

El estado de la cuestión

Orientaciones de la metafísica actual

Jesús Conill Sancho

¿Es posible hablar todavía hoy de *metafísica* sin ruborizarse? ¿No ha sido arrumbada por la Crítica, las ciencias y el desarrollo social, por las nuevas racionalidades teóricas y prácticas, así como por las condiciones de vida? ¿No estamos sometidos a una presión antimetafísica por la forma de vida moderna? Indudablemente, la metafísica está inmersa en la crisis cultural que nos envuelve; pero también se ve afectada específicamente por las críticas contra lo que parecía su función primigenia: proporcionar el verdadero conocimiento de la realidad. ¿Es esta una pretensión imposible? ¿No sirve para nada en la vida? Para responder al interrogante sobre la situación actual de la metafísica hay que exponer las razones de la *crisis* que padece y ver a dónde conduce, si a su *disolución*, *renovación* o *transformación*.

1. *Las crisis de la metafísica*

La erosión del pensamiento metafísico viene produciéndose desde hace mucho tiempo; pero las diversas crisis sufridas por la metafísica no serán contempladas aquí por su valor histórico, sino porque siguen operando en diversas concepciones filosóficas y en sus representantes motivos (razones) provenientes de esas críticas surgidas en momentos históricos diferentes. A continuación aludiremos a las más representativas.

1.1. Empirismo moderno y positivismo lógico

El «lema» de toda filosofía empirista y positivista ha quedado paradigmáticamente expresado en las últimas frases de la *Investigación sobre el entendi-*

miento humano de Hume. El destino de la metafísica es consumirse en el fuego; porque no hay más conocimiento que el de las ciencias formales (Lógica y Matemática) y el de las ciencias empíricas de lo real. Todo enunciado tiene que ser o *analítico* o *empírico* (*sintético a posteriori*). Cualquier otro intento de conocimiento *esencial*, o *a priori sintético*, es rechazado de plano como incapaz de aumentar nuestro auténtico conocimiento (tanto en lo que se refiere a la realidad, valores y/o normas).

Otra virtualidad de que ha hecho gala el empirismo en ocasiones es haberse presentado como *la* filosofía propia de la ciencia moderna, debido a su carácter experimental. Pero histórica y sistemáticamente es esto insostenible, ya que con la ciencia moderna están entretreídos tanto o más el racionalismo y la matemati-zación (construcción) de lo real.

Pero la crítica a la metafísica que hizo furor en nuestro siglo ha sido la del positivismo lógico, que se conecta con la humeana, pero intentando rematarla mediante el *análisis lógico* (como expone R. Carnap en «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje»)¹. Expresivo título. *La lógica* sirve de base para hacer ver que el lenguaje metafísico está formado por *pseudo-proposiciones*: éstas están cargadas de contenido emotivo ante la vida, pero carecen de valor cognoscitivo; por eso, sus pretensiones *teóricas* no tienen más remedio que expresarse en presuntas proposiciones, que carecen de sentido ya por su misma forma. La metafísica es —desde el análisis lógico— un *sinsentido* (*unsinnig*) también para el Wittgenstein del *Tractatus*²; porque está originada por una mala comprensión de la lógica del lenguaje.

Pero las tesis fuertes del empirismo y neopositivismo no han tardado en verse debilitadas gracias a la concurrencia de una multiplicidad de factores, de los que destacamos los siguientes: las críticas contra el *dogmatismo* del empirismo clásico moderno³ y del positivismo lógico⁴; las enormes dificultades para formular un criterio empirista del sentido o, tal vez, su irrealizabilidad⁵; el reconocimiento de la inevitabilidad de lo metafísico en la teoría del conocimiento⁶; la transformación del criterio del sentido en criterio de demarcación en el seno del empirismo contemporáneo⁷; la revalorización de los problemas metafísicos desde la «reforma lógica de la filosofía»⁸; el descubrimiento de

¹ R. CARNAP, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», A. J. AYER (comp.), *El positivismo lógico*. México, 1978, pp. 66-87.

² Para la interpretación metafísica del *Tractatus*, vid. J. GUANTER, «La metafísica del *Tractatus* según E. Zemach», *Cuadernos de filosofía y ciencia*, n.º 2 (1982), pp. 117-130. Algunos han calificado recientemente a Wittgenstein de artifice, more kantiano, de la nueva metafísica futura.

³ K. POPPER, «Sobre las fuentes del conocimiento y la ignorancia», *Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires/Barcelona, 1983, pp. 23 ss.; H. ALBERT, *Tratado de la razón crítica*, pp. 37 ss.

⁴ M. V. O. QUINE, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, 1962, pp. 49-81; *Palabra y objeto*. Barcelona, 1968; *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, 1974.

⁵ W. STEGMÜLLER, *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Buenos Aires, 1967; *Teoría y experiencia*, Barcelona, 1979.

⁶ J. LL. BLASCO, *Significado y experiencia*, Barcelona, 1984.

⁷ W. STEGMÜLLER, *Teoría y experiencia*.

⁸ J. LUKASIEWICZ, *Lógica y filosofía*, Madrid, 1975.

ciertos *a priori* y hasta una metafísica oculta en el neopositivismo⁹; máximas para ser «un buen empirista» en que se recomienda «ser un metafísicocrítico»¹⁰; la revisión de una interpretación errónea de la lógica, que la vincula a una posición antimetafísica y positivista, cuando en el empirismo lógico resurgen «con nuevas vestiduras» los planteamientos metafísicos¹¹, hasta el punto de que se toman en serio intentos como el de la *síntesis a priori*¹² en filosofía.

1.2. El análisis lingüístico

La postura de la filosofía analítico-lingüística ante la metafísica ha sido ambigua. Porque, si bien parecía gozar de un insustancial «confinamiento lingüístico», hay quienes han denunciado en ella tesis ocultas como el conformismo ontológico y la idealización lingüística; mientras que otros la han utilizado como plataforma antimetafísica. Así, desde la noción wittgensteiniana de «juegos lingüísticos» y la «lógica informal» basada en las reglas lingüísticas, entretejidas con formas de vida, se ejerce una *crítica terapéutica* del uso metafísico (anómalo) del lenguaje. La anomalía consiste en usar aéreamente (= fuera del contexto normal) las expresiones lingüísticas. Aquí los errores categoriales provienen de errores contextuales (según el análisis lingüístico tras el giro pragmático del Wittgenstein II convencional).

Pero esta terapia disolutoria (¿«absolutoria»?) ha ido menguando y se han abierto paso cada vez más auto-críticas y tendencias constructivas dentro del Análisis lingüístico. Entre las primeras, y por poner un ejemplo cercano, recuérdese la crítica de A. Deaño¹³, para quien esta filosofía era «positiva» y «unidimensional»: «miseria de la filosofía en la opulenta sociedad industrial avanzada»; habría que ir «más allá», perforando el lenguaje, y descubrir el horizonte de sus usos, incluyendo el metafísico. Porque la metafísica es un *discurso y escritura* (visión del mundo desde una *Ethos*), instituidos como *factum* de la imaginación, cuyo rendimiento estriba en generar inteligibilidad y fundamentar la conducta humana.

Los impulsos constructivos dentro de la filosofía analítico-lingüística han perseguido algún tipo de *universal lingüístico* (categorías, reglas) mediante el diseño de una gramática conceptual filosófica («geografía lógico-lingüística»)¹⁴.

⁹ K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, vol. II, 235 ss.

¹⁰ P. K. FEYERABEND, *Cómo ser un buen empirista*, Valencia, 1976; *Tratado contra el método*, Madrid, 1981.

¹¹ W. STEGMÜLLER, *Corrientes*, pp. 441, 485, 488, 558.

¹² W. STEGMÜLLER, *Teoría y experiencia*, p. 24; *Corrientes*, p. 491.

¹³ A. DEAÑO, «Metafísica y análisis del lenguaje», *Teoría y sociedad*, Barcelona, 1970, páginas 117-128; *El resto no es silencio*, Madrid, 1983; *Las concepciones de la lógica*, Madrid, 1980.

¹⁴ G. RYLE, *The Concept of Mind*, Londres, 1966; *Collected Papers*, Londres, 1971; J. L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford, 1970; *Sense and Sensibilia*, Oxford, 1962; *How to do Things with Words*, Oxford, 1962; J. SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge, 1969. Cfr. la selección e introducción de J. MUGUERZA en *La concepción analítica de la filosofía*, 2 vols., Madrid, 1974.

En esta línea, se han reintroducido explícitamente las *cuestiones metafísicas* en el Análisis lingüístico¹⁵. Y lo mismo ha ocurrido en la Lingüística, entendida como «teoría científica de la estructura lingüística universal» subyacente a los lenguajes¹⁶.

Dentro de esta creciente tendencia constructiva en la más reciente filosofía lingüística cabe destacar la propuesta de E. Tugendhat¹⁷: una *Semántica formal* con pretensiones de universalidad y fundamentalidad, que recupera la conciencia histórica y reflexiona sobre sus propios fundamentos. Rasgos todos ellos de una filosofía fundamental o *filosofía primera*. Pero aportando las siguientes características: 1) *formalización* frente a objetivación, siguiendo el enfoque troncado (a juicio de Tugendhat) de la ontología de Aristóteles y de Husserl; 2) *analiticidad lingüística*: estudio de la estructura formal de la comprensión lingüística, frente a la filosofía de la conciencia como representación y a todos los intentos de proponer una referencia prelingüística a los objetos; 3) *aprioricidad* del conocimiento filosófico, que reflexiona sobre los presupuestos de la *comprensión lingüística* y de la *autoconciencia práctica* (*Sichzusichverhalten*), que constituyen respectivamente los fenómenos primordiales de las vertientes teórica y práctica de la filosofía¹⁸. Ahora bien, Tugendhat no trasciende el ámbito del apriorismo analítico en su versión lingüística, frente a cuantos defienden alguna clase de intuición intelectual o un *a priori* sintético en la línea kantiana¹⁹.

Recientemente, entre nosotros, A. Llano²⁰ ha defendido una *renovación de la metafísica realista* (tradicional aristotélica) mediante una audaz y controvertida conexión entre filosofía analítica y realismo metafísico, principalmente en virtud de su común atención a los *sentidos del ser* (ser real, ser veritativo, esencia, existencia, predicación, identidad...) y a sus *modalidades* (actualidad y efectividad, posibilidad, necesidad). Este presunto avance histórico hacia una «reposición de la metafísica» es producto —a juicio de Llano— del proceso autocrítico de la filosofía trascendental, por el que las cuestiones ontológicas (el ente en cuanto ente) y las gnoseológicas (la conciencia como representación)

¹⁵ P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, Londres, 1968; *Individuals. An Essay*, in *Descriptive Metaphysics*, Londres, 1964; cfr. la selección citada en la nota anterior.

¹⁶ J. A. FODOR/J. J. KATZ (ed.), «The Structure of language», en: *Readings in the Philosophy of Language*, 1964; KATZ, J. J., *La realidad subyacente del lenguaje y su valor filosófico*, Madrid, 1975.

¹⁷ E. TUGENDHAT, «Die sprachanalytische Kritik der Ontologie», *Das Problem der Sprache*, Herg. v. H. G. Gadamer, München, 1967, pp. 483-493; *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, 1976.

¹⁸ E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (= VESP): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (= SS), Frankfurt, 1979; *Probleme der Ethik* (= PE), Stuttgart, 1984. Cfr. J. CONILL, «¿Verdad como libertad sin responsabilidad?», *Estudios filosóficos*, n.º 96 (1985), pp. 273-302.

¹⁹ E. TUGENDHAT, VESP, p. 20: «La filosofía analítico-lingüística se ensambla en la concepción tradicional de la filosofía como un conocimiento apriorico e interpreta el *a priori* como analítico».

²⁰ A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, 1984.

son remitidas a una teoría analítica de la proposición (la comprensión de las proposiciones). El decisivo punto de inflexión de este proceso lo constituye la crítica —de raíz fregeana— al representacionismo y a la primacía epistemológica del concepto como imagen mental. Superado el psicologismo y más allá de la semántica formal, Llano descubre en Frege una *semántica realista*, apoyándose en su distinción entre *sentido* y *referencia* y en su concepción del *concepto*. Aquí está su punto de partida hacia la «renovación de la metafísica» a través de una ontología analítica realista²¹.

El alcance realista de la distinción sentido/referencia pasaría desapercibido, si no se hiciera notar que la referencia no es una mera dimensión del significado, sino algo extralingüístico. El *sentido* es el modo de darse algo (ser veritativo en el pensamiento); la *referencia* es lo dado y/o designado (ser real). Por otra parte, el *concepto* —en cuanto función, a diferencia de los objetos— es predicativo: «es la referencia de un predicado gramatical» (Frege); y, por tanto, forma parte de la realidad (realidad incompleta, referencia incompleta). El equivalente semántico del carácter incompleto del concepto es la índole incompleta del predicado. Al concepto fregeano le corresponde una dimensión formal estructural de la realidad —según Llano—, lo cual se descubre a través de la distinción lingüística entre sujeto y predicado; pues el concepto se aplica al referente de un predicado.

El estudio de los sentidos del ser está dirigido —por su relevancia metafísica— a descubrir un sentido de «existencia» como predicado de primer nivel, predicado de objetos, cosas e individuos (predicado real). A tal efecto Llano recurre a los auténticos nombres propios, que están por un individuo particular y determinado: *este* individuo, irreductible a mero *caso* de una regla. Este carácter de los nombres propios es diferente del de las «descripciones definidas», como ha puesto de manifiesto S. KRIPKE²². Los auténticos nombres propios son «designadores rígidos» que se refieren a un mismo individuo en cualquier «mundo posible» en cualquier situación fáctica o contrafáctica.

La semántica realista (defendida por Llano) permite —siguiendo también a Kripke— distinguir entre lo *a priori* (como noción epistemológica) y lo *necesario* (como algo ontológico), es decir, entre *necesidad epistémica* y *necesidad metafísica*. De este modo, un enunciado puede ser metafísicamente necesario y, sin embargo, epistemológicamente contingente (es decir, no *a priori*)²³. Llano confía en esta noción de necesidad metafísica (que no es *a priori*, sino a *posteriori*) para restaurar un camino —entre kantismo y empirismo— que conduzca a reencontrar el *ser real* y a acceder a lo *esencialmente* necesario. Y considera la renuncia a aceptar este paso, por temor a incorporar de nuevo el

²¹ Ibid., pp. 64 ss; 86-87 y *passim*.

²² S. KRIPKE, *Naming and Necessity*. Cambridge, 1980, IV, 3; cfr. A. LLANO, *op. cit.*, páginas 217-8.

²³ S. KRIPKE, *op. cit.*, p. 110; cfr. A. LLANO, *op. cit.*, pp. 337 ss.

esencialismo, una posición «ideológica», que ya no tiene apoyo «técnico» en el análisis lingüístico²⁴.

El tránsito del ser en el lenguaje al *ser real* no queda todavía expresado por el cuantificador existencial en las descripciones definidas, sino que se efectúa mediante el *designador rígido*, al que se califica también de *esencial*. Esta recuperación del *ser real*, de la *esencia* y de la *necesidad a posteriori* —a partir de la noción de «designador rígido»— es el síntoma (para Llano) de una renovación de la *ontología realista* «precrítica, a la que se vuelve desde una filosofía analítico-lingüística como semántica realista, que ya ha cancelado el proceso crítico-reflexivo de la filosofía trascendental y se abre por la *intentio recta* a una renovada metafísica del ser real»²⁵.

1.3. El Racionalismo crítico

El Racionalismo crítico es un criticismo que ya no se asienta en ningún criterio del sentido; pero busca una unificación del conocimiento a partir de la estructura metodológica de la racionalidad científica y tecnológica. En el fondo equipara el conocimiento racional con el científico (en epistemología) y la acción racional con la tecnológica (en la filosofía práctica)²⁶. Pero no por ello deja de valorar positivamente la función *heurística* de la metafísica al servicio del progreso del conocimiento. No importa tanto el origen del conocimiento cuanto su función metodológica, en el marco de la racionalidad crítica, para aumentar el conocimiento de la realidad mediante teorías que tengan la mayor capacidad explicativa. Además, el potencial especulativo y crítico de la metafísica ayuda a construir *alternativas* y posibilitar el *pluralismo* teórico; que tiene la función de una *utopía* en versión epistemológica: proyecta «lo imposible» y

²⁴ A. LLANO, *op. cit.*, pp. 354, 341-2.

²⁵ A pesar de no contar con el espacio apropiado, no quisiera dejar pasar la ocasión de plantear algunas cuestiones a este meritorio trabajo de A. LLANO: 1) ¿Por qué la metafísica no ha de someterse al proceso crítico de transformación? ¿En razón de qué sirve de canon inmunizado para evaluar las demás aportaciones filosóficas una cierta interpretación tomista de la ontología aristotélica? 2) ¿No es una extrapolación afirmar que, porque la filosofía analítica se reencuentra con cuestiones metafísicas, constituye la vía para recuperar el realismo metafísico tomista? 3) ¿Es concluyente el estudio de Kripke acerca del esencialismo o, más bien, ya lo presupone (como opina Putnam)?

²⁶ K. POPPER, *Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires/Barcelona, 1983; *La lógica de la investigación científica*, Madrid, 1962; *Conocimiento objetivo*, Madrid, 1974; *Búsqueda sin término*, Madrid, 1977; *La miseria del historicismo*, Madrid, 1973; *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona/Buenos Aires, 1982; *Post Scriptum a la Lógica de la investigación científica*, Madrid, 1984.

H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1975 (3.ª ed. ampliada); *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, 1978.

Entre nosotros, J. FERRATER, *De la materia a la razón*, Madrid, 1979; *Fundamentos de filosofía*, Madrid, 1985; J. MOSTERIN, *Racionalidad y acción humana*, Madrid, 1978; M. A. QUINTANILLA, *A favor de la razón*, Madrid, 1981.

sugiere un cambio radical del estado actual del conocimiento. A pesar de esta actitud abierta hacia la metafísica, ésta queda siempre sometida al monismo metodológico de la razón crítica falibilista, cuyo último criterio de objetividad es la falsabilidad (refutabilidad)²⁷. Pero precisamente el problema central de las *teorías metafísicas* es que son *irrefutables*²⁸. No obstante, Popper admite la posibilidad de un examen crítico (discusión crítica) de las teorías metafísicas (aunque no sean refutables) mediante *argumentaciones* en relación con su capacidad para *resolver* ciertos *problemas*. Y hasta Popper mismo ha introducido una nueva *metafísica de la ciencia* con su teoría de los tres mundos, a fin de superar el relativismo y asegurar la objetividad y progreso en la racionalidad científica mediante la autonomía de las entidades inteligibles del tercer mundo, diferentes de las del mundo físico y del mental²⁹.

Pero el Racionalismo crítico se ha abierto a la metafísica también en otras versiones, como la de M. Bunge³⁰: una metafísica científica, sistemática, realista y materialista, cuando «la era del análisis ha terminado». Con ella Bunge pretende superar a Popper desplazando el racionalismo crítico desde la metodología a la ontología de la razón y desde la metafísica (idealista) de los tres mundos a la ontología materialista. No se trata de un materialismo vulgar, ni dialéctico, sino un materialismo modernizado («lógico»), que identifica realidad y materia (aun cuando pretende hacerlo compatible con el pluralismo ontológico emergentista), pero aprovechando el desarrollo actual de la lógica, la matemática, las ciencias y la tecnología, hasta convertirlo en «la ontología de la ciencia y de la técnica».

Rasgos similares a la ontología de Bunge *posee* la de Ferrater³¹; en ella, a pesar de sustituirse la noción de realidad por la de «lo que hay», encontramos operantes las funciones de una metafísica naturalista que articula lo que hay en sistemas ordenados en cuatro niveles (físico, orgánico, social y cultural) y pretende —igual que Bunge— hacer compatible el monismo y pluralismo ontológicos dentro del materialismo.

Ahora bien, las dificultades del monismo materialista han suscitado una calurosa e ilustrativa polémica³². El alma de la misma ha sido U. Moulines, quien, en virtud de un análisis conceptual, critica al materialismo en virtud de los siguientes argumentos: 1) El materialismo es indefendible, porque se ha convertido en un «dogma», basado en una caracterización vacua y trivial del

²⁷ Aun cuando este criticismo se sustenta en una opción por una «forma de vida», en una decisión por una manera de vivir (ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, p. 79), que tiene el carácter de una fe metafísica en el valor humanista de la autocritica y de la razón falibilista.

²⁸ K. POPPER, *Conjeturas y refutaciones*, pp. 239-247.

²⁹ K. POPPER, *Conocimiento objetivo: Post Scriptum*; cfr. también *El yo y su cerebro* (junto con J. Eccles), Barcelona, 1980.

³⁰ M. BUNGE, *Filosofía de la física*. Barcelona, 1978; *Treatise on Basic Philosophy*. 4 vols., Dordrecht, 1974, 1974, 1977 y 1979; *Materialismo y ciencia*. Barcelona, 1981.

³¹ Vid. nota 26.

³² J. ESQUIVEL (recop.), *La polémica del materialismo*. Madrid, 1982.

predicado P (= materia) al afirmar que «todo X es P»; 2) frente a los intentos por hacer compatible el monismo y pluralismo ontológicos defiende la plausibilidad de este último y la insostenibilidad de que el materialismo sea la ontología de la ciencia.

Esta disputa sobre el materialismo es una incursión del racionalismo crítico en el ámbito metafísico y está provocada por la extrapolación del realismo gnoseológico de la racionalidad científicista. Por eso, en este contexto, habría que destacar un par de ejemplos, que representan la actitud *anticientíficista* y *antimaterialista* desde posiciones racionalistas y realistas, no cerradas a los problemas metafísicos. Es el caso del realismo (antes «metafísico», ahora «interno» de H. Putnam³³, quien ha denunciado la mezcla de materialismo y esencialismo, y ha intentado mostrar las incoherencias de la metafísica materialista y científicista. Lo cual, sin embargo, no ha impedido que se abra hacia una nueva metafísica (frente a la natural-materialista, a la epistemología naturalizada y al relativismo cultural e historicista). En este sentido, su propuesta de una *teoría de lo normativo*, en la que la razón trasciende las normas culturales, dejándose guiar por ideas regulativas de lo verdadero y lo correcto es tal vez un esbozo de una metafísica capaz de criticar lo fácticamente dado.

En esta línea superadora de la racionalidad científicista y sus derivaciones metafísicas, es sugerente el proyecto alternativo de la «racionalidad evolutiva»³⁴. Aquí la apertura a la metafísica es manifiesta, porque se apunta a una nueva clase de conceptos («no clausurados», «incoativos» y «normativos»), capaces de superar la escisión entre verdad y valores, de orientarnos hacia una «vida buena», así como generar un conocimiento que nos ayude a comprender el universo y a buscar una vida llena de sentido. ¿Metafísica alternativa, correspondiente al desarrollo de la racionalidad evolutiva?

1.4. EL «positivismo histórico»

Con esta rara denominación aludo a la crítica comtiana a la metafísica, porque ha configurado en el fondo la actitud de muchos: la de aquellos que consideran el saber metafísico algo propio de un estadio transitorio de la evolución intelectual de la humanidad, que hoy resulta anacrónico y regresivo. En el régimen definitivo de la razón humana habrá, pues, que sustituir esa «especie de enfermedad crónica» por el auténtico *saber positivo*, del único que cabe esperar soluciones a nuestras necesidades e intereses³⁵.

³³ H. PUTNAM, *Mathematics, Matter and Method* (Pb. Papers I), Cambridge, 1979, 2.^a ed.; *Mind, Language and Reality* (Pb. Papers II), Cambridge, 1979; *Meaning and the Moral Sciences*, Boston, 1979; *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981; *Racionalidad y metafísica*, Teorema, 1985.

³⁴ H. SKOLIMOWSKI, *Racionalidad evolutiva*, Valencia, 1979. Cfr. R. RIEDL, *Biología del conocimiento*, Barcelona, 1983.

³⁵ A. COMTE, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, 1980. Cfr. X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, 1970.

1.5. El marxismo

Si quisiéramos resumir las razones por las que «los marxismos» han rechazado los planteamientos metafísicos, podríamos aludir a las tres direcciones críticas siguientes. En primer lugar, al modo de pensar metafísico (considerado estático) se oponía —de modo estereotipado con vistas a la divulgación— el pensamiento dinámico y dialéctico; toda la historia de la filosofía era el escenario de la lucha entre idealismo y materialismo, una de cuyas expresiones era la pugna entre metafísica y dialéctica³⁶. Por otra parte, en el diagnóstico de las formas de conciencia, el pensamiento metafísico revelaba su carácter ideológico por su función social interesada (expresiva de las contradicciones materiales y de la lucha de clases). Y, en tercer lugar, la metafísica era la inversión idealista del sentido de la verdad, porque privilegiaba la contemplación interpretadora, en vez de suscitar la fuerza transformadora de la realidad a partir de la primacía de la praxis.

No obstante, hay bastantes tendencias y posiciones marxistas que, explícita o implícitamente, se desenvuelven dentro del ámbito metafísico con mayor o menor intensidad, según los casos. A continuación, aludiremos a algunos de ellos, como ilustración del alcance metafísico del marxismo.

El Materialismo Dialéctico es una ontología materialista metafísica³⁷. El Materialismo Histórico cuenta con las nociones de «totalidad» y «ciencia» provenientes de la metafísica hegeliana³⁸; de ahí que sus conceptos, hipótesis y tesis básicas acerca de la realidad histórica se sustenten en postulados metafísicos (extracientíficos). Entre nosotros, G. Bueno y el M. A. Quintanilla de hace unos años han reconocido explícitamente los compromisos metafísicos del marxismo, en su versión de Materialismo Dialéctico y de Materialismo Histórico, en la *Crítica de la Ideología* y hasta en la —por ellos— postulada filosofía postanalítica de la ciencia³⁹.

Como ha mostrado el valioso trabajo de J. Zeleny⁴⁰, todas las interpretaciones marxistas incluyen o presuponen una teoría de la realidad, que —a su juicio— consta de dos vertientes: una lógica materialista y un monismo materialista. Esta exigencia marxista de una metafísica es manifiesta tanto en sus versiones ontológicas como gnoseológicas (ya sean éstas en forma de teoría del

³⁶ *Einführung in den dialektischen und historischen Materialismus*, Frankfurt, 1975; *Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Frankfurt, 1974; G. KLAUS / M. BUHR (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig, 1974, 2 vols

³⁷ A. SCHMIDT, *El concepto de naturaleza en Marx*, Barcelona, 1976; C. VALVERDE, «La materia, ¿es dialéctica?», *Pensamiento*, vol. 36, n.º 141, pp. 55-80; M. SACRISTAN, «La tarea de Engels en el "Anti-Dühring"», estudio previo a F. ENGELS, *Anti-Dühring*, México, 1968.

³⁸ M. SACRISTAN, «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», publicado en *Mientras tanto* (recogido en *Papeles de filosofía*, Barcelona, 1984).

³⁹ G. BUENO, *Ensayos materialistas*, Madrid, 1972; M. A. QUINTANILLA, «Notas para una teoría postanalítica de la ciencia», *Revista de Occidente*, n.º 138 (1974); «El concepto marxista de ideología», *Sistema*, n.º 7 (1974), pp. 29-52.

⁴⁰ J. ZELENY, *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*, Barcelona, 1974.

reflejo o como teoría de la praxis)⁴¹; e igualmente cuando se lo entiende como una «concepción del mundo»⁴².

En el marxismo humanista la preocupación antropológica es una fuente de inspiración metafísica, ya que el esclarecimiento de asuntos como la liberación, el sentido de la vida, el valor del individuo humano, el enigma de la muerte, la trascendencia..., ha ocupado a muchos pensadores marxistas, como K. Kosik, A. Schaff, R. Garaudy, Marchovec, V. Gardavski, L. Kolakowsky, E. Bloch, y un largo etc. Entre nosotros, J. Jiménez⁴³ ha propuesto una filosofía «instauradora de sentidos», dinamizadora de las ideologías, unidora de teoría y praxis, cuyos principios básicos son el de la universalización (entendido como condición de la emancipación) y el de la realización de la emancipación como verdad práctica. Aunque sin utilizar terminología explícita al respecto, se trata de una metafísica antropológica que, sin perder las virtualidades ya presentes en la formalización (idealista) de la filosofía, propugna una revolución cultural (antropológica) que nos abra a nuevos horizontes de sentido (s).

Dentro del marxismo humanista cabe destacar en nuestro contexto la metafísica escatológica de E. Bloch⁴⁴, quien a partir de una hermenéutica del «acontecer utópico» lleva a cabo una metafísica de la esperanza, que incluye también una peculiar tanatología. Lo curioso en esta metafísica es que la esencia «que nos espera a todos», «aniquiladora o plenificadora», no es «el ser de lo que era» (to tí en einai), sino «el ser de lo que será», ya que está en el frente utópico y no es más que *en esperanza*.

Recientemente asistimos a una recuperación de la metafísica desde el marxismo, como muestra la ontología social propuesta por C.C. Gould⁴⁵, a la que presenta como «teoría metafísica de la naturaleza de la realidad social», cuyas principales categorías son «individuos», «relaciones», «trabajo», «justicia», «libertad»; y cuyo método consta de dos momentos: el dialéctico-reconstrutivo de la totalidad concreta y el crítico, en términos de valor (principalmente, trabajo, libertad y justicia). De ahí que la versión primordial de esta ontología social sea la ontología del trabajo, ya que éste es «la fuente viva de valor» y la actividad por la que el hombre se realiza a sí mismo y desarrolla la libertad. La teoría de Marx de la realidad social (centrada en el trabajo) da lugar —a juicio de C. C. Gould— a una teoría del valor con fuerza normativa, por la que la ontología

⁴¹ TH. J. BLAKELEY, *La teoría sociológica del conocimiento*. Madrid, 1969; MARKOVIC, M., *Dialéctica de la praxis*. Buenos Aires, 1972.

⁴² R. HAVEMANN, *Dialéctica sin dogma*. Barcelona, 1967.

⁴³ J. JIMÉNEZ, *Filosofía de la emancipación*. Madrid, 1984. Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista*. Salamanca, 1978; *Las nuevas antropologías*. Santander, 1983; y E. FROMM, *Humanismo socialista*. Buenos Aires, 1971 (3.ª ed.).

⁴⁴ E. BLOCH, *Ateísmo en el cristianismo*. Madrid, 1983; *El principio esperanza*. Madrid, 1977-79-80; «El hombre del realismo utópico». *En favor de Bloch*. Madrid, 1979; cfr. J. CONILL y E. ORTIZ, «Metafísica escatológica y esperanza ante la muerte en E. Bloch». *Quaderns de Filosofia y Ciencia*, n.º 7 (1985), pp. 73-98.

⁴⁵ C.C. GOULD, *Ontología social de Marx*. México, 1983.

del trabajo se transforma en una ontología de la libertad, cuya norma es la justicia.

No obstante, la actual revisión del primado ontológico del trabajo ha conducido asimismo a una recusación de la «metafísica del trabajo»⁴⁶, ya que éste no basta para entender la autogeneración de la especie, sino que hay que contar también, o prioritariamente, con la interacción comunicativa y, por tanto, situarse «más allá de la metafísica del trabajo». Pero en esta peculiar situación de profundo cambio cultural han surgido valiosas reflexiones desde el pensamiento marxista⁴⁷, que abordan problemas metafísicos, irreductibles a cuestiones técnicas, porque conciernen al sentido del trabajo y de la vida, a los sistemas de valores últimos por los que se rige la vida individual y social, a las utopías, los objetivos y estilos vitales, es decir, a los elementos decisivos de nuestros códigos culturales, desde donde intervenimos en el sentido del ser.

1.6. La crítica nietzscheana⁴⁸

La crítica «genealógica» de la metafísica descubre que sus contenidos son productos axiológicos, exigidos por el miedo al devenir, al caos de las impresiones y a las convulsiones vitales. Por temor a asumir los riesgos del devenir preferimos la experiencia del ser estático, mediante la invención de un mundo ficticio —distinto al que realmente vivimos pero más seguro— gracias a nuestra capacidad para transformar las impresiones en conceptos racionales.

En el origen de la metafísica está la invención socrática de los dos mundos, en uno de los cuales residen los valores superiores, que juzgan, miden, limitan y matan la creatividad vital. Por eso hay que transmutar los valores erigidos desde la ecuación entre razón, virtud y felicidad por la equiparación entre felicidad e instinto en la vida ascendente. Porque la metafísica implica la separación entre lo instintivo y lo eidético, inclinándose a favor del orden abstracto, ideal, lógico-racional de lo real, relegando lo pasional e instintivo.

Pero lo que la metafísica ignora es que esa lógica, que le sirve de órgano para racionalizar el mundo del devenir, está originada por juicios de valor, ficciones dependientes de las necesidades vitales, pero que carecen de valor «en sí». La metafísica es un hechizo engañoso, ya que ignora que el pensamiento está guiado por los instintos y que detrás de la lógica están las valoraciones y exigencias fisiológicas, orientadas a conservar «una determinada especie de vida».

⁴⁶ Cfr. E. LAMO DE ESPINOSA, *La teoría de la cosificación: De Marx a la Escuela de Frankfurt*, Madrid, 1981.

⁴⁷ A. SCHAFF, *¿Qué futuro nos aguarda?*, Barcelona, 1985; cfr. G. FRIEDRICH-S. A. SCHAFF, *Microelectrónica y sociedad*, Madrid, 1982.

⁴⁸ F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden* (ed. de K. Schlechta), München, 1966; *Obras completas* (Trad. E. Ovejero), Buenos Aires, 1962 ss.; *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), Berlin, 1967 ss.

Así pues, es inviable cualquier pretensión de objetividad y verdad, pues todo depende de la apasionada y afectiva subjetividad. Y «la voluntad de verdad», que constituye el principal prejuicio metafísico, remite en último término a los impulsos de la «voluntad de poder». La verdad deja de ser la instancia suprema de valor. La voluntad de verdad se hace problema. Las verdades son engaños —necesarios para vivir con cierta sensación de seguridad—, fruto de la transformación de impresiones en conceptos y de los consensos acostumbrados: «las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son». Resulta, pues, que «la no-verdad» es «condición de vida», para sobrevivir ante el devenir caótico.

Lo que ocurre es que «no hay un mundo verdadero» y «todo tener-por-verdadero es algo necesariamente falso». La voluntad de verdad, que exige un mundo verdadero, accesible a la razón conceptual y al orden lingüístico, ha de *perecer* necesariamente, pues ha dejado de valer al convertirse en *problema*. Ya es hora de no dejarse sojuzgar por «la creencia básica de los metafísicos», «la creencia en las antítesis de los valores». Esto equivale a situarse *más allá de la verdad*, formulación gnoseológico-metafísica del «más allá del bien y del mal», expresivo de la raíz moral de la metafísica.

Y el lenguaje metafísico, basado en conceptos racionales, no es más que la colección de los cadáveres de las vivencias originales; pues las únicas relaciones son metafóricas y el sistematismo entre los conceptos de que hacen gala las filosofías se debe al «parentesco lingüístico», producido por el hechizo de las funciones gramaticales. Pero los conceptos son meros residuos de las *metáforas* desgastadas. La vida del lenguaje no proviene de su logicidad sino de su metafóricidad incontrolable, del juego creador de metáforas.

La genealogía nietzscheana ha descubierto la necesidad y falsedad de la metafísica. Pero ¿no podemos vivir de otra manera? ¿no podemos abrirnos a (experimentar) otro comienzo, una nueva aurora? Sólo si somos capaces de vivir de otra manera («sabemos de un mundo nuevo»), no tendríamos que someternos al fetichismo metafísico de la razón. Con lo cual la crítica a la metafísica se transforma en una *crítica a la cultura* marcada por el espíritu metafísico.

A pesar del carácter antimetafísico y antisistemático de la filosofía de Nietzsche, en él se encuentran virtualidades metafísicas, que han sido denunciadas y aprovechadas, según los casos, por eximios representantes de la filosofía hermenéutica como M. Heidegger, E. Fink, P. Ricoeur —tan sólo por citar algunos casos relevantes—; y, entre nosotros, por J. Ortega y, recientemente, P. Cerezo.

A juicio de Heidegger, la «metafísica de los valores» de Nietzsche consume el nihilismo producido por la historia metafísica del olvido del ser, al identificar éste con el *valor*; pues todo valorar es «una subjetivización», que no deja ser, sino que lo hace objeto de quehacer. Lo único que se consigue así es devaluar los valores metafísicos anteriores, al invertirlos destronando la tiranía del mundo suprasensible y «verdadero». En este contexto, la frase «Dios ha muerto»

expresa el agotamiento de la fuerza vitalmente operante del ficticio mundo metafísico. Sin embargo, según Heidegger, lo metafísico reaparece en forma de *valor*⁴⁹. Por otra parte, Nietzsche parece estar buscando un nuevo comienzo, una experiencia del ser más originaria, a partir de la cual vuelven a estar presentes los grandes temas de la metafísica occidental, aunque a través de nuevas metáforas: «voluntad de poder», «eterno retorno», «ser como juego» y «superhombre»⁵⁰. La vivencia del ser como juego abismal, perpetuo devenir, «fuego eternamente vivo» que crea y aniquila sin medida, sirve de base para que apunte una metafísica del devenir caótico y de la voluntad; en ella el ser humano es el creador y jugador sin trabas de nuevos valores. De este modo inauguramos una época de espíritu lúdicamente libre, en sustitución —por metamorfosis— del espíritu ascético de la metafísica. Quedan atrás todas las pretensiones de encontrar un sentido al caos abismal, puesto que sólo producían desesperación y nihilismo negativo, pues toda ordenación es ficticia. La salida hacia una nueva aurora cuenta con poder sustituir el instinto del miedo (aplacador de la vida) por el de la creatividad, la fuerza, la aventura y la pasión en el riesgo vital: «nuestra misma fuerza nos obliga a salir al mar, a ir allí donde todos los soles anteriores se han puesto: sabemos de un mundo nuevo...»⁵¹.

Varios aspectos de la filosofía de Nietzsche han sido, pues, aprovechados para instaurar —por vía más o menos explícitamente hermenéutica— nuevas metafísicas: a partir de la experiencia del ser como juego y como caos; comprendiendo la metafóricidad del lenguaje; sustituyendo el primado del ser y la razón por el del valor, la vida y la voluntad. Más allá de las pretensiones de «fundamentación» y de «verdad» a través de la razón lógico-conceptual, es posible recuperar una metafísica de la vida como «principio de los principios», donde la capacidad de invención, la primordial función vital del deseo, la creativa actividad simbólica de instauración de valores (sentidos), expresen la «*voluntad de ser*» en un nuevo paradigma de acción simbólica⁵².

1.7. La crisis hermenéutica

En este apartado daremos cuenta de la superación (¿transformación?) heideggeriana de la metafísica y de su deconstrucción en manos de la peculiar hermenéutica derridiana, ambas fuertemente influidas por Nietzsche.

A juicio de Heidegger, la metafísica es la historia del olvido del ser y de la diferencia ontológica que impulsa el pensamiento. La vía de superación consiste

⁴⁹ M. HEIDEGGER, *Sendas perdidas*. Buenos Aires, 1969 (2.ª ed.), pp. 174 ss.

⁵⁰ E. FINK, *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, 1966.

⁵¹ F. NIETZSCHE, Aus dem Nachlass der achtziger Jahre, *W'erke* III, 478.

⁵² P. CEREZO, *La voluntad de aventura*. Barcelona, 1984; P. RICOEUR, *La metáfora viva*. Madrid, 1980.

en abrir el pensamiento al ser y a la diferencia que habían sido olvidados⁵³. Pero la metafísica ha desarrollado un *logos categorial*, que pretende alcanzar la verdad erigiéndose en la medida del ser y de los objetos. Esto ocurre en la metafísica antigua, donde la *physis* quedó sometida a la *Idea*; y en la moderna, donde el ente se reduce a *objeto representable* (*Vor-stellung*). La metafísica se revela antropológicamente logocéntrica, en ambos casos⁵⁴. Por estos senderos se acaba en el nihilismo, agudizado en nuestra época por la hegemonía de la versión técnica de la razón metafísica.

En esta situación, Heidegger desea recuperar el impulso del pensamiento alternativo que Nietzsche inició, pero que —a su juicio— malversó con la axiologización de la metafísica. A tal efecto, aprovecha los ensayos de una filosofía del ser como juego, indomable por las categorizaciones de la razón lógico-conceptual, y de la riqueza metafórico-poética del lenguaje, que es irreductible a su posible función representativa.

En vez de un pensamiento categorial, Heidegger anhela un pensar *experien-*
cial, que *deje a las cosas ser y mostrarse*. Para ello habrá que superar el marco categorial de la idea de fundamento (*Grund*) y abrirse a la experiencia originaria del ser como abismo (*Ab-grund*). Aquí opera el «método fenomenológico» heideggeriano que impulsa a liberar los fenómenos y a experimentar la «libertad para el fundamento» (*Freiheit zum Grunde*). Liberar el fundamento significa pensar la libertad como el origen del fundamento, concebir el ser como libre juego, en el que no hay razones, ni explicaciones: «la rosa es sin *por qué*; florece porque florece». «La libertad es el origen del principio de razón», «el fundamento del fundamento». Ahora bien, «la libertad es el abismo (*Ab-grund*) del *Dasein*»⁵⁵. «Abismo» y «juego» son los modos de expresar la nueva experiencia del ser como libre autodonación.

Con este giro filosófico, que se aleja del logos conceptual, se «realiza una transformación de la metafísica»⁵⁶, ya que se dispone a «pensar desde otro fundamento», «un pensar que en vez de ofrecer representaciones y conceptos, se experimenta y se prueba como transformación de la referencia al ser».

El modo de pensar que hace juego con esta experiencia del ser es el poético (*Denken als Dichten*). Porque éste renuncia a toda intervención manipuladora, para dejar aparecer la palabra desocultadora del ser como libre juego gratuito; el lenguaje poético no es cosificador, ni está movido por intereses de eficacia, utilidad o dominio. Antes bien, en él se prefigura la actitud de *Gelassenheit*; un modo de «*estar*» en el mundo al que Heidegger denomina «*habitar*», consistente en «dejar ser», «dejar libre», «cuidar»: la apertura libre a la experiencia poética y metafórica del ser como libre juego de autodonación.

⁵³ «La diferencia desaparece. Permanece olvidada (...) la temprana huella de la diferencia se borra» (...) «El olvido de la diferencia (...) es el acontecimiento de la metafísica» (*Sendas perdidas*, páginas 300 y 301).

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires, 1975, p. 100.

⁵⁶ M. HEIDEGGER, *Ser, verdad y fundamento*. Caracas, 1968, pp. 49, 56, 57.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 83 (nota final a «De la esencia de la verdad» de 1943).

La crisis hermenéutica de la metafísica parece haberse agravado al radicalizarse la superación⁵⁷ heideggeriana de la metafísica mediante el proyecto destructor de Derrida. Dicha deconstrucción muestra la genealogía de los conceptos metafísicos, distorsionándolos, invirtiendo sus oposiciones, manifestando lo oculto y reprimido, hasta provocar —por transgresión— nociones ya no asimilables por el orden metafísico (ni siquiera el dialéctico), con las que escapar del orden absoluto de la razón⁵⁸. Se descubre así que el modo de pensar metafísico proviene del logocentrismo y éste se origina por el fonocentrismo: «el logocentrismo es la metafísica de la escritura fonética»⁵⁹. El fonocentrismo consiste en privilegiar la *foné* (el habla) por encima de la *grafé* (la escritura). A juicio de Derrida, ello implica privilegiar, a su vez, la conciencia y sus contenidos ideales, iniciándose así un proceso de devaluación de la *gramé* y *grafé*, y un centramiento en el *logos*, cuyo resultado es la metafísica logocéntrica⁶⁰.

Este encadenamiento entre fonocentrismo, logocentrismo e idealismo, característico de la historia de la metafísica, se ha sostenido en virtud de un prejuicio metafísico, ínsito en la concepción del signo, persistente hasta en el estructuralismo. Dicho prejuicio consiste en haber dado prioridad al *significado* del signo por encima del *significante* y en haber aceptado contenidos ideales, expresables en diversos significantes. Por consiguiente, con el fin de evadirse de estos cánones logocéntricos, Derrida defiende que la lengua es un juego de diferencias, huellas y trazas⁶¹, donde —en virtud de la primacía del significante— el sistema de diferencias e interrelaciones constituye la instancia generadora del sentido. Pero éste no viene dado ya por la unidad inteligible recolectada por un *logos* unificante, ya que no hay unidad de sentido más allá de la pluralidad, diversidad, dispersión y «diseminación» de las diferencias y trazas que componen los textos⁶².

La alternativa derridiana a la metafísica propugna un pensamiento de la huella, la traza y la diferencia. La huella es el origen absoluto del sentido, donde no hay origen absoluto alguno; la traza no es ni fondo, ni fundamento, ni origen; y la *differance* es el juego sistemático de las diferencias, de las trazas de las diferencias⁶³. Una diferencia más impensada que la ontológica, a la que no se puede nombrar, porque todas las determinaciones de la huella de la diferencia son metafísicas, pero a la que hay que remitir por ser la *diferencia originaria* (absoluta, salvaje, libre —la han denominado otros—), generadora de sentido sin someterse al control lógico y, por tanto, no equiparable a la del pensamiento

⁵⁷ Para la especificidad y repercusión cultural de esta *Vertuindung*, cfr. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*. Barcelona, 1986.

⁵⁸ A. BOLIVAR, *El estructuralismo: De Levi-Strauss a Derrida*. Madrid, 1985, pp. 187 ss.

⁵⁹ J. DERRIDA, *De la gramatología*. Buenos Aires, 1971, pp. 7 y 104.

⁶⁰ A. BOLIVAR, *op. cit.*, p. 186.

⁶¹ J. DERRIDA, *Posiciones*. Valencia, 1977, pp. 35-36.

⁶² J. DERRIDA, *La diseminación*. Madrid, 1975, p. 393; cfr. M. VAZQUEZ, «Platón o Mallarmé: Filosofía y Literatura en J. Derrida». *Aurora*, n.º 3 (1985), pp. 18-28.

⁶³ J. DERRIDA, *De la gramatología*, p. 84; *Posiciones*, pp. 36 y 68.

conceptual, clásico o dialéctico, ya que en él la diferencia está todavía vinculada a la identidad. Y, sin embargo, esta diferencia incita a la vivencia lúdica y libre de lo originario, el juego de diferencias, trazas y huellas, donde desaparecen todas las identidades.

Es patente la conexión con la filosofía heideggeriana y nietzscheana del abismo y el juego, que pone al pensamiento en el *límite* de sí y cuya vía privilegiada de expresión es la literatura⁶⁴, porque en ella el discurso se sitúa en ese límite (*entre*), desde donde se practica «una "operación" textual», sin «ningún comienzo absoluto», «consumida en la lectura de otros textos» y sólo remitiendo «a su propia escritura». Por este camino, el pensamiento aboca al *textualismo*, donde sólo interesa dejar que se manifieste el libre juego de renisión diseminada de las diferencias, trazas y huellas⁶⁵.

Hasta aquí hemos expuesto las más importantes razones de la crisis de un tipo de pensar, al que le va de suyo estar en *crisis*, ya que es generador de alternativas paradigmáticas y utopías, en la teoría y en la práctica. Por eso, a continuación, recogeremos algunas de las líneas más relevantes de su actual *transformación*.

2. Los senderos de la actual transformación de la metafísica

El recorrido a lo largo de las crisis ha descubierto las razones e instancias por las que se ha descalificado la metafísica: sensibilidad, lógica, lenguaje, racionalidad, praxis, vida... En esta segunda parte pasamos a considerar algunas filosofías actuales que defienden o transitan por el orden metafísico, precisamente en virtud de las instancias que han servido a otros para atacarlo: el ámbito fenomenológico-hermenéutico, la metafóricidad del lenguaje, el fenómeno de la vida, la sensibilidad, la lógica. Por último, contando con todas estas aportaciones y las actuales filosofías de la acción y racionalidad comunicativas, cabe proponer un esbozo de metafísica de la acción comunicativa, en la que se expresa mejor por el momento la metafísica de la praxis, que en formas diversas ha prevalecido en los últimos tiempos. Porque, si repasamos la historia de la filosofía, observaremos que ésta partió de la *physis* y se atascó durante siglos en el problema del ser, cuando tal vez sea éste un problema secundario. Y, tras pasar una época en que la conciencia parecía ser el eje del filosofar (sea en versión noológica o lógica), tomó el relevo la praxis. Si bien algunos pensarán que he olvidado la

⁶⁴ Cfr. M. VAZQUEZ, art. cit. y su referencia a *Posiciones*, p. 9.

⁶⁵ No puedo resistir el impulso de dejar constancia de algunas cuestiones sobre Derrida: 1) ¿No es la oposición originario/derivado ya metafísica? 2) Si todo es significativo y siendo éste el generador del sentido, ¿no es todo insignificante? 3) ¿En virtud de qué hay que dejarse interpelar por el discurso derridiano, negador del orden racional? ¿No es la expresión, tal vez, de cierto resentimiento, mala conciencia e impotencia, provenientes de la represión y frustración de la libertad, que al no poder cambiar el mundo, prefiere cambiar de tema o revolucionar las palabras? ¿Nuevo idealismo textualista?

primacía del lenguaje en tiempos recientes, he de advertir que tal vez haya sido un espejismo o un malentendido, que sólo ha adquirido su verdadero sentido cuando se ha extendido y asumido el giro pragmático-lingüístico. Por consiguiente, a pesar de todos los progresos y regresos, los pasos atrás y adelante, las rememoraciones del ser y de las diferencias, seguimos inmersos en la era de una metafísica de la praxis, que hoy en día puede vehicularse a partir del mundo de la vida y de la racionalidad ínsita en la acción comunicativa.

2.1. ¿Retorno a la metafísica desde el ámbito fenomenológico y hermenéutico?

Es patente que no todos han visto en la fenomenología un camino expedito para retornar a la metafísica; entre nosotros es significativa la posición del profesor Montero⁶⁶, para quien aquélla —tras su crisis— quedaría reemplazada por una fenomenología de lo originario, capaz de ofrecer un orden de fundamentabilidad en lo originario estrictamente fenoménico; aun cuando, no obstante, se reconoce la ineludibilidad de ciertos compromisos metafísicos en todo lenguaje y en doctrinas que no por eso dejan de ser convincentes.

Otros pensadores han ido más lejos y se han destacado como «metafísicos» desde la plataforma fenomenológica: M. Scheler, N. Hartmann, M. Müller, L. Landgrebe; y, entre nosotros, cabe destacar especialmente a J. Ortega y Gasset y X. Zubiri, y —más recientemente— las aportaciones fenomenológico-hermenéuticas de J. Gómez Caffarena⁶⁷, P. Cerezo⁶⁸ y E. Trias⁶⁹. Porque el giro hermenéutico no es antimetafísico, como cabría pensar a tenor de algunas manifestaciones excéntricas y rezagadas del mismo⁷⁰. Representantes tan cualificados dentro de la hermenéutica como H. G. Gadamer y P. Ricoeur ven en la fenomenología-hermenéutica un camino filosófico hacia la metafísica; y, aunque ambos enlazan con el pensamiento heideggeriano, no le siguen «en su incesante y siempre fracasado (...) esfuerzo por evitar el lenguaje de la metafísica tradicional, su conceptualidad y su discurso»⁷¹. La posibilidad de la metafísica equivale a abrirse a una dimensión que abarca todo nuestro preguntar, decir y esperar; y, particularmente, desde la *Lebenswelt* y la «hermenéutica de la facticidad». En esta línea de aprovechamiento de las fuentes fenomenológicas y hermenéuticas se ha desarrollado de modo muy peculiar en círculos latinoamericanos una metafísica que recupera la «inteligencia simbólica de la razón»,

⁶⁶ F. MONTERO, *La presencia humana*. Madrid, 1971; «Notas para una revisión de la fenomenología», *Man and World* II/1 (1968), pp. 117-138.

⁶⁷ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*. Madrid, 1969.

⁶⁸ P. CEREZO, *Arte, verdad y ser en Heidegger*. Madrid, 1963.

⁶⁹ E. TRIAS, *Filosofía del futuro*. Barcelona, 1983; *Los límites del sentido*. Barcelona, 1985.

⁷⁰ R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, 1983.

⁷¹ H. G. GADAMER, «Fenomenología, hermenéutica, metafísica», *Teorema* XV, 1-2 (1985), página 78; cfr. también al respecto P. RICOEUR, *La metáfora viva*, p. 421

operante en la sabiduría popular, y a partir de ahí explicita la fundamentalidad de la dimensión del «estar» y de la libertad⁷².

2.2. La metaforicidad metafísica del lenguaje

Aunque Ricoeur adopta el giro hermenéutico de la fenomenología, expresa su disgusto por la actitud de Heidegger contra la metafísica y descubre en él una latente ambigüedad entre la búsqueda de un pensamiento especulativo, cada vez más adecuado, y la ruptura con la metafísica. En esta segunda alternativa parece olvidarse el esfuerzo hegeliano del concepto y del discurso. Frente a Heidegger y Derrida, Ricoeur desarrolla un punto de vista hermenéutico, cuyo análisis de lo metafórico no se restringe a la *forma* y al *sentido*, sino que incluye también la *referencia* o capacidad para «redescubrir» la realidad. Así se conecta el sentido con la referencia, es decir, su relación a una realidad exterior al lenguaje, a la que se ha denominado «referencia metafórica» («desdoblada» y «poética») y que viene a ser una unión de *ficción* y *redescrición* (apoyándose en los estudios de M. Black sobre la afinidad entre metáforas y modelos)⁷³. En virtud de esta referencia el uso metafórico del lenguaje permitirá asimismo un cierto tipo de «verdad».

En este contexto, los dos aspectos, tal vez, más decisivos sean el paso de la metáfora al concepto (exigido por la estructura del sentido) y la «explicitación ontológica del postulado de la referencia».

Algunos han creído que la tarea hermenéutica consiste —siguiendo la inspiración nietzscheana, proseguida por Derrida— en desenmascarar las metáforas *gastadas*, de las que surgen los conceptos metafísicos, los cuales son primariamente significaciones sensibles, transferidas al orden ideal, en el que se olvida su significación metafórica inicial.

Ante esta interpretación, Ricoeur expone un análisis de la metáfora, en que el discurso filosófico es capaz de crear sentido, ya que el concepto no encuentra su génesis integral en el proceso por el que la metáfora se ha lexicalizado⁷⁴. Antes bien, en la metáfora «muerta» se entrecruzan dos operaciones: 1.^a) la que hace de una significación propia una significación transferida dentro del orden ideal; 2.^a) la que hace de esta expresión impropia, en cuanto transferida, una significación abstracta propia; como es la *Aufhebung* hegeliana. Por tanto, una cosa es el *desgaste* y otra, la conversión del desgaste en pensamiento conceptual. Habría, pues, que distinguir dos niveles: 1) la reanimación de una metáfora muerta bajo un concepto y 2) el análisis conceptual propiamente dicho.

⁷² Cfr. las contribuciones de C. A. CULLEN y J. C. SCANNONE en *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires, 1984.

⁷³ «La metáfora es el proceso por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescubrir la realidad» (*La metáfora viva*, p. 15).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 395.

Si a todo ello añadimos los análisis de Ladrière sobre el funcionamiento del símbolo (y de la metáfora), a los que recurre Ricoeur y en los que se pone de manifiesto el cruce entre el acto de predicación y el de referencia, se comprenderá que la conclusión, a que nos empuja el análisis de la estructura del sentido de las metáforas, no sea sólo el *paso al concepto*, sino también el paso ontológico, ya que la significación es, a la vez, «ganancia de sentido» y «ganancia de referencia». El orden conceptual no anula el orden metafórico, sino que permite un juego de relaciones entre ambos, cuyo resultado es la *interpretación*.

Este estilo hermenéutico de pensar aglutina metáfora y concepto, intersecciona lo metafórico y lo especulativo, no renuncia a la claridad de concepto ni al dinamismo de la significación, que —impulsado por la metaforicidad viva— fuerza siempre a «pensar más» y a expresar conceptualmente sus contenidos⁷⁵.

Pero corresponde al nivel especulativo de la filosofía explicitar ontológicamente el postulado de la referencia. Y el discurso especulativo es posible porque el lenguaje tiene la capacidad reflexiva de distanciarse, designándose a sí mismo y a su otro. Esta reflexividad no se opone a la referencia, sino que es «el saber de su ser-relacionado con el ser»; «por este saber reflexivo, el lenguaje se sabe en el ser»⁷⁶. Este saber es extralingüístico: va del ser al ser-dicho; es conciencia de la apertura del lenguaje. Pues «es necesario que algo sea para que algo sea dicho»⁷⁷.

Esta explicitación ontológica del postulado de la referencia en el discurso especulativo incorpora el uso crítico de los conceptos de realidad y verdad, al contar con la referencia de segundo grado, la capacidad de redesccripción poética y el poder descubridor de las más variadas formas de invención y creación⁷⁸. En esta tarea del discurso especulativo por explicitar ontológicamente la referencia se busca —más allá de las categorías— el ámbito donde acontece la «eclosión del aparecer», la experiencia viva⁷⁹. En la metaforicidad viva, como en el decir poético (Heidegger), se preserva la «experiencia de pertenencia» que, en tanto que uno de los lados de la verdad «tensional» («dialéctica»), ha de complementarse mediante el pensamiento especulativo, con «poder de distanciamiento» crítica⁸⁰. Mediante esta conjunción de metáfora viva (experiencia viva) y reflexividad del discurso especulativo, en el que se articulan sentido y referencia, metáfora y concepto, se logra una complementariedad entre la experiencia y el pensamiento crítico-especulativo, a partir de la metaforicidad del lenguaje.

2.3. Hacia una nueva metafísica de la vida

También han surgido filosofías que consideran la metafísica producto vital,

⁷⁵ I. KANT, *Crítica del juicio*, p. 49.

⁷⁶ P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 411.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 412: «el sentimiento no es menos ontológico que la representación».

⁷⁹ *Ibid.*, p. 418; vid. la significativa referencia a Aristóteles.

⁸⁰ Compárese con el intento apeliiano de conciliar «la pertenencia de la conciencia humana al ser» y «la pretensión "excéntrica" de validez universal propia del *logos* intersubjetivo de la reflexión» (K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid, 1985, vol. I, p. 264).

debido a la forzosidad de orientarse con sentido, por interés práctico-vital y cuasi-soteriológico. Y este requerimiento es ineludible, porque la orientación (el «a qué atenerse») es más radical que el mismo saber. De este modo la metafísica sería el ensayo de fundar racionalmente el sentido de las resoluciones vitales y existenciales; «el hacer metafísico es un ingrediente ineludible de la vida humana», porque vivir es interpretar y preocuparse (estar-en, habérselas-con, ser-en, estar-abierto), contar con un horizonte vital de sentido⁸¹.

P. Cerezo nos ha dado a conocer recientemente su reconstrucción crítica de la metafísica orteguiana de la vida en *La voluntad de aventura*. Y, aunque el propósito del libro es «situar la obra de Ortega en el contexto filosófico europeo» y en la frontera de los problemas de su tiempo, la «guía de lectura» que nos ofrece parece dirigirnos —a través de un acercamiento entre fenomenología mundana de la razón vital y la filosofía analítica— a una nueva metafísica de la vida, transmutada lingüísticamente.

2.3.1. Realismo fenomenológico

En Ortega se produjo —a juicio de Cerezo— una «con-versión a la metafísica» raciovitalista desde el neokantismo; y en ese proceso fue decisivo el encuentro con la fenomenología, porque ésta permitía una síntesis entre espontaneidad y reflexión, entre la materialidad de las impresiones y la idealidad de los conceptos, propiciada por la nueva experiencia del ser como sentido en el «mundo natural», o sea, en el «mundo de la vida».

Esta fenomenología mundana, orientada desde el *Lebenswelt*, tenía la ventaja de superar el idealismo y restaurar el pensamiento metafísico. Y Ortega tuvo la originalidad de interpretarla metafísicamente⁸², uniendo así fenomenología y metafísica de la vida. Por una parte, atiende a la experiencia antepredicativa, prerreflexiva y originaria, que se da en la «ejecutividad» del «yo viviente» en el compromiso vital con el mundo. Según Cerezo, el «instinto realista» de Ortega descubre ahí una «posición de realidad» ineludible. En este nivel de inmediatez originaria no hay «ob-jetivación» o «re-flexión», sino *participación vital*: se vive la realidad en la intencionalidad operativa, carnal-existencial. La gran aportación orteguiana es haber interpretado *metafísicamente* esta intencionalidad vital o apertura ejecutante. Pero no todo en la vida es participación comprometida; también hay autoconciencia y reflexión. Y su tarea es extraer el *logos* del mundo de la vida; y *desde* ahí desarrollar un «sistema de la razón vital». Así se configura la *razón vital*: gravitando sobre la vida, pero exigiendo reflexión, concepto y especulación. Entre vida y reflexión hay tensión, no ruptura, pues hasta el pensamiento y la reflexión son resoluciones vitales, actos de la

⁸¹ P. CERÉZO, *La voluntad de aventura*, p. 309.

⁸² *Ibid.*, 198, 200, *passim*.

voluntad. Ortega supo descubrir y aprovechar las virtualidades metafísicas que ofrecía la fenomenología del mundo vital; y así, en vez de fundamentar la metafísica en la autoconciencia idealista, retornó al mundo antepredicativo de la experiencia vital. Lo cual implica un cambio en las ideas de «razón» y «ser».

2.3.2. Reforma de las ideas de «razón» y «ser»

La fenomenología de la vida se convierte en manos de Ortega en una nueva metafísica de la vida. Pero en ella ya no es suficiente una razón formal —sino vital— y la vida se erige como realidad radical.

La vida es un circuito de espontaneidad y reflexión; se expresa por su capacidad de creación e invención, por la fuerza del deseo como función vital, en símbolos, significaciones y valores. No es una actividad meramente adaptativa sino creadora y lúdica, cuyo resultado es la cultura. Y para establecer el tránsito adecuado entre vida y reflexión (vida y cultura) se requiere —a juicio de Cerezo— una filosofía hermenéutica. La razón vital tendrá que convertirse en razón hermenéutica, arraigada en la vida y capaz de orientarla, puesto que «vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida»⁸³. La resolución de los problemas vitales exige la mediación de la reflexión crítica y del concepto como órgano del sentido, en el que se revela la realidad y posibilita la libertad; pues la razón metafísica nos abre a la realidad como posibilidad, provocadora de la voluntad de aventura, por la que el «poder ser» del «hacer posible» permite abrirse a una «obligación metafísica»⁸⁴. La razón habrá de ser no sólo vital, sino también hermenéutica y metafísica.

Por otra parte, Cerezo interpreta la reforma orteguiana de la idea de «ser» en un sentido realista peculiar, frente al idealismo. El *ser* no es ni proyección ni construcción; se nos impone. Se perfila un concepto relacional del ser; «esta *relación* acontece en un orden previo a la conciencia, en la experiencia originaria de la vida» y constituye «una *interdependencia* dinámica entre el sujeto y el mundo»⁸⁵. Para expresarla Ortega recurrió a nociones como la de «*haber*», con la que se quiere aludir al ámbito —previo a la conciencia— de la presencia efectiva, de la «realidad radical». Este «haber originario» es el orden fundamental y último del «acontecer trascendental», previo al sentido, donde las cosas se hacen presentes y donde «el yo ejecutivo es primariamente un habérselas con las cosas»⁸⁶.

A diferencia de Heidegger, Ortega sigue buscando así el nivel más radical de fundamentación metafísica, ensayando una nueva tesis sobre el ser y sobre la realidad radical valiéndose de la fenomenología-realista de la vida.

⁸³ Ibid., 57 y 80.

⁸⁴ Ibid., 127.

⁸⁵ Ibid., 324.

⁸⁶ Ibid., 326.

2.3.3. Transmutación lingüística de la metafísica de la vida

El hilo conductor por el que Cerezo ha reconstruido la metafísica de Ortega ha sido la aproximación entre fenomenología mundana de la razón vital y filosofía analítica; lo cual sólo es posible si se involucra la dimensión pragmática. Por este camino es posible transmutar lingüísticamente las «antiguas cuestiones», no fácilmente disolubles. El núcleo de esta transmutación consiste en la institución del lenguaje como proto-fenómeno: el lenguaje es en su raíz *enérgeia* (ya cultura, pero todavía naturaleza), en la que se entrecruzan la conciencia natural y la reflexiva, la vida (como último texto) y la cultura (como su comentario). De ahí que «el supuesto básico» del estudio de Cerezo esté constituido por el hecho de que «la interpretación primigenia de nuestro ser en el mundo es la del lenguaje»⁸⁷. Su convicción fundamental es que la fenomenología mundana encuentra su medio privilegiado para la reflexión en el lenguaje, ya que éste es el modo de la apertura de la vida en cultura.

Pero esta valoración del «espacio lingüístico» no olvida que «cultura y lenguaje encuentran su razón de ser en el *lugar metafísico* de la razón vital»⁸⁸. Porque la *enérgeia* lingüística es la objetivación de la «voluntad de decir, inherente a la vida» y el lenguaje sólo tiene sentido enraizado y arraigado en la vida (en la subjetividad viviente); puesto que el lenguaje es acción, «*viviente decir*». Su significación está entretrejida con las formas de vida y, por eso, lo que aparece en el lenguaje emerge de un *contexto prelingüístico*: lo que la vida *impone* en la esfera prelógica y preverbal de la intencionalidad corporal y viviente. En este punto es decisiva la aportación de las teorías pragmáticas del *uso* del lenguaje, ya que permiten vincular la *instancia lingüística* y la *prelingüística* o vital. Esta metafísica de la razón vital impide la «fetichización» del lenguaje, consistente en desarraigarlo de sus vínculos vitales, pues en ese caso deja de ser «indicador de realidad» y cae en la perversión del fetichismo autocéntrico.

Cerezo explora la fenomenología orteguiana del decir, en orden a encontrar un tipo de «palabra original» o «palabra directa de la vida». A su juicio, el decir originario es el poético, porque es auroral y condensa la inmensa, inagotable, riqueza significativa de la experiencia vital. La poesía presencia lo inefable y condensa lo inefado; es lenguaje transgresor, innovador, creativo, gratuito, sintoniza con los sonidos y silencios vitales; pues su último apoyo son «afeciones de realidad» y «sentimientos genéricos». Este lenguaje de «nombres auténticos», en que tiene lugar una verdad germinal, ha de complementarse —según Cerezo— con un lenguaje conceptual y crítico-reflexivo; pues «el símbolo mismo es aurora de reflexión»⁸⁹. Así pues, la verdad categorial de la ciencia y de

⁸⁷ Ibid., p. 380 y nota 8; cfr. también p. 379.

⁸⁸ Ibid., p. 381; y para lo que sigue pp. 391-2.

⁸⁹ P. RICOEUR, *Freud: Una interpretación de la cultura*. Madrid, 1970; cfr. P. CERESO, *op. cit.*.

la filosofía se basa en «la verdad del mundo de la vida»; la ciencia, desconectándose metodológicamente de la significación vital, pero la filosofía, retrotrayéndose al mundo de la vida y elevándolo al nivel de la autoconciencia y a la reflexión crítica.

La metafísica de la vida, transmutada lingüísticamente, no renuncia a hacer oír la realidad primordial, ni a la voluntad de verdad; sólo que ha de enriquecerse con una «arqueología del sentido» (que intenta recuperarlo desde sus contextos originarios) y con una «hermenéutica de la vida», que nos capaciten para interpretar las metamorfosis e innovaciones semánticas a través de las metáforas. Porque la filosofía es también una forma de pensamiento marcada por la «intencio obliqua» de la transmigración semántica: de lo patente a lo profundo, del sentido «insurgente» de la vida a las elaboraciones crítico-especulativas de la reflexión racional.

2.4. Por la fenomenología a la metafísica

Con este título quiero expresar la trayectoria filosófica de quien ha sido calificado «el último gran metafísico»⁹⁰: X. Zubiri arrancó de la plataforma fenomenológica y radicalizando su aportación creó una original metafísica, como han puesto de manifiesto los magistrales estudios de A. Pintor-Ramos⁹¹.

La fenomenología de Husserl ofrecía un ámbito descriptivo de los fenómenos, al margen de cualquier mediación que pudiera distorsionar la manifestación originaria de los datos. Sólo mediante este regreso a una previa descripción de los fenómenos era posible superar la tiranía de las explicaciones (idealistas o realistas) contrapuestas. Por otra parte, Heidegger y Ortega impulsan a Zubiri a desvelar las insuficiencias pendientes en Husserl y a radicalizar la fenomenología buscando el nivel preconceptual, raíz y fundamento de la conciencia, del logos y de la razón. A partir de aquí Zubiri recorre su propio camino en discusión

páginas 415-6. Tan sólo quisiera hacer una precisión y señalar una ausencia. En primer lugar, no es necesario arrumbar el planteamiento transcendental para llevar a cabo una fenomenología mundana, ni tampoco para conectarla con la filosofía lingüística; esto es patente en el propio E. HUSSERL. (*Erfahrung und Urteil*. Hamburgo, 1972, y *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Hamburg, 1977); vid. recientemente el estudio de R. J. WAITON, «Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl». *Época de filosofía*, número 1 (1985), 31-50. Pero, además, hoy en día contamos con proyectos tan sugerentes como el gnoseoantropológico de K. O. APEL, que se presentan como Semiótica transcendental, Hermenéutica transcendental y Pragmática transcendental del lenguaje. Por último, en lo concerniente a la ausencia: llama la atención que no aparezca nunca en su estudio la contribución de X. Zubiri a las cuestiones que su maestro Ortega planteó y que han recibido un tratamiento zubiriano específico. ¿Por qué este silencio? ¿Es la revancha del silencio de Zubiri sobre Ortega?

⁹⁰ Calificación de J. L. Aranguren, quien apoyándose en Zubiri supo construir nuestra ética metafísica autóctona, cuya prosecución todavía echamos en falta.

⁹¹ A. PINTOR RAMOS, «Zubiri y la fenomenología». *Realitas* III-IV (1979), pp. 389-565; «La "maduración" de Zubiri y la fenomenología». *Naturaleza y Gracia*, vol. XXVI/2-3 (1979), páginas 299-353.

explícita o implícita con sus maestros. La fenomenología *more* zubiriano «coloca» el problema filosófico en su raíz: «desde las cosas» (en vez del lema más conocido); pero este saber fenomenológico no es más que el comienzo de la filosofía, porque ésta ha de culminar en una metafísica⁹². El nuevo lema, que recoge el título del apartado, expresa la radicalización zubiriana del análisis fenomenológico de los hechos, por el que se llega a descubrir la *realidad dada* en un nivel previo a la conciencia y a la relación sujeto-objeto. Un texto de la época de madurez de Zubiri puede iluminar y acreditar este enfoque acerca del tránsito desde la fenomenología a la metafísica zubirianas: «en el rigor de los términos, el residuo de que nos hablan los fenomenólogos es (...) el momento mismo de realidad. El animal carece de este residuo» (NIH, 346). Su obra *Inteligencia sentiente* es el desarrollo pormenorizado del análisis de este residuo fenomenológico: *el momento de realidad dado en la sensibilidad humana*. El análisis de este dato exige una nueva filosofía de la inteligencia y una nueva filosofía de la realidad (metafísica), más fundamental que la ontología de Heidegger y que la metafísica de la vida de Ortega.

2.4.1. Análisis de la sensibilidad

El análisis zubiriano del sentir descubre que éste es como acto un físico «estar»: «un darse cuenta de algo que está ya presente» (IS, 22). «La unidad de este acto de "estar" en tanto que acto es lo que constituye la *aprehensión*» (IS, 23). El sentir en cuanto tal consiste en «aprehensión *impresiva*»; la estructura formal del sentir es *impresión*. ¿Qué es lo originario del sentir? La impresividad —según Zubiri— tiene tres momentos constitutivos: 1.^o) la impresión en *afección* del sentiente por lo sentido; 2.^o) la impresión es la presentación de algo otro en *afección*: es *alteridad* en *afección*; y 3.^o) el tercer momento es la *fuerza de imposición* (noergia) con que lo presente se impone en la impresión.

Zubiri se detiene en el momento de *alteridad*, porque —además de haber sido desconsiderado por la filosofía antigua y moderna— es el aspecto decisivo para distinguir los modos de *aprehensión* sensible.

El análisis de la alteridad descubre que la *afección* nos hace presente algo «otro» «en tanto que otro» (no reductible a mera «representación»). Eso otro, presente en la impresión, tiene un *contenido*; pero Zubiri señala que el contenido es algo que «queda» ante el sentiente como algo otro, es decir, que lo

⁹² Utilizaré las siguientes siglas para referirme a las obras de Zubiri:

FM: «Filosofía y metafísica». *Cruz y raya*. n.º 30 (1935), pp. 7-60.

HRP: «El hombre, realidad personal». *Revista de Occidente*. 2.ª época, n.º 1 (1963), pp. 5-29.

NIH: «Notas sobre la inteligencia humana». *Asclepio*. n.º 18/19 (1967/68), pp. 341-53.

SE: *Sobre la esencia*. Madrid, 1972 (4.ª ed.).

IS: *Inteligencia sentiente*. Madrid, 1980.

IR: *Inteligencia y razón*. Madrid, 1983.

Cfr. X. ZUBIRI, FM, pp. 21 y 59-60.

presente en la impresión no sólo tiene contenido sino también un modo de «quedar» en la impresión. Ese modo de «quedar», de ser otro, de independencia y autonomía, es el momento de *formalidad*.

La *formalidad* no es aquí un concepto metafísico, sino «un momento sentiente de carácter descriptivo», «un momento físico esencial de la alteridad» (IS, 35), que depende de la *habitud* (modo de habérselas con las cosas) del ser vivo sentiente (HRP, 10; IS, 36). Y la *habitud* está en relación con las estructuras del cerebro entendido —a título de hipótesis anatomo-fisiológica— como «órgano de formalización» (HRP, 17; IS, 46).

Precisamente el análisis de los modos de «formalidad» y de «formalización» (IS, 36 y 41) es el camino para distinguir entre la aprehensión sensible de *estimulidad* (sentir la estimulidad) y la aprehensión sensible de *realidad* (sentir la realidad).

En esta última —que es la que nos interesa en vistas a la metafísica— la aprehensión sigue siendo sensible, por tanto, «en impresión», pero ahora se aprehende la nota como algo «otro», cuyos caracteres le pertenecen «en propio», «de suyo». Esta es la nueva *formalidad de reidad o realidad* (IS, 57), descubierta por el análisis modal de la aprehensión sensible; según el cual el sentir humano no es un «puro sentir», sino un sentir intrínsecamente *intelectivo: impresión de realidad*. El hombre está abierto en impresión a la realidad; y esta apertura en impresión es la aprehensión primordial de realidad.

Por consiguiente, desbancando todo dualismo (antiguo o moderno), deformador de los hechos, Zubiri descubre en su análisis que «sentir» e «inteligir» conforman unitariamente la impresión de realidad: la unidad estructural del «sentir intelectual o intelección sentiente» (IS, 83). Pues, al analizar la impresión de realidad, aparecen dos momentos en la intelección sentiente: 1) el de *impresión*, por el que la aprehensión es acto de *sentir*; y 2) el de *realidad*, por el que la aprehensión es acto de *inteligir*.

2.4.2. Nuevas ideas de «inteligencia» y «realidad»

Los análisis de la intelección sentiente tienen la virtualidad de provocar un cambio decisivo en el modo de entender la inteligencia (cuya primera función es estrictamente biológica) y la realidad (tomada primordialmente como formalidad); y de ese modo corregir dos errores graves en la historia de la filosofía: la logificación de la inteligencia y la entificación u objetualización de la realidad.

Por una parte, el análisis de la impresión de realidad exige revisar, una vez situados en el nivel estructural-explicativo de los hechos, las metafísicas de la inteligencia. Así, para Zubiri, la conceptualización teórica adecuada a la intelección sentiente es la concepción de la «inteligencia sentiente» como *facultad* estructuralmente compuesta de dos potencias (sentir e inteligir), que determina la *habitud* de intelección sentiente, cuyo *acto* formal es la impresión de realidad.

Por otra parte, las consideraciones que brotan de los análisis de la intelección sentiente acerca de la idea de realidad (así como de las de lo real y del ser) se mueven en la frontera entre una filosofía de la inteligencia y una filosofía de la realidad (o metafísica). Su carácter fronterizo radica en que tales ideas son propias de lo inteligido y de la intelección, ya que son aprehendidas en intelección sentiente.

La novedad en la idea de realidad consiste en que «realidad» es «una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente»: realidad o realidad como formalidad del «de suyo». No debe confundirse con otros usos del término, que aluden a la realidad «allende toda aprehensión». En Zubiri significa el «de suyo» de lo sentido (formalidad de realidad); no como en el realismo clásico, en que «realidad» era el «en sí» de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción (IS, 57). Según Zubiri, no hace falta salir de la aprehensión e ir allende lo aprehendido, como si se tratara de una zona o clase de cosas; antes bien, «realidad» designa una formalidad, «según la cual lo aprehendido sentientemente se me presenta» «como siendo en sí mismo algo “en propio”, algo “de suyo”» (IS, 172, 183).

Por eso, toda metafísica que no sea «arbitraria» se ha de fundar en la formalidad de realidad, porque el «de suyo» tiene prioridad en el «orden de fundamentación formal» (IS, 192-3) y la elaboración conceptual de la metafísica viene determinada por la impresión de formalidad de realidad. Esto se comprueba también en el caso de las otras dos ideas (la de lo real y la del ser), aprehendidas en la intelección sentiente, y cuyo tratamiento fronterizo pertenece a la filosofía de la inteligencia y a la filosofía de la realidad (en Zubiri, la metafísica expuesta en *Sobre la esencia*). Así, lo real se conceptúa desde la formalización de la inteligencia sentiente: lo real no es sustancialidad ni objetualidad, sino «lo que tiene la formalidad del “de suyo”»: «sustantividad» (suficiencia para ser «de suyo») (IS, 202, 207). Y el ser, desde la inteligencia sentiente, está co-impresivamente sentido al sentir la realidad; el ser como actualidad es ulterior a lo real: la realidad está sentida en modo recto y el ser se aprehende en modo oblicuo (IS, 223, 227). La formalidad de realidad en impresión es decisiva para rectificar las concepciones antiguas y modernas de la filosofía, que van al ser, entificándolo u objetualizándolo desde una inteligencia concipiente, resultado de la logificación de la intelección.

2.4.3. Metafísica como «física del trans»

La metafísica zubiriana no es ni una lógica ni una ciencia positiva. No es una lógica porque —para Zubiri— es la realidad la que ostenta la primacía sobre el inteligir (SE, 51) y porque el acceso intelectual a los logos no es lógico (IR, 282); a su juicio, ni todo lo real es de estructura racional (IR, 284) ni la razón es primariamente algo lógico, sino que la razón entiende la realidad con la fuerza coercitiva del sentir inquiriente (IR, 87).

Por otra parte, aunque la metafísica de Zubiri presta especial atención al saber científico y aprovecha sus aportaciones, hasta para determinar la esencia de lo real (con un talante bien diferente al heideggeriano), no cae en reduccionismos cientificistas. Antes bien, Zubiri practica la efectiva complementariedad entre el saber científico y el filosófico. Ambos colaboran para conocer la talidad de las cosas, pero sólo a la filosofía corresponde acceder a la dimensión transcendental, aportando el saber de la estructura formal y última de la «realidad en cuanto tal» (SE, 280).

¿Qué es lo metafísico en Zubiri? Lo metafísico es el orden de lo real en cuanto tal, el orden de lo transcendental; algo dado en impresión, abierto y dinámico (IR, 284). Pero Zubiri afirma también que lo metafísico por excelencia es lo físico; ahora bien, «lo físico como trans», es decir, «en dimensión formal distinta» (IS, 129). Y el único camino para entender esta propuesta zubiriana es haber superado el dualismo entre inteligir y sentir (dominante en la filosofía antigua y moderna), conducente al dualismo de la realidad. Sólo una crítica radical de estos dualismos puede concluir en una concepción unitaria de lo real. En esta *unidad de lo real*, unitariamente aprehendido, el momento de realidad y su transcendentalidad son estricta y formalmente físicos. En este sentido de «física del trans», la transcendentalidad de la impresión de realidad es un carácter formalmente metafísico (IS, 130). Lo metafísico radica, de este modo, en la aprehensión sentiente de la física transcendentalidad de lo real.

Así pues, la transcendentalidad, según Zubiri, no es un *a priori* clausurado, sino apertura dinámica, porque lo transcendental es la *realidad en impresión* (y la formalidad de realidad es abierta y dinámica). La impresión transcendental consiste en estar «en la aprehensión rebasando» su propio contenido; es el rebasar intra-aprehensivo (IS, 115). La transcendentalidad es, por lo tanto, *apertura*. «comunicación formal», expansión, ex-tensión física de la formalidad de realidad. El *trans* es el *ex* de la formalidad de lo real. Por eso, la apertura es sólo el primer momento de la transcendentalidad (que luego se determina también como respectiva, suificante, reificante y mundificante).

Ahora bien, lo importante en nuestro contexto es resaltar que la transcendentalidad está ya en la sensibilidad: ya «el sentir es transcendental» (IS, 123); y por eso la transcendentalidad es de carácter físico, porque es un momento de las cosas reales en cuanto sentidas en impresión de realidad. Es lo físico de la formalidad. Por consiguiente, el *análisis* zubiriano de la *venibilidad* conduce a una *metafísica* de la *transcendentalidad física*, dada en impresión, es decir, ya en el sentir intelectual.

2.5. Metafísica desde la lógica como nivel teórico-filosófico absoluto

Si entendemos por metafísica el intento de toda filosofía primera por lograr un nivel filosófico supremo, desde el que sea posible fundamentar argumentati-

vamente el conocimiento y la acción, entonces no puede extrañar que incluyamos entre las actuales tendencias metafísicas los programas de fundamentación filosófica que se basan en el método absoluto y dialéctico de Hegel.

Algunos neohegelianos han presentado el panorama, como si este programa de fundamentación (y determinación de lo real) se basara en un método radicalmente distinto del kantiano, al establecer una tajante diferencia entre un método fundamentalista, basado en la deducción trascendental kantiana, y un método holista, basado en la dialéctica de Hegel⁹³.

No obstante, otros neohegelianos, como L. B. Puntel⁹⁴, reconocen la aportación del trascendentalismo noológico y lógico de Kant. Lo que ocurre es que su determinación de lo lógico no les parece la más adecuada y de ahí que intenten una más completa determinación de la trascendentalidad lógica a través del método absoluto-dialéctico que ofrece el Idealismo absoluto de Hegel.

2.5.1. El Idealismo Absoluto (= I.A.) como nivel teórico filosófico supremo

Es imprescindible un nivel teórico absoluto y sólo el I.A. ha sido capaz de proporcionarlo. Para probar esta afirmación Puntel se enfrenta al Idealismo Trascendental (= I.T.) kantiano (conservando sus aportaciones) y a algunas concepciones actuales, como el «realismo metafísico» y, posteriormente, «interno» de H. Putnam, y al «idealismo conceptual» de N. Rescher. En todos estos casos (Kant, Putnam y Rescher) Puntel descubre una reiterada caída en autocontradicción; pues, en última instancia las proposiciones filosóficas respectivas contienen presuposiciones que, sin embargo, son negadas expresamente en ellas. Y en todos estos casos se carece de la capacidad de autotematizar su propio quehacer filosófico; es decir, son incapaces de poner en juego el nivel supremo, desde donde tal deficiencia podría subsanarse y que es la aportación del I.A. Pues —a juicio de Puntel⁹⁵— una conveniente determinación del I.A. tiene como rasgo fundamental su carácter autotemático, por el que es posible establecer un nivel teórico supremo (idealista-absoluto) y determinar adecuadamente el concepto de cosa (realidad) -en-y-para-sí.

⁹³ Así lo presenta D. HENRICH, «Deduktion und Dialektik», *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, 1983, páginas 15-23.

⁹⁴ L. B. PUNTEL, «Transzendentalität und Logik», *Neue Hefte für Philosophie*, n.º 14 (1978), páginas 76-114; *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Hegel-Studien, Beiheft 10 (1973); *Systematische Philosophie* (Mitwirkung v. G. Siegart), München, 1977.

Entre nosotros, M. ALVAREZ GÓMEZ ha mostrado también la relevancia metafísica de la lógica de Hegel, contactando en su estudio (*Experiencia y sistema*, Salamanca, 1978) con el enfoque hermenéutico.

Cfr. asimismo J. CONILL, «¿Metafísica hoy? Acerca de una concepción transformada de metafísica», *Pensamiento*, vol. 38, n.º 152 (1982), pp. 455-468.

⁹⁵ L. B. PUNTEL, «Transzendentaler und absoluter Idealismus», *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, 1983, pp. 198-229.

Para entender a qué se alude con «I.A.», hay que empezar señalando que —según Hegel— «la oposición de la filosofía idealista y la realista carece (...) de significado»⁹⁶. Su posición queda, pues, mejor expresada del modo siguiente: «La proposición que lo finito es ideal constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como lo verdadero existente»⁹⁷. Por consiguiente, la filosofía es idealismo porque no reconoce la finitud como lo verdadero, último y absoluto. «Idealismo», en sentido hegeliano, significa, entonces, atender a la dimensión de la *idealidad*: «la verdad de la realidad»⁹⁸. En interpretación de Puntel, «idealidad» significa «mediación universal», totalidad conexionada y «coherencialidad universal».

Pero el I.A. aporta también un nivel teórico *absoluto*, en el sentido de que los otros niveles teóricos son superados en él, ya que éste está diseñado desde una instancia que ya no es relativa, sino que vale absolutamente, puesto que traza y abarca el espacio o marco dentro del cual todo viene a parar. Dicha instancia, coextensiva con todo e irrestricta, es *lo lógico*, tal como fue diseñado por la *Ciencia de la lógica* de Hegel: el sistema de las determinaciones lógicas como «abreviaturas» de lo real o las «estructuras universales» de articulación de la «cosa-en-y-para-sí». En este contexto, Puntel acerca a Kant y Hegel, porque descubre que —para Kant— el concepto es el ser pensado (*Gedachtsein*) del objeto; y, aun cuando Kant acentúe que el concepto puro sólo representa la forma del pensamiento del objeto, no obstante, está manteniendo que el concepto puro contiene la cosa. Así pues, a partir de aquí Hegel habría intentado concebir y exponer articuladamente los «conceptos puros» como determinaciones lógicas (estructuras universales) en su lógica como ciencia formal; sin embargo, éstas no son todavía la sistemática real («lógica aplicada»), es decir, la exposición de los conocimientos «real-concretos» de las ciencias de la naturaleza y del espíritu.

Esta argumentación seguida por Hegel para mostrar la necesidad de un nivel teórico absoluto tiene repercusiones en el caso de la determinación de la *cosa-en-sí*, punto conflictivo por excelencia entre Kant y Hegel. Desde el enfoque hegeliano, Kant usa las categorías de modo incoherente o inconsciente; de ahí que el I.A. se presente como el nivel teórico supremo, capacitado para determinar el concepto más completo de *cosa-en-sí*.

En el I.A. «cosa-en-sí» y «cosa-para-sí» son dos momentos del concepto íntegro de la realidad. Esto quiere decir que, en cuanto que la realidad-en-sí se presenta determinada, se muestra como realidad-para y, por tanto, dependiente del pensamiento. Pero esto no quiere decir —según Puntel— que la realidad fuera sólo «para nosotros» o que la realidad en sí no pueda ser conocida. Esa

⁹⁶ G. W. F. HEGEL, *Il Wissenschaft der Logik* (= WL), 2 vols., Hamburg, 1975 (trad. cast., Buenos Aires, 1971, 3.ª ed., 2 vols.); cfr. WL. I, 115 (trad. cast. p. 136).

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften* (= *Enz.*), p. 96, Zusatz (Glöckner), Stuttgart, 1949/59, 3.ª ed., VIII, 228.

dependencia-del-pensamiento de la realidad-en-sí es sólo el reverso de la dependencia-de-la-realidad-en-sí del pensamiento. Dicho de otra forma por el propio Puntel: a) la realidad-en-sí expuesta con precisión está ligada al pensamiento (*denkbezogen*); b) el pensamiento desarrollado con precisión está ligado a la realidad-en-sí. Sólo la unidad de esos dos momentos o lados define lo que se puede denominar la cosa-en-y-para-sí. Dado que hay pensamiento, no hay ninguna realidad-en-sí, en el sentido de independencia total del pensamiento; dado que hay realidad, no hay ningún pensamiento independiente de la realidad-en-sí. Pues bien, el I.A. es aquel *nivel teórico* que considera y concibe la *unidad* de esos momentos. Un marco *irrebasable* del pensamiento, desde el que se logra una fundamentación última (idealista-absoluta-dialéctica).

2.5.2. ¿Inviabilidad de una lógica apoyada en el «automovimiento del concepto»?

No obstante lo expuesto en los apartados anteriores, algunos han expresado sus reticencias y descalificaciones del proyecto neohegeliano de un I.A., basado en el programa de una lógica sistemática a partir de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Tal es el caso de K. Cramer, quien ha recusado dicho proyecto por su inconciliabilidad con Kant y por ser de suyo inviable. En primer lugar, la tesis hegeliana de la autodiferenciación (automovimiento) del concepto en el espacio lógico resulta incompatible con la doctrina kantiana de las categorías. Pues las categorías tienen un carácter autónomo y atómico, y sus significaciones son semánticamente inamovibles; toda la lógica trascendental kantiana descansa sobre este presupuesto: las «intensiones» categoriales son fijas. Por consiguiente, en Kant no puede haber automovimiento del concepto y de lo lógico, a juicio de K. Cramer⁹⁹.

¿Es cierto que existe esta oposición irreconciliable entre la tesis hegeliana del automovimiento (autodiferenciación) de lo lógico y la concepción kantiana de las categorías? ¿No es posible para Kant el automovimiento del concepto? ¿Es el significado de las categorías esencialmente fijo e inmóvil, de modo que excluye que una categoría pueda devenir en otra?

Para K. Cramer no sólo hay incompatibilidad entre Kant y Hegel en este punto, sino que no cree que el proyecto especulativo de la lógica de Hegel sea capaz de ofrecer una exposición racional de la misma. Porque ello supondría que los significados podrían obtenerse unos a partir de otros de un modo controlado y sin sustraerse a la argumentación racional. Pero ¿es esto realmente posible mediante el procedimiento hegeliano y su revisión neohegeliana, por ejemplo, de Puntel?

Me parece de enorme importancia poner de manifiesto estas dificultades intrínsecas al programa de una lógica basada en el automovimiento del con-

⁹⁹ K. CRAMER, «Kant oder Hegel-Entwurf einer Alternative», *Kant oder Hegel?*, pp. 140-148.

cepto, porque afectan a proyectos actuales de alcanzar un nivel filosófico absoluto y de reconstruirlo sistemáticamente. Pero también son relevantes, por cuanto cabe conectarlas con la crítica a toda posibilidad de relaciones conceptuales —sea por considerarlas de suyo imposibles o dependientes de significaciones metafóricas—. En esta línea, no habría movimiento conceptual, ni orden lógico; las únicas interrelaciones se basarían en la metafóricidad lingüística, que lleva de unas significaciones a otras sin control ni argumentación estricta. La diseminación de sentidos en un azaroso juego de alusiones, coincidencias e interferencias, sustituye al orden racional-lógico, que pretendía seguir pautas argumentativas e intersubjetivas; el último marco sería ahora la indomable fuerza metafórica del lenguaje, que no se deja someter a los cánones lógicos. Esta pugna entre *metáfora* y *concepto* representa uno de los retos más relevantes con los que se enfrenta quien todavía confía en que la razón implica un orden, que para los hegelianos se expresa primordialmente en lo lógico; pero constituye igualmente una provocación para todos aquellos que creen encontrar tal orden en alguna otra dimensión (lenguaje, sentido, ser, acción o vida).

2.6. Metafísica de la comunicación

De entrada puede extrañar que introduzcamos aquí cierto tipo de filosofía, pues tal vez muchos pensarán que no tiene nada que ver con el modo metafísico de pensar; a lo que podría sumarse el hecho de que en alguno de los autores, a los que me remito en este contexto, puedan encontrarse declaraciones contrarias a la metafísica. No obstante, me tomo la libertad de advertir que voy a presentar ciertos rasgos de la filosofía de K. O. Apel y J. Habermas, por los que no sería inadecuado «acusarles» de pretensiones y compromisos metafísicos.

2.6.1. Determinación lingüística y semiótica de la trascendentalidad

Un nivel propio de la metafísica es el trascendental; sólo el pensamiento metafísico pretende alcanzar dicho plano o marco, configurado por condiciones universales, necesarias y comunes, y que pueden tener carácter real, formal y/o lingüístico. De lo cual depende que estemos ante un trascendentalismo realista, idealista o lingüístico¹⁰⁰.

A Apel corresponde el mérito —junto con Habermas— de haber aportado una determinación lingüística y semiótica de la trascendentalidad. Con ella se contribuye a la construcción de un marco racional de argumentación intersubjetiva que —a mi juicio— es una de las tareas de la metafísica actual. En el caso de Apel, se intenta lograr mediante el *a priori* del juego trascendental del

¹⁰⁰ CONILL, J., «Metafísica hoy?...»

lenguaje, que permite afirmar de nuevo la posibilidad efectiva del estatuto teórico de la filosofía. Este nivel teórico-filosófico configura un nuevo paradigma de filosofía primera, a la que Apel denomina «Semiótica trascendental»¹⁰¹.

La filosofía primera siempre ha estado ligada a la metafísica. Pero ésta se ha transformado, dando como resultado diversos paradigmas a lo largo de la historia de la filosofía. La contribución de Apel a tal proceso de transformación en la era de la ciencia y de la técnica consiste en «desarrollar la concepción sistemática de una semiótica trascendental como filosofía primera»¹⁰²; se propone así presentar un modelo actual de «discurso teórico», capaz de hacer frente a los que desesperan de la filosofía superándola o disolviéndola. Este nuevo marco de filosofía primera es el paradigma filosófico propio de la acción comunicativa y supone la transformación semiótica de la lógica trascendental kantiana, ya iniciada por Ch. S. Peirce¹⁰³.

Por consiguiente, también en la filosofía de la acción comunicativa podemos detectar pretensiones metafísicas, en la medida en que propone un nuevo paradigma de filosofía primera; el cual se orienta por la «doble estructura» proposicional-performativa del discurso humano, relegando la función representativa de las proposiciones. En este nuevo contexto ya no se abstrae falazmente de la relación sujeto/co-sujeto (S-S), sino que se toma en serio la tridimensionalidad (sintáctica, semántica y pragmática) de los signos y del lenguaje, hasta dar cuenta íntegramente de la experiencia comunicativa. En dicho paradigma se articulan una pragmática trascendental del lenguaje y una hermenéutica trascendental, cuyo centro de atención primordial es el sujeto de la comunicación lingüística en su situación vital.

Así pues, la semiótica trascendental constituye el paradigma filosófico de la racionalidad comunicativa y en él el saber reflexivo adquiere la forma de proposiciones auto-referenciales y con pretensión universal de verdad o validez; se reinstaura así un modelo teórico-práctico de pensamiento filosófico, que proporciona una instancia intersubjetiva, capaz de *fundamentar* el conocimiento verdadero y la responsabilidad solidaria bajo el presupuesto de la comunidad ideal de comunicación¹⁰⁴.

2.6.2. Fundamentación filosófica última desde la pragmática trascendental

En pugna con el racionalismo crítico (para el que todo proyecto de fundamentación cae en el trilema de Münchhausen) Apel muestra que el problema de

¹⁰¹ J. CONILL, «Semiótica trascendental como filosofía primera en K. O. Apel». *Estudios*

¹⁰² K. O. APEL, «*Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia*», en *Integrale Lingüistik* (Hrsg. v. E. Bulow und P. Schmitter). Amsterdam, 1979, pp. 101-138.

¹⁰³ K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*. Madrid, 1985, especialmente parte II del

¹⁰⁴ A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca, 1985.

la fundamentación última filosófica no puede concebirse exclusivamente desde la perspectiva lógico-formal, sino que requiere una reflexión pragmático-transcendental sobre las condiciones subjetivo-intersubjetivas del conocimiento. Pues la reconstrucción apeliana del trilema revela que éste sólo surge cuando abstraemos de la dimensión pragmática del uso argumentativo del lenguaje. Porque entonces, bajo la perspectiva exclusivamente sintáctico-semántica (separada del mundo vital), la fundamentación se reduce a deducción; pero fundamentar no es deducir. Antes bien, la fundamentación de la validez del conocimiento requiere el recurso a evidencias cognoscitivas que, según Apel, están entretejidas *a priori* (pragmático-transcendentalmente) con las reglas del uso del lenguaje.

Apel no ve tampoco inconveniente en seguir manteniendo el principio de fundamentación frente a un principio crítico falibilista, que pretendiera hacernos dudar de todo. Porque la reflexión pragmático-transcendental descubre que la duda y la crítica sólo tienen sentido recurriendo a evidencias paradigmáticas, propias del juego transcendental del lenguaje como «sistema» de la argumentación.

Siguiendo este método *fundamentador* apeliano (no deductivo) accedemos por intelección reflexiva a ciertas evidencias paradigmáticas, es decir, a aquellas que no pueden impugnarse por la crítica sin caer en autocontradicción, ni pueden fundarse sin presuponerse ya a sí mismas (*petitio principii*). Tales evidencias son presupuestos pragmático-transcendentales de la argumentación, que se han de haber reconocido ya siempre, si se quiere que el juego lingüístico de la argumentación tenga sentido. De este modo se logra una nueva forma de fundamentación última filosófica, en cuyo nivel formal, ideal y normativo, del juego lingüístico transcendental (y sus evidencias paradigmáticas) hallamos también los supuestos de una fundamentación última de la ética dentro de un proyecto filosófico, teórico-práctico, que impulsa la reconstrucción y realización de la razón comunicativa¹⁰⁵.

A juicio de Habermas¹⁰⁶ este camino constituye una «prueba pragmático-transcendental» de los presupuestos generales y necesarios de la argumentación, ya que no existe alternativa reconocible alguna y se trata de condiciones imprescindibles. Dicha prueba consiste en reconstruir los presupuestos universales y necesarios (en identificar los presupuestos pragmáticos), sin los cuales no puede funcionar el proceso de la argumentación. Pues todo el que participa en la *praxis de la argumentación* tiene que haber aceptado ya estas condiciones de contenido normativo, para las que no existe alternativa alguna. Esta falta de recambios significa que aquellas condiciones son inexcusables. Se puede reconocer aquí un «hecho de la razón», que no se fundamenta deductivamente, pero sí puede aclararse en la medida en que entendemos el discurso argumentativo

¹⁰⁵ K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*. Madrid, 1985, especialmente parte II del volumen II.

¹⁰⁶ A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca, 1985.

como una *acción que busca el entendimiento*. Como en Kant, esta prueba pragmático-transcendental se apoya en un tipo de argumentos, con los que la reflexión pone de manifiesto el carácter inexcusable de los presupuestos universales que condicionan siempre la práctica comunicativa (y que no dependen de nuestra elección). Estamos ante una fundamentación transcendental¹⁰⁷.

2.6.3. El orden metafísico en la filosofía de la acción comunicativa

Hasta ahora hemos aludido ya a varios aspectos que pueden considerarse «metafísicos»: la determinación lingüística (semiótica) de la transcendentalidad, la constitución de una filosofía primera y el método de fundamentación última. Pero todavía caben ciertas reflexiones que ponen de manifiesto un fondo, por el que no sería desacertado «acusar» a Apel y Habermas de seguir los cauces de la «gran filosofía»¹⁰⁸. El trasfondo consistiría en su proyecto de racionalidad, desde el que se señala el lugar a los saberes propios del sistema y del mundo de la vida. ¿Por qué —si no— la primacía de la razón (acción) comunicativa? ¿No es una nueva versión de la razón práctica y, por tanto, un nuevo camino para la metafísica, aun cuando transformada? En el nuevo paradigma todo gira alrededor de dicha racionalidad (acción) comunicativa: la praxis se entiende ahora como comunicación; la experiencia, el sentido, la verdad... se entienden en relación y función de la acción comunicativa. Se encuentra en ella el nuevo canon ideal, que sirve de idea regulativa y crítica respecto de todo lo demás y desde donde se configura el sentido del resto. ¿No es esto «gran filosofía», de corte idealista en parte, por su confianza en que las ideas (lo ideal) son regulativas para la vida, las instituciones y la acción?

Si se analiza el proyecto de la filosofía de la acción comunicativa, se descubre un radical orden del *logos*, expresado en formas diferentes: 1) un orden de fundamentación (*Grund*), que se enfrentaría a los proyectos deconstructores que intentan afianzarse (!) en el pensamiento abismal (*Abgrund*) y que consideran «metafísicos» todos los caminos fundadores; 2) un orden cósmico, lógico-ético, frente al caos, que conlleva un orden teleológico, frente al juego; 3) un orden lógico y moral, inscrito en la praxis comunicativa, argumentativa y lingüística. Hay aquí una confianza en un orden lógico-real, cuyo reconocimiento siempre ha sido patrimonio de las diversas metafísicas.

En resumen, igual que el orden teleológico (lógico-moral) y el de fundamentación se inscribieron en el orden del ser (filosofía clásica antigua) y posteriormente en la conciencia (filosofía moderna), ahora se inscribe en el lenguaje (argumentación y comunicación). El orden metafísico (ontológico-lógico-

¹⁰⁷ Cfr. K. O. APEL, «Epílogo» a A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad*.

¹⁰⁸ Cfr. al respecto y para lo que sigue A. CORTINA, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Madrid, 1985, especialmente pp. 181 ss.

moral) del logos y del ser, que ha recorrido toda la filosofía de Occidente, se traduce y vierte ahora en clave de racionalidad comunicativa, en clave de teleología lingüística. Porque ya no es desde el ser o desde la conciencia desde donde se piensa, sino desde la praxis. Pero en el orden de la praxis también se ha producido un cambio relevante; pues, en lugar de ser el trabajo su expresión primordial (desde donde se configuraba una metafísica del trabajo), ahora el centro es la acción (interacción) comunicativa-lingüística, de donde surge reflexivamente la nueva metafísica de la comunicación —insospechada para algunos, pero irremediable exigencia del pensamiento actual que no se decapita a sí mismo.