sobre el final de la metafísica. La sobrevaloración del instante, de lo transitorio - tan característica de la cultura moderna- ha impulsado la transformación del nihilismo metafísico en una especie de nihilismo contracultural. La sensación de que todo es un *dejà vù*, de que las ambiciones de originalidad y novedad han sucumbido ante la fuerza del anonimato de las sociedades modernas; todo ello ha facilitado la crisis de la historicidad y la demanda de lo auténticamente original, lo real con su fuerza dramática y emocional. El pasado se ha conservado como pastiche: como imitación de algo ya muerto es una imitación aséptica, sin carga humorística. Aunque el desarrollo de las ciencias humanas en la segunda mitad del siglo XX, especialmente en los años sesenta, avalara la tesis de que la era filosófica

38 Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 567.

39 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 568.

40 “La hermenéutica, si quiere ser coherente con su rechazo de la metafísica, no puede sino presentarse como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación, de una “época”, y por lo tanto, de una procedencia. No teniendo evidencias estructurales que ofrecer para justificarse racionalmente, puede argumentar su propia validez sólo sobre la base de un proceso que, desde su perspectiva, prepara “lógicamente” una cierta salida”. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 50.

había acabado y la filosofía tenía que ceder el paso a disciplinas científicas, como la sociología, o simplemente transformarse en una teoría de la cultura, pocos años después la reflexión en torno a los fenómenos de la cultura de la imagen y la comunicación ha puesto de moda conceptos de clara filiación metafísica. Las tensiones entre realidad y apariencia, imagen y representación han concitado el interés de los teóricos de la cultura. Se ha llegado a diagnosticar nuestro tiempo como una cultura del simulacro⁴¹.

Tal vez donde menos se esperaba que apareciera la metafísica era en el arte. Como ha expuesto brillantemente el filósofo hispano-alemán Fernando Inciarte, en nuestra época la metafísica se ha refugiado en el arte de vanguardia, en la misma medida en que la reflexión en torno al arte ha tomado el relevo de la filosofía moderna⁴². Esta peculiar alianza responde a que la abstracción en el arte consiste ante todo en una reflexión sobre las cuestiones centrales de la metafísica: ser y apariencia, realidad y ficción, perspectiva e ilusión, presencia y representación. En ese sentido, el arte abstracto y la metafísica se interesan por lo mismo: lo originario. Para ambos no es posible la escapatoria fácil del pensamiento post-metafísico que -por la debilidad histórica heredada- renuncia a su cometido mientras reprocha al representacionismo moderno haber optado por la identidad y la suplantación, y haber descuidado la diferencia, lo irrepetible del ser. Lo malo para el pensamiento postmoderno es que no basta con cerrar los ojos para que desaparezca lo que da miedo. En toda época se precisa mostrar lo real en lo aparente, reconocer lo ficticio en la realidad real. Precisamente esto es lo que hicieron Platón y Aristóteles. Queda la duda de si quienes aceptan sin más la muerte de la metafísica realmente saben de qué cadáver están hablando. El largo recorrido de esta disciplina nuclear del pensamiento filosófico ha proporcionado enfoques variados y una amplitud de problemas que no han sido abordados con igual rigor e interés en todas sus etapas. Por eso nunca está de más detenerse en la pregunta ¿qué es metafísica?

41 Nuestro mundo parece convertido en imagen de pseudoacontecimientos o espectáculos. "A estos objetos debemos reservarles la etiqueta platónica de "simulacros": la copia idéntica de la que jamás ha existido el original. Con bastante coherencia, la cultura del simulacro se ha *materializado* en una sociedad que ha generalizado el valor de cambio hasta el punto de desvanecer todo recuerdo del valor de uso, una sociedad en la cual, según la observación espléndidamente expresada por Guy Debord, "La imagen se ha convertido en la forma final de la reificación mercantil" (*La sociedad del espectáculo*)". F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 45.

42 Cfr. F. Inciarte, *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*. Eunsa, Pamplona, 2004, p. 76.

4. La actualidad de la filosofía y la oportunidad de la metafísica tras su final

En los apartados anteriores ha quedado dibujado el perfil del escepticismo contemporáneo; se trata de un escepticismo de vejez, resabiado e impasible ante la realidad que le desacredita, a diferencia del escepticismo griego, que se yergue como cautela ante la creciente confianza en la racionalidad del mundo. También se ha dejado oír la insistente reclamación de explicaciones meta-científicas, meta-físicas que se elevan desde el mundo del arte, la ciencia o la sociedad intercultural.

No podemos renunciar a tratar de responder a la pregunta cómo es el mundo, ni dejar de recurrir a modelos o patrones que cumplen aquellas cosas que encontramos como mundo. Al reconocimiento de una variedad de entidades y modos de presentarse le sigue el pensamiento sobre qué entendemos por entidad y por modo. A un mínimo desarrollo de las ciencias le corresponde un cuestionamiento filosófico. Ahora bien, ¿la renovación del pensar filosófico trae necesariamente consigo la de la metafísica?

Se ha hablado de insuficiencia teórica de las ciencias, de conflicto de modelos éticos, de fragmentación de la experiencia. Todo ello representa distintas versiones de un mismo problema: cómo superar las contradicciones, a qué podemos recurrir para reformular sistemáticamente las distintas aproximaciones o perspectivas de las ciencias, en qué se fundan las leyes y normas que entretienen la experiencia y la vida. La responsabilidad de las ciencias en la configuración de nuestro mundo hace más necesaria si cabe la reflexión sobre las formas de conocimiento, tarea ésta de la que se sigue ocupando principalmente la filosofía. Por lo demás, la transformación de los hallazgos científicos en utilidades técnicas no ha eliminado el “factor humano” en la toma de decisiones, en la administración de prioridades, o en la aceptación y condena de prácticas y métodos que se proponen como mejoras. La singularidad de la condición humana en un mundo sometido a cambios de todo tipo parece asegurar alguna forma de filosofía. En definitiva, la existencia de la filosofía está totalmente hermanada tanto con un conocimiento que se pretenda válido universalmente, como con la tensión normativa que impulsa el cambio social y cultural. Está en nuestra condición de seres racionales preguntar y buscar respuestas racionales⁴³. ¿Es esto suficiente?

43 Según N. Rescher, la racionalidad es nuestro instrumento, un asunto de nuestra particular herencia evolutiva sin el que nuestra especie no hubiera sobrevivido. Como estrategia de supervivencia, la filosofía procura las respuestas más accesibles, las óptimas racionalmente para nuestras preguntas sobre el mundo. Cfr. N. Rescher, *Philosophical reasoning*.

Aunque el panorama apenas haya sido esbozado, es momento de hacer balance. Si de la crisis y el final de la modernidad se llega fácilmente a la declaración de la superación de la metafísica es porque, lógicamente, lo que está en juego no es un suceso histórico, sino una cuestión filosófica. Para afirmar cualquier final es preciso estar más allá, más allá también de la cultura, esto es, de toda teoría o ciencia. Sea como fuere, la competencia de la filosofía, y estrictamente de la metafísica, radica en situarse en lo originario, en el origen donde nacen las ciencias, la cultura y en parte la misma forma y carácter de los sistemas filosóficos. Este deber (y derecho) de la metafísica está sin duda en la raíz de la feroz crítica a la historia de la filosofía que lleva a cabo Heidegger (de un tenor muy semejante a la de Nietzsche). Pero ni uno ni otro ven que en cierto modo el quehacer de la metafísica es despojamiento, que el error no está tanto en la articulación conceptual y lingüística de las estructuras del ser, como en darlas por sabidas, por tenidas y siempre disponibles del todo.

Aunque algunos piensan que la filosofía puede quedar sepultada por su propia historia y, saliendo en su defensa, prefieren mirar para otro lado, desconocer los problemas y planteamientos, o limitarlos a la medida de un tiempo cargado de urgencias, esto no impide que resurjan las preguntas de la metafísica. De ellas dependen distinciones conceptuales que son insoslayables incluso en la experiencia más elemental, y se hacen presentes en todos los campos y dimensiones del pensamiento. No comparto la idea de que la metafísica es una herida mortal que nos inflige el lenguaje; sí pienso, en cambio, que los conceptos metafísicos en su apropiación directa de lo real deciden las distinciones básicas del lenguaje. Como se ha apuntado ya, la metafísica se ha empleado tanto en el combate contra el escepticismo como en el rechazo de cualquier clase de naturalismo que impida reconocer el diferencial de la inteligibilidad del mundo⁴⁴. Levinas lo expresa con una bella formulación: “lo inteligible no es un concepto, sino una inteligencia”⁴⁵.

No cabe duda de que también en la actualidad, la oportunidad de la metafísica nace de la respuesta a las objeciones escépticas, tan numerosas y directas como para haber sostenido la declaración de su final. No cabe dar los argumentos por perdidos, ni las controversias por obturadas.

A Study in the methodology of philosophizing. Blackwell, Oxford, 2001, p. 10.

44 P. Sloterdijk presenta la metafísica como una cierta distancia del mundo que modifica la vinculación inconsciente, semi-natural anterior: la describe como *extrañamiento del mundo*. P. Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*. Pre-textos, Valencia, 1998.

45 E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, p. 182.

Precisamente de dialéctica sabe mucho el pensamiento contemporáneo, enfrentado de continuo con las discusiones que configuran esa especie de babel filosófica que forman las “corrientes actuales de la filosofía”. La filosofía analítica ha dado buenos maestros en el arte de la dialéctica. Dentro de esa tradición no pocos pensadores han visto cómo el análisis del lenguaje y la constitución del significado llevan inevitablemente a plantear cuestiones metafísicas. El peso de las estructuras lógico-lingüísticas en la exposición de la filosofía del ser ha facilitado el encuentro con las tesis griego-medievales. Es de justicia reconocer que la recuperación de los debates en torno a los conceptos más “metafísicos” se ha producido en gran medida en la tradición anglosajona de signo mayoritariamente empirista y logicista. Los conceptos modales, la causalidad o el problema del tiempo, realismo e identidad son solo algunos de los temas en los que se dirimen planteamientos inicialmente epistemológicos o lingüísticos cuya resolución exige recuperar la óptica de la metafísica⁴⁶. Un ejemplo notable del respeto con el que se miran los asuntos de la metafísica es el que ofrece A. Kenny, al titular su libro sobre filosofía de la mente con la expresión deliberadamente ambigua “metafísica de la mente”. En un primer momento, pensó en ponerle el título “la esencia de la mente”, como antes hiciera Ryle; y atacar así la falsa visión cartesiana. Kenny, como Aristóteles en su *Metafísica*, quiere mostrar la importancia de diferenciar los tipos de actualidad y potencialidad; en definitiva, sabe que la claridad depende de una buena metafísica⁴⁷.

Se ha indicado ya que la defensa y necesidad de la metafísica responden en gran medida al carácter aporético de los modelos epistemológicos fundacionalistas. Al menos así comparece en una parte de la literatura filosófica reciente. Si la cuestión de la fundación de la realidad sigue abierta, si el rechazo de la metafísica se apoya, como sostienen algunos, en su incapacidad para responder realmente a las preguntas que formula, es preciso dar un paso atrás, en la dirección de una meta-metafísica

46 Un elenco se encuentra en *Contemporary Debates in Metaphysics*, (Eds. T. Sider/ J. Hawthorn/ D. Zimmerman). Blackwell Publishing, Oxford, 2008.

47 “Which is metaphysical in the sense of that word in which it was made a term of abuse by positivists, namely, as isolating statements about mental life from any possibility of verification or falsification in the public world. But the book is devoted –as much of Ryle’s was– to showing the importance of distinctions between different kinds of actuality and potentiality, distinctions which were one of the major concerns of the work of Aristotle which was the first book to bear the name *Metaphysics*. This book’s purpose is to show, within the realm of the philosophy of mind, the confusion which can be generated by bad metaphysics and the clarity which is impossible without good metaphysics”. A. Kenny, *The Metaphysics of Mind*. Oxford University Press, Oxford, reprinted 2003, p. ix.

que se ocupe de la fundamentación de la metafísica⁴⁸. Sin descuidar los puntos débiles de la argumentación y exposición propias del pensar metafísico es inevitable recuperar las distinciones ontológicas que comparecen en cualquier forma de experiencia y de lenguaje. Lo que devuelve al primer plano una cuestión desatendida en algunos momentos de la historia de la filosofía: la metafísica es siempre una exposición, que se sirve del lenguaje, también para identificar problemas: ahora bien la pluralidad de exposiciones metafísicas no indica equivocidad, sino controversia que es por otro lado un rasgo esencial de la filosofía.

Con esta idea comienza el ensayo de una metafísica tras el final de la metafísica que presenta Inciarte en un libro así titulado⁴⁹. Pese a la parcialidad de toda exposición metafísica, los temas más típicamente metafísicos se puede decir que están constituidos por aquéllas nociones y proposiciones que pueden ser comprendidas con cierta independencia de su formulación lingüística, sin perjuicio de lo que se acaba de decir sobre la inseparabilidad entre la metafísica y su exposición. Como el propio Derrida sugiere en su pregunta “¿La idea de conocimiento y de teoría del conocimiento no es en sí misma metafísica?”⁵⁰, Inciarte confía la suerte de la metafísica posible al conocimiento, a la teoría del conocimiento que, por otro lado, es parte suya o al menos lo era en el planteamiento clásico. “En la metafísica –a diferencia de lo que acontece en otros campos y dimensiones del pensamiento- los conceptos gozan de primacía sobre los juicios. Por la importante razón de que los juicios representan un componente pragmático, localizado en lo que Frege llamó “fuerza asertiva”⁵¹.

La metafísica se la juega en el estrecho anudamiento de concepto y palabra, juicio y teoría, es decir, conocimiento y lenguaje. Si se descuida la ineludibilidad del lenguaje, se termina haciendo planteamientos ingenuos, e inevitablemente aporéticos: se pretende partir de un comienzo absoluto, y sin embargo se presupone ya la significación de las palabras que se utilizan para expresar tal comienzo. “El problema que se suscita es ni más ni menos que la aporía del principio o del origen del lenguaje. Ahora bien, inmediatamente se percibe que tal cuestión presenta inevitables connotaciones metafísicas. No tardamos en topár con el concepto

48 Un ejemplo de este planteamiento es el libro *Metametaphysics. New Essays on the foundation of ontology*, (Ed. by D. Chalmers/D. Manley/R. Wasserman). Clarendon Press, Oxford, 2009.

49 F. Inciarte/A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*. Ed. Cristiandad, Madrid, 2007. El libro, publicado a partir de un texto inacabado, ha sido traducido y completado por A. Llano.

50 J. Derrida, *La voix et le phénomène*. Presses Universitaires de France, Paris, 1972, p. 3.

51 Cfr. F. Inciarte/A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 25.

de naturaleza o esencia”⁵². Y, como observa Wittgenstein, “la esencia queda expresada en la gramática”⁵³.

Es interesante el modo como comenta E. Anscombe esta tesis. Recuerda que la gramática de los términos (de las esencias) aplicables a cosas naturales está vinculada a la gramática de la muestra pura; es a partir de la captación inmediata de algo, de las muestras puras, anteriores a cualquier definición o determinación, como adquirimos “conocimientos acerca de propiedades del tipo de cosas que se están examinando”⁵⁴. Pero no toda esencia lo es de objetos o sustancias, pues también las matemáticas producen esencias que son expresadas en una gramática, a semejanza de la gramática del lenguaje hablado. Ahora bien, según Anscombe, decir que la gramática de la matemática es un símil, implica que aquello de lo que es un símil, no puede ser ella misma un símil. Toda la argumentación lleva a la cuestión que ocupó a buena parte de los filósofos del lenguaje del siglo XVIII⁵⁵: ¿cuál es el origen del lenguaje? La filósofa analítica reformula la pregunta en estos términos: “¿Quién o qué produjo las esencias expresadas en las gramáticas del habla, que constituye una parte importante de la vida de la humanidad? La respuesta no puede ser ‘la humanidad’, porque sin el lenguaje no puede haber humanidad –no puede haber vida humana verdadera si no existe el lenguaje humano. La respuesta, me parece, debe ser: quien o lo que produjo la humanidad. Para mucha gente hoy día, esta respuesta equivale a ‘la evolución’. Pero esto no es otra cosa que decir ‘bueno, ocurrió y ya está’. Una respuesta más racional sería: la Inteligencia, que creó al hombre y que creó otras cosas por medio del logos de su sabiduría. Aquel logos constituye una infinidad de logoi de cosas posibles y reales, también de las invenciones humanas”⁵⁶. Según Anscombe, los objetos verdaderos tienen esencias expresadas en las gramáticas de sus nombres precisamente como nombres de tipos de cosas, pero hay también palabras que no tienen una gramática, que no recogen esencias, como, por ejemplo, ‘no’, ‘alguna’, ‘aún’, etc. Sin embargo, con ellas se formulan las proposiciones⁵⁷.

Como afirma Inciarte, esta línea de solución –la que nos ofrece el len-

52 F. Inciarte/A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 38.

53 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, n. 371. “Qué tipo de objeto es algo nos lo dice la gramática”. Ibidem, n. 373.

54 G. E. M. Anscombe, “La esencia humana”, *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*. (Ed. J. M. Torralba y J. Nubiola). EUNSA, Pamplona, 2005, p. 68.

55 Me refiero a Hamann, Herder, Condillac o Humboldt, por citar sólo a los más señalados.

56 G. E. M. Anscombe, “La esencia humana”, pp. 72-73.

57 Cfr. G. E. M. Anscombe, “La esencia humana”, p. 73.

guaje- lleva tras de sí, razonablemente, toda la metafísica⁵⁸. Por este camino son muchos los que han tropezado con ella. Quienes han decretado la inviabilidad de la metafísica arguyen que ésta se ha pretendido como sistema, por lo que deja fuera precisamente el mundo, la realidad viva. Pero, ésta no es la limitación de la metafísica. Para advertir su procedencia es preciso dar un paso más allá o más acá, según se mire. Inciarte invita a considerar que “la realidad ni está, ni ha estado nunca, ni jamás estará dada por completo, porque no es nunca por completo. Es temporal. Como la realidad, tampoco la verdad está nunca dada de antemano”⁵⁹. Esto es lo que se ha olvidado en el transcurso de la modernidad y ha precipitado el rechazo de la metafísica; a menudo porque se ve en la historicidad de la filosofía una prueba de su incapacidad de ofrecer la verdad del ser. Aunque esta dificultad haya comparecido en los últimos siglos, su rastro es tan antiguo como la misma filosofía.

He pretendido mostrar la oportunidad de la metafísica en el marco de la cultura contemporánea. Me atrevo a sostener que, si he logrado este objetivo, indefectiblemente ha quedado mostrada también su necesidad. La filosofía está siempre por hacer; cuanto más la metafísica. La forma de asumir la tradición filosófica es devolverla a su preguntar inicial. A esto mismo parece referirse Hegel cuando dice que por lo que respecta a la esencia propia de la filosofía no hay ni antecesores ni seguidores⁶⁰. En pocas palabras expresa una de las paradojas de la filosofía: aunque se ha ejercido en el marco de tradiciones y escuelas, ella misma no es ni procede sin más de una tradición.

Lourdes Flamarique
Universidad de Navarra
lflamarique@unav.es

58 Cfr. F. Inciarte/A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 39.

59 F. Inciarte/A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 362.

60 „Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu tun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Tätigkeit, und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger“. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1962, p. 10.