

24. PROBLEMAS ACTUALES DE LA METAFISICA

1. Metafísica y filosofía analítica

La relación entre ontología y lenguaje es antigua; está ya presente en Platón y Aristóteles. En la filosofía reciente, antes de los filósofos analíticos hay que considerar a Frege. Su teoría del giro lingüístico quiere oponerse sobre todo al psicologismo y al subjetivismo en general, reivindicando una concepción objetiva de la verdad.

Frege intentó mostrar, contra Kant, que la aritmética tiene un estatuto analítico y puede reducirse a la lógica. Al mismo tiempo quería combatir el psicologismo y a los que querían reducir la matemática a un convencionalismo. La labor de Frege logró importantes resultados en la lógica y en la filosofía del lenguaje, en el que introdujo una consideración matemática.

Para Frege existen dos categorías de entidades: Objetos y conceptos. El objeto es una noción básica e indefinible. Los objetos son muy variados, ya que comprenden no sólo los objetos físicos, sino también las sensaciones, las representaciones, los números, lo verdadero y lo falso, etc. Podrían resumirse en tres grupos:

a) Objetos del mundo externo, como personas, animales etc., con existencia independiente de nuestro conocimiento de los mismos.

b) Objetos del mundo interno: Sensaciones, representaciones, captadas como contenidos de conciencia y sin existencia separada.

c) Objetos pertenecientes a un tercer mundo de entidades objetivas, pero no empíricas. Son así los números, lo verdadero y lo falso, los pensamientos, etc. Aunque pertenecen a una conciencia, tienen un contenido que puede ser aprehendido y que puede ser común a diferentes sujetos. Es éste un mundo de tipo semejante a las esencias de Platón.

A diferencia de los objetos, los conceptos serían entidades abstractas, de naturaleza predicativa.

La matematización del lenguaje lleva a Frege a aceptar una ontología dicotómica y platónica. Frege constató las dificultades del lenguaje ordinario para la lógica formal. El lenguaje ordinario tiene expresiones ambiguas, indeterminadas, equívocas; y contiene también expresiones sin referente. Frege intento eliminar del lenguaje científico todos estos defectos. Pero Frege no puso en duda la ontología subyacente en el lenguaje ordinario.¹

Diferente de la concepción ontológica de Frege es la de B. Russell. Empieza por ser muy diferente su concepto de objeto. El mundo de Russell consta de datos sensibles o *sensibilia* particulares, de sus propiedades, de sus relaciones y de los hechos a que dan lugar. Estos objetos que el sentido común considera que pueblan el mundo son entidades que inferimos a partir de una evidencia insuficiente. Una filosofía que pretenda ser estrictamente científica debería regirse por una máxima que sustituya esas entidades por construcciones lógicas. De este modo Russell acaba por reducir a ficciones lógicas el lenguaje y las entidades de este mundo indicadas por él.²

Un tercer autor importante en este tema es Wittgenstein, en el cual hay una dependencia de Frege y de Russell. Para el primer Wittgenstein el mundo es lo que describe el

¹ Cf. G. FREGE, *Escritos de semántica y filosofía de la lógica*.

² B. RUSSELL, *Lógica y conocimiento*.

lenguaje. Ahora bien, el lenguaje es visto entonces por él desde la perspectiva del cálculo lógico, como el conjunto de todas las proposiciones elementales independientes entre sí. Según esto, el mundo sería el conjunto de los hechos descritos por dichas proposiciones. Pero éstas, a su vez, son el resultado de nombres y en definitiva de los objetos que denotan estos nombres.

También para Wittgenstein las erróneas teorías de la metafísica serían debidas a una mala comprensión de la lógica; y él rechaza no sólo la mala metafísica, sino la metafísica en general, que sería condenada como un absurdo (*Unsinn*). A la filosofía le quedaría asignada la tarea de la lógica, esto es: Llevar a cabo el análisis de las proposiciones con sentido, que podrían denominarse proposiciones científicas. Sobre el resto de cuestiones filosóficas: Metafísica, ética, etc. se debería guardar silencio. De todos modos Wittgenstein le concede a la metafísica cierta función positiva. Sus enunciados permitirían ver correctamente el mundo. Para Wittgenstein existe también la realidad de lo místico, que aunque no puede ser conocido, puede ser indicado. Esto marcaría diferencias con respecto al puro positivismo.

Los positivistas lógicos parece que no tuvieron en cuenta estas últimas ideas y se quedaron con la primera parte. Éstos afirman el principio de verificación y rechazan la metafísica, en la que ven dos tipos de pseudoproposiciones: Unas que contienen pseudoconceptos, o conceptos que no pueden ponerse en relación con proposiciones verificables o protocolares; y otras en las que no hay pseudoconceptos, pero que violan las leyes de la sintaxis lógica. Sí admite que las pseudoproposiciones tienen un significado emocional; sería la manera de expresión que tienen los artistas frustrados.³

El autor tal vez más representativo por su oposición a la metafísica dentro del neopositivismo ha sido Rudolf Carnap, al cual ya nos hemos referido al hablar de filosofía de la ciencia y metafísica. Los ataques más fuertes de Carnap contra la metafísica comienzan en *Scheinprobleme der Philosophie*, donde los problemas metafísicos son considerados por Carnap como pseudoproblemas y son, por lo tanto, rechazados. La solución para detectar y eliminar su falsedad la constituyen la lógica y el principio de verificación.

Pero el escrito más conocido de Carnap contra la metafísica es un artículo publicado en 1931 en la revista *Erkenntnis* con el título: *Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*. El escrito va dirigido sobre todo contra la obra de Heidegger *¿Qué es metafísica?*. Pero está claro que Carnap se opone a todo tipo de metafísica, según dice él mismo en una anotación de 1957.⁴

Carnap comienza diciendo que ha habido muchos negadores de la metafísica que la han tenido por falsa, por incierta o por infructuosa. El entiende ser mucho más radical: "Mediante el desarrollo de la *lógica moderna* ha sido posible dar una respuesta nueva y más energética a la pregunta sobre la validez y justificación de la metafísica". Esta respuesta es así expresada por Carnap: "En el ámbito de la metafísica (incluida toda filosofía de valores y toda ciencia normativa), el análisis lógico conduce al resultado negativo de que las presuntas proposiciones de este ámbito carecen totalmente de sentido. Con esto se ha alcanzado una superación radical de la metafísica que aún no era posible desde los puntos de partida antimetafísicos anteriores".⁵

El significado o el sentido de las palabras sólo se puede justificar mediante frases protocolarias, descriptivas de la experiencia. Está claro que "una palabra tiene un significado

³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*.

⁴ R. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, p. 17

⁵ *Ibid.*, p. 51

sólo si las proposiciones en las cuales puede encontrarse son reducibles a proposiciones protocolarias".⁶ Este es el criterio o el método de verificación.

Esta postura de Carnap sigue presente en lo fundamental en su escrito de 1934: *Sintaxis lógica del lenguaje*. Las realidades extralingüísticas y las frases protocolarias verificables en las ciencias siguen siendo el criterio. Las proposiciones ontológicas, o son contrarias a la sintaxis, y entonces las puede disolver el análisis lógico; o se refieren a realidades extralingüísticas no verificables por las ciencias y carentes de significado, por lo tanto.

El radicalismo de Carnap ha sido refutado muchas veces con argumentos *ad hominem*, afirmando que su principio fundamental de verificación no es verificable; como tampoco lo son sus afirmaciones acerca del sentimiento de la vida y de lo adecuado del arte para expresarlo. Además, tales afirmaciones serían ya metafísicas. Por otra parte ¿qué estatuto tienen las proposiciones protocolarias que sirven de norma para la crítica de los conceptos? ¿Pertenecen a un lenguaje fenomenista o a un lenguaje fisicista? Carnap se fue inclinando hacia el fisicismo. Pero esto implicaba un acercamiento a cuestiones ontológicas y la admisión de que este tipo de cuestiones desborda la sintaxis lógica. Todo esto implicaría cierta superación de la postura anterior por el mismo Carnap. Pero parece que el autor siguió mostrando sus reticencias contra la metafísica y consideró las cuestiones abiertas a la ontología como cuestiones prácticas, en las que lo que hay que dilucidar no es si son verdaderas o falsas, sino si es conveniente aceptarlas o no para determinados fines.

Pero las tesis radicales de Carnap y del positivismo lógico, en general, contra la metafísica, han sido superadas repetidamente por otros filósofos analíticos. Uno de ellos fue Quine. Uno de los propósitos de este autor fue devolver a la ontología la credibilidad que le había quitado Carnap. El problema ontológico en Quine se expresa en esta pregunta: ¿Qué hay? Y en la respuesta: Hay todo aquello de lo que hablamos. Pero esto no resulta tan trivial ni tan sencillo, ya que la pregunta por lo que hay no se puede responder con cualquier teoría, sino apelando a lo que la mejor teoría disponible dice que hay. Y esto habrá que decidirlo buscando un terreno común, desde una perspectiva ontológica.

Una de las cuestiones en las que Quine se opone a Carnap es la clásica distinción empirista de las proposiciones en analíticas y sintéticas. Las analíticas son verdaderas en virtud de los términos que las componen; la verdad de las sintéticas depende de cómo es el mundo objetivo. Quine cree que esta distinción de las proposiciones es un dogma injustificable del empirismo. Al criticar esta distinción, Quine deja abierta una puerta para la pregunta y para la reflexión ontológicas.

Otro de los puntos del empirismo que ataca Quine es el valor absoluto y autónomo de verdad que se atribuye a las oraciones elementales o atómicas, para las cuales se supone que hay una evidencia perfecta. Quine cree que no existe una evidencia puntual que determine aisladamente la verdad o falsedad de una proposición, sino que ésta ha de ser considerada dentro de un sistema o de un contexto.

Pero a pesar de la crítica de Quine a estos y otros principios del empirismo, no se podría hablar de una rehabilitación de la ontología en él. En primer lugar, frente al atomismo semántico admite un motivo práctico. Esto quiere decir que también la ontología sería una cuestión de compromiso, una especie de artificio, que se justifica sólo en tanto que justifica nuestro trato con la experiencia. Además Quine admite que siempre será posible que dos o más teorías incompatibles den igualmente cuenta de la experiencia. De todos modos, la

⁶ Ibid., p. 54

superación de ciertos dogmas del empirismo no llevaría, pues, a Quine a una rehabilitación de la ontología, sino más bien hacia un escepticismo ontológico.⁷

También Wittgenstein, ya antes que Quine, empezó a desmontar el dogma del atomismo lógico y semántico admitido en el *Tractatus*. Según su nuevo modo de ver, no podría existir un lenguaje o teoría cuyas proposiciones elementales fueran lógicamente independientes. El lenguaje y las teorías se relacionan con el mundo a través de sistemas enteros de proposiciones relacionadas entre sí.

Por otra parte, Wittgenstein admite que los signos no tienen un significado evidente ni único, sino que es el uso el que les da significado. Esto valdría también para los nombres y para el pensamiento, que sería un signo interior. El uso lo determinarían las reglas seguidas por quienes, inmersos en los juegos de lenguaje, comparten una forma de vida. Esto equivaldría a decir que no puede haber un significado fijado por un único individuo. Además implicaría un giro pragmático en la teoría del significado. Una tercera consecuencia consistiría en que la gramática es autónoma; el lenguaje no puede justificarse por ninguna instancia exterior al mismo. Lo que determinaría el uso y, por lo tanto, el significado de los términos del lenguaje sería la praxis común, la forma de vida compartida por los hablantes.

En la base de esto, Wittgenstein admite una homogeneidad de reacciones prelingüísticas en los seres humanos. Estas serían el fundamento y la causa que harían posible un acuerdo o una práctica común, que permitiría luego hablar de correcto o de incorrecto, aplicar o interpretar una regla. Ese acuerdo es un fenómeno originario (*Urphänomen*), del que a lo sumo cabría investigar sus causas, pero no sus razones.

Que esta visión del lenguaje nos acerque a la idea fenomenológica de mundo de la vida, parece claro. Y que esta concepción del análisis tenga un alcance ontológico, también lo afirmó Strawson. Pero el giro pragmático tampoco hizo cambiar sustancialmente la postura del propio Wittgenstein frente a la metafísica. A lo más se podría hablar de una especie de ontología negativa, que podría servir para combatir las enfermedades de la metafísica.⁸

Un mayor acercamiento a la metafísica se da en algunos analíticos más recientes, como Strawson, Davidson, Kripke o Putnam. Strawson utiliza el tema wittgensteiniano de gramática y saca conclusiones más positivas. El filósofo debería preocuparse por sacar a la luz y hacer explícita la estructura de relaciones conceptuales que los hablantes presuponen de manera implícita e inconsciente. En la medida en que se precisen estas relaciones, se clarificarían conceptos ontológicos que se presuponen en el lenguaje, aunque no se utilicen de modo explícito. A la descripción de estas categorías o de estos conceptos comunes a todo pensar humano Strawson le llamó ya en 1959 “metafísica”. Esto nos hace recordar la primera crítica de Kant, vista por él mismo como una ontología general. De hecho Strawson tuvo gran aprecio por la filosofía kantiana y en un principio consideró esto en un sentido transcendental kantiano. Luego fue atribuyéndole un sentido más naturalista y cercano a Hume; pero sin renunciar al carácter ontológico.⁹

Davidson parte de temas de la filosofía de Quine. El principal será la tesis de Quine sobre la indeterminación de la traducción. Según él, era posible conciliar la conducta del que habla una lengua del todo diferente de la nuestra, atribuyéndole una serie de compromisos ontológicos. Por eso, según Quine, cuando intentamos comprender lo que otro dice habría que aplicar el principio de caridad. Y Davidson saca de aquí una conclusión muy diferente: Si se

⁷ Cf. W. QUINE, *Desde el punto de vista lógico*; id., *La búsqueda de la verdad*; id., *Über das, was es gibt*.

⁸ Cf. L. WITGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*.

⁹ Cf. P. F. STRAWSON, *Análisis y metafísica*.

acepta este principio, habría que presuponer que la mayor parte de las creencias de los hablantes son verdaderas; y que para nosotros y para ellos el mundo es, en general, como se dice que es. Pero esto equivaldría a admitir una ontología compartida, con carácter transcendental. Además Davidson afirma que lo que justifica nuestras creencias es el hecho de que surgen de nuestra interacción con el mundo. Parece que en esto hay un acercamiento al mundo de la vida, afirmado en la fenomenología y en otros autores.¹⁰

Un tercer autor a tener en cuenta en este contexto es Kripke. Este autor parte más bien de Russell y del concepto de denotación en los nombres. Pero esto implicaría, según él, una cadena causal, que sería válida también para los nombres que denotan clases naturales. Y Kripke concluye atribuyendo a estos “designadores rígidos” una validez para todo el mundo y un carácter de necesidad, aun cuando sean *a posteriori*. Kripke rompe aquí con la modalidad del empirismo para volver a la necesidad ontológica. Así recupera también la noción de esencia, logrando un marco ontológico para el realismo de las ciencias. Los objetos tendrían cualidades independientes de nuestro modo de relacionarnos con ellos. Kripke, como Putnam, distingue esencias nominales y reales. Las primeras sirven para identificar y clasificar a los individuos en clases; las segundas indicarían una estructura más profunda o el principio unitario de una especie, no condicionado por nuestro lenguaje. No serían algo sólo convencional, sino algo real, aunque no siempre sea posible o fácil de conocer. Para determinar estas cualidades no basta el lenguaje corriente.¹¹

Otro importante representante de la teoría causal de la referencia es Putnam. Su tesis fue ilustrada con el conocido ejemplo de la tierra gemela. Supongamos que en una y otra tierras gemelas vivieran dos individuos idénticos. Supongamos también que una substancia, el agua, en una y otra tierra tuviera las mismas cualidades fenoménicas, pero una composición química diferente. Cuando ambos individuos pronunciasen la palabra “agua”, dirían cosas diferentes. El significado de las palabras depende de factores externos a los hablantes. Estos factores pertenecen al contexto natural y al contexto social. Putnam ha ido dando mayor importancia a este último, pero sin renunciar al realismo.¹²

La filosofía analítica no dejaría, pues, de plantear cuestiones metafísicas implícitas en el lenguaje. Éstas estarían ya presentes en el lenguaje común; y más aún resultarían de las investigaciones y reflexiones sobre el lenguaje. Esta implicación de la metafísica en el lenguaje no es nueva. La relación entre ambas se encuentra ya en Platón y en Aristóteles; más tarde, en Locke y en Hume; y recientemente en Heidegger.

La filosofía analítica se ha centrado mucho más en la reflexión sobre la significación del lenguaje y consiguientemente en el análisis del mismo, anteponiéndolo a la reflexión a la reflexión sobre los conceptos filosóficos. Con ello, estos filósofos esperaban poner de relieve una función terapéutica del lenguaje, para revelar y corregir errores de la filosofía y concretamente de la metafísica. Pero de esta brevísima síntesis que acabamos de presentar resultaría ya que los filósofos analíticos, sobre todo algunos, no se han limitado a un puro análisis lingüístico, sino que han visto en el lenguaje problemas más profundos, problemas de realismo, problemas ontológicos y metafísicos, aunque muchos de ellos no hayan usado o hayan criticado estos conceptos.

La filosofía analítica no cerraría, pues, todas las puertas hacia una reflexión metafísica. Aún más, no son pocos los filósofos analíticos que han hecho metafísica. Es cierto que para la

¹⁰ D. DAVIDSON, *De la verdad y de la interpretación*.

¹¹ S. KRIPKE, *El nombrar y la necesidad*.

¹² H. PUTNAM, *Razón, verdad e historia*.

tradición metafísica esta metafísica de los analíticos resulta insuficiente. La metafísica tradicional ha pretendido ser algo más que lo que la considera la filosofía analítica. Ha pretendido tener una interpretación de lo real, del hombre, del sentido de la vida y de la historia; y ha afirmado valores correspondientes a esas interpretaciones. La filosofía analítica no entra en estos temas. Parece que a lo más que llega es a un realismo del ser, a una cierta ontología y muy limitada. Al metafísico esto le parece poco; pero no sería desdeñable. La vía para una ulterior reflexión quedaría abierta. Los límites que haya de tener ésta, habrán de ser objeto de una reflexión seria. Y la filosofía analítica constituye una buena aportación y ha de ser tenida en cuenta para la misma.

2. Habermas: Rechazo explícito y metafísica implícita

Otra importante corriente de la filosofía actual en la que se ha negado repetidamente la posibilidad de la metafísica es la Escuela de Frankfurt.

El problema de la ontología estuvo presente en autores como Horkheimer o Adorno y sobre todo en Herbert Marcuse. Este comenzó estudiando la ontología de Hegel como teoría de la historicidad, siguió buscando una fundamentación de la acción radical marxista en la ontología de Heidegger y terminó aceptando la filosofía del psicoanálisis. En realidad, en la filosofía de Marcuse subyacen hasta el final cuestiones ontológicas¹³.

Pero no vamos a detenernos aquí en Marcuse. Nos vamos a limitar a presentar el tema de la posibilidad de la metafísica en Jürgen Habermas, importante representante de la Escuela de Frankfurt en la actualidad.

En resumen, hay que decir que Habermas niega desde el principio la posibilidad de la metafísica o de la ontología e intenta sustituirla por la sociología, por la dialéctica... El pensar para Habermas sería un *Pensar postmetafísico*, según el título de uno de sus libros.¹⁴

Problema general y constante en Habermas es el de la fundamentación de la acción en general y de la teoría crítica de la sociedad, en particular. En *Teoría y praxis* dice que no se puede fundamentar el derecho de modo ontológico¹⁵. En *Conocimiento e intereses* Habermas se encuentra, como Apel, en el umbral de la filosofía trascendental. Pero Habermas rechaza también una ontología y una antropología ontológica, a pesar de que los estudios empíricos no le bastan: "La antropología se encuentra ante la dificultad de que generalizaciones empíricas acerca del carácter del comportamiento son demasiado débiles y expresiones ontológicas acerca de la esencia del hombre son demasiado fuertes"¹⁶.

Es en *Teoría de la acción comunicativa* donde Habermas presenta de la manera más completa su filosofía, en contraposición a muchas otras corrientes, con las cuales dialoga: historicismo, fenomenología, hermenéutica, filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje e incluso otros filósofos de la teoría crítica.

¹³ Sobre MARCUSE, cf. M. BERCIANO, *Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano*; id., *Filosofía concreta y ontología en Herbert Marcuse*

¹⁴ Sobre el desarrollo del pensamiento de Habermas en general, cf. M. BERCIANO, *El problema de la ontología en Jürgen Habermas*, Pamplona 1995

¹⁵ J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, p. 122

¹⁶ J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, p. 375

Desde el principio Habermas dice expresamente que su investigación no es un "planteamiento fundamentalista" y marca distancias entre su pragmatismo formal y la filosofía trascendental clásica¹⁷.

Habermas no deja de ver en su planteamiento una cierta ontología. "Cabría hablar también de 'ontologías' inscritas en la construcción de imágenes del mundo si este concepto, que procede de la tradición griega, no se redujera a una determinada relación específica con el mundo, a la relación cognitiva con el mundo del ente. En la filosofía no se ha formulado un concepto parejo que incluya la relación con el mundo social y con el mundo subjetivo al igual que la relación con el mundo objetivo. Es la deficiencia que trata de subsanar la teoría de la acción comunicativa"¹⁸.

¿En qué consiste esta teoría? Habermas considera el mundo de la vida como aquello que es reconocido por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción. Estos sujetos tienen un saber compartido intersubjetivamente. Es un saber de fondo, que no comprende sólo el mundo objetivo inmediato. El mundo de la vida es un mundo histórico, con una tradición cultural, también compartida intersubjetivamente. Con esto Habermas cree haber liberado el concepto de mundo de connotaciones ontológicas, entendidas éstas como un "universo de entidades". A partir de ahí se da todo proceso de entendimiento. Este "tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente. El saber de fondo permanece apromblemático en su conjunto". Este saber se va haciendo temático. Precisamente en este saber de fondo se fundarían el reconocimiento intersubjetivo de los participantes en la comunicación, la posibilidad de descubrir de modo temático ese mundo, las pretensiones de validez, la posibilidad de crítica, etc.¹⁹.

¿Están libres de supuestos ontológicos todos estos conceptos de Habermas? Creemos que los podrían suscribir Gadamer, Heidegger, Husserl, Hegel... Eso si, dando de ellos un fundamento ontológico. Habermas no escoge una explicación ontológica, ni siquiera filosófica, sino una explicación sociológica. Y no una sociología cualquiera. Habermas descarta las sociologías alemanas, impregnadas de filosofía, y recurre a autores como Mead, Durkheim y sobre todo a Talcott Parsons. Pero también Parsons llega a un concepto de "condición humana" muy complejo. Habermas cree que lo que se oculta en el fondo de la compleja "*human condition*" son las estructuras del mundo de la vida²⁰.

Habermas siente la necesidad de fundamentar su teoría crítica: "El propósito de la presente investigación ha sido, por mi parte, introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. La teoría de la acción comunicativa representa una alternativa a la filosofía de la historia"²¹.

Con su teoría Habermas intenta distanciarse de toda clase de fundamentaciones ontológicas. El saber intercomunicativo del mundo de la vida es algo más genérico, que se va haciendo temático poco a poco y sin constituir sistemas. La teoría de la racionalidad "sólo

¹⁷ J.HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, p. 11

¹⁸ *ibid.*, p. 73

¹⁹ *ibid.*, pp. 24-31. 119-121. 145. 153-155. 160-189

²⁰ *ibid.*, pp. 357-364

²¹ *ibid.*, p. 562

puede esperarse hoy de la afortunada coherencia de fragmentos teóricos diversos". "En la medida en que se refiere a las estructuras del mundo de la vida tiene que hacer explícito un saber de fondo sobre el que nadie puede disponer a voluntad... Pues... la precomprensión o saber intuitivo con el que estamos familiarizados con el mundo de la vida... contrasta peculiarmente con la forma que reviste el saber explícitamente algo"²².

Con esta teoría de la acción comunicativa, Habermas quiere rescatar la racionalidad y subjetividad modernas, aunque, eso sí, corrigiéndolas. Habermas intenta esto en un nuevo libro: *El discurso filosófico de la modernidad*²³.

El punto de partida es Hegel, donde la racionalidad y la subjetividad están sólidamente afirmados. Pero la filosofía de Hegel fue pronto fuente de numerosas objeciones, sobre todo por la identificación de lo real con lo racional, ya que así la razón venía a tomar el lugar de un destino en el que se justificaba todo acaecer y en el que la misma filosofía perdía su verdadero sentido. La reacción fue de extremo a extremo y se llegó al nihilismo y a la negación de toda racionalidad. Y Habermas intenta hacer ver esto en Nietzsche, Heidegger, Bataille, Foucault. Después de esto, Habermas contrapone a unos y a otros su teoría de la acción comunicativa, con las ideas fundamentales que ya hemos expuesto.

La teoría de la acción comunicativa viene a ser lo que constituye el título de un nuevo libro de Habermas: *Pensar postmetafísico*. Postmetafísico, pero también "pensar". Habermas no puede renunciar a un pensar sin despedirse también de su teoría crítica de la sociedad.

Reconoce aquí Habermas que ha habido y que hay otras filosofías más o menos postmetafísicas, otros intentos para salvar la racionalidad, despojándola de sus atributos clásicos. La fenomenología ha afirmado atributos como finitud, temporalidad, historicidad; la teoría de Wittgenstein sobre el lenguaje, la hermenéutica de Gadamer, las estructuras profundas de Levi-Strauss, son otros tantos intentos para hacer descender la razón del cielo e incorporarla en su contexto histórico²⁴.

En la situación actual soplan incluso vientos metafísicos. "La onda de restauración que envuelve al mundo occidental desde hace ya una década arrastra incluso hacia la orilla un tema que ha acompañado a la modernidad desde el principio y constantemente: La imitada sustancialidad de una metafísica renovada una vez más"²⁵. Habermas parece que se quiere poner en guardia contra esta metafísica amenazadora.

Pero ¿qué entiende Habermas por metafísica? La entiende de manera bastante amplia. La metafísica comprende desde Platón hasta Hegel. Pero también el positivismo, Nietzsche, Heidegger, el materialismo, el escepticismo, el empirismo "permanecen en el horizonte de las posibilidades del pensar de la metafísica"²⁶. Eso sí, Habermas reconoce que al meter a todas estas corrientes dentro de la metafísica hace una gran simplificación.

¿En qué coinciden todas estas filosofías? ¿Qué es realmente metafísica? Según Habermas, el pensar metafísico se caracteriza por ser "pensar de la identidad", admitiendo una

²² ibid., pp. 567-569

²³ J.HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*

²⁴ J.HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, p. 15

²⁵ ibid., p. 17

²⁶ ibid., p. 36

perspectiva desde la cual se pueda comprender y dar significado a la multiplicidad del todo. En segundo lugar, la metafísica se caracteriza por su idealismo, en sentido amplio, afirmando el valor superior de la idea etc. En general: "La filosofía permanece fiel a sus comienzos metafísicos mientras puede partir del hecho de que la razón cognoscente se reencuentra con el mundo estructurado según la razón o atribuye a la naturaleza y a la historia una estructura racional, sea en forma de una fundamentación transcendental, sea por el camino de una penetración dialéctica del mundo"²⁷.

Habermas cree que la razón no es capaz de algo así. Pero tampoco está dispuesto a aceptar el extremo opuesto del "contextualismo", dentro del cual estarían Lyotard, Rorty, Kuhn, Feyerabend o Elkana²⁸. Rechaza las visiones metafísicas globales; pero no está dispuesto a caer en la total dispersión de los postmodernos. Esto significaría dar al traste con su teoría crítica. La filosofía no debe abandonar del todo la idea de totalidad, aunque deba considerarla desde otro punto de vista. Y éste es, de nuevo, el mundo de la vida, con las características ya indicadas. Se trata de una totalidad no-objetiva, pre-teorética, presente de modo intuitivo y aproblemático, y estructurado lingüísticamente. Los sujetos que viven en él se entienden dentro de estas estructuras, son capaces de tomar una postura, llegar a un consenso, ejercer una crítica²⁹.

Que estas ideas de Habermas se contrapongan a una metafísica escolástica, racionalista o hegeliana parece claro. Pero no parece tan claro que se contraponga a otras filosofías que hablan también de mundo de la vida, de presaber, de lenguaje, clasificadas por Habermas dentro de su concepto de metafísica. Tales serían la filosofía de Husserl o de Heidegger. Pero Habermas se distancia expresamente de ellos, ya que en ambos se seguiría admitiendo, aunque de diferente modo, un sujeto transcendental³⁰.

Habermas no puede renunciar a alguna visión global, pero se opone a todo lo que pueda tener algún matiz de transcendental. Esto lo evitaría la acción comunicativa. "La teoría de la acción comunicativa destranscendentaliza el reino de lo inteligible, en cuanto que en los presupuestos pragmáticos inevitables de los actos de lenguaje, o sea en el corazón de la misma praxis del entenderse, descubre la fuerza idealizante de la anticipación; idealizaciones que sólo aparecen de modo visible juntamente con las formas externas de la argumentación de cada día"³¹.

Para Habermas son imprescindibles idealizaciones. "La idea de recuperación de pretensiones de validez criticables pide idealizaciones que, bajadas del cielo transcendental al mundo de la vida, desarrollen su efecto en el medio del lenguaje natural. En ellas se manifiesta también la fuerza de resistencia de una razón comunicativa, que opera con astucia, frente a las desfiguraciones cognitivo-instrumentales de formas de vida modernizadas selectivamente"³².

²⁷ *ibid.*, p. 42

²⁸ *ibid.*, pp. 153-154. 165-173

²⁹ *ibid.*, pp. 46-47

³⁰ *ibid.*, pp. 87-8; J.HABERMAS, *Texte und Kontexte*, pp. 37-40

³¹ J.HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, p. 88

³² *ibid.*, pp. 88-89

Parece obvio que en todo esto hay implicados conceptos ontológicos, antropológicos, visiones de la realidad y de la historia. ¿Por qué se pueden dar presaber e intercomunicación? ¿Por qué éstos pueden llegar a acuerdos convincentes y con pretensiones de validez? ¿No se está presuponiendo una esencia humana, un algo que trasciende a los sujetos concretos? ¿Por qué se pueden dar idealizaciones con fuerza anticipatoria, capaces de fundar una praxis y una crítica? ¿Por qué puede darse un carácter anticipatorio y una astucia frente a las desfiguraciones de las formas de vida? ¿No se presupone aquí una visión de la historia y una comprensión de sentido, aunque sean generales, implícitas y atemáticas?

Habermas afirma más adelante que "los presupuestos idealizantes de la acción comunicativa no se deben hipostatizar en el ideal de un futuro estado de acuerdo definitivo... Una teoría que nos diese la apariencia de alcanzar un ideal de la razón volvería a caer más allá del nivel alcanzado por la argumentación de Kant; también traicionaría a la herencia materialista de la crítica a la metafísica. El momento de incondicionalidad que se ha conservado en los conceptos del discurso de la verdad falible y de la moralidad no es ningún absoluto. En todo caso es un absoluto escurridizo para el procedimiento crítico"³³.

¿Qué significa esto? ¿Está prohibido por principio ir más allá de Kant (e incluso llegar hasta él) o traicionar la crítica materialista de la metafísica? ¿Tiene también Habermas sus dogmas intocables? Por otra parte ¿no pueden existir más metafísicas que las que hipostaticen los presupuestos idealizantes de la acción comunicativa? ¿No pueden darse metafísicas u ontologías sin llegar a hipostatizaciones o a absolutos? Creemos que sí; que esto sucede en Husserl o en Heidegger y en el mismo Habermas, no obstante su oposición explícita a la metafísica.

De hecho, parece que los malabarismos especulativos de Habermas vienen a caer en un absoluto escurridizo; escurridizo pero absoluto. Habermas quiere "salvar el sentido de lo incondicionado sin metafísica", mediante la acción comunicativa³⁴ y sin recurrir a realidades absolutas. "El pensar postmetafísico se diferencia de la religión en que recupera el sentido de lo incondicionado sin recurrir a Dios o a un absoluto"³⁵.

Tampoco se puede simplificar el problema en la alternativa: pensar postmetafísico (en el sentido de Habermas) o religión. Hay filosofías como las de Husserl, Heidegger o Gadamer, que no llegan ni a la religión ni a la idea de Dios, y que creemos que se pueden considerar como ontologías. Pensamos que algo así se daría también implícitamente en Habermas.

A la pregunta si es posible la metafísica, según Habermas, creemos que habría que contestar que Habermas de modo explícito niega rotundamente dicha posibilidad. Pero de modo implícito y de hecho Habermas respondería que una cierta metafísica no sólo es posible, sino real.

3. Negación de la metafísica en la postmodernidad

a. Lyotard

³³ *ibid.*, p. 384

³⁴ J.HABERMAS, *Texte und Kontexte*, pp. 119-120

³⁵ *ibid.*, p. 125

Una negación radical de la metafísica se da en la corriente postmoderna. Las corrientes y autores que se suelen agrupar dentro de este título son ya numerosos. Aquí nos vamos a limitar a indicar los rasgos principales, presentes en algunos autores más destacados.³⁶

El primero y seguramente el representante más característico de la postmodernidad es Jean François Lyotard. Según Lyotard, "el gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación"³⁷.

El relato especulativo se refiere a la metafísica y en general a los sistemas filosóficos que han pretendido dar una explicación o tener una visión general de la realidad. Estas visiones generales han fundamentado hasta ahora el saber y la planificación del mismo en las universidades.

Y no sólo han resultado inválidos estos discursos especulativos, sino también los relatos de emancipación que vienen afirmándose desde la modernidad, particularmente en la ilustración, y han continuado, sobre todo en el marxismo.

Frente a estos intentos de fundamentación o de legitimación Lyotard contrapone ya en *La condición postmoderna* los juegos de lenguaje de Wittgenstein, como la filosofía más adecuada para explicar una pluralidad irreducible a la unidad. Más tarde en *Le différend*, considerado por él como su libro filosófico, amplía y precisa esta filosofía con reflexiones e ideas más personales. Lyotard distingue aquí regímenes de proposiciones y géneros de discursos. En unas y en otros se da una gran heterogeneidad, sin que exista además un metalenguaje que pueda decidir acerca de ellos. No existe tampoco un género supremo de discurso.

Lyotard no considera esta situación como una pérdida, sino más bien como un hecho que, por lo demás, no ha traído consecuencias desastrosas. "La nostalgia del relato perdido ha desaparecido por sí misma para la mayoría de la gente. De lo que no se sigue que estén entregados a la barbarie. Lo que se lo impide es saber que la legitimación no puede venir de otra parte que de su práctica lingüística y de su interacción comunicacional"³⁸.

Estas palabras de Lyotard no dejan de plantear interrogantes. Según él, el lenguaje y la intercomunicación en la acción parecen constituir un vínculo y un acuerdo, capaces de fundamentar una convivencia que no degenera en barbarie. El lenguaje es ciertamente complejo en Lyotard. "Los juegos de lenguaje son... el mínimo de relación exigido para que haya sociedad". Esto tiene un fundamento. "Desde antes de su nacimiento el ser humano está ya situado con referencia a la historia que cuenta su ambiente y con respecto a la cual tendrá posteriormente que conducirse. O más sencillamente aún: La cuestión del lazo social en tanto que cuestión, es un juego de lenguaje, el de la interrogación"³⁹. ¿Qué significa esto? Lyotard parece estar aludiendo a una intercomunicación constitutiva del hombre, a un carácter histórico del mismo, a la necesidad de asumir una historia como punto de partida, a la cual puede interrogar y ante la cual puede decidir; y a un juego de lenguaje común, anterior a los juegos de lenguaje plurales de los que ha hablado.

³⁶ Cf. M. BERCIANO, *Debate en torno a la posmodernidad*; id., *La postmodernidad. Estado de la cuestión*.

³⁷ J.F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, p. 73

³⁸ *ibid.*, p. 78

³⁹ *ibid.*, pp. 37-38

Esta misma interacción se afirma desde otro punto de vista, también en relación con el lenguaje. "Hablar es combatir, en el sentido de jugar". Las jugadas suscitan contrajugadas, estrategias, intuiciones, diálogo constante e interacción con el adversario. Todo esto vuelve a indicar un lazo social, una comprensión de la situación⁴⁰.

Años más tarde Lyotard, en nuevas reflexiones, dice que los hombres se sienten requeridos por el lenguaje "para reconocer que lo que hay que expresar en proposiciones excede lo que ellos pueden expresar actualmente"⁴¹. O como afirma en otro lugar: "El todo no es representable, comenzando por el todo del lenguaje"⁴². En otras palabras: El lenguaje dejaría entrever que la realidad es más compleja que lo que se puede expresar de modo explícito. Pero esto parece equivaler a afirmar un saber de fondo más general. ¿No permite este saber una orientación? ¿No se puede considerar como una cierta visión de la realidad?

Que Lyotard parezca admitir algo así, se vería ya en *La condición postmoderna*, cuando dice: "El saber en general no se reduce a la ciencia, ni siquiera al conocimiento". "Con el término saber no se comprende solamente, ni mucho menos, un conjunto de enunciados denotativos; se mezclan en él las ideas de saber-hacer, saber-vivir, saber-oír, etc."⁴³.

Por otra parte, Lyotard cree posible superar el escepticismo y fundamentar una praxis. "Para mí la postmodernidad no es ni la tristeza imposible, esto es, la melancolía de la modernidad., ni el cínico escepticismo del 'todo está permitido'⁴⁴. Ya en *La condición postmoderna* decía: "Es preciso, por tanto, llegar a una idea y a una práctica de la justicia que no esté ligada a las del consenso"⁴⁵. Curiosamente Lyotard vuelve nada menos que hasta un tema platónico. Habría que preguntar también aquí cómo se puede saber qué es la justicia en medio del pluralismo de juegos de lenguaje o de géneros de discursos y cómo se puede decidir con justicia en la situación concreta.

En una conversación en 1984 decía Lyotard que "esta justicia ha de establecerse... en cada caso particular y sin reglas". Y apela a la prudencia en Aristóteles, a la capacidad de juzgar en Kant o al concepto expresado en francés por *judicieux*, que "designa la capacidad de un hombre y la propiedad de una acción o de una decisión de ser rectos, aunque no haya ningún criterio de juicio"⁴⁶. Pero en realidad, ni Aristóteles ni Kant parecen puntos de referencia adecuados para Lyotard, ya que los sistemas filosóficos en que se mueven son muy diferentes de las ideas de Lyotard.

En suma, parece que Lyotard se contradice en más de una ocasión y que admite una serie de presupuestos ontológicos implícitos. La tan proclamada heterogeneidad no parece tan radical o fundamental. Más bien parece que tiene lugar a nivel de saber explícito o de tematización del saber. Lyotard admite de hecho un lenguaje común fundamental, en el que

⁴⁰ *ibid.*, pp. 27-28. 39-40

⁴¹ J.F.LYOTARD, *Le différend*, n° 23

⁴² J.F.LYOTARD, *Immaterialität und Postmoderne*, p. 35

⁴³ J.F.LYOTARD, *La condición postmoderna*, pp. 43-44

⁴⁴ J.F.LYOTARD, *Immaterialität und Postmoderne*, p. 38

⁴⁵ J.F.LYOTARD, *La condición postmoderna*, p. 118

⁴⁶ J.F.LYOTARD, *Immaterialität und Postmoderne*, pp. 43-44

todos pueden dialogar y entenderse, a pesar de la heterogeneidad de juegos de lenguaje. Lyotard admite también una intercomunicación. Admite además la posibilidad de buscar la justicia, de coincidir en los intentos y en las decisiones para alcanzarla, lo que implicaría "saber" lo que es la justicia y tener una cierta comprensión del hombre y del sentido de la historia.

Hay una serie de supuestos ontológicos implícitos en las afirmaciones de Lyotard que deberían ser objeto de una reflexión ontológica explícita. La negación explícita de una ontología en Lyotard llega más allá que su negación implícita. De ahí resultan incongruencias en su filosofía, que dejan la puerta abierta para la pregunta por los supuestos ontológicos en su reflexión.

b. Vattimo: El pensamiento débil.

Otro representante importante de la postmodernidad es Gianni Vattimo. La filosofía de Vattimo, junto con la de un grupo de filósofos italianos recientes, es llamada pensamiento débil, ontología débil, ontología del declinar u ontología decadente.

Este pensamiento se opone no sólo a las metafísicas tradicionales, sino también a la filosofía trascendental, a la dialéctica idealista, a metafísicas menos explícitas, como el marxismo, el positivismo, la fenomenología etc. Y entre las corrientes más recientes, se contraponen igualmente a los movimientos estructuralistas o fenomenológicos, así como a los movimientos menos optimistas de los años setenta, que intentaban salvar la razón del irracionalismo⁴⁷.

De manera concreta, se opone a la dialéctica de filosofías como la de Benjamin, Adorno o Bloch, quienes han querido asumir la teología en la dialéctica. Se diferencia también de autores como Apel o Habermas, movidos aún por una inspiración neokantiana⁴⁸.

El pensamiento débil se encuadraría dentro de la postmodernidad y seguiría a Nietzsche y a Heidegger, según Vattimo. El pensamiento débil se caracteriza por echar una mirada amigable y sin angustias metafísicas al mundo de las apariencias, de los procedimientos discursivos y de las formas simbólicas, viéndolos como lugar de la experiencia del ser. Este pensamiento no debería reencontrar el ser olvidado de la metafísica, sino un ser como recuerdo y huella. Pensamiento débil significa que la racionalidad debe ceder terreno a la zona de sombra. Finalmente, el pensamiento débil no podrá convertirse en sigla de una nueva filosofía. Indica más bien un camino y un sentido para recorrerlo⁴⁹.

El pensamiento débil se caracteriza sobre todo por la ausencia de fundamento, propio de la metafísica de cualquier tipo. Esta ausencia de fundamento es propia de la postmodernidad y se inspiraría en el nihilismo de Nietzsche y de Heidegger⁵⁰.

⁴⁷ G.VATTIMO, *Il pensiero debole*, pp. 7-9; id., *Etica de la interpretación*, p. 23

⁴⁸ G.VATTIMO, *La sociedad transparente*, pp. 98-100; id., *Il pensiero debole*, pp. 13-20; id., *Etica de la interpretación*, pp. 17-18

⁴⁹ G.VATTIMO, *El fin de la modernidad*, pp. 10-14; id., *La sociedad transparente*, pp. 74-76; id., *Il pensiero debole*, pp. 8-10. 21-22

⁵⁰ G.VATTIMO, *El fin de la modernidad*, pp. 10-11. 23-32

La ontología del declinar no se modela sobre los objetos de la ciencia, sino sobre la vida. El ser así pensado no impone ni evidencias ni valores. El ser de esta ontología no es, sino que acaece⁵¹. De manera más concreta, Vattimo presenta el pensamiento débil como prácticas, juegos o técnicas localmente válidas, como diferentes juegos de la razón. Las reglas de los juegos no se imponen ni en nombre de una funcionalidad de las mismas, ni porque se funden en una metarregla de tipo transcendental. Se imponen únicamente en nombre de un respeto irreducible por los monumentos. Este respeto es una *pietas*. En este diálogo respetuoso se va consolidando la verdad de los diferentes lenguajes⁵².

Como parece obvio, esto tiene sus consecuencias en la praxis social y en la ética. También aquí habla el autor de una ética débil, distanciándose de las vías propuestas por Marx, Apel o Habermas; de la vía hermenéutica de Gadamer; y también de posturas derrotistas como la de Lyotard⁵³.

La filosofía consistiría en enseñarnos a movernos en la maraña de estos mensajes, haciéndonos vivir cada mensaje singular y cada experiencia en su vínculo con todos los otros. "La filosofía no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos, sino vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte"⁵⁴.

A pesar de todo, Vattimo habla aún de ontología, aunque ésta sea débil o del declinar. Y dice expresamente que quiere "proponer una lectura ontológica, y no sólo sociológica, psicológica, histórico-cultural de la existencia humana en la condición tardomoderna, postmoderna, tecnológica"⁵⁵. Afirma también que no está "a favor de un escepticismo totalmente relativista"⁵⁶.

En consecuencia, Vattimo se distancia también de autores como Deleuze o Derrida, los cuales partirían de una mala interpretación de Heidegger, así como de Lyotard o de Rorty. Uno y otro supondrían de modo implícito un metarrelato; el primero para invalidar los restantes metarrelatos, el segundo para ver la filosofía moderna como un error⁵⁷.

La relación del pensamiento débil con la metafísica estaría indicada por los conceptos heideggerianos de *Andenken* y de *Verwindung*. Este concepto indica la superación como el reponerse de una enfermedad. Se recupera la salud, pero quedan los rastros de la misma. La metafísica es algo a lo que hay que volver siempre. *Andenken* significa volver a la historia, a la tradición, recordando el carácter de acontecimiento del ser. Esta rememoración no es simple,

⁵¹ G.VATTIMO, *Más allá del sujeto*, p. 22

⁵² G.VATTIMO, *Il pensiero debole*, pp. 11.25-26

⁵³ G.VATTIMO, *Il pensiero debole*, p. 27; id., *Ética de la interpretación*, pp. 16-29. 188-189. 199-200. 208-213

⁵⁴ G.VATTIMO, *Más allá del sujeto*, p. 11

⁵⁵ ibid., pp. 9-10

⁵⁶ G.VATTIMO, *La sociedad transparente*, p. 109

⁵⁷ G.VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, pp.67-76. 131-140; id., *Más allá del sujeto*, p. 71; id., *Il pensiero debole*, p. 9; id., *Ética de la interpretación*, pp. 18-25

sino que incluye un retomar, aceptar, distorsionar; un aceptar el pasado o los monumentos con una *pietas* respetuosa para con ellos⁵⁸.

Vattimo seguiría una línea hermenéutica; pero una hermenéutica particular. Ya en obras anteriores se distancia de la hermenéutica de autores como Gadamer, Apel o Habermas. Pero es en su libro *Oltre l'interpretazione*, donde Vattimo explica mejor su hermenéutica nihilista y la fundamenta en Heidegger, reconociendo que su interpretación de Heidegger no es ampliamente compartida⁵⁹.

La hermenéutica no sólo es una teoría de la historia, sino que es ella misma radicalmente histórica. No puede, pues, según Vattimo, considerarse como descripción de una estructura objetiva, sino más bien como un envío o destino (*Geschick*) en sentido heideggeriano. La hermenéutica no sería sino una interpretación más. Ahora bien, una hermenéutica así entraría dentro de la lógica nihilista, propia de Nietzsche⁶⁰.

La conexión entre hermenéutica y nihilismo resultaría innegable si se piensa en lo que la hermenéutica significa para aquello que constituye el problema fundamental de la metafísica: El sentido del ser. "Del ser se deberá hablar no en términos de objetos o de estados de cosas, sino en términos de evento, como dice Heidegger"⁶¹.

Ante estas afirmaciones de Vattimo, a quien está acostumbrado al estudio de Heidegger le viene espontáneo preguntarse si el autor distingue suficientemente entre una hermenéutica como interpretación ya articulada y el pre-saber o saber atemático que le sirve de base a la hermenéutica, de uno u otro modo. Y a esta pregunta se añade otra: ¿No da más de sí ese presaber, de manera que sea posible evitar una metafísica sin llegar al nihilismo?

Este tema lo trata Vattimo en un apéndice del mismo libro sobre la verdad de la hermenéutica. El autor distingue, como los hermeneutas en general, entre verdad como adecuación y verdad más originaria, como apertura. Esta verdad originaria serviría de base a la verdad como conformidad propia de las ciencias⁶².

La verdad como apertura es expresada por Vattimo mediante la metáfora del "habitar". Esta condición primera de la verdad no se puede describir como una condición universal, estructural, estable. En primer lugar, porque la experiencia histórica muestra una pluralidad de paradigmas culturales heterogéneos irreducibles; y en segundo lugar, porque para ello se necesitaría un criterio, que vendría a ser él mismo la apertura originaria. Pero Vattimo añade: "El habitar implica más bien una pertenencia interpretativa, que conlleva también el consenso como la posibilidad de articulación crítica"⁶³.

Esta apertura es algo fundamental, que se da ya siempre, sin posibilidad de elección. Y añade el autor que "el ser arrojado a una apertura histórica es siempre también,

⁵⁸ G.VATTIMO, *Il pensiero debole*, pp. 21-22; id., *Aventuras de la diferencia*, pp. 111-112. 117-119. 123-124; id., *Ética de la interpretación*, pp. 22-25. 29.31.34

⁵⁹ G.VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, p. 17

⁶⁰ *ibid.*, pp. 9-11. 13

⁶¹ *ibid.*, p. 16

⁶² *ibid.*, pp. 98-100

⁶³ *ibid.*, p. 104

inseparablemente, un participar activamente en su constitución, en su interpretación creadora y en su transformación"⁶⁴. La apertura es verdad originaria, la condición de nuestro ser en lo verdadero, de la cual depende la posibilidad de enunciar juicios verdaderos⁶⁵. Añade el autor que esta apertura ha de ser expresada en términos de verdad, ya que de otro modo iríamos a parar a un hecho bruto o a un fundamento. Esto sucedería cuando la hermenéutica la describe recurriendo a los conceptos de comunidad, eticidad, o a conceptos estéticos de armonía o de integración⁶⁶.

Las verdades particulares se dan en una red siempre inconclusa de referencias, constituida por múltiples voces de la tradición (*Überlieferung*). Esta tradición o tradiciones corresponden a otros tantos envíos o destinos (*Geschick*). El hombre se encuentra ya siempre en un proyecto, en una lengua, en una cultura que *hereda*⁶⁷.

Finalmente, Vattimo habla del destino (*Geschick*) como una especie de reducto del fundamento: "El *Ge-schick* conserva así algo del *Grund* (fundamento) metafísico y de su capacidad de legitimación. Pero sólo en su forma paradójica, nihilista de la vocación de desaparición; vocación que no puede... presentarse con una necesidad de tipo metafísico, pero que representa... una posible racionalidad para el pensamiento, una posible verdad de la apertura"⁶⁸.

Esta visión presenta no pocos interrogantes. La apertura no puede ser descrita como condición universal, estructural y estable. Pero si indica algo que se es ya siempre, que es la condición de nuestro ser en lo verdadero, como ser arrojado en una apertura histórica... ¿Por qué no sería condición universal, estructural y estable?

Si es capaz de fundamentar una interpretación, un consenso, una articulación crítica, un participar inseparablemente en la constitución, interpretación creadora y transformación de la historia, un orientarse en una red siempre inconclusa de referencias, de asumir una tradición, de criticarla, de reaccionar contra ella, ¿se puede hablar aún de falta total de visión de sentido, de fundamento, de una cierta finalidad?

¿Cómo puede tener todo esto y carecer de una idea de "comunidad"? ¿Cómo se puede hablar de una carencia de integración, si se es capaz de dialogar con el pasado, de criticarlo, de tomar elementos del mismo, de proyectar otra construcción de la historia a partir de ahí? ¿Cómo se salvarían los conceptos de *Verwindung* o de *Andenken*, en los que insiste repetidamente Vattimo?

Y con respecto a la praxis social o a la ética, ¿cómo hay que entender esas posibilidades de orientación en la historia, de consenso, de interpretación creadora, de transformación de la historia? ¿No implica todo esto que la apertura tiene también un contenido de praxis y de ética, aunque no sea ni claro y distinto, ni exclusivo?

Estos interrogantes tendrían relación con la alternativa que se plantea Vattimo entre metafísica y hermenéutica nihilista. Una apertura así, con todas estas posibilidades, no podría

⁶⁴ *ibid.*, pp. 104-105

⁶⁵ *ibid.*, p. 106

⁶⁶ *ibid.*, pp. 105. 107-111

⁶⁷ *ibid.*, pp. 113-115

⁶⁸ *ibid.*, pp. 115-116

calificarse ni de metafísica, ni de meta-teoría, ya que no es teoría articulada y temática. Por otra parte es histórica. Pero ¿se puede hablar aún de nihilismo? ¿No se supera así el nihilismo de Nietzsche? Y entonces, el nihilismo que admite Vattimo ¿es el de Nietzsche, es el de Heidegger, es el de los dos, o es uno propio?

Creemos que no es el de Nietzsche; creemos que de hecho se acerca a Heidegger. Pero no a un Heidegger nitzscheano, sino al Heidegger que critica a Nietzsche, porque éste se queda en la metafísica y en el nihilismo, mientras que Heidegger supera ambos. Heidegger critica la metafísica occidental y su fundamentación en un super-ente o en una causa primera y suprema. Pero Heidegger habla también de una resurrección de la metafísica en formas transformadas y de posibilidades de la metafísica de las que no tenemos ni sospecha. Y dice esto precisamente en sus libros sobre Nietzsche y en discusión con él. La filosofía de Nietzsche como consumación de la metafísica occidental serviría, según Heidegger, para dar el paso hacia un pensar originario, hacia un nuevo comienzo, hacia un concepto más originario de metafísica⁶⁹. La postura de Heidegger no es, pues, tan adversa a toda metafísica, ni a la misma palabra "metafísica". Heidegger critica un tipo de metafísica, como veremos más adelante.

Con respecto al nihilismo, pensamos que lo que Vattimo admite en los conceptos indicados constituye una superación del nihilismo metafísico de Nietzsche, y un acercarse a un nihilismo *seinsgeschichtlich* de Heidegger. Este afirma un acaecer histórico del ser, pero permite construir algo, que correspondería al "pensar" heideggeriano. A éste parece acercarse Vattimo, aunque también parece que construye menos.

Y finalmente, nos preguntamos: ¿Se le puede seguir llamando a esto "nihilismo"? ¿Se puede hablar de nihilismo cuando el mismo Vattimo admite que el destino (*Geschick*) conserva algo del fundamento y es capaz de fundar una posible racionalidad? ¿Qué sentido tiene hablar de nihilismo?

Todo esto nos dice que también en el pensamiento débil parece que hay elementos ontológicos implícitos, que superan una hermenéutica nihilista.

4. Conclusiones

Como hemos visto, en todas estas formas de crítica a la metafísica quedan planteados grandes interrogantes que parecen dejar abierta la pregunta por la metafísica. Esta es negada de modo implícito, pero parece presuponerse de manera implícita.

En las primeras corrientes presentadas, el concepto fundamental que conduce a negar la posibilidad de la metafísica parece el de experiencia. Así sucede en las críticas de Hume y de Kant; y se prolonga en filosofías más recientes.

En el neopositivismo y en la filosofía de la ciencia el concepto de experiencia sigue siendo fundamental y decisivo, aunque en diferente grado. En el neopositivismo, que admite el criterio de verificación, la experiencia sensible es decisiva. En la filosofía de la ciencia, al admitir el criterio de falsación, la experiencia se relativiza un poco, pero parece que sigue siendo decisiva, de manera más o menos explícita.

⁶⁹ M.HEIDEGGER, *Nietzsche II*, pp. 201-202. 471; id., *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, p. 253; id., *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abenländischen Denken*, p. 231; id., *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst*, p. 283

Un concepto más amplio de experiencia se daría en la Escuela de Frankfurt, al extenderse este concepto a los hechos históricos y sociales. Pero seguiría siendo fundamental. Al intentar Habermas fundamentar la praxis en la sociología, recurre de nuevo, aunque de otro modo, a la experiencia y se resiste a extender sus reflexiones más allá de la misma. De todos modos Habermas siente más la necesidad de principios y de generalizaciones, y recurre a otros conceptos, como mundo de la vida, mundo histórico, interacción, lenguaje, etc., en los que se muestra un saber o pre-saber acerca del mundo y de la historia.

El tema del lenguaje se da también en otras corrientes, como en la hermenéutica propiamente dicha, en la cual son también fundamentales temas como el saber o el pre-saber del hombre en su mundo histórico, la articulación del mismo, etc. Estos temas están también presentes de algún modo en la postmodernidad, aunque se le den respuestas diferentes.

Estos hechos van más allá de la experiencia inmediata, se internan en lo trascendental e indicarían que, de hecho, se entra en el mundo de la metafísica. ¿Hasta dónde? Esto debería ser objeto de reflexión explícita.

La pregunta por la posibilidad de la metafísica hoy creemos que no debería dejar de lado estos conceptos de un saber implícito o de un pre-saber presente en el mundo de la vida. Un saber que se articula y se expresa en el lenguaje y en la intercomunicación. Las reacciones frente a este hecho, generalmente admitido, son diferentes. Hay quienes se quedan en el hecho y no ven posible ontología alguna. Hay quienes de hecho y de modo implícito admiten los presupuestos, mientras que de manera explícita rechazan toda ontología. Y hay quienes buscan los supuestos implícitos en los hechos, llegando a elaboraciones ontológicas o metafísicas más o menos amplias.

En cualquier caso, una cosa quedaría clara: Que parece inevitable entrar de hecho en el ámbito de la metafísica. Y téngase en cuenta que cuando los autores mencionados y otros van a parar a este mundo de la vida o al tema del lenguaje, lo hacen en un intento de dar respuesta a cuestiones metafísicas de fondo: Preguntas sobre la praxis humana, sobre la ética, sobre la sociedad, sobre el sentido de la vida. Y estas preguntas se inscriben en otras más generales: Preguntas sobre el hombre, sobre su ser y deber-ser, sobre la realidad; preguntas sobre el sentido en general.

Es difícil renunciar a estas preguntas metafísicas, como hacía notar Kant. La razón humana tiene este particular destino: Que por una parte no puede evitar plantearse ciertas preguntas; y por otra parte no puede darles una respuesta decisiva y definitiva. Y no puede dejar de plantearse, porque el objeto de las mismas no puede ser indiferente a la naturaleza humana.⁷⁰

¿Tiene sentido seguir planteándose la pregunta por la metafísica? ¿Qué camino va a seguir la reflexión después de la crítica precedente? Una vía que parece se debe tener muy en cuenta es la que sigue Heidegger. Éste está convencido de que el tiempo de los sistemas ha pasado. Pero él mismo se preguntó durante toda su vida por el ser: Por el sentido del ser, por la verdad del ser. Heidegger no logró dar una respuesta definitiva a estas preguntas; pero anduvo un camino del pensar que parece aceptable. Este camino no es una carretera terminada; pero tampoco es un desierto o un bosque sin orientación alguna. El estudio del camino del pensar de Heidegger parece tanto más necesario por el hecho de que con frecuencia es considerado como el promotor o incluso el primer representante de la postmodernidad, de la deconstrucción o del relativismo. Heidegger no sería eso. Entre la construcción de un sistema

⁷⁰ KrV A VII. X

y la deconstrucción hay más posibilidades. Una de ellas sería el camino del pensar heideggeriano, en el cual hay que hablar de historicidad y de consiguiente relatividad de la verdad; pero también de cierta construcción de un camino, aunque éste no pueda estar terminado.

BIBLIOGRAFÍA:

- BERCIANO, M., *Debate en torno a la posmodernidad*, Madrid 1998
- BERCIANO, M., *Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano*. En *Pensamiento* 36 (1980) 131-164
- BERCIANO, M., *Filosofía concreta y ontología en Herbert Marcuse*. En *Estudio agustiniano* 16 (1981) 133-182
- BERCIANO, M., *La postmodernidad. Estado de la cuestión*. En *Diálogo filosófico* 52 (2002) 4-42
- BERCIANO, M., *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca 1990
- BERCIANO, M., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo 1991
- CARNAP, R., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. En G. JANOSKA, *Metaphysik*, Darmstadt 1977, pp. 50-78
- DAVIDSON, D., *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona 1995
- FREGE, G., *Escritos de semántica y filosofía de la lógica*, Madrid 1998
- HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1974
- HABERMAS, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1975
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid 1987
- HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 19185
- HABERMAS, J., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988
- HABERMAS, J., *Texte und Kontexte*, Frankfurt 1991
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche I*, Frankfurt 1996
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, Frankfurt 1997
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, Frankfurt 1986
- HEIDEGGER, M., *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abenländischen Denken*, Frankfurt 1986
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst*, Frankfurt 1985
- KRIPKE, S., *El nombrar y la necesidad*, México 1985
- LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*, Madrid 1987
- LYOTARD, J. F., *La diferencia*, Barcelona 1988
- LYOTARD, J. F., *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin 1985
- PUTNAM, H., *Razón, verdad e historia*, Madrid 1988
- QUINE, W. v. O., *Desde el punto de vista lógico*, Barcelona 1962
- QUINE, W. v. O., *La búsqueda de la verdad*, Barcelona 1992
- QUINE, W. v. O., *Über das, was es gibt*. En G. JANOSKA, *Metaphysik*, Darmstadt 1977, pp. 138-159

- RUSSELL, B., *Lógica y conocimiento*, Madrid 1966
STRAWSON, P. F., *Análisis y metafísica*, Barcelona 1997
VATTIMO, G., *Il pensiero debole*, Milano 1983
VATTIMO, G., *Ética de la interpretación*, Barcelona 1991
VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, Barcelona 1990
VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987
VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona 1986
VATTIMO, G., *Más allá del sujeto*, p. 22
VATTIMO, G., *Oltre l'interpretazione*, Bari 1994
WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona 1988
WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid 1987