

TOMÁS MELENDO

ENTRE MODERNO Y  
POSTMODERNO  
INTRODUCCIÓN A LA  
METAFÍSICA DEL SER

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

“Toda ontología, por rico y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha esclarecido suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental” (M. Heidegger).

“Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora, lo que siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?, equivale a ¿qué es la substancia?” (Aristóteles).

“Ens sumitur ab actu essendi” (Tomás de Aquino).

## ÍNDICE

I. LA ANÉCDOTA POSTMODERNA.....	5
1. La esencia del proyecto moderno.....	7
a) Jaque-mate a la metafísica .....	9
b) Antiantropología y antiética.....	24
c) Despersonalización .....	33
2. La resolución-disolución del designio moderno: el nihilismo.....	40
a) Sus orígenes.....	40
b) Sus rasgos más peculiares .....	46
c) Su cifra .....	50
II. UNA NUEVA METAFÍSICA .....	57
1. Una tarea previa: recomponer la unidad del sujeto ....	58
a) Superación de las actitudes tardomodernas .....	58
b) Reparición de la voluntad.....	71
c) Érase una vez... la philo-sophía.....	73
2. Sobre la recuperación de la pregunta por el ser .....	80
a) Para «salvar» el saber teórico (la función del buen amor).....	80
b) Para «salvar» la filosofía (el reto implícito de la ciencia) .....	85
c) Para «salvar» la filosofía primera (frente a sus versiones «débiles»).....	103
CONCLUSIÓN: ¿QUÉ METAFÍSICA? .....	127

## I. LA ANÉCDOTA POSTMODERNA

“Las dificultades de la cultura actual encuentran su más profunda raíz en el abandono de la metafísica del acto de ser, que ha conducido a un agnosticismo difuso sobre Dios, Ser subsistente, y sobre el hombre, ente personal participado” (Lluís Clavell).

Hace sólo veinte o veinticinco años eran voces aisladas. Y la mayoría las calificaba como agoreras. Hoy se trata de un clamoreo incesante y polimorfo, que se extiende a casi todas las manifestaciones de la creatividad humana. Es el vasto dominio de lo post-moderno. Algo de tan tenue densidad filosófica que sólo merece encontrar cabida en los apéndices o en las notas a pie de página de algún libro de divulgación. Y que aquí rememoro, exclusivamente, como elemento inicial de un diagnóstico: una diagnosis que señale las coordenadas de la tarea de vitalización de la metafísica, y de toda una cultura, que el presente libro propugna y a la que pretende contribuir.

Casi todos los que se caracterizan con el calificativo de post-modernos comparten dos rasgos muy definidos. Por una parte, la clara conciencia de que la inspiración radical que ha animado durante siglos el denominado proyecto moderno se encuentra agotada. Por otra, y como consecuencia, el intento de trascender los planteamientos de lo que de un tiempo a esta parte –confiriendo al vocablo un contenido más axiológico que de pura cronología– se conoce como modernidad<sup>1</sup>.

Dentro de esta matriz común, y limitando mi reflexión a las manifestaciones con mayor contenido teórico o filosófico, cabría distinguir dos corrientes post-modernas, mutuamente enfrentadas:

---

<sup>1</sup> La puntualización entre guiones resulta imprescindible para penetrar en el sentido de estas primeras páginas. Al hablar de la producción filosófica de la modernidad no pretendo referirme de manera indiscriminada al conjunto de obras surgidas desde los siglos XVI-XVII hasta hoy, sino al pensamiento y a la cultura que, dentro de este período, reciben un influjo *determinante* de la ~~movida conceptual de la filosofía iniciada por Descartes~~

a) Antes que nada, la falsa post-modernidad, a la que también casaría el calificativo de tardomodernidad o ultramodernidad. Se trata de manifestaciones y propuestas que en su raíz continúan siendo modernas, por cuanto no renuncian a los designios de fondo que han impulsado la cultura occidental en las últimas centurias. De ahí que las haya incluido en la falsa post-modernidad.

Y es que, en efecto, los representantes de estas corrientes pretenden, sí, rebasar la modernidad, sobre todo en la versión ilustrada. Pero se resisten a renegar de sus principios inspiradores básicos. Más aún, pretenden exasperarlos hasta el paroxismo y llevar hasta sus últimas consecuencias la deletérea virtualidad contenida en ellos<sup>2</sup>.

Se cuentan entre tales exponentes algunos de los portavoces del postestructuralismo francés (Barthes, Derrida, Deleuze, Foucault, Baudrillard y Lyotard, entre otros), los cabezas de serie del autodenominado pensamiento débil (Vattimo, Rovatti, Eco o, en un ámbito parcialmente distinto, Rorty)... y todo un conjunto de sedicentes filósofos que pululan a sus alrededores<sup>3</sup>.

b) En segundo término, nos topamos con la postmodernidad que reivindicaría para sí el título de auténtica, y que Llano califica como contemporaneidad<sup>4</sup>. Estos «contemporáneos» buscan efectivamente superar el impasse, el callejón sin salida en que ha desembocado la modernidad. Y, para ello, se proponen modificar cuanto sea necesario el proyecto moderno y liberarlo de su daimon autodestructor, sin rechazar, sin embargo, los logros reales que la civilización humana ha conquistado en los últimos siglos.

Del estudio de estas dos posturas encontradas –dotándolo de cierta radicalidad y hondura metafísica– podrían surgir los puntos de referencia para encuadrar la sustancia del libro que ahora comienzo. Como preámbulo para abordar esa tarea, resulta muy oportuno un breve análisis de la médula de la situación presente.

---

<sup>2</sup> Conocida es la tesis de Habermas, que contempla la modernidad como un proyecto inacabado: es menester proseguirlo y, según sugería en el texto, radicalizarlo.

<sup>3</sup> Cfr. J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid 1989, pp. 85 y ss.

<sup>4</sup> Cfr. A. LLANO, *La modernidad contemporánea*, Madrid 1989, pp. 10-11.

## 1. La esencia del proyecto moderno

Lo abigarrado del panorama cultural actual, la complejidad variopinta de tendencias y posiciones, unidos a la vocación ontológica de quien escribe estas páginas, aconsejan comenzar reduciendo las distintas posturas contemporáneas a su núcleo esencial<sup>5</sup>. Y, para hacerlo, nada mejor que examinar de nuevo<sup>6</sup> la inspiración básica que ha dado aliento a la modernidad y continúa alimentando la postmodernidad tardomoderna, y que la postmodernidad auténtica o contemporánea, sabiéndolo o no, intenta trascender.

Plantear la cuestión con radicalidad, atendiendo tal vez a las manifestaciones más visibles del espíritu de la época, equivale a bucear hasta los fundamentos mismos de la opción existencial moderna. Y esto no es hacedero sin adentrarse simultáneamente hasta su cimiento primordial metafísico y, de resultas, antropológico y moral. O, mejor, hasta el origen de la actitud anti-metafísica, pues casi toda la modernidad podría caracterizarse, tras las huellas de Heidegger, por su rechazo del ser<sup>7</sup>; anti-antropológica, por cuanto el pensamiento moderno, llevado también a la práctica, despersonaliza al hombre, para después levantar su acta de defunción, tras las declaraciones más o menos retóricas de la muerte de Dios; y anti-ética, ya que los epígonos de la tardomodernidad, siguiendo en esto también a Nietzsche<sup>8</sup>,

---

<sup>5</sup> Una visión de conjunto de la situación presente, desde una perspectiva sociológica y metafísica, puede encontrarse en Ll. CLAVELL, *Metafísica e libertà*, Roma 1996, sobre todo en los dos capítulos iniciales.

<sup>6</sup> Como podrá advertirse, lo que expongo en estos primerísimos epígrafes es, en su núcleo, una verdad asumida en los ámbitos especializados. La resumo no sólo por contener algunos desarrollos inéditos, sino como marco o punto de referencia imprescindible para todo cuanto compone las *Cuestiones preliminares*.

<sup>7</sup> Cuando, a lo largo de toda esta obra, hable de rechazo u olvido del ser, no pretendo que mi interpretación se corresponda estrictamente con la *Seinsvergessenheit* heideggeriana. La denuncia del filósofo de Friburgo, e incluso su plasmación verbal, ha constituido tan sólo un estímulo para mis propias reflexiones.

<sup>8</sup> Conocido por su afirmación de los últimos tiempos de *Monstrosidad*.

proponen como criterio de conducta un “egoísmo racional” o un “individualismo responsable”, en el que el sujeto humano se cercena como persona, y que constituye la contrahechura y la antítesis de la verdadera moral, para adentrarse en el oscuro vacío del nihilismo.

Tal como sugiere un nutrido grupo de excelentes investigaciones<sup>9</sup>, al remontarnos hasta la fuente misma de la modernidad desde la perspectiva metafísica estricta, hemos de encontrarnos –queramos o no– con el nombre de Descartes. Abona esta elección un testigo excepcional: Martin Heidegger. Lo ha repetido múltiples veces. Por ejemplo, en “La época de la imagen del mundo” dejó escrito: “toda la metafísica moderna, Nietzsche inclusive, se mantiene en la interpretación de lo existente y de la verdad que arranca de Descartes”<sup>10</sup>. Y, en efecto, con mayor o menor conciencia, y de una manera más o menos involuntaria, Descartes arroja las simientes destructivas que, tras tornarla irreconocible, habrán de acabar con la metafísica, arrastrando en su caída la imagen teórica y la realidad del hombre, y los principios y la praxis genuinamente morales.

#### a) *Jaque-mate a la metafísica*

Para comprender el sentido en que cabe sostener que Descartes inicia el proceso de demolición de la metafísica, resulta imprescindible apuntar someramente las consecuencias derivadas de la instauración del cogito como principio radical innovador de toda la filosofía futura<sup>11</sup>. Hegel lo insinúa: “En filosofía, Descartes señaló una dirección

---

*allzumenschliches*, en *Sämtliche Werke*, Berlín 1980, vol. II, p. 13: “Hablando con rigor, no existe un obrar no egoísta ni una contemplación verdaderamente desinteresada” (I, 1). Sigo la traducción española, *Humano, demasiado humano*, Madrid 1980, p. 33; a veces, como en este caso, la modifico a la vista del original.

<sup>9</sup> Tal vez la más determinante sea la ya clásica de C. FABRO, *Introduzione all’ateismo moderno*, Roma, 2ª ed. 1969.

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, Frankfurt am Main, 5ª ed. 1972, p. 80; traducción castellana, “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 3ª ed. 1979, p. 78.

<sup>11</sup> En relación con el presente apartado, cfr. C. CARDONA, *René Descartes: Discurso del método*, Madrid, 2ª ed. 1978, en especial las pp. 77 y ss. También puede ser útil la reedición revisada de la obra de J. de FINANCE, *Essays on Cartesian Philosophy*, Roma 1996.

completamente inédita, hasta el punto de que con él comienza la nueva edad de la filosofía”, cuyo espíritu constitutivo es “el saber, el pensamiento, en cuanto unidad del pensar y del ser (der Geist seiner Philosophie ist Wissen, Gedanken, Einheit des Denkens und Seins)”<sup>12</sup>. Con otras palabras, podría decirse que, al hacer del cogito, ergo sum el fundamento de cualquier lucubración y deducción posteriores, Descartes sustituye el ser como principio primero de la realidad – también de la realidad humana– por la conciencia: en cierto modo los identifica, y, al inclinar la balanza hacia esta segunda, la consagra como fundamento originario de todo lo real.

Cabría apreciar el alcance de lo que acabo de sostener recordando las secuelas derivadas, para la mayor parte del pensamiento posterior, del programa cartesiano: un proyecto contenido todo él, como in nuce, en el cogito. En efecto, no hace falta ser ni de lejos un Hegel o un Heidegger para advertir el viraje decisivo que la que con todo rigor podría denominarse «escolástica» moderna –la cartesiana, de corte inmanentista– ha experimentado hasta hoy día respecto a la orientación esencial de los filósofos que la precedieron o han convivido, cronológicamente hablando, con ella. Giro que hay que atribuir, al menos virtualmente, a la novedad radical del planteamiento cartesiano, de la que el propio Descartes tenía clara conciencia.

Asimismo, podrían traerse a la memoria, como confirmación de lo que insinuó, las certeras exégesis que llevaron a término Sartre, en *La liberté cartésienne*<sup>13</sup>, y el mismo Heidegger, en *Nietzsche* y en multitud de trabajos como el antes citado de *Holzwege* o en *Die Frage nach der Ding*. O invocar, aunque dotado sin duda de una autoridad más relativa, el siguiente juicio de Lukács: “Partiendo de la duda metódica, del cogito ergo sum de Descartes, pasando por Hobbes, Spinoza, Leibniz, hay aquí un camino de desarrollo rectilíneo cuyo motivo determinante, presente en múltiples variaciones, es la idea de que el objeto del

---

<sup>12</sup> G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, Frankfurt am Main 1971, vol. 20, pp. 126-128. En este caso, la versión al castellano es mía.

<sup>13</sup> Se trata de un artículo publicado por vez primera en *Labyrinthe*, 1945, n. 14, y recogido más tarde en la *Introduction* a una antología de Descartes, 1946, en *Situation*, vol. I, 1947.

conocimiento puede ser conocido por nosotros porque es en la medida en que nosotros mismos lo producimos”<sup>14</sup>.

Podríamos acudir, decía, a estos y otros testimonios. Pero tal vez resulte más directo atender a las sugerencias expresas de Descartes.

Ya es bastante significativo que, como respuesta a quienes habían relacionado el cogito, ergo sum con el si enim fallor, sum agustiniano, Descartes rechace cualquier intento de aproximación entre las dos posturas, en apariencia coincidentes<sup>15</sup>. Pues, en verdad, el cartesiano “pienso, luego existo” parece situarse en las inmediaciones del aserto con el que Agustín de Hipona pretendía trascender todo escepticismo. “Si me equivoco, existo”, de esto no cabe dudar, sostiene Agustín, llevando hasta el último extremo –el uso erróneo del conocimiento– lo que muchos siglos más tarde parece redescubrir Descartes.

Pero, entonces, ¿por qué el filósofo francés, conocedor ahora del hallazgo del de Tagaste, niega cualquier relación entre los dos principios? Avancemos, a modo de hipótesis, lo que ya vengo sugiriendo. Descartes no podía admitir tal cual la afirmación agustiniana, pues ésta constituiría un razonamiento implícito que, en la premisa sobreentendida, consagra la primacía del ser como presupuesto de cualquier operación, incluidos el conocer y el equivocarse. La proposición cartesiana, por el contrario, repudia esa prioridad: de ningún modo debe considerarse una especie de razonamiento implícito, una suerte de entimema, y por eso se coloca en las antípodas de la de Agustín. Veámoslo.

---

<sup>14</sup> G. LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, México 1969, p. 155.

<sup>15</sup> Me refiero, por ejemplo, a Arnauld. En 1641, Descartes invitó a diversas personas competentes a dirigir objeciones contra el principio radical de su filosofía, tal como lo exponía en las *Meditaciones sobre la filosofía primera*. Arnauld no tardó en manifestarle que eso mismo había sido dicho ya por Agustín de Hipona bastantes siglos antes. De manera un tanto mordaz, Descartes «agradeció» a Arnauld que hubiera traído en su ayuda al gran santo, evitando de esta suerte que algunos lo hubieran comprendido *de una forma distinta y más débil* a la expuesta por San Agustín (y que era justo la de Descartes). El texto castellano de las réplicas y contrarréplicas puede encontrarse en R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, Madrid 1977, pp. 162 (Arnauld) y 179 (Descartes).

Pascal, aunque en un contexto del todo laudatorio, se pronuncia también acerca de la *originalidad* del principio cartesiano en relación con San Agustín (Cf. P. PASCAL, *Pensées et opuscules*, Hachette, París, 1907, p. 102).

El obispo de Hipona vendría a afirmar: 1) Para equivocarse es necesario ser, existir; 2) yo me equivoco; 3) luego yo existo. ¿No es algo muy similar lo que propone Descartes? Así parecería sugerirlo la andadura del Discurso del método, donde todo se plantea también como la invención de una verdad capaz de derrotar definitivamente a los escépticos. Sin embargo, en otros lugares, Descartes niega de forma expresa lo que el Discurso insinúa. Quizá el más claro de esos otros escritos sea el conocido como *Sur les Cinquièmes objections*. En él, oponiéndose a la advertencia de Gassendi de que el cogito suponía una premisa mayor y, por tanto, no era un primer principio, Descartes responde que la proposición es evidente en sí misma, aunque el sujeto no hubiera pensado nunca nada. Y agrega: estamos ante una proposición particular no deducida de ninguna otra general<sup>16</sup>.

Consideremos unos instantes, pues resulta decisivo, qué puede significar el cogito como presunta intuición<sup>17</sup>.

Según insinuaba, la interpretación más frecuente del aserto cartesiano, la canónica hasta hace algunos años, lo aproxima al de Agustín de Hipona. También ahora estaríamos ante un razonamiento no

---

<sup>16</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Sur les cinquièmes objections*, en *Oeuvres complètes*, ed. Ch. Adam-Tannery, París 1897-1909, t. IX, pp. 205-206.

El punto a que nos referimos se encuentra realmente en la “Carta del señor Descartes al señor Clersehier”, que la edición francesa citada incluía en lugar de las respuestas a las *Quintas objeciones*. El fragmento que más nos atañe reza así: “al decir *yo pienso, luego existo*, el autor de las réplicas pretende que sobreentendiendo esta premisa mayor: *aquellos que piensan, existen*; y así, que estoy ya abrazando un prejuicio. [...] no puede, sin embargo, decirse que sea un prejuicio cuando se la examina con atención, pues aparece tan evidente al entendimiento que éste no puede dejar de creerla, aunque acaso sea la primera vez de su vida que piensa en ella [...]. Y por no darse cuenta de esto, nuestro autor [...] no ha hecho más que inventar falsas premisas mayores a capricho, como si yo hubiera deducido de ellas las verdades que he explicado” (R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, cit., pp. 307-308).

“Descartes insiste aquí —comenta el excelente traductor castellano— en que «Pienso, luego existo» no es un silogismo, sino una evidencia intuitivamente captada” (*ibidem*, p. 456).

<sup>17</sup> En relación con cuanto aquí expongo, aunque en sentido un tanto distinto, resulta muy útil la lectura de R. CORAZÓN, *La Ontología y la Teodicea cartesianas (Estudio de las Quintas Objeciones)*, Barcelona 1996.

expreso, en el que se sobreentiende la premisa mayor. Puesta en forma, dicha argumentación sería como sigue: 1) Para pensar es preciso existir; 2) yo pienso; 3) luego yo existo. Pues no. No es eso lo que Descartes afirma. Hemos visto a nuestro filósofo defender el carácter intuitivo del cogito, ergo sum, y renegar de su supuesta índole de razonamiento implícito. Y, al hacerlo, no puede sino estar eliminando la premisa mayor de semejante raciocinio elíptico: suprimiendo el “para pensar, es menester existir”. ¿Por qué? No sólo porque así lo sostiene frente a Gassendi, sino porque la menor y la conclusión del pretendido silogismo se encuentran expresamente recogidas en el texto y constituyen el todo de la gran intuición cartesiana.

De esta suerte, aunque resulte difícil admitirlo, pues la afirmación se opone al sano sentido común y al conjunto de la filosofía pre o extracartesiana, Descartes viene a sustentar que el pensamiento no exige previamente, con prioridad de naturaleza, la existencia o el ser. Al contrario, sería el propio pensar, o la conciencia en cualquiera de sus manifestaciones, la que confiere su realidad a lo pensado. Sólo de tal modo el pensamiento (y, en general, la subjetividad) se alza como principio primero no fundamentado, como principio sin principio, de cualquier realidad posterior: del yo, de Dios, del mundo material, los tres en cuanto pensado-existentes. Y sólo así entendido se comprende el influjo revolucionario del descubrimiento cartesiano en la mayor parte de los filósofos posteriores.

Estamos ante el acta de nacimiento de toda la modernidad y de su epílogo postmoderno, concebidos, como anunciaba, no en sentido meramente temporal, sino axiológico. Gracias a Descartes, la conciencia ocupa el lugar que corresponde al ser. De esta suerte, acabará por tornarse inviable un conocimiento teórico de lo-que-es, de lo-que-tiene-ser, del ente de los pensadores clásicos. Y, como consecuencia o casi en identidad, quedará destruida la posibilidad misma de la metafísica, en su sentido más cabal y fecundo. Ésta, como insinuaba, recibe, con anticipación de siglos, su jaque-mate<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Cfr. las sucintas advertencias de Heidegger: “Con Descartes se inicia la consumación (*Vollendung*) de la metafísica occidental [...] Descartes crea la premisa metafísica para la futura antropología de toda clase y dirección [...] *Durch die Anthropologie wird der Übergang der Metaphysik in den Vorgang des blossen Aufhören und des Aussetzens aller Philosophie eingeleitet*” (M. HEIDEGGER, “Die Zeit des Weltbildes”, cit. en: 01.02.2011, p. 89).

\* \* \*

Ciertamente, el cogito cartesiano admite otras interpretaciones. La más aceptable hace del sum no el fruto de un razonamiento, cosa que Descartes niega, sino algo co-aprehendido en la intuición del cogito. Veremos dentro de unos instantes qué defecto encuentro aquí: la inversión sutil pero relevante entre lo captado y lo co-captado.

Ahora me interesa subrayar otro extremo. Aun cuando a menudo en este libro se hable de inversión de las relaciones entre ser y conciencia, esto no debe interpretarse como si el existo castellano (sum, je suis) fuera un «efecto» del pensamiento, permaneciendo inmutados ser y pensar. Desde este punto de vista, la pretensión del filósofo francés se acercaría a la insania: ¡un pensamiento no existente capaz de obrar y dar origen a su propia existencia y a todo un universo... entendidos todos ellos al modo pre- o extra-cartesiano!

No. Lo que sostengo que Descartes realiza es más sutil. Como antes decía, el llamado padre del racionalismo obliga a la conciencia, en sus múltiples manifestaciones, a ocupar el puesto que corresponde al ser. Es decir, hace del cogito la consistencia primera de todo lo que es. No se trata, por tanto, de que ese cogito engendre el sum, sino que más propiamente lo reemplaza; y por eso, como después volveré a advertir, toda la realidad del yo quedará reducida a pensamiento; y de ahí, del pensamiento como pensamiento (o de las ideas en él incluidas), extraeré Descartes a Dios y al mundo en cuanto existente-pensados o pensado-existentes.

Con independencia de las intenciones personales de Descartes, sobre las que es imposible pronunciarse, lo que el principio por él establecido ha originado es una corriente filosófica y cultural en la que el yo, en sus más variadas formas, va imponiéndose de manera clara aunque progresiva, hasta convertirse en el centro y el todo de la entera actividad especulativa y práctica.

Éste es el sentido de mi tesis: el de la inversión de las relaciones entre ser y conciencia, o sustitución de aquél por esta última.

\* \* \*

La cuestión ostenta tal gravedad que considero oportuno apuntalarla, examinando desde otra óptica el principio primero de la filosofía cartesiana. Me serviré, para ello, de la egregia descripción del acto

cognoscitivo incluida en uno de los libros más logrados en la España del presente siglo: *La estructura de la subjetividad*, de Millán-Puelles<sup>19</sup>.

El contexto en que pretendo remitirme a ella es justo el que venimos examinando: el del comienzo del filosofar. Al respecto, concuerdo con Hegel cuando advierte que sólo con el advenimiento de la modernidad –“in neuerem Zeiten”: emblemáticamente, con Descartes– se ha despertado la “conciencia de que es difícil hallar un comienzo (Anfang) de la filosofía, y se ha discutido con amplitud la razón de esta dificultad, así como la posibilidad de resolverla”<sup>20</sup>. Por el contrario, el conjunto de afirmaciones agrupadas bajo el apelativo de clásicas apenas si demuestran preocupación por este punto. Parece, entonces, que el problema de lo que cabría calificar como acto filosófico primero no debería plantearse en relación a los siglos iniciales del pensamiento occidental: justo aquellos en los que reinaba casi indiscutida la prioridad del ente sobre la conciencia, y que, por eso, podrían servir de inspiración para superar las aporías –de origen metafísico estricto, al fin y al cabo– en que parece haber desembocado la modernidad.

Con todo, al comparar la filosofía clásica con el más reciente desarrollo de la especulación moderna, y acaso condicionados por esta última, es lícito preguntarse: ¿existe en la doctrina antigua o medieval algo semejante al cogito cartesiano o al leeres Sein de Hegel? Ante este interrogante, resulta fácil acudir al conjunto de asertos que hacen del ente, de la «condición de real»<sup>21</sup>, lo primero conocido por el entendimiento. Mas entonces surge, de inmediato, una nueva cuestión: ¿cabe en efecto relacionar esta aprehensión primigenia de realidad, que

---

<sup>19</sup> Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Madrid 1967, pp. 180 ss. y *passim*. Algunas de las cuestiones que ahora expongo fueron ya tratadas en T. MELENDO, “El acto filosófico primero”, en AA.VV., *Razón y libertad*, Madrid 1990, pp. 75 y ss.

<sup>20</sup> G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, Frankfurt am Mein, vol. V, 1978, p. 65; ed. castellana, Buenos Aires, 3ª ed 1982, vol. I, p. 65.

<sup>21</sup> En verdad, como ya explicara Tomás de Aquino tras las huellas de Avicena, existe una disparidad —al cabo, muy relevante— entre los trascendentales *ens* y *res*. El primero connota de manera directa al acto de ser, mientras que el segundo se refiere al mismo ente, pero en cuanto que éste se halla dotado de una esencia (más aún, a veces llega a decir Santo Tomás que apela sólo a la esencia, y para nada al acto de ser). El uso habitual en castellano, sin embargo, me inclina a utilizar por ahora la expresión

señala en rigor el surgir del conocimiento intelectual humano maduro espontáneo y no el de la filosofía estricta, con el *Anfang* de la especulación filosófica que, según Hegel, atormenta a los modernos?

Sí y no.

En cierto sentido sí, por cuanto la aceptación coherente de esa aprehensión inicial de realidad –el *primum cognitum* de los clásicos– determina la entera andadura especulativa de los autores que la reconocen como tal: a ese respecto, sostiene Rassam que “la afirmación de que el ente es lo primero conocido contiene toda la metafísica de Santo Tomás”<sup>22</sup>. Pero desde otro punto de vista, existe una discrepancia profunda entre los dos «comienzos», el moderno y el clásico. Semejante diferencia podría expresarse, con un cierto deje de paradoja, como sigue: al contrario de lo que sucede en la modernidad, el inicio de la especulación clásica no es propiamente un inicio, por cuanto se encuentra en perfecta continuidad con el comienzo –ahora sí– del conocimiento intelectual espontáneo (fundamentado a su vez, ontológicamente, en la realidad, principio radical y primigenio de todo saber).

Con otras palabras, y como sugería la cita de Hegel: los pensadores clásicos no encuentran “especial dificultad” en comenzar su filosofía porque ésta no es propiamente sistemática, al contrario de lo que sucede en los tiempos modernos<sup>23</sup>; lo que quiere decir que, de hecho, cuando

---

<sup>22</sup> J. RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1980, p. 38.

<sup>23</sup> Aduzco, por ahora, un nuevo testimonio de Lukács: “ni la filosofía griega (acaso con la excepción de pensadores muy tardíos, como Proclo) ni la filosofía medieval han conocido sistemas en nuestro sentido; es la interpretación moderna la que se los atribuye. El problema del sistema nace con la Edad Moderna, con Descartes, por ejemplo, y con Spinoza, y luego se convierte, de manera progresiva, en exigencia metodológica consciente con Leibniz y Kant” (G. LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, cit., p. 161, nota 2).

Son conocidas también las afirmaciones de Heidegger en el mismo sentido. Por ejemplo, en “La época de la imagen del mundo”, trad. cast. cit., pp. 89: “En la Edad Media es imposible un sistema, pues en ella es esencial únicamente el orden de las correspondencias y precisamente el orden de lo existente en el sentido de lo creado por Dios y previsto como su creación. Más extraño es aún el sistema al helenismo, a pesar de que en los tiempos modernos se habla, con una cierta exageración, del sistema platónico y del

abordan esa tarea introductoria, prosiguen el impulso primordial que el entendimiento recibe al ser iluminado por el ente. Éste constituye, en sentido absoluto, un prius (real y) cognoscitivo y, desde tal óptica, la alternativa que la contemporaneidad podría ofrecer al cogito cartesiano como inspirador radical del proyecto moderno<sup>24</sup>.

Por eso, y con la intención de compararlo con el cogito de Descartes, detengámonos unos instantes en la consideración del ente como primer conocido. El texto de referencia puede ser el siguiente: “illud enim quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens”<sup>25</sup>: lo primero que capta el entendimiento, como lo más conocido, y aquello en lo que «resuelve» cualquier otro conocimiento es el ente, la condición de real.

Si observamos con detenimiento el conjunto de textos similares a éste<sup>26</sup>, advertiríamos entre otras cosas, pero no quizá como la menos importante, que prácticamente ninguno se encuentra avalado por el rigor de una demostración. Y no podía ser de otra forma. Según recuerda Rassam, “no hay ni puede haber justificación crítica como condición previa a la afirmación metafísica (del ente), porque hasta el

---

aristotélico”.

<sup>24</sup> O a la versión, todavía más «moderna», de Hegel. Pero, respecto a este autor, la divergencia resulta también notabilísima: los pensadores clásicos — y, en concreto, Tomás de Aquino— sitúan el principio del conocimiento en el *ens* y no en el *esse*. El más significativo exponente del pensamiento alemán, por el contrario —y, con él, otros filósofos, entre los que hay que enumerar algunos escolásticos—, comienza con el infinitivo *Sein*, «in-definido», efectivamente, y no con el participio *ens*, que apela de manera directa a lo concreto. (Este punto, peculiarmente relevante, y de claras y fuertes consecuencias teóricas y prácticas, será objeto de estudio detenido en un futuro escrito.)

De otra parte el ente, por su constitutiva relación al *esse* que lo configura, ostenta primariamente los caracteres de lo positivo. El comienzo hegeliano, sin embargo, es el ser en identidad absoluta con la nada: por consiguiente, el ser se eleva o decae, surge o perece... a tenor del no-ser que lo constituye. El primado corresponde, desde el mismo inicio, a lo negativo. Y esto no es ajeno a la «conclusión nihilista» de la cultura contemporánea, a la que más tarde aludiremos.

<sup>25</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1 c.

<sup>26</sup> Cfr., entre otros, TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3 c; *In Boeth. de Trinitate*, q. 1, a. 3, ad 3; *In Liber de Causis*, prop. 6<sup>a</sup>; *In I Metaph.*, lect. 2,

mismo principio de no-contradicción presupone la captación del ente (In IV Metaph., 6). ¿Cómo justificar que el ente es lo primero conocido, si antes no se sabe absolutamente nada de él? Si existe una crítica, ha de ser interior a la afirmación metafísica, pero no puede ser exterior o anterior a ella. Considerar la crítica como una propedéutica necesaria para la metafísica es el modo más seguro de no entrar jamás en el campo metafísico”<sup>27</sup>.

Concuerdo plenamente con semejantes palabras y considero por ahora, y desde este punto de vista, la cuestión resuelta. Desde la perspectiva metafísica, poco o nada verdaderamente substancial hay que añadir.

Pero, instado de nuevo por posteriores desarrollos de la filosofía, tal vez podría intentarse un esclarecimiento fenomenológico de la verdad que se aboceta en los párrafos que preceden; pues es muy posible que sea éste uno de los múltiples problemas en que, según recordaba Gilson, la metafísica clásica no ha contado con el apoyo fenomenológico que se merecía. Y aquí es donde entra, con vigor arrollador, el libro que antes citaba. En efecto, *La estructura de la subjetividad* encierra una serie de anotaciones que iluminan poderosamente el estado de la cuestión: cabría hablar de una aportación estrictamente «contempo-ránea», superadora, dotada de valor incalculable para la confirmación gnoseológica de la metafísica del ser.

En realidad, no incluye la obra referida un texto único que resuma la doctrina a que acabo de aludir<sup>28</sup>. Pero pienso que no traiciono la mente de su autor si sostengo, en primer lugar y en contra de lo que durante años se ha afirmado de manera casi universal, que la distinción sujeto-objeto no representa el acto absolutamente primero e incuestionable de una adecuada fenomenología del conocer. Al contrario, de las afirmaciones de Millán-Puelles se desprende que en el despertar del conocimiento propiamente humano, como en cualquier actividad intelectual madura, concurren tres elementos primarios: uno que, de forma un tanto figurada, podríamos denominar «ambiental» o

---

<sup>27</sup> J. RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 76.

<sup>28</sup> Ni tampoco la aplicación al problema concreto que estoy planteando, y de

«atmosférico»; otro, al que cabría calificar como «temático»; y un tercero, que suele llamarse «consectario» o «concomitante».

¿En qué sentido y hasta qué extremo estas anotaciones ayudan a elucidar la cuestión que nos ocupa?

Antes que nada, indicaré que, desde el punto de vista de las estructuras cognoscitivas, el elemento «atmosférico» al que acabo de referirme se relaciona estrechamente con el ente que Avicena y Tomás de Aquino identifican con el *primum cognitum*: es decir, con la aprehensión primigenia de realidad. Que lo que he calificado como ingrediente «temático» equivale a lo que de ordinario se denomina objeto. Y que el componente «consectario» es la autoconciencia que acompaña (*cum-scire*) a la actividad cognoscitiva humana.

Después de esto, me interesa mucho resaltar que, aun admitiendo la índole primaria de los tres elementos, existe entre ellos una gradación de naturaleza, aunque no (necesariamente) cronológica. Y, así, el componente primariamente primario sería el ambiental: es el “ente, que primero –de forma absoluta– cae en el entendimiento”. ¿Y los otros dos factores? Lo que absolutamente hay que subrayar es que ambos, el objeto y la conciencia subjetiva, son conocidos desde el primer momento «dentro» del ámbito de la entidad: es decir, que, de nuevo con prioridad de naturaleza, se captan antes como realidades, como entes, que como sujeto y objeto en su oposición mutua. Asimismo, su índole peculiar, su concreta cualificación en cuanto este o aquel objeto –un determinado caballo, una rosa, una amatista– y este o aquel sujeto –Antonio, Manuel– es aprehendida como una particular concreción de la común y a la vez singularísima condición de ente. Ésta, la índole de real, conserva siempre, por tanto, una prioridad de naturaleza respecto a las determinaciones esenciales particulares. (El ente no es sólo *illud quod primum intellectus concipit, quasi notissimum*, sino, por lo mismo, aquello en lo que la inteligencia omnes conceptiones resolvit).

Me parece que estas afirmaciones que una elemental fenomenología del conocimiento humano, no distorsionada aún por lucubraciones filosóficas, permite sostener con total seguridad y confianza<sup>29</sup>. Y esa misma fenomenología hace advertir como evidente

---

<sup>29</sup> Soy bien consciente de que lo que vengo afirmando tiene su «paralelo inmanentista» en las filosofías de Kant, Husserl y, sobre todo, Heidegger. A todo ello cabría referir la conocida frase de *Kant und das Problem der Metaphysik* (1928): “el ser en el mundo es necesariamente la relación entre

que entre los dos últimos miembros de la tríada la prioridad de naturaleza corresponde esta vez al elemento temático y no al concomitante (puesto que este último sólo se muestra ante nosotros en la misma medida en que el entendimiento –originalmente en potencia, y por tanto incognoscible– resulta actualizado por el conocimiento del objeto o tema).

De todo lo cual cabe extraer una primera consecuencia, cuya importancia nunca podría encarecerse en exceso. Se trata de lo que sigue: la oposición sujeto-objeto, referida al inicio absoluto del conocer propiamente humano, resulta artificial y prematura: el comienzo radical del conocimiento apunta a la constitución de un «medio ambiente» en el que de manera ordenada se incluyen tanto el objeto como el sujeto. Ese marco o ámbito primordial jamás será ya abandonado por la inteligencia, de modo que todo cuanto se vaya presentando ante ella –incluso las negaciones o los entes de razón– lo hará originariamente revestido con los caracteres de lo real, de lo-que-es.

Por eso, las acusaciones de «cosismo» que se dirigen indiscriminadamente contra la metafísica clásica, y que postulan la necesidad de trascender el ente para llegar al hombre, traslucen, además de una poco justificable ignorancia o incompreensión de los mejores exponentes de esa tradición filosófica, una considerable desatención a la fenomenología del conocimiento humano. Éste, mientras no sea forzado por la voluntad en sentido contrario, surge y se mueve en el ámbito de lo-que-es, del ente, que incluye siempre, de manera consecutaria, al sujeto; de suerte que, al tematizar el ens, que es la labor propia del metafísico, su atención recae, de manera inevitable, tanto sobre el «objeto» cuanto sobre el «sujeto»: y, si se me apura, más sobre este último, por cuanto dotado de un acto de ser de más rango o consistencia.

“La metafísica –escribe Fabro– se refiere a todo el campo del ente objetivo y subjetivo, y comprende, por tanto, la situación del mundo y

---

objeto y sujeto, sino lo que posibilita tal relación”. El horizonte primordial de la trascendencia, entendido fenomenológicamente por Heidegger como el Ser, sería lo que, en nuestra perspectiva, y salvando las casi infinitas distancias, corresponde al *ens* como *primum cognitum*; pero éste remite sin embargo a su acto de ser (ya no meramente fenomenológico) cocaptado con la presencia del ente, y, en última instancia al *Ipsum Esse subsistens* como Acto por excelencia (que, en contra de lo que repetidamente afirma Heidegger, no sería un *Primum Entis* sino instrumento del Ser).

del yo como los dos sectores complementarios del panorama totalizador del ente”<sup>30</sup>.

En conclusión, la que se ha pretendido hacer pasar por la cuestión clave de la filosofía de los últimos siglos merece ser revisada, pues deriva de un defecto de perspectiva. El problema no es el de la contraposición entre sujeto y objeto, pensar y ser, conciencia y realidad externa. Como veremos de nuevo dentro de unos instantes, la discriminación básica es la que se establece entre el ente, que engloba sin reparos al sujeto como siendo, y siendo de un modo superior; y la conciencia o subjetividad sin ser, que acabará por aniquilar al conjunto de lo existente, incluida ella misma.

Volviendo al punto de vista fenomenológico, hay que afirmar que todo lo que conoce el entendimiento humano lo capta, sí, según los casos, como objeto o sujeto; pero antes, de manera más originaria y primordial, como siendo, como ente.

\* \* \*

Pues justo esto es lo que rechaza Descartes. Si lo comparamos con la descripción de Millán-Puelles, lo que lleva a cabo el filósofo francés es la sustitución del primero de los elementos primarios por el tercero de ellos: de la condición de real, del ens, por la simple conciencia concomitante, por el cogito. Y semejante trueque, aunque en apariencia sólo de matiz, resulta de enorme trascendencia para los destinos de la filosofía: del conocimiento interpretativo de la realidad, en primer término, y en fin de cuentas, y a través de la actividad humana, de la realidad misma.

A primera vista, parece que Descartes se mueve sólo en la alternativa entre objeto y sujeto; entre tema y conciencia concomitante de nuestro saber de él. Aun así, habría ya un defecto de planteamiento: el antes señalado de anteponer el conocimiento concomitante al temático u objetivo; y la auténtica fenomenología del conocer obligaría a repararlo. Pero la cuestión es más de fondo, como apuntábamos. Pues Descartes no coloca en primer plano absoluto la conciencia de un sujeto

---

<sup>30</sup> C. FABRO, *Dios. Introducción al problema teológico*, Madrid 1961, p. 26. La razón que ofrece Fabro no puede ser más neta: l'esse, sostiene, “non è né il soggetto né l'oggetto, ma è il vero atto metafisico trascendentale che li rende possibili entrambi” (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia, 2ª ed. 1965,

que se conoce como siendo cognoscente, sino el puro conocer sin sujeto y sin ser. Y de ese conocer surge, más tarde, el ser de un sujeto, de una substancia cuyo único contenido se limita a pensar. Y, de ahí, de ese pensamiento subsistente, Dios y el mundo material, como es sabido.

Según vengo sugiriendo, hay quienes ponen reparos a esta interpretación. Sin embargo, parece claro que si el cogito cartesiano englobara el ser de su sujeto, no existiría necesidad alguna de «inferir» este segundo a partir del pensamiento en acto. Pero, frente a lo que sostienen inevitablemente los defensores de la interpretación a priori de la metafísica tradicional como «cosista», también es evidente que Descartes no «cosifica» el cogito cuando desde él «pasa» al sum (a pesar del *quelque chose* presente en el texto del Discurso). Muy al contrario, al derivarlo del cogito, Descartes «conciencializa» o «inmanentiza» todo el ser: el del sujeto, que no *con-siste* sino en pensar (“*je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle*”); y los de Dios y el mundo, que, al término, se reducirán a su «ser pensados»... y, más adelante todavía, a la pura disponibilidad, a la nada.

No «cosificación» del cogito, entonces, sino «conciencialización» de la realidad toda, subsumida en el acto –radicalmente primario– de pensamiento o de conciencia en general. Como escribiera M. Heidegger, “en el inicio de la filosofía moderna se encuentra la proposición de Descartes Cogito, ergo sum («Je pense, donc je suis»). Todo el conocimiento de las cosas y del ente en su totalidad se ve referido a la conciencia de sí del sujeto humano, en cuanto fundamento inconcuso de toda certeza”<sup>31</sup>.

La distorsión del inicio cartesiano resulta, por tanto, doble; y la que hemos considerado en segundo término se torna mucho más relevante que la anterior. No se trata sólo de que Descartes rechace el carácter concomitante, y por ende derivado, de la propia autoconciencia, en detrimento de la prioridad del objeto; lo más tremendo es que a ese conocimiento y, de resultas, al objeto conocido, los desgaja gnoseológicamente del ámbito en el que de hecho se muestran, que es su condición de ente. De modo que, si volvemos al planteamiento de Millán-Puelles, ni siquiera podría hablarse de inversión del orden de

---

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. II, p. 85; trad. francesa, París 1971, p. 105.

naturaleza entre los tres elementos, por cuanto el tercero, desvinculado de su condición previa de ente, ya no es el mismo que se nos muestra en la fenomenología del conocer. No es la conciencia de un sujeto que es –y se sabe– cognoscente, sino la de un puro conocer... sin sujeto y sin ser.

Resulta claro que la conciencia concomitante de que conozco constituye un dato irrecusable en todo conocimiento humano normal y maduro. Una evidencia primaria, sí. Pero no es la primera en sentido absoluto. Antes se encuentra la advertencia objetual del tema que estoy percibiendo, y que sólo en un conocimiento reflejo, y por tanto ya no primario, podría ser el yo; y antes todavía la percepción de que lo conocido y el sujeto que conoce son entes, se configuran como algo real. Cuando Descartes concede la primacía absoluta a la conciencia des-substancializada, lo que está repudiando, como antes sugería, es la misma condición de real de todo cuanto existe (mientras no se encuentre mediado por el pensamiento).

No es necesario subrayar que Descartes realiza todo este planteamiento en los dominios metodológicos y epistemológicos, y que sus decisivas consecuencias en la esfera ontológica estricta empezarán a extraerse algo más tarde (por ejemplo, con Spinoza). Lo que sí conviene resaltar ya, por la insuperable relevancia de que se encuentra provisto, es que Descartes, contra toda exigencia, hace de un problema crítico el principio de todo su sistema (ahora sí) filosófico<sup>32</sup>. Desde ese mismo instante, como sugería Rassam, la suerte de la metafísica está echada. Al término, el ente se verá subsumido por la conciencia, por la subjetividad. La historia del pensamiento en Occidente, desde Locke o Hume, pasando por Kant o Hegel, hasta Marx o el propio Heidegger, a pesar de sus protestas, lo demuestra con creces y de manera variada y abundante.

Por eso –cabría concluir–, como siendo en sentido estricto, nada podrá ser conocido por quien se sitúe seriamente en el surco abierto por Descartes. Y por eso, por cuanto la metafísica es saber de lo-que-es y en-tanto-que-es, la «escolástica» que hunde sus raíces en Descartes

---

<sup>32</sup> Para advertir la «originalidad» de Descartes en este punto, resultaría provechoso comparar su tratamiento del *cogito* con el correspondiente del primer principio llevado a término por Aristóteles en su *Metafísica*. Más adelante, ya en el capítulo III.1.b de la Primera parte, haremos algunas

acabará por declarar formalmente la muerte o la superación de la metafísica.

b) *Antiantropología y antiética*

Llegados a este punto, acaso cabría anticipar una indicación terapéutica. Y tal propuesta no podría sino ir en la línea de un recuerdo, de una Erinnerung, de ese ser que ya durante siglos se viene desestimando.

Con todo, me gustaría plantear antes, muy someramente y en tono casi descriptivo, algunas de las consecuencias aparejadas a la inversión operada por el filósofo francés; y esto, con el fin de determinar con mayor precisión el contexto adecuado de toda labor metafísica y, más en concreto, el de las afirmaciones que compondrán el presente estudio. En resumen, tales secuelas podrían expresarse así: al instaurar el cogito como principio primero, y junto con la metafísica, se vendrán también abajo la imagen teórico-práctica del hombre como persona y los criterios determinantes de su actuación moral.

¿Por qué?

Desde la honda perspectiva tradicional, resultaría bastante fácil advertir cómo la disolución virtual de la metafísica implica el sofocamiento de la antropología y de la ética y, por decirlo así, la transformación en sus contrarios. Bastaría apelar, para apreciarlo, a la equivalencia clásica entre el ente y la bondad; entonces, en virtud de la ecuación que acabo de recordar, que equipara ens y bonum, nos percataríamos sin problemas de que la sustitución del ser por la conciencia supone el trueque del bien en sí, o bien sin más, por el bien-para-mí, que lleva vinculada la negación de toda ética y genera, de forma inevitable, la despersonalización del ser humano.

Pero también cabe acudir, para advertirlo, a las propuestas explícitas de Descartes, aduciendo uno de los textos que más han contribuido a configurar la modernidad y, de forma muy concreta, la civilización de nuestros días. Me refiero al conocido pasaje del Discurso del método en que Descartes propone reemplazar “esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas” por una filosofía “práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean [...], podríamos emplearlas del mismo modo para todos los usos a que

sean propias, y hacernos así como dueños y propietarios de la naturaleza (maîtres et possesseurs de la nature). Lo cual es muy de desear –prosigue nuestro autor–, no sólo para la invención de una infinidad de artificios, que nos permitirán gozar, sin trabajo alguno, de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que allí se encuentran, sino también principalmente para la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los demás bienes de esta vida”<sup>33</sup>.

\* \* \*

Más adelante analizaré, con cierto detenimiento, el cúmulo de repercusiones, de cambios fundamentales, a los que ha dado origen el proyecto que acabo de exponer. Un punto de vista que condensa en cierto modo tendencias que iban surgiendo con pujanza desde algunos lustros antes de la eficaz formulación cartesiana, y que se suceden, cada vez con mayor virulencia, hasta nuestros días: tanto en el ámbito de la acción social, con el primado incontrastado concedido a la técnica, como en el terreno filosófico estricto (cfr. por ejemplo, la undécima de las tesis de Marx sobre Feuerbach).

Ahora quisiera sólo sugerir, tras las huellas de Ernst Schumacher, que las palabras del Discurso implican en cierto modo, culturalmente y en sus grandes líneas, la desaparición de la ciencia para saber y su sustitución por la ciencia para manipular<sup>34</sup>.

¿Desaparición y sustitución? Volveré sobre este punto, para tratarlo con mayor hondura y matizar su ámbito de aplicación. Por el momento, me gustaría someter a la consideración del lector las siguientes reflexiones de un excelente filósofo italiano: “La conexión que hoy se observa entre conocimiento científico y manipulación no encuentra nada similar entre los clásicos y los medievales. No nos apartamos de la verdad al decir que para ellos la ciencia (física) era sobre todo sabiduría, es decir, contemplación de las leyes de la naturaleza, al paso que la técnica era principalmente fruto de una invención artesanal, de un golpe de ingenio que se apoyaba en la inteligencia y en la inventiva; el fin de la investigación no era aplicar metódicamente los nuevos conocimientos científicos, como sí ocurre hoy. La novedad radica en la lógica de las ciencias modernas: lo que en otro tiempo era

---

<sup>33</sup> R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, en *o.c.*, t. VI, pp. 61 y s.

<sup>34</sup> Cfr. E. E. SCHUMACHER, *¿Cómo usar la tecnología?*, Madrid 1984, p. 92.

contemplación pura, ocasión de alegría y de actitud religiosa, se ha transformado en una suerte de furia inquieta, encaminada a la búsqueda de las leyes del cosmos, de la vida social, de la psique y de la genética, con el objetivo declarado de explotar la naturaleza, dominar la sociedad, manipular al hombre”<sup>35</sup>.

No parece exagerado afirmar, entonces, que el alcance más inmediato de la revolución cartesiana en este punto es la potencial ruptura de la ecuación de equipolencia entre ens y verum, en cuyo lugar se sitúa el binomio ente-manipulable<sup>36</sup>. Y, además, con carácter de universalidad, pues lo que Descartes propugna, en consonancia con la condición trascendental de lo que está manejando, es una completa suplantación, y no cualquier tipo de convivencia entre conocimiento teórico y práctico-poyético.

Contra esto podría argüirse la persistencia, incluso intensificada, del pensamiento teórico en el propio Descartes y en una muy considerable porción de sus sucesores. A lo que habría que responder, con toda la prudencia exigida por una formulación global de este tipo: 1) que también la reflexión postcartesiana, en cuanto tal, resulta afectada por el vicio de la maniobrabilidad; y 2) que, al término, incluso esa misma teoría en apariencia tan alejada de la existencia, acabará por resolverse, histórica y teóricamente, en fundamento del activismo tecnológico o tecnopráxico, 3) para después diluir la praxis misma y al sujeto que la actúa, disolviendo a uno y otro en la nada.

Las dos primeras desviaciones se encuentran bien presentes en el propio Descartes. En él la pretensión práctica de lo que ya muy impropriamente cabe calificar como teoría resulta más que notoria, por explícitamente confesada: en la famosa metáfora con que alude a la jerarquía y orden de los saberes, la metafísica queda expresamente

---

<sup>35</sup> A. LIVI, “Lo scientismo come pseudo-metafisica”, *Scienza, filosofia e fede*, en *Cultura & Libri* 52, nov. 1989, p. 25 (los subrayados son del original).

<sup>36</sup> La interpretación heideggeriana del *Seiende* en *Sein und Zeit* haría de esta conversión virtual una transformación en acto. A ella responde la consideración del ente como lo que está a la mano, como simple instrumento, como algo relativo a la operación humana y no directamente relacionado con el contemplar teórico. Lo radicalmente definitorio del ente es su *Zuhandenheit* (Cfr. *Sein und Zeit*, § 15). Como se sabe, el sedungo Heidegger modifica parcialmente este planteamiento, primando en cierto modo el

reducida a instrumento-raíz de donde surgirán, a través de la física, los distintos conocimientos técnico-prácticos, entre los que destaca, como objeto de una especial predilección, la medicina.

En lo que se refiere a la «maniobrabilidad» de la teoría cabe afirmar que, de manera no lineal ni absoluta, pero sí clara y creciente, la especulación moderna irá abandonando su condición de saber, de filosofía en cuanto amor por la verdad (*verum-ens*), hasta verse reemplazada por la habilidad para «combinar» sistemáticamente un conjunto de ideas desprovistas de alcance real. A este respecto, resulta del todo inevitable una alusión clara a Hegel. Su «compasión» por la realidad en el caso de que ésta no lograra acoplarse a su sistema lógico compone quizá la quintaesencia de la entera orientación de su pensamiento, y la más neta justificación del severo y casi cruel juicio de Kierkegaard, cuando afirma: “Si Hegel, una vez escrita la *Lógica*, la hubiera definido en el prefacio como un simple experimento mental, confesando simultáneamente que en muchos puntos había eludido los problemas, habría que calificarlo sin duda como el más grande pensador de todos los tiempos. Pero, tal como ahora se presenta, es sencillamente un cómico”<sup>37</sup>.

Una forma no complicada de advertir cómo también esta especulación «puramente teórica» termina por consolidar los cimientos del activismo técnico, tan denostado por Nietzsche, consistiría en recordar a tres o cuatro de los últimos exponentes de una dilatada genealogía, que se remonta al menos hasta Bacon: me refiero a la ascendencia de Fichte –con el primado de la Acción: *Am Anfang war die Tat*– sobre Hegel, de éste sobre Feuerbach, y de este último sobre Engels y Marx, que expresamente consagran la reducción de la teoría a praxis social poética.

Con todo, es posible descubrir un nexo más hondo entre especulación moderna e imperialismo técnico. Es ya sabido que el objetivo supremo del pensamiento inmanentista consiste en la autofundamentación absoluta de la libertad y la consecratoria plena

---

<sup>37</sup> S. KIERKEGAARD, *Diario*, V A 73. Subrayo yo. Por otro lado, parece innegable que la racionalidad hegeliana se esfuerza sobre todo por comprender y *dominar* una realidad en extremo compleja y contradictoria (cfr., entre otros, R. DODEI, *Comprendere, modificarsi. Modelli e prospettive di razionalità trasformatrice*, en AA.VV., *La crisi della ragione*, Torino 1979, pp. 107-240).

autonomía del sujeto humano, que como tal se impone por completo a todo cuanto no sea él. Esto lleva consigo, junto con la eliminación del ser (tanto el del «objeto» como el del «sujeto»), el predominio incontrastado de la acción: es decir, al término, de la voluntad: Wille zur Wille, Wille zur Macht. Pero en el hombre, a causa justamente de la relativa impotencia de su voluntad, este sometimiento sólo es viable a través de la confección de una ciencia sin fisuras, acabada, con pretensiones de totalidad y certeza absolutas.

La concatenación pudiera, pues, ser la siguiente:

- a) intento de fundamentación radical (de la libertad) del sujeto;
- b) flexión ineludible –en virtud de la debilidad de la voluntad humana– desde la libre y voluntaria autopoición del hombre, hacia la construcción de una ciencia instrumental correspondiente a esa libertad (que acabará por objetivar también al propio sujeto);
- c) dominio sobre el objeto (la naturaleza, el mundo), en el que también se engloba el «antiguo» sujeto (el ser humano);
- d) disolución de la subjetividad en objetividad y
- e) al cabo, de una y otra en la nada.

Así lo resume un autor contemporáneo: “Se delinea de esta suerte la dialéctica de la ilustración, que –nacida como acto de autoafirmación del hombre, pero cada vez más ciega a causa del egoísmo y de la lógica de dominio que de este deriva– se transforma significativamente en el resultado más opuesto a su principio originario: la autodestrucción del hombre”<sup>38</sup>.

Dentro de estas coordenadas, puede sostener Heidegger, generalizando acaso en exceso, que la «metafísica» moderna tendría como fin exclusivo crear una «nueva ciencia», que permitiese a su vez el dominio despótico de la naturaleza. Y que el definitivo papel de Descartes, en este contexto, no fue tanto dar vida a esa «monstruosidad» (el término es de Heidegger) que constituye la «teoría del conocimiento», la Erkenntnistheorie, sino decidir qué tipo de saber convenía al hombre con miras a erigirse en incondicionado y subyugador<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> U. GALEAZZI, *La Scuola di Francoforte*, Roma 1978, p. 81. Los subrayados son del original.

<sup>39</sup> Basten, entre otros posibles, estos dos textos de *Holzwege*. El primero dice el filósofo del siglo XVIII a la hora de decir de “una ciencia en la cual el

\* \* \*

No extrañarán entonces los derroteros que, animada por el impulso del filósofo francés, y a través de vías muy diversas aunque complementarias, ha embocado la civilización de las últimas centurias y, en líneas generales, cada uno de los individuos que la componen. Es decir, que haya ido perdiendo progresivamente el interés por la verdad, por saber lo que son las cosas, y se haya orientado, hasta buscarlo con ahínco de exclusividad, a conocer para qué sirve cada una de ellas (incluido el hombre, en virtud de la vigencia irrestricta del nuevo trascendental). Ni asombrará tampoco que este entero «saber-no-cognosciti-vo» se encamine, hasta subordinarse por completo a ella,

---

hombre se asegura lo verdadero como lo sabido de su propio saber. Eso sólo fue posible a base de que el hombre que se liberaba se garantizara la certeza de lo mismo que se podía saber. Pero eso sólo podía suceder si el hombre *decidía* por sí y para sí mismo lo que según él podía saber, y cuál había de ser el significado de saber y seguridad de lo sabido, es decir, de la certeza. *El problema metafísico de Descartes pasó a ser éste: proporcionar el fundamento metafísico a la liberación del hombre para la libertad como autodeterminación segura de sí misma (Die metaphysische Aufgabe Descartes' wurde diese: der Befreiung des Menschen zu der Freiheit als der ihrer selbst gewissen Selbstbestimmung den metaphysischen Grund zu schaffen) (...).* El *fundamentum*, el fundamento de esta libertad, lo que ésta tiene en el fondo, el *subiectum*, tiene que ser algo cierto que satisfaga a las mencionadas exigencias de esencia. Un sujeto que se distinga en todos estos aspectos se hace necesario. ¿Cuál es este cierto que forma el fundamento y da el fundamento? El *ego cogito (ergo) sum*” (M. HEIDEGGER, *Holzwege*, cit., p. 99; ed. cast., p. 94).

Según señalábamos en el texto, con expresión directa de Descartes, esta *posición fundante del sujeto* —que el profesor de Friburgo denomina a menudo, como en la cita que de inmediato aduciremos, “*subjetivismo*”— llevaba aparejada la dominación despótica de la técnica: “En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, llega a su punto de apogeo el *subjetivismo* del hombre, para luego establecerse e instalarse en la llanura de la uniformidad. Esa uniformidad pasará a ser luego el instrumento más seguro para la dominación completa, es decir, sobre la tierra. *La libertad moderna de la subjetividad se disuelve completamente en la objetividad que le es conforme (Die neuzeitliche Freiheit der Subjektivität geht vollständig in der ihr gemässen Objektivität auf)*” (*Ibidem*, pp. 102-103; ed. castellana, p. 97). En este caso los subrayados, excepto el relativo al *ego cogito (ergo) sum*, son

como una herramienta suya, a la consecución de toutes les commodités que el mundo hace posibles, y principalmente a la conservación de la santé, sustituto inmanentizado de la salus aeterna, sustituto a su vez del amor a Dios<sup>40</sup>.

El magno proyecto cartesiano confirma así, en el ámbito de la acción político-social y científica, y en el de la cultura, lo que desde una perspectiva más estrictamente filosófica –de filosofía primera negada, de antimetafísica– propugnaba el cogito: la sustitución del ser, alcanzado a través de la contemplación amorosa, de la teoría, por la utilidad, conquistada con el recurso a la acción frenética. El qué es resulta reemplazado por el para qué sirve pragmático<sup>41</sup>, y uno y otro se

---

<sup>40</sup> Al respecto, considero oportunas, aunque por ahora sólo indicativas de posteriores desarrollos, las afirmaciones de uno de los más autorizados expertos en filosofía de la ciencia. Refiriéndose al estatuto *teorético-real* de las ciencias actuales, herederas directas de la sustitución cartesiana del saber filosófico por el científico-técnico, sostiene Artigas: “Hemos señalado ya repetidamente que el planteamiento cientificista, al negar la validez de los planteamientos estrictamente metafísicos, *conduce invariablemente a una perspectiva en la cual la ciencia queda reducida a un saber puramente instrumental*, aunque a veces esa conclusión se niegue verbalmente (...). Puede parecer paradójico que el cientificismo, que presenta a la ciencia como paradigma de todo conocimiento válido, conduzca inevitablemente a un «instrumentalismo» que, en realidad, rebaja enormemente el valor cognoscitivo de la ciencia” (M. ARTIGAS, *El desafío de la racionalidad*, Pamplona 1994, pp. 186-187. El subrayado es mío). No estimo necesario comentar que lo que hoy se entiende por ciencia deriva en línea muy directa de la opción del «saber» realizada por Descartes.

<sup>41</sup> De nuevo aquí resultaría pertinente una decidida alusión a Heidegger. Me limito a citar un párrafo del excelente estudio de J. HERNÁNDEZ-PACHECO, contenido en sus *Corrientes Actuales de Filosofía*, Madrid 1996, pp. 177-178: “Poco a poco se nos hace visible el sentido de la transformación a la que está sometida en Heidegger la fenomenología y, en general, el pensamiento trascendental. La conciencia intencional era para Husserl el acto que integra en su unidad sujeto y objeto. Se trata no de tres elementos —sujeto, objeto y conciencia—, sino de uno sólo, polarmente organizado: la conciencia, en referencia al cual ganan su sentido los otros dos. Ahora bien, esta conciencia es —dice Heidegger— una conciencia teórica, que da a lo dado en ella un sentido ideal, congelándolo en la absolutez de su presencia. Heidegger considera también la unidad intencional de la Existencia, que sitúa en el lugar de la conciencia fenomenológica. Pero esta unidad no está dada absolutamente objetivamente, sino que es el resultado de una inversión de

supeditan a la consecución del bienestar. La verdad y el ser se subordinan a la acción gratificante.

Dos son, pues, los valores fontales que irán troquelando la sociedad postcartesiana: la utilidad y el placer. Pues vuelvo a recordar los fines a los que Descartes endereza por entero los esfuerzos de dominio de la ciencia para manipular (de la técnica y de la tecnología, diríamos hoy): gozar de las comodidades de la tierra sin trabajo alguno y conservar la salud, ese primordial bien humano a cuya búsqueda Descartes consagró lo mejor de sus intentos, hasta el punto de acariciar la esperanza de conquistar la inmortalidad, gracias a su filosofía práctica.

Repito, porque lo considero fundamental y altamente significativo: el trueque de la virtualidad especulativa —el “oído atento al ser de las cosas”, del que ya hablaba Heráclito<sup>42</sup>— por el caudillaje práctico-técnico equivale a la eliminación del ser, en cuyo lugar se entroniza, junto con la acción, lo-útil-para-mí, para mi regalo y mi bienestar (físico, en última instancia). Un egoísmo colectivo, de la humanidad como género, que está a un solo paso del egoísmo individual más insolidario.

En efecto, según confirma la psiquiatría contemporánea<sup>43</sup>, no es infrecuente observar hoy día el desgraciado pero repetido proceso que conduce, a quienes han aceptado con más o menos conciencia el planteamiento moderno, hasta un egoísmo cada vez más ensimismante. El inicio podría situarse, como en Descartes, en lo que otras veces he llamado el egoísmo de género: de la humanidad en cuanto tal. Pasa después, de manera más que evidente, por el egoísmo de grupo: el

---

una actividad cuyo rasgo fundamental consiste en *pretender algo*. Es esta actividad la que, por así decir, cementa, da cohesión intencional, al todo existencial en el que el hombre y el ente *son* en la correlatividad de un acto intencional que los integra y en el cual ambos tienen su origen; sólo que *esta intencionalidad no es meramente cognoscitiva, sino esencialmente práctica*. Por ello lo que da sentido a lo presente en la experiencia no es una conciencia absoluta, fuente de absoluta objetividad, sino una trascendencia fácticamente estructurada, en función de la cual la totalidad intencional se articula por referencia a un fin —el fin del acto existencial— que hace de lo presente instrumento relativo a él, y no objeto absoluto”. La mayoría de las cursivas son mías.

<sup>42</sup> DIELS, frag. 112.

<sup>43</sup> Cfr., entre otros, J. CARDONA PESCADOR, *Los miedos del hombre*, Madrid

partido político, la empresa, la propia familia, con exclusión de las asociaciones paralelas pero contrarias. Y desemboca, de manera bastante descarada, en el egoísmo individual más exacerbado, que termina por convertir en un verdadero infierno incluso esas entidades menores por las que con anterioridad se luchaba: el clan socio-político, pongo por caso, o el propio hogar.

Carlos Llano ha expresado la totalidad del proceso de una forma tan sugerente como clara. Me permito, por tanto, recoger en su literalidad un texto bastante amplio. Bajo el alertante título de «La instrumentalización del ser», nos dice: “Así como la decadencia del concepto manifestativo en concepto comunicativo produce esa consecuencia vital de la incomunicación, de igual manera la constricción de la realidad en mundo produce otra consecuencia no menos grave, que denominaremos instrumentalización del ser. Jamás el ser había quedado reducido a una condición tan inferior como la de simple instrumento en manos de la humanidad. El ser ha dejado de ser para convertirse en útil. El útil rigurosamente tomado, no es, sino que sólo sirve-para. Hasta ahora se pensaba que esta conversión del ser en instrumento debía anotarse sólo en contra del ser, pero en favor del hombre mismo, y, de resultar algún problema, como los metafísicos señalaban, lo sería en el ámbito de la propia teoría metafísica, pero no en el nivel de nuestras circunstancias vitales. Sólo hoy nos damos cuenta de nuestra equivocación.

“Aunque creemos que Alvin Toffler, en su Shock del futuro, no ha intentando hacer más que una tarea superficial y periodística, pone de manifiesto algunos aspectos de nuestra vida que sobrepasan la anécdota del reportaje. Nos dice que el número de personas con el que estamos en contacto a lo largo de un día es equivalente al que constituían las relaciones de nuestros bisabuelos durante toda su vida. Ello es posible, porque nosotros no nos relacionamos con personas, sino con lo que Toffler llama módulos funcionales, esto es, individuos que son sólo conocidos por su función –cajero, tranviario, policía– de modo que pueden sustituirse fácilmente, permaneciendo el módulo invariable, e invariable también –esto es lo importante– nuestra relación con él.

“Al instrumentalizarse el ser, al convertirse en un ser que sirve-para, no hemos afectado al ser sólo, sino que hemos transmutado de un modo radical nuestras relaciones con las personas. Porque así como el ser ya no es, sino que sirve-para, de igual manera la persona no es ya un otro, que posee algo de suyo, propio e inalienable, sino que meramente hace

de algo para mí: se ha convertido en un módulo que ejerce una función en mi provecho. No podía ser de otra manera. El hombre no podía quedar exento de esta universal instrumentalización de la realidad, por más que lo quisiera hacer en su provecho. Las relaciones humanas se han convertido, por virtud de este trágico error metafísico, en una lucha de instrumentalizaciones mutuas. Cuando no podemos convertir al prójimo en un útil, se nos opone como límite con el que hay que contar, como ineludible condición de nuestra propia vida: «el infierno son los otros», de Sartre, es la consecuencia de una filosofía que ¡en beneficio del hombre! ha tenido la osadía de servirse del ser.

“¿Quién es, así, el único que no hace-de sino que es? La cuestión tiene una respuesta pagada: yo. Yo soy el único que soy, mientras que lo demás y los demás sirven-para o hacen-de. Mientras los otros hacen-de algo para mí, sólo yo soy lo que soy haciendo de yo. No es extraño que la filosofía, cuyo tema perenne e insustituible es el ser, se dedique ahora exclusivamente a la temática del yo: porque el yo es, en realidad, el único que conserva aún el atributo de ser. No hay, por eso, otra «metafísica» de nuestro tiempo que la del yo”<sup>44</sup>.

Este mecanismo egotizante ha sido también expuesto por los representantes de la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt en términos propios, parecidos a los que siguen. La angustia de perder el propio yo, el miedo ante la muerte y la destrucción, se manifiestan en cualquier situación frustrante capaz de dañar, disminuir u oprimir del modo que fuere la propia personalidad; semejante angustia engendra un replegarse egocéntrico del sujeto hacia su propio interior, que puede llegar a producir una radical y absoluta ceguera ontológica: el yo se va tornando tan importante para sí mismo, que todo lo que no sea él queda desprovisto de valor; más aún, se lo reputa como hostil y peligroso. La única actitud adecuada ante lo externo y ajeno es controlarlo, dominarlo. Y así surge, ante los demás, el antagonismo. Como consecuencia, el instinto de conservación, que “se ha mantenido e incluso reforzado frente a la amenaza continua”, empieza a advertirse como “culpable”, y se comienza a hablar de “culpa de la vida”, en la proporción en que ésta, prisionera del ofuscamiento antes citado, “roba el aire a las restantes vidas”<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> C. LLANO, *Los fantasmas de la sociedad contemporánea*, México 1995, pp. 96-97. Los subrayados son todos del original.

<sup>45</sup> Cfr. H. CALVERT, *La Escuela de Frankfurt*, cit. p. 74. Los fantasmas

¿Cuál es el resultado de todo este proceso?

c) *Despersonalización*

En la atmósfera creada por las citas precedentes, la inversión de las relaciones entre ser y subjetividad va a permitirnos comprobar en qué sentido la instauración del bien-para-mí (placer, utilidad) como criterio supremo del obrar humano engendra por fuerza, con el paso del tiempo, lo que cabría calificar como despersonalización cosificante o animalizante.

Al respecto, pudiera ser relevante este pasaje de Heidegger. Un texto singularmente significativo por cuanto es el mismo superhombre de Nietzsche quien, junto a los restantes seres humanos, se encuentra caracterizado como animal. Dice así: “El enigma de quién sea Zarathustra como maestro del eterno retorno y del superhombre se transforma para nosotros en visión del espectáculo de dos animales. En esta visión podemos comprender, de manera inmediata y con mayor claridad, [...] la relación del ser al animal (Lebewesen) hombre.

“¡Helo aquí! Un águila planeaba en grandes círculos por el aire; a ella iba unida una serpiente, pero no como una presa, sino como un amigo: de hecho, rodeaba su cuello a modo de anillo.

“«Es sind meine Tiere!, ¡Son mis animales!», dijo Zarathustra. Y se le vió gozar con todo el corazón”<sup>46</sup>.

Hasta aquí la cita de Heidegger, repleta de sugerencias. Por nuestra parte, nos limitaremos a recordar, de forma somera pero fundamentadora, ciertas anotaciones muy repetidas desde principios de siglo y que ya he rememorado otras veces: la contraposición existente entre lo característico del hombre como persona y lo definidor de los animales irracionales<sup>47</sup>.

Se trata de doctrinas más que conocidas, que enlazan a Aristóteles y a la tradición medieval aristotélica con la antropología fenomenológica

---

entrecomillados corresponden a M. HORKHEIMER, Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, pp. 328 y 329.

<sup>46</sup> M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 4ª ed. 1978, p. 121, trad. it., *Saggi e discorsi*, Milán 1976, p. 81.

<sup>47</sup> Cfr., por ejemplo, T. MELENDO, *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Madrid 2005.

de nuestro siglo: con Gehlen, Max Scheler o Plessner, por concentrarme en los nombres tal vez más famosos. Explican estos autores que el animal tiene perimundo (Umwelt), mientras que el hombre goza de mundo (Welt). Y que, por este motivo, la persona humana puede calificarse como un ser ex-stático, ex-céntrico o, mejor, altero-céntrico: es decir, un ser que no se constituye en eje alrededor del cual hace girar todo cuanto existe; un ser que no pretende imponer al universo que lo circunda el significado subjetivo que la realidad tiene para él; o, si se prefiere, un ser que, merced a la capacidad de relativizar o poner entre paréntesis sus propios instintos, sabe reconocer teórica y vitalmente a otros posibles centros –a su vez virtualmente altero-céntricos– del cosmos: es decir, a otras personas.

Con palabras todavía más sencillas, cabría afirmar que el animal posee sólo perimundo porque es incapaz de conocer aquellas realidades y aquellas facetas de la realidad que carecen de un significado inmediato para su dotación instintivo-específica, al no resultarle ni dañinas ni beneficiosas<sup>48</sup>. No se trata sólo de que no le interese, sino que ni tan siquiera percibe cuanto no se relacione de forma directa con su bienestar. Es decir, capta sólo algunos de los entes que lo rodean y, dentro de ese ámbito limitado, únicamente advierte los aspectos que guardan una correlación con su haz de instintos (y esa doble limitación determina su perimundo).

El animal es, así, una realidad por completo dominada por sus pulsiones instintivas. Cosa que configura la conducta de estos seres irracionales y los torna, pase el antropomorfismo, constitutivamente egoístas<sup>49</sup>. Semejantes animales se moverán siempre en pos del bien-para-sí, para cada uno de ellos; e intentarán evitar de manera exclusiva el mal-para-sí, también para cada uno de ellos. Pero el bien-en-sí o en cuanto tal, el bien simpliciter –y, consecuentemente, el bien de los otros en cuanto otros– de ningún modo influirá en su comportamiento, excepto en la medida en que se encuentre incrustado en su propia carga

---

<sup>48</sup> En la actualidad, ha insistido en este extremo R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Madrid 1990, *passim*.

<sup>49</sup> La afirmación se encuentra, con la expresa contraposición altruismo-egoísmo, en la pluma no de un filósofo o de un antropólogo, sino de un Catedrático de Zoología (Cfr. A. de HARO, *Introducción a la etología*, Barcelona 1983, p. 202). Obviamente, debería ser matizada, no atribuyendo al animal actitudes que en ningún caso excluyen de la naturaleza

de instintos, constituyendo de esta suerte un nuevo bien o mal «para-sí» (o para su especie en cuanto suya).

La afirmación clásica que define al hombre como *capax entis* se configura como contrapunto radical a cuanto acabo de resumir. El hombre, según parece haber entrevisto también Heidegger al calificarlo como *Da-sein*, es un ser onto-lógico, caracterizado de forma esencialísima por su constitutiva apertura (aperidad) a lo real. Capaz, por tanto, del *ens-verum* (para Heidegger, del *verum-verum*), de captar el ente en cuanto tal o, si se prefiere, la realidad como es en sí, y no necesariamente en dependencia del daño o provecho que a él pueda ocasionarle<sup>50</sup>. Y en la misma medida, *capax boni*: intrínsecamente habilitado para conocer y querer el bien como tal, el bien en sí y, por ende, el bien del otro en cuanto otro. Un bien que no sólo puede percibir y amar, sino procurarlo positivamente y, por así decir, construirlo, darle vida. De manera ingénita, en oposición al animal, la persona es tendencialmente altruista, está abierta e inclinada hacia el bien de los otros.

Ahora bien, todo esto acaba de ser cierto si y sólo si el hombre confirma operativamente la condición personal que desde el punto de vista constitutivo le corresponde. Es decir, en la medida misma en que las dimensiones espirituales rectamente ordenadas, de las que dimana para el entero organismo humano la índole personal, afirmen su primacía respecto a la pura sensibilidad y a los apetitos sensibles y respecto a la reversión sobre sí mismas –amor sui– de esas mismas potencias más altas. En la proporción en que el hombre, a través de su espíritu, se abra al *ens-verum-bonum-pulchrum*...

Porque, en efecto, es el espíritu el que torna al hombre ex-stático o alterocéntrico: personal. Por el contrario, y “a diferencia del espíritu, la

---

<sup>50</sup> Lo ha expresado con precisión J. Pieper: “La verdadera y auténtica riqueza del hombre no consiste en llegar a ser «dueño y poseedor de la naturaleza», ni tampoco en cualquier *habilidad* [todo esto es ciertamente muy importante para la vida, pero no es necesario]; la riqueza más importante y propia es aquella con la que, por así decirlo, paga el ser-hombre y consiste en el hecho de que el hombre puede descubrir lo que *es*, el ser mismo, las cosas mismas, no sólo como útiles o perjudiciales, utilizables o no-utilizables, sino como *entes*; la dignidad del hombre consiste en que percibiendo y conociendo, se hace «*capax universi*», capaz de convenir con todo lo que es [‘convenire cum omni ente’]” (J. PIEPER, *Was heisst Akademisch*, en *El ocio y la vida intelectual*, Madrid 1969, p. 100).

sensibilidad es siempre utilitarista o hedonista: sólo percibe al otro en su papel utilitario o placentero. Esta característica constituye una limitación natural de la sensibilidad”<sup>51</sup>, sólo superable en la proporción exacta en que cada uno instaure el efectivo dominio de las facultades superiores –inteligencia y voluntad– sobre los sentidos internos y externos y sobre los apetitos. Como esa instauración no es automática, como cabe siempre la posibilidad de que el «hombre inferior» campe por sus respetos, ignorando o despreciando las exigencias del dinamismo espiritual, como cabe también que el hombre haga de sí el fundamento radical e inconcuso de todo cuanto conoce y ama, al ser humano le acecha siempre el peligro de empequeñecerse, fosilizándose y reduciéndose a sus potencias más bajas.

¿Se entiende ahora por qué, de manera sólo en parte figurada, me atrevo a sostener que con el proyecto a que hemos aludido Descartes transformó al hombre virtualmente en un «animal tecnológico»: más animal, justamente, cuanto más desarrolle sus capacidades técnicas en beneficio exclusivo de su propio bienestar?

En efecto, el designio moderno, tal como lo venimos caracterizando, tiende a eliminar en el hombre las dos facultades que más estrictamente lo definen en cuanto persona; las va tornando inoperantes. Y así, el entendimiento sapiencial, que de manera innata es capacidad de aprehender los qué y los por qué, la verdad, lo que la realidad es y sus causas radicales, el sentido o significado de los sucesos y situaciones, cede su puesto a la razón que Heidegger y los frankfurtianos denominan matemática, calculadora o contable. A una razón empeñada casi de forma exclusiva en buscar las determinaciones cuantitativas que permitan al hombre utilizar el resto de la realidad (e incluso a los otros hombres) en su propio servicio. Y la voluntad, que es ante todo capacidad del bien en sí, de lo que los clásicos llamaban el *bonum honestum* y que hoy podríamos calificar, con un deje de imprecisión, como bien digno, se repliega sobre sí misma, se autocercena, y enferma y languidece tras las huellas del puntiforme bien privado, perseguido formalmente por su índole de mío y no por su carácter de bien. Que es, no quiero insistir, lo propio del animal<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> C. CAFFARRA, *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*, Madrid 1991, pp. 22 y s.

<sup>52</sup> No me resisto a citar aquí otro pasaje de Heidegger tremendamente significativo. En él se pone en juego, desde una perspectiva sin duda diversa

En este sentido, aunque su naturaleza siga obviamente siendo la misma, puede afirmarse, más allá de la simple metáfora, que el sujeto humano se animaliza o cosifica: porque elimina aquel obrar específica y propiamente humano que habría de revertir en su ulterior perfeccionamiento como persona<sup>53</sup>. De tal suerte, en el plano operativo, y en la medida en que el crecimiento personal es una exigencia radicada en su ser, el hombre decae de su propia condición; y esto, al poseer la índole de privación, no puede dejar de afectar de algún modo los dominios entitativos estrictos, en virtud de la estrecha conexión entre ser y obrar: relación necesaria y biunívoca, aunque no simétrica<sup>54</sup>.

La consecuencia, en el momento del análisis en que ahora nos encontramos, es, como sugería, la despersonalización.

---

cuanto aquí estamos tratando. El texto apunta a la creciente planificación de lo que en el hombre hay de animal, hasta hacer pensable —¡feliz Heidegger!— que un día existan fábricas de material humano. “Al dirigismo literario en el sector «cultura» corresponde con férrea lógica —afirma nuestro autor— un dirigismo en materia de fecundación. *Der Schrifttumsführung im Sektor «Kultur» entspricht in neckter Konsequenz die künstliche Schwängerungsführung*” Y añade: ““(Que nadie, por una mojigatería anticuada, se refugie en diferencias que ya no existen. Las necesidades de material humano están sometidas a la misma regulación del ordenamiento del equipamiento que lo está la regulación de libros de entretenimiento y de poemas, para cuya producción el poeta no es en modo alguno más importante que el aprendiz de encuadernador que ayuda a encuadernar los poemas para la biblioteca de una empresa, yendo a buscar, por ejemplo, cartón al almacén, la materia prima para fabricar volúmenes” (M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, p. 91; trad. cast. *Conferencias y artículos*, Barcelona 1994, p. 85.

<sup>53</sup> Anotaciones muy oportunas a todo cuanto vengo esbozando en este apartado, y referidas de manera especial a la necesidad humana de perfeccionamiento, pueden encontrarse en J. M. BARRIO, “Aspectos del inacabamiento humano. Observaciones desde la antropología de la educación”, en *Revista española de pedagogía*, 200, año LIII, enero-abril 1995, pp. 75-103; en particular, el epígrafe 3, pp. 84 y ss.

<sup>54</sup> Estimo pertinente en este punto el juicio, ya antiguo, de Christopher Dawson: “La conversión y la reorientación de la cultura moderna implica, ante todo, que el hombre occidental recobre el uso de sus facultades espirituales superiores —su poder de contemplación—, atrofiado por los siglos de negligencia en que su mente y su voluntad se han concentrado en la conquista de los poderes político, económico y tecnológico” (C. DAWSON, *La crisis de la cultura occidental*, Madrid 1969, pp. 202-203).

\* \* \*

Comprobaciones teóricas de cuanto vengo afirmando, podrían encontrarse abundantes en las acusaciones que, ya desde hace lustros, achacan a la civilización actual el radical decaimiento de las relaciones humanas, conseqüentaria a la animalización antiética que acabo de señalar. En efecto, cabría aquí aducir bastantes testimonios de los exponentes de la Escuela de Frankfurt, que –dentro de la diversidad e incluso incompatibilidad de orientación respecto a lo aquí expuesto– coinciden hasta en las expresiones con lo visto hasta ahora.

Por el momento, me limito a recoger el resumen elaborado por uno de sus exponentes críticos. En definitiva, compendia Galeazzi, “la actitud egocéntrica, dirigida a vigilar, a dominar, a instrumentalizar al otro, se encuentra estrechamente unida a un pensamiento «disponente» y objetivante, que se olvida de aquello que conoce, al imponerle de manera arbitraria un fin subjetivo ajeno a la naturaleza del objeto. El sujeto se sitúa en el centro y observa todo lo demás sólo en función de los propios fines, como si fueran una proyección de las propias apetencias y deseos; los mismos esquemas cognoscitivos llevan aparejada una perspectiva que selecciona aquellos aspectos del objeto que pueden reducirse a reglas, preverse y utilizarse. Para el esclavo de esta visión, lo otro no existe en cuanto tal y, mucho menos, si es persona, en cuanto persona”<sup>55</sup>.

Volveré pronto sobre todo ello. Pero quiero adelantar una observación básica, cuyo alcance en relación con el cometido de este planteamiento introductorio difícilmente podría exagerarse. Se trata de lo que sigue. Las denuncias de los frankfurtianos resultan, en proporción no despreciable, correctas y atinadas..., más por lo que se refiere a los síntomas que al diagnóstico de fondo. Es decir, señalan con lucidez, aunque un tanto unilateralmente, buena porción de los males que aquejan al hombre de hoy. Pero no se adentran hasta el fundamento último de la desolación que describen. O, con otras palabras: al permanecer dentro de la misma tradición que censuran<sup>56</sup>, por

---

<sup>55</sup> U. GALEAZZI, *La scuola di Francoforte*, cit., p. 125. Subrayo yo.

<sup>56</sup> Significativas, al respecto, las afirmaciones que nos ofrece la *Dialektik der Aufklärung*, en sus páginas iniciales: “No nos cabe la menor duda —es nuestra petición de principio— de que la libertad en la sociedad resulta inseparable del pensamiento ilustrado. Pero nos parece haber comprendido, con la misma claridad, que el espíritu dominante de esta modo de pensar es

incapacidad teórica o por falta de resolución no saben individuar en la pérdida del ser y del sentido metafísico propio de la persona la causa primigenia del caos que ponen ante nuestros ojos. Y todo queda en el aire. No hay alternativa cabal a los planteamientos que enjuician.

A ésta, a su vez, habría que hacer una nueva puntualización, también de singular calado para el conjunto de lo expuesto. Como asimismo veremos, buena parte de lo que la Escuela de Frankfurt rechazaba hasta hace poquísimos años, lo reputan los ultramodernos actuales como una suerte de signos de los tiempos, dotados incluso de ambigua y un tanto trágica grandeza esclarecedora y aptos, por tanto, para superar la situación del presente, en cuanto nos invitan a acentuar y tornar más coherentes las exigencias que laten en los postulados –indiscutidos e indiscutibles– de la modernidad.

Pero ni unos ni otros –ésta es la aclaración decisiva– se plantean la posibilidad de cuestionar a radice esos imperativos, que dimanen, según hemos bosquejado, de la elevación del cogito a principio primero absoluto, con la consecutaria supresión del ser.

Para llegar hasta ese punto, para tornarnos capaces de proponer una alternativa radical al estado presente de la civilización y de la cultura, hemos de dar todavía un paso, que en cierto modo resuma y profundice lo visto hasta el momento. Hemos de situar al lado de Descartes a otro de los grandes protagonistas de la parábola evolutiva del pensamiento y la cultura occidentales: Nietzsche (y, junto a él, Heidegger). Y hemos de centrar nuestra atención, siquiera brevemente, en la configuración teórico-práctica de la sociedad estrictamente actual: la que se sitúa más acá de los años sesenta.

## **2. La resolución-disolución del designio moderno: el nihilismo**

---

como sus formas históricas concretas, las instituciones sociales a las que se halla íntimamente unido, contienen ya el germen de la regresión que hoy advertimos en todas partes. Si la ilustración no acoge en su seno la conciencia de este momento regresivo, firma su condena de muerte. Si la reflexión sobre el aspecto destructivo del progreso se deja en manos de sus enemigos, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su índole superadora y a la par conservante y, por ende, su relación con la verdad” (M. HORKHEIMER, Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, cit., pp.

Todo eso nos conduciría hasta un nihilismo preconizado o aceptado, como diagnóstico del momento, por casi todos cuantos se ocupan del asunto. Un nihilismo omnipresente, caracterizador. Tremendamente actual. Y que plantea de inmediato dos preguntas: ¿cuál sería su relación con lo expuesto hasta ahora?; ¿hasta qué punto cabría remitirlo, más allá de su derivación directa de Nietzsche, hasta nuestra inicial apelación a Descartes?

a) *Sus orígenes*

Reflexionemos detenidamente sobre estas palabras de Botturi.

“Creemos legítimo considerar atea a cualquier concepción de la razón humana que no vea en ella el lugar de manifestación de una verdad y de un bien que siguen en sí mismos excediendo a esa misma razón; sino que, por el contrario, hagan de la razón humana el lugar que constituye sin residuos la verdad y el bien.

“Pero ya aquí se encuentra el germen del nihilismo, que inmediatamente se expresa en la arbitraria «disponibilidad» de lo verdadero y lo bueno por parte de la razón.

“Como ha mostrado Heidegger, sin reconocer en las cosas una excedencia ontológica, un plus inaferrable e indispensable (la «diferencia ontológica» del ser), el hombre, de «pastor del ser» pasa a convertirse en déspota, hoy tecnológico, de la realidad. La somete a sí como si pudiera disponer íntegramente de ella; y, por tanto, como si las cosas no fueran o como si nada fueran”<sup>57</sup>.

La mente humana como «lugar» sin residuos de la constitución de la verdad y el bien... Recusación de la excedencia del ente sobre nuestro entendimiento... Despotismo tecnológico... Son cuestiones ya conocidas: en nuestra época, el imperialismo de la razón humana lo inaugura paradigmáticamente el cogito de Descartes. ¿Por qué? Porque no se contenta con la patencia del ens, sino que arbitrariamente se configura como pretensión de certeza absoluta sobre un conjunto de

---

<sup>57</sup> F. BOTTURI, “Dal nichilismo all’ateismo,” en *Il nichilismo. Da Heidegger al «pensiero debole»*, *Cultura & libri*, 48-49, julio-agosto 1989, pp. 44-45. Nos hemos permitido separar en tres párrafos lo que el autor expone en sólo

ideas claras y distintas, que en nada pueden exceder el alcance del pensamiento humano... so pena de ser repudiadas.

Ese cogito es virtualmente ateo. La historia lo muestra y la razón lo demuestra<sup>58</sup>. Y es virtualmente nihilista, como enseguida comprobaremos. En efecto, su ateísmo no es más que la *pars destruens* ineludible para la afirmación sin reservas del hombre como Absoluto. Por eso, en el proceso histórico de los últimos siglos, el hombre se equipara en primer término a Dios (Spinoza, Hegel), para eliminar luego sin tapujos al Absoluto (Nietzsche, Feuerbach, Marx...). Ahora bien, como muestra históricamente el existencialismo, la mayor parte de los estructuralistas y post-estructuralistas y, de forma más neta, los exponentes del pensamiento débil y la cultura que los acoge y a la que en parte dan forma, en tal destronamiento se desmoronan conjuntamente Dios y el Hombre. Y, con Dios y el Hombre, se viene abajo «todo»: el conjunto íntegro de los valores. La nada acaba por imponerse.

Repasemos de nuevo este proceso.

Como sugería Botturi, inspirado en Nietzsche, para alcanzar su apogeo por sí mismo, el hombre tiene que empezar por poner la totalidad de lo existente a su disposición; a disposición de su entendimiento y, más radicalmente, de su voluntad. Sólo entonces podrá cimentarse *ex novo* la integridad del cosmos desde la fuerza (auto)ponente del sujeto. Por eso el supuesto del cogito cartesiano es negativo: consiste en la supresión inicial de cualquier existente mediante la duda metódica corrosiva, capaz de dejar el universo entero, y a la propia humanidad, a disposición del poder racional. Únicamente con semejantes condiciones la universalidad de lo real podrá ser construida en virtud de la potencia creadora del sujeto.

Los que prosiguen la vía moderna se acogieron inicialmente, sin ponerlo siquiera en duda, a ese vigor cuasi absoluto de la razón. Pero por esa especie de «heterogénesis de los fines» de que hablara Del Noce, la situación se fue convirtiendo en su contraria. No es extraño. Una subjetividad de hecho des-fundamentada, sin ser y sin consistencia interna, no puede transformarse en cimiento real de nada (o de nada más que la nada). De ahí que todo el proceso especulativo concluya con la famosa muerte del hombre y su declaración de sinsentido, de ser para

---

<sup>58</sup> Los textos claves me parece que siguen siendo los que citaba en las páginas iniciales de este escrito. La *Introduzione all'ateismo moderno*, de C. FERRARI y D. DE VITO. *El Discurso del método*, de C. CARTESIO.

la muerte, mono desnudo y otras lindezas del mismo corte, hasta el decreto final de su nada como sujeto, de su «constitución» (¡?) como *dividuum*.

Evidentemente, la confianza en la razón, incluso en la cartesiana, no es eterna. Los resultados que se van obteniendo lo impiden. Y ése es el punto clave para el surgimiento del nihilismo. En nuestra civilización, el nihilismo se hace presente en cuanto el Hombre que se había considerado capaz de fundamentarlo todo y de alcanzar la felicidad y la plenitud humana con sus solas fuerzas, se advierte por completo incapaz de garantizar semejante programa.

El proceso teórico de tal desintegración lo hemos apuntado. ¿Qué ha sucedido en la práctica? Pues que conforme se desplegaba el intento de conquista de la propia autonomía y de fundamentación de la totalidad, los planteamientos inicialmente especulativos fueron calando en la vida; y quienes se iban viendo influidos por el designio «moderno» ponían todo de su parte para hacer históricamente operativo ese proyecto de autofundamentación. Para lograrlo, a la par que eliminaban a Dios, debieron atribuir las prerrogativas de la «subjetividad» omnipotente a alguna entidad concreta, empírica, como pudiera ser la ciencia o la comunidad de los científicos tecnólatras, el superhombre, el partido, la clase, la imaginación, la información, el arte...

Y aquí es donde acaba por producirse el naufragio. Pues cualquiera de esos sujetos es realmente finito y susceptible, por tanto, de fracaso y de quiebra. Y sucesivamente van fracasando y se rompen. “Entonces, la evidente desproporción entre la limitación del sujeto histórico y su pretensión de asumir la totalidad del sentido y del valor conduce sin remedio a la revisión de este presupuesto: bien para plantearse de nuevo la pregunta por la Trascendencia, bien para renunciar definitivamente a Ella y, con Ella, al sentido y al valor”<sup>59</sup>.

\* \* \*

Sin ninguna duda, el segundo miembro de esta alternativa compone el contexto teórico-práctico que configura en su mayor parte el universo presente. Ciertamente, existen también síntomas de un rebrotar del descubrimiento y atención a la Trascendencia. Pero sigue siendo en la línea de la renuncia al sentido y al valor donde hay que situar, antes que

---

59. F. DORTCH, “Del nihilismo al totalitarismo”, cit. p. 45.

nada, las elucubraciones más influyentes en el nihilismo contemporáneo.

Como acabo de decir, éste tiene su origen primero ya en Descartes, que inicia la andadura filosófica con la fuerza de la negación: la duda disolvente y destructora. Y encuentra un fundamental refuerzo en Hegel, que absolutiza la función de lo negativo. Pero su lugar teórico explícito son las últimas reflexiones de Nietzsche. Sobre todo la incompleta obra póstuma que los editores han titulado *Wille zur Macht*; escrito en parte profético que encabeza su primer libro con el rótulo *Der europäische Nihilismus* y con el subtítulo de “El destino de Occidente”.

Para Nietzsche el nihilismo es la consecuencia ineludible de las interpretaciones que con anterioridad se han dado de los valores de la existencia, el término hacia el que conduce ineluctablemente el despliegue de Occidente en los últimos siglos. Según explica Heidegger en *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, “el nihilismo es un movimiento histórico, no cualquier opinión y doctrina sustentada por cualquiera. El nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, en el destino de los pueblos occidentales. Por consiguiente, el nihilismo no sólo es un fenómeno histórico entre otros, no es sólo una corriente espiritual que se presenta en la historia de Occidente además del cristianismo, del humanismo y de la ilustración.

“El nihilismo, pensado en su esencia, es más bien el movimiento fundamental de la historia de Occidente. Cala tan hondo que su desenvolvimiento ya sólo puede tener como consecuencia cataclismos mundiales. El nihilismo es el movimiento histórico universal de los pueblos de la tierra lanzados al ámbito de poder de la Edad moderna. Por consiguiente, no es sólo un fenómeno de la edad actual ni siquiera producto del siglo XIX, aunque en éste se despierta una sagaz visión del nihilismo y su nombre empieza a ser usual. Tampoco es sólo producto de algunas naciones cuyos pensadores y escritores hablan propiamente de nihilismo. Quienes erróneamente se figuran que están libres de él, son acaso quienes más a fondo contribuyen a su desenvolvimiento. Propio de la fatalidad de ese huésped funestísimo es que no pueda mencionar su propio origen”<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> M. HEIDEGGER, *Holzwege*, cit., ed. castellana, cit., pp. 181-182. Subrayo

Semejante nihilismo consiste en que “los valores supremos (Dios, el alma, la libertad, la inmortalidad...) quedan desvalorizados (die oberste Werthe sich entwerten)”<sup>61</sup>.

Heidegger, en la obra que dedica a Nietzsche, comenta y puntualiza las etapas del nihilismo, tal como parece entenderlo éste. No estoy de acuerdo con semejante interpretación si se pretende válida para el entero desarrollo de la civilización de Occidente tomada en su conjunto. Pero se aproxima bastante a los hechos cuando con ella intenta iluminarse la andadura de lo que venimos calificando como modernidad. Y es así, «recortado», como le concedo fuerza de diagnóstico<sup>62</sup>.

Inicialmente, vendría a afirmar Nietzsche comentado por Heidegger, el nihilismo es la respuesta fallida a la búsqueda de significado de la existencia. Y, en cuanto sentimiento (Gefühl) de la ausencia de valor de todo, se manifiesta en particular como el reino de lo absurdo, como falta de sentido (Sinnlosigkeit) del entero universo que deviene y, como consecuencia, del hombre: éste “ya no es el colaborador, y menos todavía el centro, del devenir”<sup>63</sup>. (La causa última, como sugeríamos, es el repudio egotista del ens-bonum, que todo lo torna chato y desleído. No extraña entonces que el hombre se proponga conferir significado a ese universo desde sí mismo. Es el inicio de la modernidad).

En segundo lugar, el nihilismo se acentúa al hundirse cualquier “proyecto de unificación de una totalidad, de una sistematización, de una organización” del devenir considerado como un todo: “en el fondo, el hombre ha perdido la fe en su propio valor, una vez que ha advertido que a través de él no actúa totalidad alguna de valía infinita: lo que equivale a decir que era para poder creer en su propio valor para lo que el hombre había concebido semejante totalidad”<sup>64</sup>. (Sigue siendo la substancia de la trayectoria moderna).

---

<sup>61</sup> F. NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, I, 2, München 1926, Bd. XVIII, p. 11. Para cuanto expongo a continuación, cfr. el relevante opúsculo de C. FABRO, *L'odissea del nichilismo*, Nápoles 1990, pp. 8 y ss.

<sup>62</sup> Aunque de este modo me aparte de la letra e incluso del sentido que Nietzsche otorga a todo ello.

<sup>63</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., Bd II, pp. 64 ss.; trad. francesa, cit., pp. 50 ss.

<sup>64</sup> *Ibidem*. Igual que en las dos citas anteriores, subrayo con

Pero “el nihilismo en cuanto estado psicológico tiene todavía una tercera y última forma. Una vez adquiridas estas dos comprensiones –a saber, que el devenir no desemboca en nada, que no debe esperarse que lleve a ningún lugar, y que junto a este devenir no existe ninguna magna unidad en la que el individuo pudiera sumergirse como en un elemento de supremo valor–, no queda otra escapatoria que condenar en su conjunto el mundo del devenir como ilusorio, e inventar otro mundo, más allá de éste, que sería el mundo verdadero. Pero en cuanto el hombre cae en la cuenta de que este otro mundo sólo está construido por necesidades psicológicas y que nada absolutamente autoriza semejante construcción, se produce la última forma de nihilismo, que incluye el escepticismo respecto a un mundo metafísico y, por ende, prohíbe la creencia en un mundo verdadero. Como consecuencia, se concede a la realidad del devenir la categoría de única realidad y se veta cualquier camino que nos desvíe hacia «mundos más allá» y hacia falsas divinidades. Pero no se soporta en absoluto este mundo de aquí, que, sin embargo, no se querría negar de ningún modo...”<sup>65</sup>. (Son, bien resumidos en su fondo, e incluso anticipados, los últimos meandros en que está desembocando hoy día el cogito).

La consecuencia del proceso, cuyos momentos no deben ser interpretados de manera rigurosamente diacrónica, es que términos como fin (Ziel), unidad (Einheit), ser (Sein) ya no trascienden el universo sensible: su verdad es sólo la de aparecer y desaparecer. La médula «psico-lógica» (¿teorético-existencial?) del nihilismo es la ausencia de todo fin: la falta de cualquier respuesta a la pregunta por el porqué. O, afinando todavía un poco, el nihilismo es “la persuasión de que resulta absolutamente insostenible la existencia de los valores superiores, a lo que se añade la intuición (Einsicht) de que no tenemos el derecho de admitir un más allá (Jenseits) o un en sí de las cosas”<sup>66</sup>.

“Nihilismo –resume Fabro– indica la caída y la pérdida de los valores supremos metafísicos, morales y religiosos, sobre todo tal como los ha anunciado y defendido el cristianismo”<sup>67</sup>. ¿No era justamente esto lo que de manera repetida preconizaba Nietzsche en los inicios de Menschliches, allzumenschliches? Por ejemplo, en el Prefacio del primer tomo dejó escrito: “¿No se pueden subvertir todos los valores?”

---

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> C. FABRO, *La filosofía del nihilismo*, cit. p. 11.

Y el bien, ¿no es acaso el mal? Y Dios, ¿no es una refinada invención del diablo? En el fondo, quizá, ¿no es todo falso? Y si nosotros somos engañados, ¿no somos quizá, precisamente por esto, también engañadores? ¿No debemos ser también engañadores?”<sup>68</sup>.

b) *Sus rasgos más peculiares*

Supresión absoluta de los valores. Repudio de toda la tradición... Sin embargo, hay algo que no se pierde a lo largo del entero despliegue, y que acabará por caracterizar el pensamiento-sentimiento nihilista de nuestros días. Un nihilismo no ciertamente de epopeya, como a su modo el de Nietzsche, que rechaza con vigor todos los valores; sino una suerte de nihilismo burgués, «débil», que, lejos de todo extremismo, sostiene como en sordina, sin estruendos, esa recusación en otro tiempo fuerte y hoy tampoco merecedora de un excesivo encomio: se duda incluso de la necesidad ¡y la conveniencia! de «esforzarse» por negar los valores.

Decía que esto es así porque hay algo del designio inicial que no se pierde. ¿Qué es, en concreto, ese algo? Lo que se puso al comienzo de todo el ambicioso proyecto: la disponibilidad del mundo ante el sujeto, que irá tornándose paulatinamente disponibilidad de unos sujetos ante otros y de todos ante sí mismos. “Lo que no se abandona –comenta Botturi– es la actitud de disponibilidad hacia la realidad privada de sentido y de valor. Y entonces es cuando se configura el nihilismo en estado puro, como «voluntad de potencia» [o de «posibilidades»]: no como búsqueda del poder, sino como ejercicio sin regla de la potencia disponible, como ideal de la perfecta anomia”<sup>69</sup>.

Ideal de la perfecta anomia. ¿Quién no reconoce aquí el rasgo más definitorio de la cultura dominante en el momento? ¿Cómo podría dudarse de que la “esencia del nihilismo es, entonces, una suerte de mística de lo puramente posible, que puede extenderse (como evidencia la historia contemporánea) desde la sombría organización militar para dominar el mundo hasta la frívola fruición tecnocrática de un universo sin centro y sin historia”<sup>70</sup>?

<sup>68</sup> F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, cit., I Pref., 3, p. 28.

<sup>69</sup> E. BOTTURI, “Dal nichilismo all'ateismo,” cit., p. 45.

<sup>70</sup> *Il...*

“Mística de lo puramente posible”, que rechaza por tanto el acto y, con él, el ser y la unidad... y el resto de los valores; y que lo hace con una «suave drasticidad», desconocida hasta el momento.

Fijémonos tan sólo en la unidad. Desde el punto de vista «teorético» –que ya no propiamente filosófico– resulta significativo que el panorama del pensamiento occidental ostente hoy como su rasgo más característico la apariencia de “una pluralidad incapaz de ser coordinada”. Tras la caída de los últimos sistemas ideológicos, “la pérdida del sentido de la unidad del despliegue histórico y cultural da entrada a la «disemi-nación», a la fragmentación, a la recusación del derecho de cualquier centro unificador”<sup>71</sup>.

Según Lyotard, desde hace un par de decenios lo «post-moderno», en nuestra acepción de ultra o tardomoderno, constituye la sigla de la renuncia a cualquier tipo de teoría unitaria. Ha caído ya la más mínima pretensión de credibilidad de los «grandes relatos», que pretendían ofrecer una explicación total y finalizada. ¿Por qué razón? Simplemente porque, como anunciábamos, términos como «todo» y «fin» se han visto privados de cualquier sentido<sup>72</sup>.

Se proclama hoy, sin reservas de ningún tipo y con mucha mayor desenvoltura y confianza de aceptación que en épocas precedentes, la caída de la metafísica. Se trata de un hecho simplemente enunciado. No vale la pena luchar por imponerlo, como ocurría a principios de siglo... y ni tan siquiera por mostrarlo. (En esto se demuestran también dependientes de Nietzsche, de quien se ha dicho con acierto que la fuerza de sus aforismos reside justamente en poderse sustraer al peso de la prueba<sup>73</sup>). Pero con la metafísica se desmoronan, como acabamos de sugerir, todas las categorías a las que ésta no puede renunciar sin destruirse a sí misma: ser, unidad, verdad, bondad, contradicción, identidad... Como quería Deleuze, se destroza la «imagen del pensamiento» clásico, calificado como fuerte, y se admite sólo la posibilidad de un pensamiento débil, tanto por lo que se refiere a las enunciaciones teóricas como en el plano ético-práxico.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Cfr. J.-F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid 1984.

<sup>73</sup> “La forza dell'aforisma nietzscheano è proprio nel potersi sottrarre per lo più all'onere della prova” (L. BORGHI, “«Umano, troppo umano», di Friedrich Nietzsche” en *Dattestamento a Nietzsche. Cultura e Ubi 62*, sept. 1990, p. 26).

Y, de esta suerte, desde una perspectiva complementaria y más «desarrollada» que la expuesta en el párrafo precedente, se sublima el proceso de despersonalización. En perfecta coherencia con lo que acabamos de ver, “el propio sujeto se ve desprovisto de identidad y de unidad. Su existencia no sólo precede a la esencia, como ya pretendiera el existencialismo de Sartre. Ahora se prescinde de cualquier esencia. El obrar humano, por decirlo de algún modo, no deja como poso ninguna permanencia, ni edifica figura alguna dotada de significado”<sup>74</sup>.

Todo se muestra “favorable a la realización del nihilismo afirmativo. Todo propende a la superación de aquel «nihilismo reactivo» que, según Nietzsche, al rechazar el absoluto divino ponía todavía algún absoluto humano: teórico, ético, político... Ha llegado el momento, especulativo y práctico, no para situar al hombre en el lugar de Dios, sino para negar que exista un «puesto» para cualquier absoluto”<sup>75</sup>.

\* \* \*

En el terreno práxico, el rostro que presenta semejante panorama es el de la más absoluta banalización de todo. El de la futilidad elevada a categoría suprema. En prácticamente todos los campos... excepto tal vez en el económico, donde el dinero constituye la concreción material de la mística de la posibilidad configuradora del nihilismo, y en las menudencias impuestas por la moda en sus más variadas versiones: desde nuestra actitud ante el tabaco o la imagen corporal hasta lo que debe o no considerarse «políticamente correcto». Todo lo demás –lo serio de otros tiempos– resulta irrelevante.

La nimiedad indiferente se eleva a valor sumo. Se trivializa, como elemento más de fondo, la verdad (el verum-ens). O, más bien, se la demoniza. Es siempre peligrosa y agresiva. El nihilismo impone que el mundo esté desprovisto de cualquier verdad, de cualquier exigencia derivada de la naturaleza de las cosas: sólo así se mantiene el reino de lo posible sin ningún tipo de coacciones. Porque, en efecto, para la lógica nihilista, la verdad es coercitiva. Por eso se sospecha de ella. Se proscribía culturalmente al que pretende –como se dice– poseer la verdad. ¡Como si la verdad fuera una posesión y no una relación enriquecedora y generadora de libertad para uno mismo... y para los otros!

---

<sup>74</sup> F. BOTTURI, “Dal nichilismo all’ateismo”, cit., p. 47.

<sup>75</sup> *ibid.*

Se banaliza también, como consecuencia, la propia persona y la del otro, de modo que se excluye de manera radical cualquier compromiso, y más aún cuando se pretende absoluto: el amor se torna imposible, justo por comprometido e imperecedero. Se trivializa de resultados la sexualidad, desprovista de cualquier contenido relativo a una persona... que propiamente no existe. Se torna también insignificante, y tal vez sea la clave de todo el conjunto, la misma vida humana. Es una civilización en la que, en efecto, pero sin necesidad de esforzarse titánicamente por mantenerlo, ya no hay valores.

Y es que, habiendo superado por completo la verdad, deviene del todo imposible cualquier praxis auténticamente humana, dotada de sentido ético. En los epígrafes precedentes todavía no habíamos llegado hasta aquí, al menos con la radicalidad actual. En los momentos de la ilustración, cuando el hombre aún creía en sí mismo, se trataba de transformar el mundo. Y así, en cierto modo, hasta Marx y los existencialistas. Hasta los años sesenta. Pero subsistía entonces una cierta apelación a la verdad que señalaba el rumbo de semejante transformación. Se había primado la acción, ciertamente. Sin embargo, quedaba como residuo un muy sui generis sentido del deber ser, como en cualquier concepción del mundo que conceda el primado a la praxis.

Sólo en ausencia absoluta de la verdad se desmorona cualquier fin directivo de la praxis, e incluso ésta se acaba tornando imposible ¿Cómo proponerse objetivos, reformistas o revolucionarios, si no existe verdad alguna en las cosas?

Según explica Clavell, “la crisis del proyecto moderno [...] ha desembocado en el vacío de sentido, en el nihilismo, según el cual no existen valores, no hay diferencia real entre el bien y el mal, la misma existencia carece de significado. Se trataría de aceptar esta nueva situación en la que el hombre no tiene ya puntos de referencia y de anular el ansia de significado. El programa nihilista consiste en vivir dejándose guiar por las propias tendencias tal como se van presentando en las diversas circunstancias de la vida. El superhombre de Nietzsche se torna, en el pensamiento débil de Vattimo, la desaparición del hombre en su especificidad. El sujeto, centro absoluto de la modernidad, se disuelve en el amasijo de instintos que encuentran equilibrios diferentes con el andar del tiempo.

“Por desgracia, no se trata de pura especulación. Aun cuando resulte antinatural la renuncia a buscar un significado, algunas características de la presente sociedad de consumo permiten a muchas personas el

transcurrir ciertos períodos de su existencia inmersas en el nihilismo, dejándose llevar por una corriente existencial sin punto alguno de referencia. No sólo en la filosofía, sino también en el cine y en la literatura encontramos obras de gran difusión que reflejan este estilo de vida e invitan a seguirlo. Un cierto escepticismo de fondo y un pesimismo resignado inducen a una existencia nihilista<sup>76</sup>.

c) *Su cifra*

Y aquí es donde se absolutiza la categoría del juego, que es el último punto al que querríamos atender. Una categoría hoy omnipresente. Utilizada con profusión por los autores en alza, como el propio Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Feyerabend, Gadamer o Vattimo; adoptada de manera acrítica por buena parte de quienes si la comprendieran se opondrían teóricamente a ella; y asumida como total banalización en la práctica cotidiana<sup>77</sup>.

Veamos de dónde procede.

Sin verdad, como acabamos de abocetar, no puede darse ni contemplación, ni acción finalizada. Cabe sólo un obrar, interno o externo, especulativo o práctico, individual o colectivo..., que es fin para sí mismo. Es decir, un juego.

Algo que posee ciertas reglas internas, pero que no quiere realizar ni dar cumplimiento a nada sino al propio juego. Se trastocan, por decirlo en términos clásicos, juego y ocio. Se confunde la insubordinación pragmática propia del juego, con el Fin final definitivo: la amorosa contemplación del Ser Absoluto, también no supeditada, con los escauceos propios del pasatiempo. Se interpreta la ausencia de sometimiento del juego como sinónimo de libertad... carente del más mínimo atisbo de responsabilidad. Se intercambian teóricamente amor y coqueteo lúdico... ¡justo porque el amor es la máxima expresión del comportamiento libre!

Todo es fútil, banal, anodino, insubstancial, epidérmico... y, por ende, aunque no quiera reconocerse, manido, común, ramplón,

<sup>76</sup> L. CLAVELL, *Metafísica e libertà*, Roma 1996, pp. 53-54.

<sup>77</sup> Muy prometedora me parece la recientísima publicación, no utilizada por ese motivo, de R. YEPES, *La región de lo lúdico. Reflexión sobre el fin y la forma del juego*, Barcelona 1996.

adocenado, prosaico, vulgar. Como bien había visto Nietzsche, el juego se transforma de manera implacable en cifra nihilista de todo el obrar humano. La vida como juego se torna recomprensión nihilista de la existencia: juego erótico, juego lingüístico, hermenéutico, juego político... Porque a todo se lo ha desprovisto de verdad y de fin<sup>78</sup>.

“El juego es la síntesis necesaria de la ética sin verdad”<sup>79</sup>. La regla del comportamiento es ahora la espontaneidad jugada con los elementos disponibles en los distintos universos de juego. La libertad sin fin se torna productora de valor: no importa lo que se quiera; el hecho de quererlo hace ya que aquello se encuentre justificado. La organización sociopolítica no puede entonces sino ser fruto de un contrato entre individuos autónomos; ni puede tener otro fin que el de ampliar los espacios para que cada individuo realice su propio juego: su objetivo supremo será tornar más amplias las fronteras donde lo posible sea lícito.

Se trata, cabría afirmar, de un macromegálico «individualismo protegido». Pero justamente dentro de él resulta imposible el verdadero ejercicio de la libertad. Si la espontaneidad del juego es la norma, la libertad no podrá vincularse a proyecto alguno... so pena de dejar de ser libre. Surge entonces el instantaneismo, como perenne disponibilidad a lo distinto, que es lo único capaz de dar un poco de coherencia a esta suerte de libertad deprimida. Pero a un precio muy alto: el de la inestabilidad, la fragmentación, la labilidad.

Por otro lado, ese instantaneismo obliga al hombre a ligarse a satisfacciones inmediatas, que permitan pasar incesantemente de un posible a otro en el ámbito de la elección. Pero, así, el individuo se va haciendo cada vez más dependiente de las fuerzas –económicas, políticas, empresariales, de diversión organizada...– que conceden las gratificaciones. Y todavía más dependiente respecto a quienes crean nuevas necesidades, que abren un espacio de «libertad» ante el hastío de las satisfacciones ya colmadas: es el dominio del marketing en su acepción más lata, y de la realidad virtual, todavía desconocida en sus implicaciones últimas.

Se establece entonces, derivada de la perentoria necesidad de elegir (satisfacciones), una especie de «esclavitud voluntaria» respecto a esos pluriformes aparatos de poder de los que exigimos, cada vez con más

---

<sup>78</sup> Cfr. F. BOTTURI, “Dal nichilismo all’ateismo”, cit., p. 51.

<sup>79</sup> *Il gioco...*

ansiedad y apremio, la solución a nuestras demandas. Y, al término, hacemos dejación de cualquier uso inteligente de la libertad.

Olvidando nuestra condición de personas, nos convertimos en núcleo devorador de recompensas del más variado tipo... y transformamos a los demás en simples términos de esas tendencias varias, no necesariamente toscas, pero si egocentradas. La consecuencia es similar a la despersonalización que antes analizábamos, pero, si se me permite la expresión, con un giro de tuerca complementario. Lo confirma de nuevo L. Clavell: desde esta perspectiva, escribe, “la vida del yo no sería sino un juego de instintos, de pulsiones, que, en lucha entre ellos mismos, encuentran en cada momento ciertos equilibrios provisionales siempre distintos. El superhombre de Nietzsche resulta disuelto en el «ultrahombre» («oltreuomo»), porque el hombre ya no existe; sólo queda el polvo de las pasiones y de las tendencias”<sup>80</sup>.

Y, en efecto, “el fracaso de la ética de la pura posibilidad ostenta un signo trágico: es el signo de Caín. En general, el juego del individualismo protegido no agrade al otro... sino que lo hace desaparecer. Completamente absorbido por la organización de su poder-posibilidad instauro un gigantesco y sutil proceso de desconocimiento. Multiplica las relaciones, las funciones, los objetos... El otro, sencillamente, no existe”<sup>81</sup>.

Pero, de resultas, tampoco existe el yo.

\* \* \*

Considerando toda la cuestión desde su resolución teórica más honda, cabría decir, con Fabro: “Al querer reivindicar la libertad del hombre frente a la ingerencia de Dios, la filosofía moderna, hundiéndose paulatinamente en su propio principio, ha puesto al hombre a disposición del «colectivo», que es el Todo impersonal, o del «mundo» como ciega irrupción de fuerzas amorfas y extrañas, a menudo contrarias al espíritu. No es que, al no querer ser para el verdadero Dios, el hombre haya conseguido con el nuevo principio de conciencia substituir a Dios por el hombre, sino que ha perdido con Dios también al hombre, y con el ocaso de la trascendencia también se ha hundido la proclamada inmanencia. De hecho, sobre todo desde la mitad del XIX hasta hoy, el hombre no se define sino como

<sup>80</sup> L. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, cit., p. 29.

<sup>81</sup> E. DEBBY, “Del individualismo al totalitarismo”, cit., pp. 50-52.

«posibilidad de la finitud»: como «ser-para-la ciencia..., para la política, para la técnica», y similares; es decir, el hombre es un «ser-en-el-mundo» y progresivamente va siendo definido por la constelación espacio temporal que lo contiene. El abismo de la libertad del hombre es ciertamente un prius en el camino de la conciencia; pero, si no se fundamenta en Dios, se hunde en la nada”<sup>82</sup>.

Las alusiones a Heidegger son más que notorias. En lo que respecta a la instauración del yo como fin supremo y a la del mundo como ámbito de posibilidades del proyectar, parece claro que el Heidegger inicial prima, en la relación constitutiva entre Welt y Dasein, a este segundo. En efecto, cuando Heidegger intenta individuar la radical pretensión que abre el último y más determinante horizonte, el mundo, no puede sino volverse hacia el Dasein, para no incurrir en un progreso-regreso al infinito. De esta suerte, “el último fin que es condición trascendental para la dación y comprensión del ente es la Existencia misma. Dicho de otro modo: la pregunta por el último «por qué» del ente, por la condición última de inteligibilidad, es idéntica a la pregunta por su último «para qué»; y esta pregunta viene contestada por la Existencia misma: el mundo, como último horizonte de comprensión del ente en cuanto ente, es el marco abierto por una Existencia que fundamentalmente pretende... ser sí misma”<sup>83</sup>.

¿Subjetivismo? Sólo con muchos matices. “Porque, si bien es cierto que la Existencia no es sujeto en el origen, es más, que consiste precisamente en la pérdida de su subjetividad en su ser-en-el-mundo, no lo es menos que lo que articula ese ser-en-el-mundo como la trascendencia desde la que se comprende el ser de los entes, no es otra cosa que la «pretensión» original de la Existencia de ser «sí misma». Si la Existencia no es sujeto en el origen, es porque originalmente «quiere» serlo al final. La subjetividad aparece en Heidegger como un «poder-ser-sí-misma» que articula la estructura de lo que Heidegger llama la «Sorge», la preocupación y cuidado por el ser del ente en el mundo; preocupación que viene definida por la voluntad de vivir como sujeto en medio del mundo, por la voluntad de «autenticidad».

“La hermenéutica o interpretación del ser del ente es algo que resulta pues de un proyecto de mismidad en el que cada Existencia consiste. Es

---

<sup>82</sup> C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., p. 63.

<sup>83</sup> J. HERNÁNDEZ-PACHECO, *Corrientes Actuales de Filosofía*, cit., pp. 179-180. Añadido que el autor justifica de la traducción Dasein por «Existencia».

esta irrenunciable pasión de autenticidad, el afán de ser sí mismo en medio del mundo, lo que hace del pensamiento de Heidegger, en la línea de la gran tradición idealista, una metafísica heroica de la libertad. Es el afán de autoafirmación de la Existencia lo que abre el marco en el que los entes son, y lo que nos lleva a entender el ser del ente como una hermenéutica histórica en la que todo debe ser interpretado como posibilidad desde el punto de vista del proyecto histórico que es la vida concreta del hombre, como un proyecto de autorrealización, de autoafirmación libre en el tiempo.

“Ésta es la intención última de esa ontología fundamental que se incluye bajo el rótulo de Ser y Tiempo, al que yo añadiría como subtítulo: La pasión por la libertad perdida. De un modo y otro, la tradición de la filosofía trascendental experimenta en Heidegger una inflexión que le hace abandonar como hilo conductor la teoría de la ciencia y del conocimiento, y la convierte en una filosofía de la autenticidad, como ya lo fuera en Fichte, en el Romanticismo del Círculo de Jena, y como lo fue en Nietzsche, que será a partir de ahora el punto de referencia del ulterior desarrollo de la filosofía del segundo Heidegger”<sup>84</sup>.

Me he permitido transcribir esta dilatada cita porque confirma en un punto preciso y bien concreto lo que a nuestro entender constituye la cifra de la entera modernidad: el intento de autofundamentación radical de la libertad. Al aludir ahora al último Heidegger, que resuelve el Ser en la Nada, se advertirá cómo esa pretensión acaba disolviendo el yo, para dejarlo frente a un mundo sumido en la espacio-temporalidad vacía, sin ninguna referencia trascendente que ofrezca a uno o a otro – hombre y mundo– un mínimo de consistencia. Veámoslo.

Bastantes años después de la postura de Sein und Zeit a la que hemos aludido, y llevándola hasta sus últimas consecuencias, el carácter plenamente referencial del Ser lo conduce, como lo otro y la negación del ente, a la negación también de sí mismo (del Ser). Y, paradójicamente, esto trae como consecuencia un nuevo resurgir del ente, pero radicalmente finitizado, sin otro basamento que la limitación espacio-temporal de sí mismo. Y el Dasein, como polo relacional del Seiende, se convierte también en finitud, que se agota referencialmente en la finitud del ente-cosa. “En la clara noche de la nada de la angustia –escribe Heidegger– surge la apertura original del ente en cuanto tal:

---

<sup>84</sup> Heidegger, *op. cit.*, 102-103.

que el ente es, y no la nada [...]. La esencia de la nada originalmente nulificante consiste en traer por primera vez la Existencia ante el ente en cuanto tal”<sup>85</sup>.

Es la Nada, ahora sin Ser, la que provoca al ente en cuanto tal. Un ente, por tanto, sin fundamento, «apoyado» en la nada, mostrenco, presente a una Existencia también desfundamentada, que se resuelve, como decía, en las coordenadas de una historia espacio-temporal sin referente más allá de ella. De esta suerte, al término de su especulación, Heidegger se encuentra con la más decidida verificación de su intención originaria. Lo que tiene entre manos es una ontología fenomenológica desplegada en el restringido horizonte, para él definitivamente insuperable, del tiempo.

“Lo que la voluntad de poder siempre pretende es salvarse y salvar todas las cosas del tiempo. Es lo que Nietzsche llamó «la venganza» como «el disgusto de la voluntad contra el tiempo y su ‘fue’». El tiempo es lo que nos impide cerrar a las cosas y a nuestra subjetividad en una reflexión en la que esas cosas y nosotros mismos pudiéramos ser afirmados absolutamente como sujetos. El tiempo es la distensión irrecuperable de toda subjetividad; y es, por tanto, lo que queda al final cuando esta subjetividad rinde su voluntad de ser absoluta. Las cosas son para dejar de ser; lo que todo nos trae, el tiempo, todo nos lo quita. Y lo que queda es el acontecer mismo como lo que se afirma a sí mismo en toda caducidad. En castellano lo decimos muy bien: lo que es es «lo que pasa». Contra ese original sucederse del Ser se dirige la Metafísica, en su voluntarioso intento de afirmar absolutamente las cosas encerrándolas contra el tiempo en significaciones eternas, o al menos –incluso en Nietzsche– repetibles. Por eso el Eterno Retorno de lo Mismo es el último intento de la Metafísica, en el que, sin embargo, se muestra ya su carácter nihilista. Más allá de esa última desesperación del querer, sin embargo, está la esperanza de la renuncia al imperio de la voluntad. Porque entonces el tiempo se nos muestra como «lo que da» (was es gibt), como el generoso fondo en el que el fundamento último se muestra, más allá de toda manipulación, como juego”<sup>86</sup>.

Hémos de nuevo ante la categoría fundamental del nihilismo, a la que Heidegger apela de la mano de Heráclito: “La historia del Ser (das

---

<sup>85</sup> M. HEIDEGGER, «Was ist Metaphysik?», en *Wegmarken*, p. 114.

<sup>86</sup> J. HERNÁNDEZ-PACHECO, *Corrientes Actuales de Filosofía*, cit., pp. 226-227.

Seinsgeschick): un niño es, que juega, que juega a las tablas. De un niño es el Reino [...], la fundación que administra el fundar, el Ser del ente. La historia del Ser: un niño que juega [...]. ¿Por qué juega esta gran niño que Heráclito ve en el «aion», en la historia del Ser? Juega porque sí (es spielet, weil es spielet). Ese ‘porque sí’ (das weil) no tiene ‘por qué’. Juega, mientras está jugando. Es sólo juego: lo supremo y más profundo. Pero ese ‘sólo’ es todas las cosas, lo Uno y Único”<sup>87</sup>.

“Esto –concluye Hernández-Pacheco– es lo que hay: a saber, «lo que pasa», «lo que ocurre», el ser en el Tiempo, nada”<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, p. 188; ed. cast., *La proposición del fundamento*, Barcelona 1991, p. 178; he modificado levemente la traducción.

<sup>88</sup> J. HERNÁNDEZ PACHECO, *Caminitos Austeros de Filosofía*, cit., p. 227.

## II. UNA NUEVA METAFÍSICA

“El pensamiento es un hombre en su totalidad atendiendo totalmente” (D. H. Lawrence).

“Ante la quiebra de la filosofía en la sociedad occidental moderna, el vínculo entre razón y *philia* existencial [...] debe hacerse temáticamente explícito” (Eric Voegelin).

Como es obvio, al atribuir inicialmente a Descartes la «responsabilidad» de los acontecimientos teórico-prácticos que hemos venido describiendo, apelo de manera exclusiva y un tanto «libre» a lo que cabría calificar como responsabilidad lógica, y no a una presunta imputabilidad moral o personal. En ningún momento pretendo abrir un proceso a las intenciones. Simplemente aspiro a poner de manifiesto la férrea coherencia de unos principios, y a explicitar cómo los instaurados por Descartes conducen sin posibilidad de escape, aunque no de forma rectilínea ni ajena a la libertad, a las consecuencias que he apuntado y estamos viviendo.

Nada de esto quiere prejuzgar –se trata de meras Cuestiones preliminares– la densa y compleja pluralidad de expresiones de la denominada filosofía moderna, incluso en el reducido sentido axiológico en que la estoy utilizando.

El que apunto no es, por tanto, una especie de diagnóstico absoluto y a priori, que pueda ser aceptado o rechazado globalmente. Su vigencia habrá de ser puesta a prueba, paso a paso, al confrontarla con cada uno de los principales pensadores de los últimos siglos. Lo haremos en estudios sucesivos. La pretensión de estas páginas responde a la exigencia, hoy improrrogable, de esclarecer el pensamiento especulativo en sus mismos principios o fundamentos. Y, desde esta perspectiva, considero perfectamente válido, e ineludible, remitir la filosofía moderna –en la acepción axiológica con que revisto a este vocablo– al nuevo comienzo instaurado por Descartes; pero no, y la puntualización resulta de extrema importancia, reducirla o resolverla en él.

Con otras palabras, Descartes ayuda de manera definitiva a establecer una especie de humus –el conocido como inmanentismo–, donde sucesivamente arraigarán y tomarán cuerpo buena parte de las semillas, sin duda diversas, de los filósofos que le suceden, y que contienen en germen el conjunto del pensamiento de cada uno de ellos.

Volviendo al fondo de la operación cartesiana, cabe sostener, en apretada síntesis, que la supresión del ser a favor de una conciencia desubstanciada tiene por fuerza que abocar al nihilismo. Tarde o temprano, a tenor de la coherencia con que se despliegue la virtualidad del principio radical..., pero en algún momento. Hasta que la cultura y el pensamiento den un viraje como el que con este libro preconizamos, y que pasa necesariamente por la recuperación de la metafísica del acto de ser.

## **1. Una tarea previa: recomponer la unidad del sujeto**

### *a) Superación de las actitudes tardomodernas*

Mas retomemos el hilo del discurso. Sin duda alguna, sería posible rastrear la evolución paulatina que nos transporta, desde la posición del cogito como fundamento primordial de todo lo existente, hasta las afirmaciones antimetafísicas, y por eso contramorales y nihilistas, de los actuales ultramodernos. Y en esa larga marcha un hito fundamental se encontraría constituido, como venimos reiterando, por Nietzsche: es él quien, en virtud de su función desenmascaradora de las inspiraciones de fondo de la modernidad –voluntad de poder, voluntad de placer–, se alza como el más directo inspirador de la tardomodernidad (junto con Freud y con Marx, interpretados a su vez a la luz del propio Nietzsche).

Pero tal vez resulte más ilustrativo, después de lo que llevamos visto, exponer y comentar brevemente algunas de las propuestas con que los tardomodernos han manifestado de la manera más clara su neto repudio de toda ética o, si se desea, la instauración de una antimoral despersonalizadora y anonadante. Lo haremos con palabras ajenas, con el fin de disminuir lo más posible toda intervención «interpretativa» por nuestra parte.

Como recuerda Ballesteros, “posiblemente el libro que mejor revela la descomposición, el detrito, producido por el primado incondicional

del placer sobre el principio de realidad, sea el de Deleuze, escrito en colaboración con Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. La disolución del yo implica, a su vez, la disolución de la dimensión del reconocimiento del otro. Si el Ello es lo llamado a mandar, el otro desaparece en favor del deseo, perverso, polimorfo. Se esfuma aquí todo límite, ni siquiera pervive la prohibición del incesto, considerado por la antropología contemporánea como el tabú universal por antonomasia, el paso de lo animal a lo humano. Al potenciar la dimensión del deseo, desaparece el reconocimiento de la diferencia entre las personas. No ha lugar la diferenciación entre persona prohibida (la madre o la hermana) y persona que prohíbe (el padre o el tío), sino que todo queda en una indiferencia generalizadora. Todo es indiferente y, por tanto, todo está permitido. No cabe por ello sorprenderse de que en el texto se exalte el salvajismo, pretendidamente primitivo, del número indefinido de sexos, frente a cualquier regulación del comportamiento, que sería antinatural. La esquizofrenia, estimulada por el capitalismo en su escisión entre la moral del productor y la del consumidor, no es corregida, sino potenciada indefinidamente, como única salida frente a la paranoia, que estaría provocada por el deseo de integración personal, y llevaría al totalitarismo”<sup>1</sup>.

Huelga todo comentario. Volvemos a advertir, por un lado, la desaparición de lo propiamente humano en el plano individual: es decir, el triunfo incontrastado y disolvente del deseo instintivo (bien-para-mí) y la supresión de la auténtica voluntad (bien-en-sí). Y a esta fragmentación íntima corresponde de nuevo la imposibilidad, casi ontológica, de reconocer al otro como tal –como ente, dotado de radical autonomía– y de tratarlo en cuanto persona, como singularidad irrepetible y diferenciada. Despersonalización, por tanto, individual y colectiva. Y observamos también, de acuerdo con lo que sugería al comienzo del escrito, el intento de sobrepasar la modernidad llevando hasta el paroxismo las mismas desviaciones típicas modernas (la esquizofrenia capitalista, en este caso).

No menos esclarecedora resulta la propuesta de «ética» a la que ya antes aludía: la del «egoísmo racional». La resume Cardona en su *Ética del quehacer educativo*: “Representantes más o menos cualificados de lo que se ha dado en llamar ‘posmodernidad’, escribían recientemente

---

<sup>1</sup> J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., pp. 90-91

en la prensa diaria: ‘Si por modernidad entendemos esa categoría ideológica o ese período de la historia que se ha vertebrado en torno a la idea de progreso, con todos sus matices emancipatorios y transgresores, hemos de reconocer que hoy la modernidad ha entrado efectivamente en crisis porque ha desembocado en algo sensiblemente distinto de lo que era su objetivo: en lugar del progreso y el crecimiento ilimitados, el estancamiento; en lugar del surgimiento de un hombre nuevo, la eclosión de nuevas miserias físicas y psíquicas; en lugar de la emancipación, el reforzamiento y la intensificación de los mecanismos de control; en lugar de la paz y la felicidad perpetuas, la perpetua amenaza de la bomba, etc.’ [...] ‘El proyecto de la posmodernidad –con su carga de individualismo, narcisismo, nihilismo y hedonismo– sería, de hecho, una forma de orientarse, de resistir y de sobrevivir en el seno de este laberinto contradictorio en el que nos habría instalado la modernidad. Una forma de sobrevivir que no equivale exactamente –o necesariamente– a una simple renuncia al ideal ilustrado de transformar el mundo, aunque hoy, en todo caso, como indican Vattimo y Rovatti, habría que reconsiderar el sentido de esta aventura’. Al negarse a renunciar al ideal de la Ilustración –comenta Cardona, en perfecta consonancia con nuestras tesis de fondo–, no hay que hacerse demasiadas ilusiones sobre el éxito de esa reconsideración del sentido de aquella aventura.

“En efecto, nos dicen seguidamente: ‘El egoísmo racional de la posmodernidad no sólo no está reñido con esos conceptos típicamente modernos y algo vacuos de la solidaridad y el altruismo, sino que constituye la única forma no ideológica ni hipócrita de los mismos’”<sup>2</sup>.

Tampoco en esta ocasión es menester la apostilla. La labor desenmascaradora de la tardomodernidad, sin renunciar a los principios y a los ideales ilustrados, no hace sino agudizar el proceso antiantropológico y antiético, nihilista, que compone la sustancia misma del proyecto moderno, cuando se lo reduce a su esencia más pura (la opción por la conciencia des-substanciada, por la nada, en detrimento del ser).

En la misma línea de “superación de la moral” se halla la reciente propuesta de Lipovetsky, uno de los divos más destacados de la posmodernidad. En *El crepúsculo del deber* sostiene explícitamente que, una vez superados los antiguos deberes incondicionales, hemos

---

<sup>2</sup> C. CARDONA, *Ética del neoliberalismo selectivo*, Madrid 1999, pp. 93-94.

entrado en la época posmoral. En este caso, en lugar de «egoísmo racional», Lipovetsky escribe más cautamente “individualismo responsable”<sup>3</sup>. Pero en un mundo sin deberes heterónomos, como anunció hace más de un siglo Kierkegaard, la pretendida responsabilidad no puede tener más fuerza que los golpes que Sancho Panza se daba en las espaldas.

En continua-discontinuidad con este contexto, tal vez resulte oportuno añadir una referencia casi anecdótica, que servirá de pródromo al próximo apartado. A saber: que algunos de los más típicos representantes de la postmodernidad, de forma irresoluta y «débil», como era de esperar, y con un sinfín de atenuantes que impiden el compromiso y la tornan no efectiva, reproponen la necesidad de recuperación de la moral. Y, lo que sin duda se muestra mucho más significativo, que, al hacerlo, establecen una relación entre ética y fe e incluso una muy sutil y dialéctica alusión a la oportunidad mediadora de una cierta «metafisi-ca»..., pero rechazándola frontalmente en su sentido cabal y propio.

Por ejemplo, en el no lejano debate suscitado en Italia con ocasión del libro de Scalfari, *En busca de la moral perdida*, Eco se pronuncia a favor de una moral natural abierta a la trascendencia: “Me atrevería a decir (no es una hipótesis metafísica, sino sólo una tímida concesión a la esperanza, que no abandona nunca), que en esa perspectiva [de ética natural] se podría replantear el problema de alguna vida después de la muerte”. Y Vattimo, el teórico por excelencia del pensiero debole, después de declararse “medio creyente”, subraya, llevándonos a pensar en Heidegger, que “si no hubiera tenido un patrimonio cristiano para repensarlo, secularizarlo y reinterpretarlo, no sería nada”. A lo que añade, de manera enormemente indicativa, “los filósofos no me han enseñado nunca nada”. Todo esto explica, para quien sepa leer, que el propio Vattimo, aun mostrándose de acuerdo con la urgencia de enseñar a distinguir entre el bien y el mal, puntualice que “una distinción demasiado rígida ya no es viable”, y que “debemos tratar de vivir en este desorden sin inventarnos ordenamientos demasiado rígidos”. Scalfari, por su parte, y este sería tal vez el elemento más digno de consideración de todo el asunto, se obstina en concebir el

---

3. Cf. G. LIPOVETSKY, *La era del individuo*, París, 1994.

comportamiento ético como una defensa egoísta del individuo y una manifestación del instinto de supervivencia de la especie humana<sup>4</sup>.

En conexión con este extremo, vuelve a comentar Clavell que “nuestro tiempo se asemeja a otros períodos históricos, como el final del Renacimiento, en que se buscaba refugio para el escepticismo teórico en el moralismo. Pero ¿existe conciencia de que la ética no puede hacerse al margen de otros saberes, en particular de la antropología filosófica y, por tanto, de la metafísica? No faltan quienes buscan una axiología sin metafísica, pero por este camino se repiten los intentos condenados al fracaso del Iluminismo: los de proponer una ética sin el fundamento de una naturaleza humana intrínsecamente ordenada a su perfección y a su plenitud”<sup>5</sup>.

En nuestro caso, la preocupante pero coherente propuesta del «egoísmo racional» –en todas sus variantes y con su cúmulo de ambigüedades– acaba por consagrar, como hemos visto, la anti-metafísica animalización despersonalizadora (individuo-instinto específico) a que aboca la modernidad. Y, con ella, el nihilismo.

\* \* \*

Respondiendo en parte ante litteram a cuanto acabamos de ver, puede comentar Cardona: “Resulta estremecedor que se nos proponga el ‘egoísmo racional’ como ‘la única forma no ideológica ni hipócrita’ de vivir la solidaridad y el altruismo, aunque estos dos términos, desgajados del tronco y de la savia de la fe cristiana y del conocimiento metafísico, se hayan convertido efectivamente en algo vacuo: son esas ‘ideas cristianas que se han vuelto locas’ de que hablaba Chesterton. Al ‘egoísmo racional’ hemos de oponer el amor inteligente, la dilección, el amor electivo”<sup>6</sup>.

A su modo, la cuestión había sido ya anticipada por Adorno, en las *Minima moralia*, al referirse a la mistificación del amor que resulta de las relaciones posesivas. Este tipo de nexo, viene a decir, no sólo impide al otro ser lo que es, con su dignidad y libertad, sino que lucha por todos los medios para reducirlo a un instrumento impersonal al servicio del propio egoísmo “y susceptible de ser intercambiado con

<sup>4</sup> Un buen resumen de lo que acabo de exponer, con las referencias explícitas a cada caso, puede hallarse en ACEPRENSA, 19/96, 7-II-1996.

<sup>5</sup> L. CLAVELL, *Metafísica e libertà*, cit., pp. 63-64.

<sup>6</sup> C. CARDONA, *Ética del amor electivo*, cit., p. 95.

una posesión equivalente”. De esta suerte, desaparece la posibilidad misma del encuentro maravilloso y misterioso con el otro, que es siempre nuevo por su condición personal e insustituible. Aquel para quien las restantes personas se degradan a la condición de cosas, permanece siempre prisionero en las mallas de su propio egoísmo; se automutila, al vedarse cualquier posible experiencia de amor y apertura al otro.

Y agrega, acariciando la utopía: donde no estuviera vigente la consumición y el intercambio funcional de los hombres, por los que uno vale lo que otro, donde “los hombres ya no fueran una posesión” ni pudieran “ser intercambiados”, se encontraría el amor digno de este nombre, inmune “a cualquier infidelidad”<sup>7</sup>.

He aquí, en la pluma de pensadores muy dispares e incluso doctrinalmente contrapuestos, la única respuesta congruente ante los desvaríos de la modernidad y de la ultramodernidad. Ciertamente, existe una clara diversidad de matices y de acentos, y una mayor o menor conciencia de lo que se llevan entre manos. Pero, atendiendo a su valía intrínseca en el orden natural escueto ambos propugnan, en coherente ensamblaje, el-conocimiento-metafísico-y-el-amor-propiamente-personal, el amor electivo. Las dos cosas, a pesar de las resonancias freudianas que la expresión lleva consigo, me atrevería a asumirlas bajo la denominación conjunta de principio de realidad. Y así, a la típica propuesta moderna, que consagra la prioridad de la conciencia sobre el ser, y que técnicamente se conoce como inmanentismo nihilista, no cabe sino oponer el principio de realidad, que recupera la primacía del ser sobre las mil manifestaciones de la subjetividad humana y el primado del bien-en-sí sobre la utilidad y el placer.

Estamos ante cuestiones basilares, de auténtico fundamento, que me propongo desgranar con detalle en escritos sucesivos. En ellos iré mostrando un extremo de la máxima importancia: que la del principio de realidad es una respuesta a la vez metafísica, gnoseológica, antropológica, ética e incluso estética, pues se sitúa antes del surgimiento disyuntivo o separador, también típicamente moderno, de esas cinco disciplinas. Reconocer y acoger el ser, que es donde se quintaesencia el principio de realidad, se configura como un acto de

---

<sup>7</sup> Th. W. ADORNO, *Minima moralia*, Frankfurt am Main, 22<sup>a</sup> ed., pp. 74-75  
.. 167

toda la persona, de una persona unitaria, animada por un único y radical principio, el acto personal de ser..., frente a las pretensiones del *dividuum* de Vattimo y compañía.

Reconocer el ser es, por lo menos y a la par, un acto cognoscitivo, del verdadero intellectus, de la inteligencia sapiencial, y un acto voluntario de bienquerer, una manifestación del buen amor.

\* \* \*

Soy bien consciente de que con estas ultimísimas observaciones me sitúo más allá del ámbito de la filosofía primera, tal como la ha entendido una tradición muy difundida en los últimos tiempos. Y, sin embargo, es justamente ahí adonde quería llegar. Porque estoy por completo convencido –e intentaré mostrarlo– de que lo que propongo forma parte de la más genuina metafísica: ésa que se ha ido difuminando durante siglos y cuyo redescubrimiento hoy pide a gritos un Occidente cansino y desorientado, a las puertas del tercer milenio. Es decir, una metafísica concebida como conocimiento sapiencial, como *sophía*: y, por lo mismo, como conjunto de verdades situadas en continuidad con la Revelación, aunque no en dependencia de ella, y como saber capaz también de regir la vida: como ética.

Por lo que se refiere a las relaciones entre filosofía y fe, en las que no me detengo, basta citar un par de nombres: el de Étienne Gilson y el de Josef Pieper<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Una visión de conjunto del pensamiento gilsoniano al respecto puede encontrarse en A. LIVI, *E. Gilson: El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1984. Entre las obras del propio GILSON, las dos más pertinentes son *Introduction à la philosophie chrétienne*, París 1960, y *Elements of christian philosophy*, Nueva York 1960, ambas publicadas cuando su autor contaba ya setenta y seis años.

Para individuar la postura de Pieper, certerísima, quizá baste citar el juicio, tan extenso como esclarecedor, de von Balthasar: “Un último punto, que también le ha valido a Pieper la fama de anticuado..., aunque justo es reconocer que la mayoría de las veces nada nos es tan necesario como esta clase de anticuados. Si la filosofía sólo resulta posible por el hecho de una apertura «desde siempre» del ser, aun en el misterio, está entonces en relación, asimismo desde siempre, con la teología. Para los antiguos griegos no cabía duda: la filosofía era un saber en busca del origen absoluto del mundo, su causa primera. ¿Cómo ha podido la filosofía caer hoy tan bajo

En lo que respecta al segundo punto, tal vez haya sido Cardona quien ha puesto de relieve, con la mayor claridad y rigor, la imbricación del momento ético en el quehacer estrictamente intelectual, y del momento intelectual en la sustancia de toda ética. Su *Metafísica de la opción intelectual*<sup>9</sup>, lo mismo que la *Metafísica del bien y del mal*<sup>10</sup>, constituyen hitos ya clásicos a este respecto. A ellos remito. Por mi parte, me limitaré a resumir la médula de la cuestión, y a aducir –con el fin de ilustrar cuanto sugiero, que no de demostrarlo– los testimonios de algunos de entre los muchos pensadores que se han pronunciado al respecto.

Se trataría de señalar que el principio de la vida humana, correlativo al principio de realidad, lo es simultáneamente del genuino conocimiento sapiencial –de lo que suelo llamar metafísica espontánea– y, de forma inseparable, del actuar humano estricto, de la coherencia ética. Y que, por otra parte, la aceptación rendida y agradecida de ese principio primordial, su «reconocimiento», depende también de manera indisoluble del ejercicio de nuestras dos facultades cimeras: la inteligencia y la voluntad. Que es, a la par, cuestión de recto saber y de un bienquerer mutuamente interdependientes, imposibles el uno sin el otro.

Más todavía. Aceptando el riesgo de incurrir de algún modo en el mismo defecto que lucho por superar: el del «abstraccionismo» disyuntivo o separador, frente a la unidad del *suppositum*, a quien pertenecen indisolublemente las operaciones; y con plena conciencia de que me expongo a ser calificado como heterodoxo..., incluso osaría defender una relativa prioridad del buen amor, de la rectitud esencial de la voluntad, sobre la posibilidad misma de un conocimiento metafísico

---

poniéndose a su nivel? ¿Acaso porque la teología cristiana se ha establecido a su vez como ciencia «especializada» de la autorrevelación del fundamento divino en Cristo? Esto es bien cierto a partir de una escolástica tardía y racionalista, amplificadas luego bajo el influjo del pensamiento cartesiano, siendo así que los Padres de la Iglesia y los primeros escolásticos tuvieron siempre el «asombro» del filósofo ante el «sagrado y patente misterio» por fundamento y condición previa del «amor» cristiano al Dios que se entrega por completo en la antigua y nueva alianza” (H. U. von BALTHASAR, en J. PIEPER, *Antología*, Barcelona 1984, *Prólogo*, pp. 11-12).

<sup>9</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, 2ª ed. 1973.

<sup>10</sup> *Idem*, *Metafísica del bien y del mal*, Barcelona, 1987.

auténtico y verdadero. Prioridad, como es palmario, no tanto cronológica, sino, de nuevo con la expresión clásica, de naturaleza.

Es lo que sostiene Rassam, dentro de un marco riguroso, en el que ya ha expuesto los dos principios basilares que fundamentan toda la cuestión: por un lado, la compacta unidad en el ser de la persona humana, que es quien en efecto obra; y, por otro, la copertenencia, en el ente, de lo verdadero y lo bueno. Cimentado en tales presupuestos, y confirmando viejas y claras sugerencias del viejo Aristóteles, escribe el profesor de Toulouse: “No se llega a conocer una verdad metafísica como se aprende una fórmula de trigonometría, o como se verifica una ley física. Cualquiera que sea el rigor formal o la objetividad racional de una verdad, su claridad es proporcional a la docilidad que suscita y que permite aceptarla. Así sucede con todas las verdades esenciales, de las que S. Weil decía que no las conocemos realmente mientras no las adoptamos como reglas de vida. La inteligencia de la verdad metafísica presupone una rectitud espiritual hecha de simplicidad y de fidelidad, de abnegación y de don de sí. No se trata de crear esta verdad, pero sí de hacer la verdad, en el sentido en que está escrito que quien hace la verdad llega a la luz [...]. Sólo se capta una verdad metafísica dejándose captar por ella, ya que es ella la que previene y solicita la docilidad que nos permite percibir su luz”<sup>11</sup>.

El ente real, consistente, no sólo es verum sino bonum. Y la persona, que integra entendimiento y voluntad, no puede dirigirse a la realidad por medio de puras representaciones. Para que éstas se encuentren dotadas de alcance entitativo han de ir acompañadas –e incluso, de algún modo, «precedidas»– por un acercamiento de la voluntad al subiectum, al (verum)-bonum y, en fin de cuentas, al Ser donde Verdad y Bondad se identifican sin reservas. Como expresa Caldera, “sólo en el punto de confluencia de una verdad que es de algo dotado de valor propio (no meros conceptos o representaciones) y de un valor verificado en un sujeto (no mera proyección del que capta), aprehendemos al sujeto real en su realidad, en su ser más allá de su mero ser captado”<sup>12</sup>.

Observaciones clásicas que podrían completarse, desde un punto de vista más vital y aplicadas a un contexto concreto, con estas otras de

---

<sup>11</sup> J. RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 125.

<sup>12</sup> D. T. CALDERA, *El fin de la filosofía*, Caracas, 1996, p. 155.

Kierkegaard, dotadas, como es habitual en él, de fuerte carga polémica: “Vosotros, los que decís eso [a saber, que la verdad y el bien tendrán más fuerza y expansión si lo oyen muchos a la vez], ¿os atrevéis a sostener que los hombres considerados como multitud están igualmente dispuestos para la verdad y para la mentira, siendo la primera muchas veces de mal sabor, y estando la segunda preparada siempre de forma primorosa? Eso, para no hablar del hecho de que hace más difícil aceptar la verdad el tener que admitir que uno ha estado equivocado. ¿O es que quizá osáis sostener también que la «verdad» puede ser entendida con la misma rapidez que la falsedad, la cual no requiere conocimiento preliminar, ni enseñanza, ni disciplina, ni abstinencia, ni abnegación, ni honesta preocupación sobre uno mismo, ni labor paciente?”<sup>13</sup>.

Pienso que la más superficial mirada a la propia vida confirma, para quien quiera admitirla, esta advertencia de Kierkegaard.

Más incisiva parece, aun cuando los divos del ensayismo contemporáneo no quieran reparar en ello ante la imposibilidad de repudiarla como sospechosa, una de las divinidades más idolatradas por quienes llevan la batuta de la ilustración en nuestros días. Escribe, en efecto, Nietzsche: “Poco a poco se me ha ido poniendo de manifiesto qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor, y una especie de memoires no queridas y no advertidas; e igualmente que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera (insgleichen, dass die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlich Lebenskeim ausmachen, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewaschen ist)”. Y concluye: “de hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo, es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él) llegar?”<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> S. KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, Madrid 1985, pp. 157-158. Subrayo yo.

<sup>14</sup> F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, en *Sämtliche Werke*, Berlín 1980, vol. 5, af. 6. Cfr. también el aforismo 5, donde —en consonancia con lo que explícitamente declarara— Nietzsche dirige su crítica, de manera inmediata y prioritaria, a los filósofos de la modernidad (Kant y Spinoza, en este caso). La puntualización me

Es evidente que el mensaje nietzscheano resulta, tal cual, inaceptable; es en exceso hiperbólico y homegeneizante, poco discriminador: por cuanto forma parte de la voracidad omnidestructiva del filósofo alemán, y por cuanto tiende, en fin de cuentas, a disolver la metafísica en la ética, eliminando el momento estricta y rigurosamente teórico.

Pero, más allá de semejantes exageraciones, y desgajándola del conjunto de su doctrina (?), apunta a una verdad esencial, en la que de intento pretendo insistir en estos pasos de nuestro escrito: la notable intervención de la voluntad, de la persona toda, en la labor de conocimiento, en la filosofía en general y en la metafísica. A tal núcleo se refiere Cardona cuando comenta: “Esto lo advertí con claridad muchos años antes de leer a Nietzsche, y antes también de leer a Kierkegaard: lo vi en los hombres que trataba, antes que en los libros que leía, y me esforcé por encontrar una legitimidad, un estatuto teórico a la función de la libertad en el pensamiento, contra la pretensión generalizada –y bien afincada en los ámbitos académicos– de razones puras y pensamientos incontaminados”<sup>15</sup>.

Por mi parte, comencé a reflexionar sobre este extremo cuando redactaba mi primer libro: lejos todavía, por tanto, de alcanzar el convencimiento con que ahora lo propongo. En aquel entonces, y de la mano de J. Guilton, pude leer: se ha dicho que a veces convendría acercarse “a Kant como a Montaigne o a Proust”; y “que en los libros de pensamiento puro, como la Ética y la Evolución creadora, se oculta, bajo un sistema aparente, una experiencia humana individual llevada a su grado de generalidad más alta”<sup>16</sup>.

\* \* \*

A la vista de tales alegatos, a los que cabría agregar lo mejor del monumental Diario kierkegaardiano y de tantos otros autores, desde Sócrates y Agustín de Hipona, pasando por el propio Tomás de Aquino, hasta por ejemplo, Pascal, Max Scheller, Newman... o incluso el mismo Wittgenstein<sup>17</sup>; a su vista, y teniendo en cuenta lo expuesto en

---

<sup>15</sup> C. CARDONA, “El hombre desorientado: más allá del bien y del mal”, Barcelona 1993, p. 5.

<sup>16</sup> J. GUITTON, *El trabajo intelectual*, Buenos Aires 1955, p. 115.

<sup>17</sup> En relación con el discurso pronunciado en Londres a fines de 1930, pero publicado en 1965, comenta Wittgenstein: “Al final de mi conferencia

apartados precedentes de este escrito, la terapia oportuna para superar el punto muerto en que la modernidad nos ha colocado y la ultramodernidad pretende consagrar, aparece con perfiles mucho más nítidos, hasta cristalizar en una propuesta tajante, pero sólo comprensible si, tomada con drasticidad, se refiere al mismísimo fundamento.

Podría enunciarse así: el principio de realidad lleva consigo un inversión radical de la radical inversión cartesiana, que, más allá del *dividuum* postmoderno, reconquista la unidad de conocimiento y amor en el sujeto, y restaura, junto con el primado del ser, el sano sentido común y la filosofía que con él entronca (y al que en ocasiones rectifica). Puesto que, remedando y corrigiendo las conocidas palabras de Heidegger, cabe recordar que “Descartes sólo puede ser superado mediante la superación (*Überwindung*) de lo que él mismo fundó, mediante la superación de la metafísica moderna”<sup>18</sup>.

(Nada de esto supone, en contra de lo que ingenuamente algunos arguyen, la consideración de la entera modernidad como un especie de colosal error o de desviación respecto a la irreprochable rectitud del pensamiento «tradicional». Por eso, y podrá comprobarse a lo largo de toda la investigación, lo que propugno no es una especie de «retorno» – tan ineficaz cuanto imposible– a un pensamiento previo. Muy lejos de ello, al modo de la *Aufhebung* hegeliana, la superación de la metafísica moderna impone conservar la exigencia más honda de la filosofía reciente: la fundamentación definitiva de la libertad humana; pero además, y sobre todo, exige establecer el principio especulativo que permita responder con rigor a ese estímulo, trascendiendo el nihilismo terminal al que los presupuestos inmanentista-cartesianos la han conducido. Lo que propongo es una determinante redefinición del fundamento, capaz de salvar las pretensiones de más alcance de la civilización de los últimos siglos.).

---

sobre ética, hablé en primera persona. Creo que esto es completamente esencial. Aquí ya no se puede establecer nada más, sólo puedo aparecer como personalidad y hablar en primera persona” (ed. cast. Paidós ibérica S. A., Barcelona 1989, p. 50). Como es lógico, la cita de estas palabras no conlleva un acuerdo más de fondo con el conjunto del pensamiento wittgensteiniano. Lo que de él acojo es lo que, bastantes lustros antes, pretendía sostener KIERKEGAARD en su *Diario*, al confirmar que todo su pensamiento consistía, al cabo, en “hacer acto de presencia”.

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER, “Die Zeit des Weltbildes”, cit. en *Opuscula*, pp. 11-12.

Semejante tarea, quiero insistir en ello, corresponde a la persona íntegra, considerada en su radical unidad. De ahí que, para llevarla a término, sobre todo cuando los entes que hay que recuperar son personas singulares, con toda la carga de dignidad y reverencia que cada una de ellas lleva consigo, resulte imprescindible, junto al conocimiento metafísico riguroso del otro en cuanto ente y en cuanto otro, el amor. Pues éste, más allá de los reduccionismos sentimentaloides y sensibleros con que hoy se presenta, muy por encima también de su frívola conceptualización en términos de mera fisiología, ostenta una valencia y un alcance decididamente ontológicos. Así lo sostiene la dilatada tradición que se extiende desde Aristóteles a Blondel y Marcel, pasando por el propio Ortega y, en nuestros días, por Pieper<sup>19</sup>: para todos ellos, en última y radical instancia, amar no es sino confirmar o corroborar el ser de lo querido. La prueba documental no puede, pues, resultar más neta.

Pero cabría también aducir una suerte de argumento a contrario. Tal como ya insinuábamos, y como demuestra hasta la saciedad la teoría y la praxis de la cultura dominante, la instauración del egoísmo individualista, por muy racional y responsable que se pretenda, la cerrazón de la capacidad de querer en los límites angostos de mi propio yo, lleva consigo, al término, la supresión del ser de lo no-querido, que de esta manera pierde su condición de ente, resolviéndose en la apariencia caleidoscópica de lo útil-para-mí, para mis propios intereses o para mi placer.

También en este caso, el testimonio nada sospechoso de los frankfurtianos puede iluminar nuestro punto de vista. La conciencia de la propia finitud, vienen a decir ellos, se encuentra indisolublemente unida a la disposición de reconocer a los demás. Si yo no soy el todo, ¡si el todo no lo reduzco a mí!, queda lugar para el otro. Más aún, en cuanto estoy dispuesto a admitirlo como distinto, caigo en la cuenta de que no agoto la riqueza exuberante de la realidad. Soy entonces consciente de que los demás sólo pueden manifestarse, ser conocidos y relacionarse conmigo, cuando no los refiero inmediatamente a mis intereses y esquemas categoriales, sino que acojo la posibilidad de poner entre paréntesis mis precomprensiones y prejuicios.

---

<sup>19</sup> Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, 2ª ed. 1980, pp. 455 y

Aperidad, por tanto; desasimiento del yo; altruismo en la visión. Pues, en efecto, asegura Adorno, “los hombres y las cosas sólo se tornan patentes a una mirada dilatada y contemplativa”, a una “contemplación sin violencia, de la que deriva toda la felicidad de la verdad”, y que “impone al observador no asimilarse el objeto”, sino, por el contrario, establecer esa capacidad de amor y donación que consiste “en la dedicación del Yo al substancial fuera de sí, en la capacidad de hacer propio el verdadero interés de los otros”<sup>20</sup>.

Ante todo lo cual, comenta Galeazzi: “En el ámbito de la concreción existencial hay que decir que la lucidez del pensamiento revelador y veritativo es hecha posible por la voluntad de verdad: no sólo por la disponibilidad a reconocerlo, sino por el interés hacia el otro. El conocimiento, en cuanto búsqueda y disponibilidad para encontrar y dejar que se manifieste el otro, hace posible el amor, pues en caso contrario el otro no sería siquiera advertido como tal, no contaría para nada; a su vez, el amor, como interés por el otro, abre en mí un lugar para el otro; y como entrega para que el otro crezca en su realidad más propia, como atención a él, torna posible el conocimiento no mancillado por la mentira. Amor y conocimiento se hallan íntimamente entrecruzados; cabría decir que no puede haber auténtico conocimiento sin amor, sin interés por el otro, y que no hay amor sin reconocimiento, sin dejar que los demás se manifiesten”<sup>21</sup>.

#### b) *Reaparición de la voluntad*

Por eso la apelación a la voluntad y al amor en los preliminares de un estudio de metafísica no constituye una especie de cuerpo extraño o una concesión de quien escribe a exigencias más o menos poéticas o, nada más lejos, a una suerte de «moralina».

Insisto: desde una escueta consideración teórica, que tome nota de la naturaleza del amor, ya es fácil vislumbrar el íntimo nexo que lo liga a la metafísica. Pues, en efecto, amar la realidad circundante, corroborarla en el ser, lleva aparejada la aceptación complementaria de que yo no soy principio o fuente de su entidad, sino que cuanto me rodea es con independencia de mí: que posee una autonomía propia y

---

<sup>20</sup> Th. W. ADORNO, *Minima moralia*, cit., pp. 85 y 211.

<sup>21</sup> U. GALEAZZI, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 128. Los subrayados son

un dinamismo interno, derivado de su propio acto de ser, que yo no sólo debo respetar, sino que –en la misma medida en que se relaciona conmigo– me encuentro llamado a favorecer y auxiliar, hasta que alcance su plenitud.

Por su parte, las consideraciones históricas someramente apuntadas abogan en el mismo sentido. En realidad, fue el estudio reposado de la trayectoria teórico-práctica dominante en los últimos siglos el que apuntaló en mí la siguiente convicción: que una de las claves explicativas de ese desarrollo, acaso la clave por excelencia, consiste en la «teórica» exclusión de la voluntad del ejercicio del quehacer filosófico, concebido entonces como destilado puro de una razón hipostática. Y digo eliminación «teórica» o de mera apariencia porque, según sostiene Nietzsche en conformidad con cuanto vengo apuntando, el núcleo del cogito cartesiano y de los sistemas conceptuales que de él derivan es un volo: la voluntad de voluntad o voluntad de poder (*Wille zur Macht*).

A este respecto, el gran y decisivo engaño de la entera modernidad consiste en hacer creer que todo era cuestión de simples ensamblajes mentales, cuando en su médula, y más operativa que en ningún otro momento de la historia, se encontraba una definitiva y tremendamente eficaz decisión de la voluntad... reduplicada hacia sí. Por eso, reintroducir el amor en la philo-sophía es labor de la persona toda, y no de una razón subsistente y desgajada; y representa uno de los objetivos más claramente irrenunciables si queremos que este saber recupere su índole arquitectónica y pueda convertirse en el cimiento de una nueva civilización.

No debe extrañar, entonces, que a la antiética tardomoderna del «egoísmo racional», consecutaria a la supresión de la filosofía primera, la contemporaneidad enfrente la ética del amor, inteligente y electivo, basada en la percepción metafísica del otro como real, a la que a la par posibilita. Y que semejante trueque lleve consigo una auténtica metanoia, una conversión, una ruptura, un verdadero salto ontológico, del todo impracticable sin una consciente y decidida intervención de la voluntad. Pues, en efecto, el bien-para-mí y el bien-en-sí o del otro-en-cuanto-tal no son sólo distintos, sino antitéticos: no hay manera de pasar gradualmente, a través de un proceso homogéneo, desde el para-sí del animal hasta el en-sí y del-otro propio del ser humano. De ahí que el individuo despersonalizado de nuestra época sólo logrará humanizarse, convertirse en persona más cabal y cumplida, en la medida en que

instaure, mantenga y refuerce una deliberada opción por el bien-en-sí, que eche raíces en su voluntad y dirija y dé unidad a todas sus actuaciones (también las del escueto conocimiento teórico).

A su manera, lo recuerda Robert Spaemann cuando afirma: “el paso que conduce de la naturaleza animal a la humana –el paso a la humanidad– no es ya desarrollo. Ese paso no se da de suyo, sino que tiene el carácter de una decisión. Cuando se lleva a término, el ser vivo abandona su centralidad. El paso referido no es, sin embargo, una autocreación, sino solamente la expresa recepción de la posición excéntrica en la que, como hombres, la naturaleza nos coloca”<sup>22</sup>.

Ahora bien, y como acabo de sugerir, sin confirmar operativamente semejante situación excéntrica o, en su caso, sin recuperarla, no cabe hablar de plenitud personal, humana. Y, sin ella, la reinstauración de la próte filosofía que vengo preconizando se torna del todo impracticable.

¿Por qué motivos?

### c) *Érase una vez la philo-sophía*

En parte han sido inferidos del somero análisis de la modernidad que venimos realizando; y ahora pretendo confirmarlos, por contraste, mediante unas elementales alusiones al pensamiento clásico.

Para los griegos, en efecto, el ejercicio de la filosofía primera es algo exquisitamente humano, propio y exclusivo de quienes han conquistado una cierta madurez, que no sólo afecta a las capacidades cognoscitivas, sino a la persona como persona, en su cabal integridad.

Lo apunta Platón después de poner en boca de Diotima la conocida afirmación de que “ninguno de los dioses filosofa”, cuando advierte: pero “tampoco filosofan los ignorantes, siendo su desgracia la de creer tener suficiente con lo que tienen”. “¿Quiénes son, entonces –pregunta Sócrates–, los que filosofan, puesto que no son ni los sabios ni los ignorantes?”. Y contesta ella: “Hasta para un niño es ya evidente que son los que se hallan en medio de ambos”<sup>23</sup>.

“Este medio –aclara Pieper– es el ámbito de lo verdaderamente humano. Es lo auténticamente humano: por una parte, no comprender o

<sup>22</sup> R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 137.

<sup>23</sup> PLATÓN, *El Banquete*, 202 d, 204 d.

concebir de una forma plena [...]; por otra, no endurecerse, no encerrarse en el mundo de lo cotidiano al que se supone del todo esclarecido; no darse por contento con el no-saber; no perder ese estar abierto, que se expande infantilmente, que es propio del que espera, sólo de él”<sup>24</sup>.

Parece claro que las alusiones al “no endurecerse” y al “estar abierto” y, sobre todo, la explícita mención de la esperanza sitúan las afirmaciones de Sócrates-Platón –que Pieper está comentando– en su contexto más propio: el de la persona en su totalidad, trascendiendo los dominios del puro conocimiento. Verdad extensible, como enseña a comentaré, al conjunto del pensamiento griego, frente a la pretensión de una manualística tan difundida como poco profunda, que enarbola a modo de estandarte las célebres afirmaciones de Aristóteles sobre la «inutilidad» de la filosofía. Inutilidad que es substancialmente falta de subordinación a lo pragmático, y en ese sentido libertad, pero que se ha hecho coincidir de forma reductiva con una total ausencia de repercusiones existenciales (a parte ante y a parte post).

Hoy son muchos los críticos que se pronuncian de forma decidida en la dirección opuesta. En primer lugar, el propio Pieper, quien, al desplegar los implícitos englobados en los asertos que acabo de citar, asegura: “filosofar, en la medida en que es una actitud humana fundamental ante la realidad, sólo se hace posible desde la totalidad de la existencia humana, a la que, justa y precisamente, pertenecen también las últimas tomas de posición”<sup>25</sup>.

Como veremos en el próximo apartado, esta puesta en juego de la persona íntegra, lejos de suprimir la instancia teórica, es justamente lo que la torna hacedera: según afirma de nuevo el pensador alemán, “en filosofía se da el conocimiento más puro cuando el que conoce silencia todas las preguntas. Lo mejor y esencial de la teoría filosófica es la muda admiración que se inclina sobre el abismo luminoso del ser”. ¿Y qué es lo que acalla los interrogantes perturbadores, el runruno vocinglero del yo, dando paso a una filosofía virgen, no contaminada? Respuesta otra vez tajante: “En opinión de los antiguos, la teoría en este su sentido más puro –apenas distinguible de la contemplación– se encuentra también enteramente condicionada por la intención

---

<sup>24</sup> J. PIEPER, *Was heisst Philosophieren*, en *El ocio y la vida intelectual*, cit., p. 137.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 159. El subrayado es mío.

amorosa”, que, como acabo de decir, permite mantener la indispensable orientación hacia la verdad y sólo hacia ella: “el ojo de la contemplación se dirige hacia lo amado; ubi amor, ibi oculus”<sup>26</sup>.

La línea que une a Heráclito con Aristóteles da, pues, perfectamente en el blanco cuando afirma que la teoría, para serlo en forma cabal, debe tener como presupuesto inmediato el silencio, que permita dirigir el oído, sin interferencias distorsionadoras, hacia lo más hondo de la realidad. Desde esta óptica resulta clarividente la siguiente apreciación de Rassam: “cualquier filosofía que no deje lugar al silencio que sostiene y alimenta a la palabra, es infiel a su vocación, al traicionar el acto que la sustenta: puesto que todo discurso, y en particular el discurso filosófico, se mantiene en pie gracias al acto de silencio que lo anima (par l’acte de silence qui l’anime)”<sup>27</sup>. Silencio, pues, como requisito ineludible para que, a través de nuestra inteligencia, hable la realidad. Pero también es cierto y aristotélico, al menos de manera virtual, que ese silencio se encuentra radicalmente posibilitado por la apertura sin condiciones hacia el ente: apertura que pone entre paréntesis las estridencias del propio yo –del amor de sí radicalizado– y que, como demuestra a contrario el desarrollo del pensamiento moderno, en última instancia hay que adscribir al acto por excelencia de la voluntad, que es el amor.

No creo inventarme nada. Cuanto vengo diciendo lo confirma, en un libro ya citado, destacable por su clara y casi ingenua hondura, Rafael T. Caldera. Tras sostener que “no hay que asombrarse de los extremos a que puede llegar el hombre en la situación actual”, prosigue: “Por lo pronto, sacudido en los fundamentos mismos de la razón –el ser y la verdad–, abandonados bajo la égida del amor sui para instituir el primado de una voluntad pretendidamente legisladora, la curación no puede venir de la sola razón”.

Y, tras aludir a la radicalidad del remedio que habrá que habilitar para un completo restablecimiento del hombre contemporáneo, agrega: “Desde antiguo conocemos la respuesta filosófica, en la persona de Sócrates: es necesaria una periagogé, una conversión para ir al ser con

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 216. También ahora subrayo yo.

<sup>27</sup> J. RASSAM, *Le silence comme introduction a la métaphysique*, Toulouse 1999, p. 22.

toda el alma<sup>28</sup>, de tal manera que, al volverse a los principios, pueda el hombre descubrirse principiado, fundamentado [...].

“Así, en lugar de poner al modo de la modernidad el Ser al final, lo cual ‘comporta el primado de la acción y el frenesí de la técnica’<sup>29</sup>, se redescubre el Ser al principio y con ello, ‘el primado de la contemplación’. El hombre puede entonces entrar en sí mismo al entrar [...] en la profundidad de lo real”<sup>30</sup>.

\* \* \*

Inteligencia-y-voluntad, de nuevo; voluntad-e-inteligencia. ¿Asombrará, entonces, que esa filosofía límpida, genuina, no profanada por intereses extrateoréticos, resulte extremadamente fecunda para el despliegue personal práxico de quien la ejerce?; ¿que se configure, con palabras de Platón en su Eutidemo, como un “uso de la inteligencia en favor del hombre”?

Oigamos de nuevo a Pieper: “de tal percepción, puramente receptiva, nace –según los antiguos– la posibilidad de la praxis. El hacer humano es tal porque le precede una orientación hacia la realidad que lleva hasta el descubrimiento del ser”. Y añade: “así, pues, quien defiende la pureza de la teoría y su independencia de la praxis, defiende a la vez la posible fructificación de la teoría y, por consiguiente, su relación con la praxis”<sup>31</sup>.

“En sentido absoluto –sostiene a su vez Botturi– hay que decir que, si bien la inteligencia conoce, es la voluntad la que permite conocer. No

---

<sup>28</sup> Se está refiriendo al conocido paso de PLATÓN, *República*, VII, 518 c - 519 b. En él, a propósito de la educación, sostiene Sócrates: “en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas *si no gira todo el cuerpo*, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis *con toda el alma*, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien.

[...] Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, *en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección*”.

<sup>29</sup> C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 198.

<sup>30</sup> R. T. CALDERA, *El oficio del sabio*, cit., pp. 168-9.

<sup>31</sup> J. PIEPER, *Was heisst Akademisch*, en *El ocio y la vida intelectual*, cit., p.

existe, pues, obra de la inteligencia que no se encuentre acompañada por un compromiso de la voluntad y, en consecuencia, por una actitud ética en relación con la posible verdad que va a penetrarse. En el ámbito del conocimiento científico y técnico, esta condición ética del saber constituye una premisa general pero importante. Mas conforme uno se adentra en las verdades más decisivas para la existencia humana, el compromiso ético exigido es cada vez mayor, y el amor a la verdad ha de incrementarse y robustecerse para sostener el esfuerzo de la investigación, la lealtad del reconocimiento y sobre todo el carácter comprometedor de las consecuencias de la verdad descubierta. Como decía Platón, existen verdades que sólo se tornan patentes al hombre después de una larga investigación y a través de una actitud sincera en el diálogo y en la convivencia con los otros hombres”<sup>32</sup>.

Repito de intento que es justo esta mutua imbricación de inteligencia y voluntad la que, ejerciéndola con un vigor sin precedentes, pero en sentido contrario y mucho más «vistoso» que los filósofos clásicos, ha negado el pensamiento moderno. Por eso, tras la experiencia de las últimas centurias cabe advertir con más nitidez el verdadero estatuto de la *prôte philosophía*, tal como fue concebida y realizada en sus comienzos, y resaltar aspectos que a veces, durante siglos, quedaron como en sordina.

Y así, por ejemplo, bajo el significativo título que sostiene que “el *theorein* griego no es un pensamiento abstracto, sino un pensar que incide profundamente en la vida”, afirma con energía Reale: “la «contemplación» griega lleva consigo, de manera estructural, una determinada actitud en relación con la vida. No es, pues, la *theoria* griega una simple doctrina de índole intelectual y abstracta, sino además, y siempre, una doctrina de vida; o, dicho de otro modo, una doctrina que reclama intrínsecamente una verificación existencial y que, por lo común, se encuentra acompañada por ella”<sup>33</sup>.

Y Cornelia Vogel apuntala: “Sostener que para los griegos la filosofía era una reflexión racional sobre la totalidad de las cosas resulta bastante exacto, si uno no quiere decir más que eso. Pero si se pretende completar la definición, hemos de añadir que, en virtud de la categoría de su objeto, esta reflexión llevaba aparejada una concreta actitud moral y un estilo de vida, que consideraban esenciales tanto los propios

---

<sup>32</sup> F. BOTTURI, “Dal nichilismo all’ateismo”<sup>54</sup>, cit., pp. 49-50.

<sup>33</sup> C. REALE, *Storia della filosofia antica*, Milán, 1992, vol. I, pp. 477-479.

filósofos como sus contemporáneos. Con otras palabras, esto significa que la filosofía nunca era una tarea puramente intelectual”<sup>34</sup>.

Sin duda, como recuerda la pensadora holandesa, los aspectos teóricos y prácticos adquieren mayor o menor peso en las sucesivas etapas del pensamiento griego. Pero jamás abandonan su estrecha interdependencia. De ahí que pueda concluir de nuevo Reale: “En definitiva, lo permanente en la filosofía griega es el *theorein*, a veces ensalzado en su valor especulativo, a veces en el práctico, pero siempre de forma que esas dos instancias se implican una y otra de modo estructural. Por lo demás –prosigue–, el asunto queda comprobado en cuanto se advierta que los griegos, a lo largo de toda su historia, sólo consideran un auténtico filósofo a quien demostraba la capacidad de unir con coherencia pensamiento y vida; y, por ende, a quien sabía ser maestro no sólo de reflexión, sino de vida vivida”<sup>35</sup>.

\* \* \*

Por el momento, no considero necesario seguir al especialista italiano cuando aporta las pruebas concretas de que lo que acaba de sostener tiene vigencia desde los presocráticos hasta la filosofía helenística. Ni tampoco destacar el especial ahínco con que lo manifiesta no sólo en Platón, sino también en Aristóteles: en el juvenil del *Protréptico*, y en el más maduro de la *Ética eudemia*, pongo por caso<sup>36</sup>.

Abandonemos, pues, las disquisiciones históricas, para extraer de ellas alguna conclusión que apunte las ya conseguidas. Descubriremos así la causa teórica fundamental de lo que la historia de la filosofía evidencia, sobre todo cuando se contrasta su primera andadura, entre los griegos y sus continuadores, con el decisivo viraje que experimenta en los últimos siglos, a partir del cogito cartesiano. Es decir, por un lado, la recíproca com-penetración de entendimiento y voluntad en el quehacer filosófico, que los clásicos suponen y los modernos ponen en juego con un vigor sin precedentes, rechazándola sin embargo desde el punto de vista teórico; y, por otro la relativa

<sup>34</sup> Recogida por G. REALE, *ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 478-479. En este caso, y en el de las dos citas que preceden, todos los subrayados se encuentran en el original.

<sup>36</sup> Y también en la *Ética nicomaquea*; cfr., por ejemplo, X 1, 1172 b 3-7; X 2, 1172 b 15-19.

prioridad –¡en un sujeto unitario!– del buen amor, en cuanto requisito y salvaguarda de la posibilidad misma y de la pureza de la teoría.

¿Cuál sería esa «causa» primordial? La venimos sugiriendo. Se trata de una razón determinante, que penetra hasta la médula de todo el asunto, y que cabe reducir a su más sucinta expresión metafísica con las siguientes palabras: sólo la posición altero-céntrica trasciende cualquier suerte de perspectivismo interesado; por eso, sólo ella torna posible querer al otro (y, de manera proporcional, a lo otro) como otro, y, por ende, percibirlo en esa su condición de realidad autónoma –*qua ens*–, independiente de la subjetividad de quien observa.

No debería asombrar, entonces, la ineludible convivencia entre limpidez depurada de intelección y compromiso personal estricto – amor a la verdad, a la realidad–, al que, de manera reiterada, me vengo refiriendo. Sin el segundo, el empeño existencial, resultaría imposible la actividad teórica genuina.

Lo expresa con decisión, de manera un tanto desgarrada, uno de los filósofos más maduros de la España contemporánea. “Mi trabajo – asegura Arellano– es pensar, como el de cualquier filósofo por modesto que se pretenda. Pensar no es todo el vivir, pero sí un aspecto total de la existencia, implicado en la vida entera y no descomprometible de ella”. Añade: “El modo de «pensar» hoy generalmente admitido opera, sustancialmente sobre el modelo de los anuncios publicitarios [...]. Se acepta también como «pensar» el juego conceptual incomprometido, el «teorizar» que se evade de las exigencias en avance de la vida o que halaga a la existencia conformizada”. Y corrige: “Pensar, si se quiere hacerlo (...) como es de suyo (...), resulta un aventurarse arriesgado a la verdad, luchada para todos desde sí mismo; un intento que siempre salva, acierte o no. Pensar es una tarea en la que el hombre se desafía a sí mismo, y a la circunstancia de las imposiciones que lo cercan, para conquistar la verdad-en-eficacia hacia dentro de sí y hacia fuera, cara a la vida que él mismo es y cara a la vida que puede generar en praxis social”<sup>37</sup>.

Entendimiento y vida, por tanto. Insiste en ello Enrico Berti, reconocido especialista en Aristóteles. “A mi modesto entender – arguye– la filosofía [...] implica al hombre en su totalidad, en su «vida», en su destino, en sus opciones prácticas. La verdad buscada por la filosofía no es como  $2 + 2 = 4$ , esto es, una verdad por la que no vale

---

37. J. ARELLANO, *La existencia confitada*, Barcelona, 1981, pp. 67-68.

la pena morir (de hecho, ninguno ha dado nunca la vida por las verdades matemáticas, excepto algún antiguo pitagórico, precisamente porque para ellos las matemáticas eran filosofía). Pero, por lo mismo, tampoco vale la pena vivir por ella”<sup>38</sup>.

Todo lo cual queda confirmado, en un clima de mayor reposo, pero en esencial coincidencia con las anteriores, por estas nuevas palabras de Pieper: “El comportamiento puramente teórico no puede confundirse con la objetividad de un registro no comprometido de realidades [...] La teoría filosófica –puro conocer que olvida toda inquisición–, este modo en extremo sereno de medida y aceptación de las cosas, no puede ser cumplido sin que la realidad sea vivida y afirmada como algo pura y simplemente digno de veneración”<sup>39</sup>: sin adoptar, a través de una auténtica periagogé, la posición altero-céntrica que quiere y estima – «venera», sostiene Pieper, pero igual podría decirse «ama»– a lo otro en cuanto otro.

Inteligencia y voluntad, por tanto, y como conclusión de estas consideraciones iniciales. Restauración de la unidad de la persona, que es quien en realidad actúa, más allá de la efectiva distinción de las potencias. Reduplicación de la verdad en la vida, de acuerdo con la repetida pretensión de Kierkegaard... O, si se prefiere, reimplantación del genuino sentido y de los íntegros requerimientos de la clásica sabiduría, suplantada en nuestro siglo por el excluyente paradigma – humanamente yermo– de la ciencia positiva<sup>40</sup>.

## 2. Sobre la recuperación de la pregunta por el ser

Con toda conciencia he subrayado la diversidad de elementos que componen y determinan la difícil situación del momento presente, así como la recíproca y enmarañada imbricación de sus integrantes. Sólo tras ponerlas de manifiesto, podría justificarse el alcance y la complejidad de la alternativa que más adelante propondré.

<sup>38</sup> E. BERTI, *Le vie della ragione*, Bolonia 1987, p. 84.

<sup>39</sup> J. PIEPER, *Was heisst Philosophieren*, en *El ocio y la vida intelectual*, cit. p. 217.

<sup>40</sup> En relación a este punto, al que volveremos enseguida, me permito remitir al excelente trabajo de M. ARTIGAS, *El desafío de la racionalidad*, Pamplona 1994. Una vez más, todo utilizamos con profusión.

Y adrede he adoptado, en alguna ocasión, un tono no del todo académico, sino parcialmente divulgativo.

Llega ya la hora de cambiar de registro. De advertir que la nada sencilla re-personalización a la que aspiro, y que se opone frontalmente al proceso antimetafísico y aniquilador de la modernidad, incluye una vertiente teórica rigurosa, cuyos fundamentos he insinuado per summa capita en las páginas que preceden y en los que a partir de este instante pretendo profundizar.

Dentro ya de esta vertiente, intentaré mostrar en el presente capítulo que apenas existe en la cultura contemporánea establecida un ámbito propio donde la razón filosófica tout court, la metafísica, pueda desarrollarse. Y que, sin instaurar esa esfera, resultaría vano el influjo de la voluntad al que hasta el momento hemos apelado. Añadiendo, sin embargo, que también para la constitución de esos dominios, el papel de la voluntad es determinante..., sin que ello niegue, sino al contrario, la dimensión teórica estricta.

a) *Para «salvar» el saber teórico (la función del buen amor)*

En efecto, frente a lo que ya alguna vez se me ha argüido, el cuadro esbozado hasta ahora no identifica en absoluto la instancia ética con la especulativa ni, mucho menos, disuelve ésta en aquélla. No sólo cuanto he expuesto apela de manera directa e inmediata al entendimiento. Es que, entre sus afirmaciones, ninguna insinúa siquiera que la labor metafísica no corresponda formalmente a la inteligencia. Se limita a añadir –eso sí, con nitidez plena– que, en realidad, semejante quehacer es obra de la persona toda, del sujeto. Amplía, por tanto, la perspectiva. A lo que habría que agregar de inmediato que los enfoques formal y real, muy lejos de mostrarse incompatibles, se complementan y enriquecen recíprocamente.

¿A quién se le ocurriría sostener que la categoría de una metafísica no es función, y función primordial, del vigor cognoscitivo de quien la elabora? ¿No es algo tan obvio, que parece inútil insistir en ello? Pero a esa afirmación, sin duda irrefutable, yo añadiría un también –también función del entendimiento–, tendente a resaltar otro hecho, asimismo innegable pero muy desatendido: que la labor intelectual, en las personas y en las culturas, no es en absoluto ajena al conjunto de las disposiciones de su autor.

Como sostiene Aristóteles en los Tópicos, “para un asunto de este tipo es preciso que se den buenas dotes naturales, y la buena disposición natural es, en verdad, poder escoger bien lo verdadero y rechazar lo falso: que es precisamente lo que los naturalmente dotados pueden hacer bien: pues quien juzga de lo expuesto con recto amor y con recto odio (eu gar filoûntes kaì misoûntes) discierne adecuadamente qué es lo mejor”<sup>41</sup>.

O, de manera más articulada, y reafirmando lo que sostenía al término del apartado precedente, conviene puntualizar:

a) La primera y más determinante función de la voluntad en el quehacer filosófico consiste en asegurar –a través de un «buen amor»– la pureza de la teoría. Y en este sentido, cabría insistir en que la rectitud de la voluntad –su apertura a lo bueno-en-sí, que es el ente en cuanto ente– resulta imprescindible, aunque no baste, para una adecuada comprensión de la verdad; y que, por el contrario, la desviación del querer voluntario –la reduplicación autorreferencial que encierra en el yo individual o colectivo– sí que es suficiente para impedir cualquier penetración cognoscitiva, con alcance sapiencial y metafísico, en lo real.

No quiero decir con esto que los autores carentes de esa recta orientación de la voluntad se encuentren incapacitados para el ejercicio de la filosofía cuando ésta se entiende como «especulación abstracta»: como uso del entendimiento y, sobre todo, de la razón al margen del ser y del ens-verum-bonum que fundamenta. Incluso habría que convenir en que la tarea falsamente especulativa se ve facilitada –por más «libre»– en semejantes pensadores.

Lo que pretendo sostener, por el contrario, es que la desviación de la mirada les impide penetrar en la realidad como tal. Por ende, no pueden hacer filosofía si esta es concebida como amor a la verdad-que-se-identifica-con-el-ente. No pueden, aunque sus elucubraciones resulten de lo más vistosas y tremendamente interesantes para los especialistas. Su función es más bien la de profesores de filosofía que la de auténticos filósofos.

O, enfocando el asunto desde otra perspectiva. Se ha discutido largamente si la calidad de una filosofía se encuentra medida de forma excluyente por su quantum de verdad, o si existen otros elementos que le dan valor al margen de esa penetración cognoscitiva en lo que es, tal

41. ARISTÓTELES, *Tópicos*, VIII, 162 b. 12-15.

como efectivamente es. Resulta obvio que la simple alusión a la verdad no basta para determinar el vigor de una filosofía, por cuanto a lo verdadero podemos acceder también de formas distintas a la estrictamente filosófica. Pero sí que me atrevería a sostener que si el *verum-ens* está ausente, es muy improbable que nos encontremos en presencia de un auténtico filósofo; todo lo más se tratará, según la caracterización kierkegaardiana que venimos utilizando, de un incluso muy buen profesor de filosofía.

El filósofo se las ve siempre con el *verum*, al que añade la índole de totalidad, el rigor cognoscitivo, la fundamentación de las verdades primigenias que alcanza. Y como tales fundamentos no puede descubrirlos quien se halla embotado por el *ego*, la invención de la verdad ostenta, como requisito previo, la recta orientación de la voluntad al *bonum-ens*.

b) Pero no todo acaba aquí. De inmediato ha de agregarse: lo que calificábamos como «buen amor» debe también sostener la pureza de la mirada contemplativa a lo largo de la entera reflexión filosófica. En este caso, el peligro de reversión hacia el *yo* se concreta en ir abandonando la referencia directa a la realidad, para fijar progresivamente la atención en los instrumentos o mediaciones cognoscitivas que elaboro para aprehenderla (por cuanto, a su modo, éstos también son *y*, además, son míos); y la función del buen querer, de la pasión por la verdad, por el *ser*, consistirá en seguir optando por lo real: en mantener, en medio de la tentación de volverme hacia mí, hacia la «teoría» que estoy construyendo, el oído atento al *ser* de las cosas.

“Hace notar Santo Tomás que el afecto nos mueve a ver –de modo sensible o intelectual– ya sea por amor a la cosa, objeto de la visión, ya por amor al conocimiento, al hecho mismo de ver (S.Th II-II, q.180, a. 1, c). Por ello, de no marcarse de manera explícita en la acción que finalmente buscamos conocer” el ente *y*, en última instancia, al propio *Ser*, “resultará difícil escapar a la búsqueda de sí mismo en el agrado o satisfacción del conocimiento. Ver por ver es signo de humanidad, a veces manifestación de espíritu desinteresado, contemplativo... Pero, de no orientarse con vigor hacia la fuente misma de la verdad [...], terminará de hecho como vano ejercicio de curiosidad. Afirmar la necesidad del amor *y* a la sabiduría no sería suficiente: hay que amar”<sup>42</sup>... *y* amar con orden, concediendo prioridad absoluta a lo que

---

<sup>42</sup> D. T. CALDERA, *El efecto del ser*, pp. 160-161.

goza de mayor consistencia ontológica, a lo que es más (y no más mío, en cuanto mío).

Casi a modo de ejercicio filosófico, y con toda la reverencia que reclama, cabría interpretar en este contexto al venerando Parménides. Pienso que es imposible exagerar la importancia de su gran descubrimiento –el del ser– para el futuro de la especulación y de la vida en Occidente. Pero no todo en ese hallazgo fue positivo. Deslumbrado por el vigor de lo que se presentaba ante su mente, Parménides no se resiste a elevarlo a la condición de absoluto, haciendo de ese ente homogéneo, monolítico y sin fisuras, el todo de la auténtica realidad y el criterio para juzgar sobre ella.

Como es sabido, esto le obliga a excluir del ámbito del lógos dos elementos –la multiplicidad y el cambio– que, no obstante, seguirán ofreciéndosele siempre como dato innegable y punto original de partida de sus propias lucubraciones.

O, dicho de otra forma: en lugar de rectificar la herramienta especulativa que se había forjado para interpretarlo –dando así cabida a cuanto se dibuja en su experiencia–, Parménides amputa el universo sometido a la especulación, impidiendo de esta suerte, ¡él, que había sido su creador!, todo posterior desarrollo de la ontología... hasta que Platón se decida a cometer el más que célebre parricidio.

El andamiaje conceptual ha acabado, en Parménides, por impedir la mirada abierta al ser de las cosas. Y como en él, en tantos. Sobre todo en quienes, ya en los siglos más cercanos, se empeñan en hacer de la cualidad interna del conocimiento el criterio de aceptación del *ens-verbatim*, hasta sustituir, como dirá repetidamente Heidegger, la verdad por la certeza, lo real por lo meramente subjetivo (sin ser).

En conclusión, la inicial rectitud de la voluntad, su pasión por el ser, no es sólo punto de partida, sino condición de toda la andadura del saber teórico.

c) Y, así, los dos momentos citados fructifican en una ganancia terminal, que podría resumirse como sigue: por fin, la voluntad buena hará posible, en virtud de la identificación amorosa en el otro o en lo otro –del éxtasis–, una más plena comprensión de la realidad querida: un genuino leer desde dentro. Como ya advirtiera Aristóteles, el conocimiento supone la identidad en acto del cognoscente y lo conocido. Y también el amor. Pero mientras la asimilación cognoscitiva es centrípeta y atrae el objeto hacia mi interior –es identidad en mí–, la propia del amor me saca de mí mismo, para introducirme en la médula

más íntima de aquel o aquello que amo: hace de mí otro tú; y esa identidad en el otro potencia de manera inefable la agudeza de la visión del entendimiento, al tornar radicalmente efectiva la posibilidad tremendamente enriquecedora de entender «desde dentro».

Así lo expresa Carlos Cardona: “Por otra parte, sólo el amor permite el verdadero conocimiento: la inteligencia, el intus legere, leer dentro; en cuanto que el amor me identifica con el otro, me coloca en su lugar: que es justamente lo que llamamos «comprensión» y conocimiento exhaustivo o total. ‘La sabiduría infusa no es causa de la caridad, sino más bien efecto suyo’<sup>43</sup>. Y lo mismo hay que decir del conocimiento sapiencial natural, la metafísica: es efecto del amor, y no su causa. Y éste es el conocimiento perfecto, el ‘conocimiento afectivo de la verdad’<sup>44</sup> [...]. De modo que el amor es cognoscitivo, no sólo por imperio extrínseco sobre el intelecto, sino porque construye la identidad intencional en que el conocimiento consiste: realiza la «información» espiritual, por la que yo soy intencionalmente lo conocido. Por eso sostengo que la introducción a la filosofía no es el problema gnoseológico, sino un tema ético, de amor recto o buen amor”<sup>45</sup>.

En última instancia, y como ya apuntaba en epígrafes anteriores, no puede haber teoría cabal y completa, conocimiento con alcance real, al margen de la actitud de buen amor, encarnada en las instituciones y en las personas singulares.

¿En qué medida el actual estado de nuestra civilización lo propicia o lo impide? ¿En qué proporción se encuentra en ella el ámbito adecuado para una serena reflexión filosófica? ¿Existe un «lugar», una esfera consistente, donde desplegar con validez la razón filosófica estricta o, por el contrario, debemos esforzarnos por crear el reino donde el pensamiento auténticamente metafísico pueda crecer y convertirse en vivero de una nueva etapa del desarrollo humano?

A estas preguntas, fundamentales para el planteamiento de nuestro estudio, intentaré contestar en los epígrafes que siguen.

b) *Para «salvar» la filosofía (el reto implícito de la ciencia)*

---

<sup>43</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* II-II, q. 45, a. 6 ad 2.

<sup>44</sup> *Ibidem*, q. 162, a. 3 ad 1.

<sup>45</sup> C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, cit. p. 117.

Hoy es ya casi un tópico: el empeño de hace algunos años en proclamar la crisis de la cultura occidental influyó fuertemente, como de rechazo, en la instauración de la «cultura de la crisis» en la que ahora estamos sumergidos.

Un elemento nada despreciable de semejante estado lo constituyó –y lo sigue constituyendo– lo que ha dado en llamarse «crisis de la racionalidad», origen de tantas modificaciones en el panorama filosófico contemporáneo.

Pues bien, por ahora me interesa resaltar que esa crisis se encuentra esencialmente referida a un solo modelo de racionalidad, hegemónico sin duda en los últimos siglos: la racionalidad científica. Por eso, un estudio algo detallado de las posibilidades que ofrece el pensamiento estrictamente contemporáneo a la filosofía tout court encontraría su natural arranque en el examen de aquellos autores que de forma expresa han teorizado sobre la racionalidad más típica de la modernidad: a saber, los filósofos de la ciencia. Ya que todos los demás, de forma más o menos inmediata, y como veremos, definen su propia postura por referencia a lo que –en medio de las más vistosas polémicas y de quienes lo reputan acaso inalcanzable– aún hoy sigue considerándose culturalmente como el paradigma de conocimiento cabal: el científico.

Como es obvio, resultaría impertinente desarrollar ahora dicho análisis más allá de lo necesario para establecer un diagnóstico sobre las causas que han hecho tambalearse semejante suerte de racionalidad. Y lo primero que hay que observar, en esta línea, es que ese fracaso deriva en fin de cuentas del propósito de exaltación sin medida, hasta la exclusividad, de la validez del conocimiento científico. Es decir, del cientificismo.

Al respecto, tal vez sean Feyerabend y, en otro nivel, Skolinowski y Radnitzky quienes mejor se han acercado al núcleo de la cuestión. Dejando a parte a los dos últimos, en virtud de su menor reconocimiento<sup>46</sup>, es sabido: (i) que el Feyerabend del “todo vale”, en

---

<sup>46</sup> Cfr. H. SKOLINOWSKI, *Racionalidad evolutiva*, Valencia 1979, pp. 35 ss, donde habla del «estrecho cientificismo» que ha condicionado el problema de la racionalidad; y G. RADNITZKY, “Hacia una teoría de la investigación que no es ni reconstrucción lógica ni psicología o sociología de la ciencia”, en *Teorema* 3 (1973), en la que se apela al cientificismo, que coloca a la ciencia en la cumbre de la jerarquía cognoscitiva, “como la «falsa conciencia fundamental de nuestra era»” (p. 254).

polémica con Lakatos, advierte con claridad el supuesto cientificista de la doctrina de bastantes de los autores que le anteceden, a los que critica que, sin más fundamento, den por supuesta la “excelencia” de la ciencia moderna; o (ii) que, yendo más lejos en la misma línea, asegure ser la “aceptación ciega de la ciencia moderna” la auténtica responsable del desorden que él describe y critica.

Y también se conocen los excesos de Feyerabend en estos juicios, que equiparan razón científica y cientificismo y llegan a sostener que la metodología de Lakatos puede considerarse equivalente a los procedimientos de la magia, para cimentar de esta suerte su propio anarquismo epistemológico<sup>47</sup>.

Lo que ya no todos advierten es que quien ha sido calificado como “el peor enemigo de la ciencia”<sup>48</sup> resulta, hasta en sus últimos escritos, deudor de ese cientificismo que rechaza y en el que militó con más o menos conciencia desde su inicial filiación popperiana. Como acabo de sugerir, es esa la razón de que identifique ciencia y cientificismo. Y por eso no ve otra salida a la crisis de este último que el demoledor «anarquismo epistemológico», justificable tal vez frente a la radicalización reductiva cientificista, pero nunca frente a la auténtica ciencia.

Veamos con más detalle el fondo de la cuestión.

\* \* \*

Respecto a la determinación del cientificismo resulta bastante claro este texto de J. Habermas: “El «cientificismo» significa la fe de la ciencia en sí misma, o dicho de otra manera, el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como una forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia”<sup>49</sup>.

No debe extrañar, por eso, que el Círculo de Viena, cuando cree haber descubierto la clave de la ciencia en la lógica, se muestre seguro de estar inaugurando una etapa absolutamente inédita en la vida de la

---

<sup>47</sup> Cfr., por ejemplo, P. K. FEYERABEND, “On the critique of scientific reason”, en C. HOWSON (ed.), *Method and appraisal in the physical sciences. The critical background to modern science. 1800-1905*, Cambridge 1976, pp. 310-313 y 330.

<sup>48</sup> Cfr. J. HORGAN, “Paul Karl Feyerabend: El peor enemigo de la ciencia”, en *Investigación y ciencia*, nº 201, junio 1993, p. 37.

<sup>49</sup> J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid 1992, p. 12.

humanidad, en la que definitivamente se lograrán superar todos los problemas y eliminar las disputas inútiles.

Así lo expresaba Moritz Schlick: “Estoy convencido de que nos encontramos en un punto de viraje definitivo de la filosofía, y que estamos objetivamente justificados para considerar como concluido el estéril conflicto entre los sistemas. En mi opinión, en el momento presente estamos ya en posesión de los medios que hacen innecesario en principio un conflicto de esta naturaleza. Lo que se necesita ahora es aplicarlos resueltamente. Estos métodos se desarrollaron silenciosamente, inadvertidos por la mayoría de los que enseñan filosofía o la escriben; y así se creó una situación que no es comparable con ninguna anterior. Que la situación es única y que la nueva dirección de la filosofía es realmente definitiva, sólo puede comprenderse cuando se conocen las sendas nuevas y se contempla retrospectivamente, desde la posición a la que conducen, a todos esos esfuerzos que pasaron por «filosóficos». Las sendas tienen su origen en la lógica”<sup>50</sup>.

¿A quién puede ocultarse la similitud entre este optimismo fundamental y la convicción cartesiana de estar inaugurando una nueva época del universo?<sup>51</sup> ¿No encontramos en el proyecto del Círculo de Viena, acaso a un nivel más modesto, una reedición de los propósitos que animaron a Descartes? Pero las relaciones entre los filósofos de la ciencia del siglo XX y el padre de la filosofía moderna son mucho más amplias y hondas. Escuchemos ahora a Toulmin. Cuando critica los que denomina “tres axiomas de la tradición del siglo XVII”, identifica el tercero con la pretensión de considerar las demostraciones geométricas como modelo exclusivo de todo conocimiento cabal<sup>52</sup>.

Tal como podía esperarse, el propio Toulmin remite la fundación de esos tres axiomas a Descartes y a Locke; y el que nos interesa, el tercero, al pensador francés. En efecto, cabría encontrar en éste uno de los más notables científicistas de toda la historia de Occidente y, sin

---

<sup>50</sup> M. SCHLICK, *El viraje de la filosofía*, en A. J. AYER (ed.), *El positivismo lógico*, Madrid 1978, p. 60.

<sup>51</sup> No, desde luego, al propio SCHLICK, que había escrito: “Esto lo demuestra el hecho de que en el fondo todo nuevo sistema se inicia una vez más desde el principio, que cada pensador busca su propio fundamento y no quiere apoyarse en los hombros de sus predecesores. Descartes (no sin razón) consideraba que estaba iniciando algo completamente nuevo” (*ibídem*, p. 59).

<sup>52</sup> Cfr. S. TOULMIN, *La comprensión humana*, vol. I: *El uso colectivo y la evolución de las ciencias*, Madrid 1977, pp. 20-21.

duda, uno de los padres del cientificismo: por cuanto pretende someter sin ningún tipo de reservas la filosofía a los cánones de las ciencias del momento. Y así, el pensamiento filosófico sólo resultará aceptable cuando se configure según el patrón que le ofrece la razón matemático-geométrica.

Pero de Descartes interesa más señalar otro extremo, íntimamente relacionado con el designio de esas Cuestiones preliminares, y al que ya aludíamos en apartados anteriores. Me refiero a la eliminación de la verdad como término conclusivo de la tarea filosófica, y a su canje por otros objetivos, como los de la maniobrabilidad o la utilidad. Veremos que es esta ausencia de una referencia clara a la verdad otro de los componentes de la actividad tecnocientífica o, mejor, de la determinación que de ella hacen los más destacados epistemólogos del siglo XX. Y que esa recusación de la verdad se verá necesariamente acompañada del consecretario rechazo de la metafísica, cuyo fin es estudiar el ens-verum-bonum.

\* \* \*

Omito por ahora lo relativo al repudio y posterior semiacogida de la «metafísica», entendida a menudo como mera «protociencia», para dedicar mi atención al otro extremo recién mencionado: la supresión de la verdad como punto de referencia definitivo de la epistemología del siglo XX.

Y establezco de inmediato una puntualización básica. La ciencia experimental, tal como se ha desarrollado desde su nacimiento en el siglo XVII, tiene como supuesto ineludible la razonable y justificada pretensión de los científicos de estar alcanzando un auténtico conocimiento de la realidad. Parcial y contextualizado, sí, pero genuino conocimiento y conocimiento verdadero<sup>53</sup>.

Este extremo debe ser sostenido con firmeza y sin ningún tipo de ambages. En caso contrario, nada se entiende de la ciencia real, tal como la despliegan sus mejores cultivadores.

Pero ello no quita, sin embargo, que, en la doctrina de los epistemólogos y en el conjunto de la cultura contemporánea, semejante ciencia apunte menos al conocimiento del mundo que a su

---

<sup>53</sup> Cfr. para este punto, que aquí no debo desarrollar, M. ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia experimental*, Barcelona, 2ª ed. 1992.

instrumentalización al servicio de fines no estrictamente teóricos: es decir, que esté referido menos a la verdad que a la maniobrabilidad y al progreso.

Según sostiene Livi, “el cientificismo como ideología se basa en algunos postulados acríticamente asumidos. Entre ellos, y sobre todo, la consideración de la matemática como único lenguaje posible del conocimiento cierto, y también la dimensión praxística (tecnológica o política) del conocimiento. El primer postulado caracteriza el cientificismo clásico, que procede a la par que la filosofía cartesiana y desemboca finalmente en el positivismo de Comte. Por el contrario, el segundo postulado es característico del cientificismo contemporáneo, que se inspira en Marx, en Freud y en la lingüística estructural”<sup>54</sup>.

En este «praxismo» quiero detenerme, porque también él constituye una manifestación emblemática, y ahora ya técnicamente expresada, de la pretensión cartesiana de dirigir los esfuerzos de la humanidad desde la predominante actitud contemplativa hacia esa otra orientación práctico-poyética que nos convertiría al fin en dueños y señores de la naturaleza. Los planteamientos de los epistemólogos de nuestra centuria expresan a las mil maravillas la médula de ese espíritu «moderno», que introdujo una notable convulsión en los principios más hondos de la realidad y de nuestro conocimiento de ella: en el ens-verum.

Parecería que Popper, de quien siguen dependiendo en buena parte los principales exponentes de la filosofía de la ciencia en todo nuestro siglo, debería ser excluido de estas determinaciones. Y no sólo porque repetidamente se haya declarado «realista»<sup>55</sup>, sino por el papel prioritario concedido dentro de su visión de la ciencia a la verdad: ese ideal remoto al que se van acercando progresivamente, mediante la eliminación de errores, las sucesivas teorías científicas.

Pero más que remoto, se trata de un ideal inalcanzable. La verdad nunca puede lograrse. “Hay que abandonar la búsqueda de la certeza, de una base segura para el conocimiento”<sup>56</sup>. Ningún saber puede ser calificado de verdadero, sino tan sólo de conjetural.

---

<sup>54</sup> A. LIVI, “Lo scientismo come pseudo-metafisica”, cit., pp. 23-24.

<sup>55</sup> Cfr., por ejemplo, K. R. POPPER, *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*, Madrid 1977, pp. 200-201; *La lógica de la investigación científica*, Madrid 1977, pp. 35 ss.

<sup>56</sup> K. R. POPPER, *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, Madrid

Como escribió en *La lógica de la investigación científica*, “el antiguo ideal científico de la «episteme» –de un conocimiento absolutamente seguro y demostrable– ha mostrado ser un ídolo. La petición de objetividad científica hace inevitable que todo enunciado científico sea provisional para siempre: sin duda, cabe corroborarlo, pero toda corroboración es relativa a otros enunciados que son, a su vez, provisionales. Sólo en nuestras experiencias subjetivas de convicción, en nuestra fe subjetiva, podemos estar «absolutamente seguros»<sup>57</sup>.

Al respecto, son conocidas las vacilaciones de Popper en torno al valor de la verdad e incluso a su posibilidad de uso como mero ideal regulativo. Y están justificadas. Pues incluso el concepto de «verosimilitud» introducido con posterioridad, junto con los anteriores y más básicos de «realidad», «verdad» y «falsedad», resulta extraño a una epistemología que defiende que todo conocimiento es conjetural.

Comentando *Conjetures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (Londres 1963), escribe Sanguineti: “De esta suerte, entra en escena el último fundamento asignado por Popper a la evolución del pensamiento y de la ciencia: la aproximación a la verdad (o verosimilitud). Sólo podemos conocer con certeza nuestros errores, acercándonos de este modo a la verdad, sin jamás alcanzarla por completo. Su concepto de verdad es realista: la correspondencia entre la mente y la realidad (Tarski). Pero la verdad en Popper es como una idea reguladora kantiana: algo que siempre está más allá, y al que nos acercamos cada vez que sustituimos nuestros viejos errores con nuevas teorías. Popper declara a menudo su adhesión a un Kant flexibilizado: el conocimiento no parte de la experiencia, sino de ideas inventadas que resultan mejoradas como consecuencia del duro «no» de la experiencia. El choque con la realidad es negativo. De este modo, su kantismo se torna compatible con el realismo, por cuanto la verdad realista es siempre un más allá, una luz que guía pero nunca se posee.

“El punto débil de la gnoseología de Popper está justamente aquí: en la imposibilidad de conocer con certeza ni siquiera una verdad”<sup>58</sup>.

Todo es conjetural. En tales circunstancias, conjetural será también cualquier crítica a las teorías (conjeturales) previas... y la misma

---

<sup>57</sup> IDEM, *La lógica de la investigación científica*, cit., p. 261.

<sup>58</sup> J. J. SANGUINETI, *Karl Popper: «Congeture e confutazioni»*, en *Epistemologia contemporanea (II): Popper e Kuhn*, en *Cultura & Libri* 86, marzo-junio 1992, p. 20.

actitud crítica no pasará de ser otra conjetura. ¿Dónde queda, entonces, lo real, lo verdadero... e incluso lo falso?

Esta última observación es definitiva para el núcleo de nuestras disquisiciones. Pues, en efecto, siendo la falsedad de los conocimientos simple conjetura, todo intento de valorar las distintas teorías tendrá sólo vigencia si las concebimos no como verdaderas o verosímiles, sino como puramente instrumentales. Sólo en ese caso resulta razonable seguir utilizando las que de momento se muestran eficaces, mientras no se disponga de otras mejores. “Pero si nos preguntamos por la verdad del conocimiento, el planteamiento de Popper deja todo en el aire”<sup>59</sup>.

Por eso, puede afirmar Artigas: “Popper siempre ha insistido en su convicción de que el conocimiento se dirige a la realidad. Sin embargo, en último término, si su filosofía se lleva hasta las últimas consecuencias, es difícil evitar una posición instrumentalista, ya que sostiene que no puede llegarse nunca a la certeza del conocimiento”. Más aún, “siendo consecuente con sus planteamientos”, Popper “debería aceptar una conclusión escéptica instrumentalista”<sup>60</sup>.

¿Dónde habría que localizar la causa de este fracaso, que conduce a la ciencia hasta una total exterioridad a la verdad? Pues, según veíamos, en el cientificismo. En la pretensión de elevar el saber experimental a paradigma absoluto de cualquier conocimiento válido, y en la consecutaria mixtificación de lo que de hecho es la ciencia, de la que Popper ofrece sólo una imagen parcial y desenfocada: unilateralmente hipotético-deductiva, anti-inductivista, logicista e incapaz de discernir entre lo perfectible y lo intrínsecamente conjetural.

A su vez el cientificismo, en él como en tantos otros, remite al racionalismo inaugurado por Descartes, con su búsqueda enfermiza de la certeza. Persecución obsesiva que en Popper cristaliza en una tan férrea como infundada pretensión: la de que sólo cabe hablar de conocimiento cierto allí donde sea posible aducir una perfecta demostración lógica de lo que se sostiene.

\* \* \*

---

<sup>59</sup> M. ARTIGAS, *El desafío de la racionalidad*, cit., p. 59. Según anticipábamos, las observaciones de este autor nos han ayudado decisivamente en la confección del presente epígrafe.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 57 y 62. Subrayado mío.

Semejante racionalismo, hermano de sangre del empirismo positivista, es el errado prejuicio del que dependen las aporías de Popper... y las de tantos otros. ¿Habría que incluir entre ellos a Thomas Kuhn, que dirige decididamente sus invectivas contra el exagerado logicismo popperiano?

Antes de responder, quiero recordar que nuestras consideraciones giran fundamentalmente en torno a un asunto: la supresión del verum, esbozada en la herencia que Descartes quiere legar a la posteridad, y manifestada ya sin tapujos en los principales epistemólogos de nuestro siglo.

No se trata, por tanto, de negar los evidentes aciertos de estos últimos autores en muchos de sus análisis concretos de la ciencia; sino más bien de mostrar que el fondo de sus planteamientos sigue ligado a una matriz común, mediada por el racionalismo, e hipotecada por eso por la ausencia o el rechazo de la auténtica metafísica (como conocimiento del ente-verdadero a que vengo apelando).

En lo que se refiere al primer aspecto, el del adelantamiento, son más que notorios los logros de Kuhn respecto a los filósofos de la ciencia que le preceden. Desde una perspectiva clásica, esos avances podrían caracterizarse como una reconquista, al menos parcial, del sujeto de la ciencia, que deja de subsistir en el cielo empíreo de la lógica para encarnarse socio-históricamente en las personas de los científicos.

En lo que atañe al segundo, la mejor contraprueba de que nos encontramos en la interpretación correcta –la del «olvido» de la verdad– es la metáfora evolucionista propuesta por Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*<sup>61</sup>.

En sus *Segundos pensamientos sobre paradigmas*, Kuhn llama la atención sobre ese modelo y expresa su deseo de que se lo tome “más en serio de lo que se hace”. Después, añade: “Se ha aprendido a caminar sin considerar al hombre como la realización de un fin preestablecido y a verlo en su lugar como un organismo altamente evolucionado. Creo que se llegará a lo mismo en ciencia”<sup>62</sup>.

Es decir, llegará un momento –hay que luchar para que llegue– en el que nadie considerará el progreso de la ciencia como acercamiento hacia una verdad plena, igual que no había en Darwin un final al que se

---

<sup>61</sup> Cfr. T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México-Madrid-Buenos Aires 1975, pp. 262-266.

<sup>62</sup> *Idem*, *Segundos pensamientos sobre paradigmas*, Madrid 1979, pp. 77-78.

encaminara el proceso evolutivo. ¿Qué significa esto respecto a Popper? Sin duda, un mayor «desprendimiento» de cara al problema de la verdad y a las cuestiones estrictamente cognoscitivas –de filosofía del conocimiento– que la verdad suscita. “En definitiva, Kuhn no se plantea seriamente el problema de la verdad del conocimiento, ya que no le parece necesario para su teoría de la ciencia”<sup>63</sup>.

Pero, entonces, en la afirmación de corte netamente científicista: “La práctica científica, tomada en su conjunto, es el mejor ejemplo de racionalidad de que disponemos”<sup>64</sup>, ¿qué sentido habrá que dar al término «racionalidad», si ésta nada puede tener que ver con la verdad ni con la aproximación a ella? Pues un significado que nos reintroduce, por otros derroteros, en ciertos parajes visitados de la mano de Popper: los del instrumentalismo, ahora más marcadamente pragmatista. En efecto, como se nos acaba de afirmar, “el desarrollo de la ciencia no tiende a ningún fin y, por tanto, deberá admitirse que las teorías científicas son, en definitiva, sólo herramientas útiles para conseguir determinados objetivos prácticos”<sup>65</sup>.

Ante esto, y para los fines fundamentales que me propongo, no es excesivamente relevante que, con su viraje sociológico, Kuhn pusiera en crisis el «paradigma» de la filosofía de la ciencia, tremendamente logicista, defendido por el Círculo de Viena y a su modo por Popper. No tiene excesiva trascendencia porque, más allá de sus claras discrepancias, uno y otros se encuentran aunados por su peculiar inclinación científicista.

Lo que en definitiva pretenden Popper, Kuhn y tantos otros que les siguen es dar razón del tremendo éxito de la ciencia, que los tiene deslumbrados. “Lo que debemos explicar –sostiene expresamente Kuhn– es por qué la ciencia –nuestro ejemplo más seguro de conocimiento válido– progresa como lo hace, y primeramente debemos averiguar cómo la ciencia progresa de hecho”<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> A. LIVI, *Thomas Kuhn: «La struttura delle rivoluzioni scientifiche»*, en *Epistemologia contemporanea (II): Popper e Kuhn*, cit., p. 62.

<sup>64</sup> T. S. KUHN, “Notas sobre Lakatos”, en I. LAKATOS–A. MUSGRAVE (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona 1975, p. 520.

<sup>65</sup> M. ARTIGAS, *El desafío de la racionalidad*, cit., p. 82. Esta vez subrayo yo.

<sup>66</sup> T. S. KUHN, “¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?” en I. LAKATOS–A. MUSGRAVE (eds.), *La crítica y el*

Loable, decía antes, esa referencia a los hechos, que devolvería a la ciencia su real sujeto propio: los científicos, tal y como han trabajado a lo largo de la historia.

Loable, aunque sumamente problemática y peligrosa, pues su postura encierra un dogmatismo y un autoritarismo virtual, al confiar al grupo privilegiado de ciertos «científicos» la decisión sobre la validez de las distintas hipótesis<sup>67</sup>.

Loable, aun cuando Kuhn la lleve al extremo de intentar asentar el dinamismo entero del quehacer científico en los aspectos exclusivamente sociológicos.

Pero imposible, en virtud de la frase entre guiones que, en el texto antes citado, separa a la ciencia de su progreso real. En efecto, el concebir la ciencia como “nuestro ejemplo más seguro de conocimiento válido” torna inviable cualquier intento de explicar la racionalidad de la ciencia, por cuanto, al situarla en el primer lugar absoluto en el terreno cognoscitivo, suprime ese conocer “ordinario” –el conocer sin más– del que la ciencia depende y sin el cual no podrá subsistir... ni ser explicada.

En un contexto heideggeriano, esto equivaldría a decir que la racionalidad científica remite a un horizonte más amplio como a su condición trascendental. Que ni la ciencia es el último horizonte de dación de los objetos al Dasein, ni el objeto científico lo primariamente presente a esa Existencia. Según sugiere Hernández-Pacheco, “en este punto M. Heidegger se separa radicalmente de su maestro Husserl y, en general, de la filosofía trascendental que reduce la racionalidad a objetividad científica: «ser –dice Heidegger– no significa para Husserl

---

*desarrollo del conocimiento*, cit., p. 102. Subrayo yo.

<sup>67</sup> Como escribe Petruzzellis, “la crítica actuaría, por así decir, *a parte post*: se rastrearían los hábitos inducidos, los prejuicios sociales, las tendencias psicológicas de un grupo de científicos que haya prevalecido en el pasado. ¿Quién hará la crítica de los grupos que se destacan en el presente? Por lo que parece, estos se encontrarían encerrados en el caparazón de sus ideas, tendencias, convicciones y, por eso, resultarían incapaces de la más mínima autocrítica. Si hay que poner por obra una auténtica revolución, no existiendo otros motivos determinantes más que los psicológicos o ideológicos, se seguirá el módulo de las revoluciones sociales y políticas, que no podrían prescindir de la violencia, sino recurriendo a artes fraudulentos, a infiltraciones, a adoctrinamientos, etc.” (N. PETRUZZELLIS, *La crisi dello*

otra cosa que ser verdadero (esto es así también para Heidegger: cfr. *Sein und Zeit*, § 44, pp. 299 s.), verdadero (y aquí radica la discordancia) para un conocer teórico y científico» (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 165)<sup>68</sup>.

Con palabras más sencillas. Si no hay conocimiento ordinario, si se lo elimina arbitrariamente al situar el inicio del auténtico conocer en la ciencia, tampoco podría haber, de hecho, conocimiento científico (ya que, en verdad, éste se fundamenta en aquél... y aquél se ha decretado inexistente). Y si no hay explicación del conocimiento ordinario, teoría filosófica del conocimiento con base metafísica, imposible explicar tampoco el «conocimiento» científico. La única medida del valor de la ciencia vendrá dada, como ya hemos insinuado, por su éxito: un instrumentalismo pragmatista, que determina la valía del saber (!?) en función de los logros prácticos que con él se obtienen. El *verum* continúa siendo el gran ausente.

\* \* \*

La situación no se modificaría en exceso, por lo que se refiere a su núcleo fundamental, al pasar revista a otros cualificados epistemólogos de nuestro siglo. Y así, el popperianismo heterodoxo de Imre Lakatos, mediado a través de Kuhn, sigue compartiendo con sus precedentes el dogma intangible de la absoluta superioridad y prioridad de la ciencia<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> J. HERNÁNDEZ-PACHECO, *Corrientes Actuales de Filosofía*, cit., p. 170, nota 14.

<sup>69</sup> Según Lakatos, “el conflicto entre Popper y Kuhn no es acerca de una simple cuestión técnica en epistemología; sino que concierne a *nuestros valores intelectuales centrales*, y tiene implicaciones no sólo en la física teórica sino también en las poco desarrolladas ciencias sociales e incluso en la filosofía moral y en la filosofía política. Si ni siquiera en la ciencia hay otro modo de juzgar una teoría que el de tasar el número, la fe y la energía vocal de sus partidarios, *con más razón* debe ser en las ciencias sociales: la verdad descansa en el poder” (I. LAKATOS, “La falsación y la metodología de los programas de investigación científica”, en I. LAKATOS–A. MUSGRAVE, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, cit., p. 205).

Las dos frases resaltadas en el texto bastan para mostrar la matriz científicista a que venimos aludiendo: *todo* —nuestros valores intelectuales centrales, junto con las ciencias sociales, la moral y la política— depende en fin de cuentas de la posibilidad de mostrar la índole racional de las ciencias

Pero, más aún que en sus predecesores, esa primacía poco tiene que ver con la verdad ni con la falsedad<sup>70</sup>. ¿Bajo qué condiciones, pues, cabe seguir hablando de racionalidad?

En realidad, en el intento de terciar en la discusión entre Popper y Kuhn, y fuertemente influido por las críticas de este segundo, Lakatos irá depositando cada vez menos su interés en la ciencia como tal, para hacerlo recaer en la historia de la ciencia. Y, al cabo, la total supremacía de lo científico surgirá no de un presunto valor de verdad, sino de la simple posibilidad de reconstruir el despliegue de la ciencia, demostrando al mismo tiempo que ese desarrollo se ha llevado a término según ciertas normas y que, por ende, no se trata de algo arbitrario, sino racional.

“El resultado de este tipo de elucubraciones –comenta Artigas– no tiene mayor interés, ya que no dice nada acerca del valor real del conocimiento: solamente dice algo acerca de la posibilidad de encuadrar el desarrollo de una actividad humana dentro de ciertos esquemas interpretativos que, por otra parte, pueden ir cambiando para ajustarse mejor al desarrollo efectivo de esa actividad”<sup>71</sup>.

La postura fuertemente crítica de Kuhn había hecho entrar en crisis el «paradigma» de la racionalidad científica de sus antecesores, encarnados privilegiadamente en la persona de Popper. Éste, a su vez, había acusado a Kuhn de relativismo e irracionalismo. El joven pero complejo edificio de la filosofía de la ciencia estaba, pues, a punto de derrumbarse. Lakatos pretende reforzarlo. Pero, apoyado en los mismos frágiles cimientos –el científicismo–, tan sólo consigue alejar más y más el problema de la racionalidad de los dominios del verum, transformándolo en algo irrelevante desde el punto de vista cognoscitivo: poco más que un crucigrama mental, sin duda interesante y refinado, pero tan ajeno a la demarcación de la metafísica –del conocimiento del ente– como al desenvolvimiento real de la ciencia.

---

<sup>70</sup> En primer lugar, sostiene nuestro autor: “no se puede aprender de la experiencia la verdad de ninguna teoría científica, sólo se puede aprender, a lo sumo, su falsedad”. Y, poco después, añade: “¿Es posible, por lo menos, aprender del experimento que algunas teorías son falsas? He mostrado en otras ocasiones y defenderé de nuevo aquí que no es posible [...]. No se puede aprender de la experiencia la falsedad de teoría alguna” (I. LAKATOS, “El papel de los experimentos cruciales en ciencia”, en *Teorema* 5 (1975), nº 3-4, pp. 384-385).

<sup>71</sup> M. ARTIGAS, *El Jorjismo racionalista*, p. 100.

Y aquí es donde entra en juego Feyerabend, recorriendo el íntegro camino que va desde el modelo científico logicista diseñado por Popper hasta la más tremenda crítica a ese paradigma y a la propia viabilidad de una filosofía de la ciencia. “Algunos amigos –leemos en un conocido texto de Feyerabend– me han censurado por elevar un enunciado como «todo vale» a principio fundamental de la epistemología. No advertieron que estaba bromeando. Las teorías del conocimiento –según yo las concibo– «evolucionan» al igual que todo lo demás. Encontramos principios nuevos, abandonamos los viejos. Ahora bien, hay algunas personas que sólo aceptarán una epistemología si tiene alguna estabilidad, o «racionalidad», como ellos mismos gustan decir. Bien: podrán tener, sin duda, una epistemología así y «todo vale» será su único principio”<sup>72</sup>.

El sentido de la racionalidad en el anarquismo epistemológico no puede resultar ni más claro ni más devastador: se reduciría, según acaban de decirnos, a la pretensión de concebir una teoría estable del conocimiento; pero también se nos asegura que ese propósito es más que imposible. “La idea de un método que contenga principios firmes, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan el quehacer científico tropieza con dificultades considerables al ser confrontada con los resultados de la investigación histórica. Descubrimos entonces que no hay una sola regla, por plausible que sea y por firmemente que esté basada en la epistemología, que no sea infringida en una ocasión u otra. Resulta evidente que esas infracciones no son sucesos accidentales, que no son consecuencia de una falta de conocimiento o de atención que pudiera haberse evitado. Por el contrario, vemos que son necesarias para el progreso [...] Esta práctica liberal, repito, no constituye sólo un mero hecho de la historia de la ciencia, sino que es razonable y absolutamente necesaria para el desarrollo del conocimiento”<sup>73</sup>.

Pero si no hay racionalidad, ¿qué queda como criterio mensurante de la ciencia? Los tintes instrumentalistas de la posición de Feyerabend –viciada por los mismos errores de fondo que las posturas que con acierto crítica– adquieren esta vez una forma peculiar. “¿Qué valores elegiremos –se pregunta– para poner a prueba las ciencias de hoy? A mí me parece que la felicidad y el completo desarrollo del ser humano

---

<sup>72</sup> P. K. FEYERABEND, *Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona 1974, pp. 162-163.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 7.

individual sigue siendo el valor más alto posible”<sup>74</sup>. Solución en principio aceptable, aun cuando eluda el inevitable problema de la verdad, si no se viera precisada por estas otras valoraciones de la actividad científica, que acaban por considerarla, injustificadamente, como simple creación arbitraria del ser humano: “las ciencias, incluidos todos los severos estándares que parecen imponernos, son creación nuestra [...] tal como la conocemos hoy la ciencia no es ineludible y [...] podemos construir un mundo en el que no desempeñe ningún papel (me atrevo a sugerir que ese mundo sería más agradable que el mundo en el que hoy vivimos)”<sup>75</sup>.

Y en otro lugar, también en el contexto de mejora del género humano –con tonos por cierto materialistas–, agrega: “este punto de vista también hace que la ciencia, de ser una preocupación seria y profunda, cuyos métodos y resultados tienen derecho a exigir la atención de todos y a reclamar un puesto en el centro mismo de la cultura, se convierta en uno de tantos pasatiempos que los hombres han inventado para entretenerse”<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> IDEM, “Consuelos para el especialista”, en I. LAKATOS–A. MUSGRAVE, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, cit., p. 359.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 379.

<sup>76</sup> IDEM, “En torno al mejoramiento de las ciencia y las artes y la identidad entre ellas”, en N. R. HANSON–B. NELSON–P. K. FEYERABEND, *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca 1976, p. 125. En los inicios de su *Tratado contra el método*, Feyerabend expone que ha preferido cambiar su antigua denominación de anarquista por la de Dadaísta. Y explica: “Un Dadaísta permanece completamente impassible ante una empresa seria y sospecha siempre cuando la gente deja de sonreír, asumiendo aquella actitud y aquellas expresiones faciales que indican que se va a decir algo importante. Un Dadaísta está convencido de que una vida que merezca la pena sólo será factible cuando empecemos a tomar las cosas *a la ligera* y cuando eliminemos del lenguaje aquellos significados profundos pero ya putrefactos que ha ido acumulando a lo largo de los siglos («búsqueda de la verdad», «defensa de la justicia», «amor apasionado», etc., etc.). Un Dadaísta está dispuesto a iniciar divertidos experimentos incluso en aquellos dominios donde el cambio y la experimentación parecen imposibles (ejemplo: las funciones básicas del lenguaje). Espero que tras la lectura del presente panfleto, el lector me recuerda como un frívolo Dadaísta y no como un anarquista serio” (p. 6, nota 12). Toda la cita está llena de sugerencias. Destacable la semejanza entre su actitud y la de Nietzsche cuando habla de hacer un experimento a fondo con la verdad: “... así Feyerabend dice

¿Cómo explicar este descrédito de la ciencia? Decíamos antes que, en estricta continuidad con sus predecesores, Feyerabend confunde razón científica con científicismo. Y, en la justa crítica a este segundo – y dependiendo de él–, rechaza también los logros reales e ineludibles que la ciencia experimental ha conquistado desde su nacimiento. “Al confundir la «crítica de la racionalidad científicista» con la «crítica de la razón científica», el mito de la racionalidad científicista quedaba sustituido por el mito del anarquismo epistemológico, que es una reacción insatisfactoria frente a la racionalidad científicista que se pretende combatir”<sup>77</sup>.

El instrumentalismo de Stegmüller, que aspira a defender la racionalidad científica desde la posición de Kuhn, es admitido por el propio autor. Mediante la sustitución de la *Aussagenkonzept von Theorien*, o concepción lingüística, por la “concepción estructural de las teorías” (“*strukturelle Auffassung von Theorien*”), Stegmüller se aparta todavía más que sus antecesores de los valores de verdad. Sólo las proposiciones, explica, son verdaderas o falsas; pero, en una concepción estructural, ninguna teoría está compuesta por proposiciones; en consecuencia, no pueden aplicarse a ella ni la razón de verdad ni la de falsedad<sup>78</sup>.

Lo que a Stegmüller interesa realmente no es disponer de una teoría verdadera, sino de un formalismo matemático que permita ser aplicado al mundo con éxito<sup>79</sup>. Si a esto agregamos su convicción de que todo conocimiento empírico es conjetural, podemos ir más lejos que él y calificar su instrumentalismo de prácticamente absoluto.

\* \* \*

El examen de otros autores poco añadiría a nuestros análisis desde la perspectiva concreta que en este epígrafe hemos adoptado. Toulmin, por ejemplo –y dista mucho de ser banal– nos advertiría de nuevo de que el punto último de referencia para todas las doctrinas de los epistemólogos «clásicos» del siglo XX no es otro que el racionalismo cartesiano. Contra semejante racionalismo reacciona él, con un engoque

---

sintomáticamente con el lenguaje...

<sup>77</sup> M. ARTIGAS, *El desafío de la racionalidad*, cit., p. 123.

<sup>78</sup> Cfr. W. STEGMÜLLER, *The Structure and Dynamics of Theorien*, Nueva York-Heidelberg-Berlín 1976, p. 255.

<sup>79</sup> *ibid.*, p. 229.

que recuerda en cierto modo el de Kuhn, al reintroducir la actividad científica dentro de las empresas racionales colectivas. Aunque, de nuevo en una especie de rebote, eso le lleva a desligar la cuestión de la racionalidad científica de su valor de verdad, para dejarla a merced de los aspectos pragmáticos de las empresas cognoscitivas.

Haciendo coincidir el racionalismo con la afirmación dogmática de unos principios inmutables, y considerando (erradamente) ese racionalismo como la postura exclusiva de la ciencia, Toulmin se sitúa en el extremo opuesto, y concibe la racionalidad de ésta más bien como una actitud subjetiva del científico: la constante e inmediata disposición a cambiar los conceptos supremos. Pero esta “alternativa entre «principios inmutables del conocimiento» entendidos al modo racionalista, y un relativismo pragmatista que juzga el conocimiento por sus aplicaciones hasta el punto de que no es fácil hablar de la verdad del conocimiento, es una falsa alternativa”<sup>80</sup>.

Como vemos, la historia –reducida voluntariamente a su núcleo más fundamental– parece que se repite. Si ahora recordamos que Toulmin pone en juego unas «apuestas racionales» que incluyen un elemento de profecía<sup>81</sup> cuya determinación última se reduce al buen sentido de quien la propone, de modo que la «evaluación racional» poco o nada añade al comportamiento de un buen profesional en su disciplina propia, podremos extraer una conclusión aplicable, en uno de los dos términos de la implícita alternativa, a cuantos autores hemos examinado hasta el momento. Dice Artigas: “El problema de la racionalidad, tal como se había venido planteando desde la época del neopositivismo, respondía a una pretensión científicista: se intentaba mostrar que las ciencias experimentales poseen unas características que permitirían proponerlas como paradigma de todo conocimiento válido e incluso de toda actitud humana correcta [primera alternativa]. El repetido fracaso de las diversas teorías de la racionalidad formuladas dentro de ese enfoque ha conducido a una situación en la que se sigue hablando de «racionalidad», pero como un concepto casi carente de contenido [segunda alternativa]”<sup>82</sup>.

\* \* \*

---

<sup>80</sup> M. ARTIGAS, *El desafío de la racionalidad*, cit., p. 153.

<sup>81</sup> Cfr. S. TOULMIN, *La comprensión humana*, vol. I: *El uso colectivo y la evolución de los conceptos*, cit., p. 489.

<sup>82</sup> M. ARTIGAS, *El desafío de la racionalidad*, cit., p. 161.

Con lo cual, podríamos concluir este incompleto periplo por algunos de los más cualificados epistemólogos de nuestra centuria, para esbozar un juicio de conjunto.

La cuestión se me presenta así:

a) Por una parte, la mayoría de los científicos se mantendrán ajenos a los «problemas filosóficos», incluidos los de «filosofía de la ciencia». Proseguirán con sus investigaciones y darán lugar a un progreso que empecinadamente se erigirá como punto de referencia valorativo no sólo para los ciudadanos de a pie, sino, como veremos, para tantísimos filósofos.

b) De otro lado, los epistemólogos ligados remotamente al neopositivismo y a Popper seguirán empeñados en «salvar» la valía de la ciencia prescindiendo de su valor de verdad. Y esto traerá, a su vez, dos consecuencias. La primera, un creciente predominio fáctico de las dimensiones aplicadas y técnicas sobre el contexto veritativo; o, si se prefiere utilizar términos ya conocidos, el instrumentalismo científico en una de sus versiones. La segunda consecuencia es que los epistemólogos, tras los entusiasmos iniciales, acabarán por confesarnos que la ciencia no puede asegurar nada, contribuyendo de esta suerte a alimentar esa crisis de la razón que compone el humus donde hoy se mueven la filosofía de más «éxito».

c) Los filósofos, por su parte, adoptarán una postura ambigua ante la ciencia. Por un lado, de reverencia casi total, lo que se traducirá en una debilitación del vigor de la filosofía, acomplexada ante los logros científico-técnicos, y que llevará bastante a menudo a abandonar el quehacer teórico más estricto. Por otro, y como acabo de sugerir, la caída del último reducto que hace algunos lustros se reservaba a la racionalidad acrecentará la desconfianza en la razón y en todos los valores que a su través pueden alcanzarse, hasta desembocar también ella en el nihilismo.

\* \* \*

Centrándonos de nuevo en los epistemólogos, dos o tres observaciones me parecen pertinentes. Antes que nada, cabría decir: el ámbito en que se despliegan las elucubraciones de todos ellos no se extiende más allá del racionalismo de tipo cartesiano (y del empirismo inmanentista consecuente), con todas sus derivaciones históricas. Ni siquiera consideran la posibilidad de otra filosofía, como la aristotélica,

pongo por caso, en que los cánones de verdad y certeza estén concebidos de distinta manera, haciendo así factible un planteamiento más cabal del problema del conocimiento y del conocimiento científico<sup>83</sup>.

En efecto, las distintas teorías de la ciencia a que hemos aludido vienen a ser una consecuencia del planteamiento cartesiano. Una vez que Descartes rechaza la verdad-realidad del conocimiento desde su mismo punto de partida, y pretende mensurarlo con base en factores subjetivos –en último término, la certeza–, se elimina virtualmente cualquier valoración de la ciencia fundamentada en la verdad, y hace que buena porción de los epistemólogos dirija su atención hacia análisis parciales de diversos aspectos de la actividad científica, y que el conocimiento científico llegue a ser el gran ausente en sus estudios<sup>84</sup>.

Con palabras más directas: la elevación del cogito a principio primero del conocimiento (y del ser) consagraba a radice la inmediata supresión del ens-verum. Éste ya no será jamás lo primero conocido y, por ende, cualquier pretensión de captar la realidad tendrá que ser cimentada desde la actividad del sujeto en sus mil y una manifestaciones (internas y externas).

En la misma línea, la ruptura íntima del sujeto impondrá también la pérdida de la unidad del conocimiento humano, desgajando los aspectos (abstractamente) racionales de los (abstractamente) empíricos. La sensibilidad deja de ser prolongación de la inteligencia –y, por ello, a su modo, también capax entis–, y no puede dar a conocer lo-que-es, la realidad. En consecuencia, ésta, a partir del frágil sustento de «lo dado» empíricamente, habrá de ser «reconstruida» mediante la pura lógica, o relegada a unos ámbitos instrumentales que no determinan la valía de un conocimiento por su verdad o falsedad, sino por razones extracognoscitivas de distinto tipo (una de las muchas modalidades de «éxito», en fin de cuentas).

---

<sup>83</sup> Al respecto, parece emblemática la actitud de Feyerabend. Abierto en principio a todo género de posibilidades, subrayando incluso el interés específico de los mitos (Cfr. P. K. FEYERABEND, “On the critique of scientific reason”, cit, p. 315), ni siquiera sopesa seriamente la viabilidad de retrotraerse en la historia de la filosofía hasta unas doctrinas donde el análisis de la capacidad humana de conocer, anclado en una auténtica metafísica, esté inmune de los vicios que voluntaria y metodológicamente impuso Descartes.

<sup>84</sup> Cfr. M. ARNTZ, *El desafío de la racionalidad*, cit., p. 162.

Y sobre este mismo tema, se van produciendo variaciones, más o menos elegantes y más o menos complicadas. Pero la cuestión de fondo –el conocimiento– queda sin resolver, igual que la del conocimiento filosófico. Y tiene que ser así, en virtud del punto de partida acriticamente adoptado. Pues, en efecto, la solución no podrá alcanzarse si la inmanentista filosofía del cogito –origen de las modernas epistemologías– no se trasciende, como veremos, mediante una renovada búsqueda del ser.

c) *Para «salvar» la filosofía primera (frente a sus versiones «débiles»)*

Estrechando un tanto el círculo al que se encuentran referidas, replanteemos las preguntas anteriores. ¿Cuál entre las corrientes actuales de pensamiento podría garantizarnos el sentido de la búsqueda del significado último de la existencia? ¿Dónde hallar un ámbito de discurso en el que apelar directamente al verum-ens? ¿Quién, llamando a las cosas por su nombre, se atreve hoy a plantear el problema más propiamente filosófico, exclusivo de la filosofía primera: el del ser, el problema metafísico por antonomasia?

No, ciertamente, el movimiento de filosofía de la ciencia que acabamos de bosquejar. Y no sólo porque sus iniciadores del Círculo de Viena se propongan expresamente, como condición y como «todo» para iniciar la nueva andadura de la humanidad, la supresión de la metafísica. Sino porque quienes después apelan a ella lo hacen o sin la fuerza debida o dirigiéndose a una metafísica que poco o nada tiene que ver con la filosofía primera, ni con la clásica y radical pregunta por el ente y por el ser.

En efecto, el positivismo lógico del primer Wittgenstein y de los principales representantes del Círculo de Viena o movimientos afines – como Schlick, Carnap, Neurath, Reichenbach, etc.– descalificaban las propuestas de la metafísica como auténticos sinsentidos.

Carnap, quizá el más acérrimo opositor a la metafísica, explica: “stricto sensu una secuencia de palabras carece de sentido cuando, dentro de un lenguaje específico, no constituye una proposición. Puede suceder que a primera vista esta secuencia de palabras parezca una proposición; en este caso la llamaremos pseudoproposición. Nuestra

tesis es que el análisis lógico ha revelado que las pretendidas proposiciones de la metafísica son en realidad pseudoproposiciones”<sup>85</sup>.

O, todavía con más rotundidad: “Ahora aparece claramente la diferencia entre nuestros puntos de vista y los de los antimetafísicos precedentes; nosotros no consideramos a la metafísica como una «mera quimera» o «un cuento de hadas». Las proposiciones de los cuentos de hadas no entran en conflicto con la lógica sino sólo con la experiencia; tienen pleno sentido aunque sean falsas. La metafísica no es tampoco una «superstición»; es perfectamente posible creer tanto en proposiciones verdaderas como en proposiciones falsas, pero no es posible creer en secuencias de palabras carentes de sentido. Las proposiciones metafísicas no resultan aceptables ni aun consideradas como «hipótesis de trabajo», ya que para una hipótesis es esencial la relación de derivabilidad con proposiciones empíricas (verdaderas o falsas) y esto es justamente lo que falta a las pseudoproposiciones”<sup>86</sup>.

Y aún más implacable: “En verdad los metafísicos son músicos sin capacidad musical, en sustitución de la cual tienen una marcada inclinación a trabajar en el campo de lo teórico, a conectar conceptos y pensamientos. Ahora bien, en lugar de utilizar esta inclinación por una parte en el campo de la ciencia y por la otra satisfacer su necesidad de expresión en el arte, el metafísico confunde ambas y crea una estructura que no logra nada en lo que toca al conocimiento y que es insuficiente como expresión de una actitud emotiva ante la vida”<sup>87</sup>.

En consonancia con todo esto, y según expone uno de los más cualificados portavoces de esta corriente, los problemas metafísicos, más que mal resueltos, están mal planteados; o, mejor, sencillamente no existen. La metafísica ha de ser abandonada: “se hunde no porque la realización de sus tareas sea una empresa superior a la razón humana (como pensaba Kant, por ejemplo), sino porque no hay tales tareas”<sup>88</sup>. Así se pronunciaba Schlick en los comienzos de los años 30.

\* \* \*

---

<sup>85</sup> R. CARNAP, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en J. AYER, *El positivismo lógico*, cit., p. 67.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>88</sup> M. SCHLICK, “El finis de la filosofía”, cit., p. 62.

Más adelante, con la caída del principio de verificabilidad<sup>89</sup>, el segundo Wittgenstein y algunos representantes del neopositivismo exoneran de la acusación de sin-sentido a las proposiciones metafísicas y aprenden a mirarla con un poco más –sólo un poco– de benevolencia... siempre subordinada a sus «valencias científicas».

Por ejemplo, en dependencia del segundo Wittgenstein y en el ámbito de la filosofía analítica anglosajona, se concede a la metafísica un cierto valor: el de ofrecer una visión de conjunto de la realidad (una *Weltanschauung* o *Weltauffassung*, dirán los alemanes), un nuevo modo de ver las cosas (a *new way of seeing*), que no permite descubrir nada inédito, pero sí advertir lo de siempre –traído a la luz por las ciencias– de un modo distinto e interesante. Popper, por su parte, aun cuando jamás admitirá a la metafísica como ciencia, por no ser falsificable, le reconoce no obstante la función de engendrar nuevas visiones de conjunto, nuevas conjeturas o hipótesis... de las que podrían llegar a nacer auténticas teorías científicas. Además, a partir de cierto momento, el filósofo austríaco concede a las proposiciones metafísicas la posibilidad de ser criticadas, argumentadas en favor o en contra, de modo que uno pueda «fundamentar» ciertas preferencias por éstas o aquéllas.

En la línea de Popper, y en consonancia con sus respectivas posturas, Lakatos hará de la metafísica un manantial abundante del que surgen sus famosos y fundamentales «programas de investigación»; y Kuhn, el hontanar de los nuevos «paradigmas» que, junto con las «re-voluciones científicas», determinan el progreso de la ciencia. Autores del mismo corte, aunque no citados hasta ahora, verán en la metafísica los «armazones de la ciencia» (*frameworks for science*, Agassi) o incluso, como Watkins, se aventurarán a sostener que la metafísica puede contener proposiciones factuales confirmables por la ciencia. Y, en un sentido muy peculiar, Feyerabend, además de romper “una lanza en favor de Aristóteles”, asegurará que para ser “buenos empiristas” es imprescindible una mayor dosis de metafísica<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Cfr. C. G. HEMPEL, “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado”, en J. AYER, *El positivismo lógico*, cit., pp. 63 ss.

<sup>90</sup> Una visión más amplia y documentada de todo esto puede encontrarse en D. ANTISERI, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Roma, 1990.

Con todo, y como vengo repitiendo, ninguna de estas afirmaciones apoya efectivamente la validez de la metafísica como modalidad de saber distinta a la ciencia y dotada de alcance propio; como ámbito en que pueda plantearse la clásica indagación sobre el fundamento. Según explica Berti, las posturas recién mencionadas “no tocan en lo más mínimo el problema de la racionalidad de la metafísica, que, después de Kant, se ha transformado en el auténtico problema relativo a esta disciplina [...]. En efecto, el valor que reconocen a la metafísica depende únicamente de la capacidad de ser más o menos confirmada, a veces en un momento sucesivo, por la ciencia. Por eso, la única verdadera racionalidad que todavía se admite es la científica, y la metafísica se declara racional en la exclusiva medida en que se acerca a la racionalidad de la ciencia. De este modo, se desconoce la pretensión más propia de la metafísica”, ya desde los tiempos de Aristóteles, “de gozar de una racionalidad autónoma, distinta de la científica y, sin embargo, igualmente reconocida”<sup>91</sup>.

En el fondo de estas actitudes laten, por lo menos, dos equívocos de interés. Uno, el de equiparar la metafísica en abstracto con una especie de saber absoluto y total, conclusivo y globalizante, y no susceptible de incremento ni mejora; como una suerte de “ciencia de la divinidad”, que trasciende la falibilidad y la debilidad –y la «libertad»!– del ser humano: y por eso se oye hablar tantas veces a los epistemólogos y a los analíticos, críticamente, de «la visión o el ojo de Dios». Tienen a la vista, quizá, filosofías de corte hegeliano o, todavía más probablemente, aquéllas que han pretendido elevarse a conocimiento definitivo, al alcanzar el rigor de alguna de las ciencias entonces vigentes: el racionalismo cartesiano o el positivismo, pongo por caso.

El segundo error, emparentado con este primero, es, como sugería, el de hablar de la metafísica, sin distinguir las muchísimas y tan dispares versiones que, a lo largo de la historia, han pretendido adornarse con ese calificativo... aun cuando muchas de ellas resulten incompatibles entre sí. Toda metafísica posible, en fin de cuentas, vendría a ser reducida a la matriz común en la que vive la especulación filosófica – también con sus diversidades– después de la revolución cartesiana.

\* \* \*

---

<sup>91</sup> E. BERTI, *Lezioni di Hermeneutica*, cit., p. 27.

Y ésa es, precisamente, la metafísica que repudian las corrientes filosóficas que se han impuesto en el momento presente. No hablo ya de filosofía de la ciencia. Ni tampoco de los especialistas en las diversas disciplinas filosóficas, tan numerosos y variados como las posibilidades que ofrece toda una historia de la filosofía, desde los presocráticos hasta hoy, y sin contar con las filosofías orientales. Me refiero a lo que podríamos calificar como el magma, el ambiente o la «cultura» generalizada... que dirige también, en buena medida, la marcha y la orientación de los estudios superiores en tantas Universidades y en Congresos y en Symposia.

En el fondo de la filosofía actual que parece imponerse habría, como de rebote, un neto rechazo de la mentalidad científica y de las metafísicas «rigurosas» a ella falsamente equiparadas. Por tanto, un equivocado repudio de la razón tout court. Y, por ende, en muchos de sus representantes, un atenimiento a lo etéreo, a lo vago, a lo narrativo o interpretativo, al mero relato, a las artes, etc.

A mi modo de ver, existe en esta pretensión un componente digno de estima: el repudio de la mentalidad científica como modelo exclusivo de todo de saber que se pretende legítimo: lo que hemos venido calificando como cientificismo. Es decir, algo que a su manera reprobaron ya Kierkegaard y Nietzsche; que dio origen a la Kultur-Kritik de principios de siglo, con la insuficiente distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; a las censuras a la ciencia por parte de Bergson o de Simmel; a las de Heidegger y, antes todavía, a La crisis de las ciencias europeas, de Husserl... Una recusación que, ya en la segunda mitad de nuestro siglo, adquiere tintes drásticos en manos de la Escuela de Frankfurt, desde la que Horkheimer, Adorno y, sobre todo, Marcuse animan la fatídica revolución del sesenta y ocho.

Sin embargo, estos últimos acontecimientos señalan los límites intrínsecos de los movimientos de repulsa a que me vengo refiriendo: y es que, junto con la razón instrumental radicalizada, justificadora si se quiere del status quo, del capitalismo o incluso de Auschwitz –¡y, por tanto, intrínsecamente irracional!–, se repele sin más distinguos cualquier tipo de racionalidad filosófica, arbitrariamente identificada con la que ha dominado en la modernidad. Y en este humus, con más o menos conciencia y no siempre decididamente a favor o en contra, se mueven muchas de las posiciones filosóficas del presente.

\* \* \*

Entre ellas recibe hoy un notable asentimiento la hermenéutica, tal como la presentan los seguidores de Paul Ricoeur o, quizá con más relevancia, los gadamerianos. En este puesto de privilegio tiene sin duda su parte la fascinante personalidad de Hans Georg Gadamer, que a sus más de noventa años levanta movimientos de admiración y entusiasmo en los lugares donde expone sus doctrinas: sea en ámbitos académicos, sea en reuniones más amplias y divulgativas.

En buena medida –por un instante quiero detenerme en ello–, el atractivo de la hermenéutica gadameriana reside en lo que venimos anunciando: en la alternativa que ofrece, mediante su atención a las cuestiones artísticas, históricas, filológicas y en general del espíritu, a la racionalidad rígida del cientificismo y de las metafísicas «tradicionales», encaminadas hacia una verdad absoluta, indubitable y, así dicen, coercitiva.

Gadamer, al contrario, pone a disposición «interpretaciones» flexibles y siempre frescas, intrínsecamente vinculadas y condicionadas por las diversas tradiciones, por prejuicios culturales y por otros factores que, modificándola enormemente, no impiden sin embargo –es lo que él sostiene– una auténtica comprensión justificada no sólo de los variopintos textos a los que el hermeneuta se enfrenta, sino de la realidad en sí misma... mediada a través del lenguaje.

Es esta mediación necesaria del lenguaje la que me interesa resaltar. Gracias a ella, la palabra llega a convertirse en la entretela o el fondo último constitutivos de todo lo real. En efecto, a partir de Heidegger la hermenéutica se adorna con el calificativo de «ontológica», para indicar su función decisiva en la comprensión-configuración del hombre y del mundo. Siendo para Heidegger la naturaleza del hombre constitutivamente histórica, todo el universo humano e infrahumano se encontrará siempre históricamente determinado. De esa determinación derivan los «pre-juicios» que hacen imprescindible la labor de interpretación. Pero el vehículo que permite esta comprensión es el lenguaje. Él nos pone en comunicación con la totalidad histórico-cultural y torna hacedera la comprensión propia y ajena<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> Cfr. F. RUSSO, “L'ermeneutica in «Verità e metodo», di Gadamer”, en *Ermeneutica e filosofia del linguaggio*, *Cultura & Libri* 68, abril-mayo 1991,

Con otras palabras: la clave de la hermenéutica gadameriana es esa «fusión de horizontes» que nos capacita para comprender los distintos mundos, mediados –esto es, a la par, relativizados y enriquecidos– por la concreta cultura en que han tomado vida y por las que ha surgido entre ella y la nuestra, que simultáneamente nos la acercan y nos la alejan. Y todo ello es hecho posible gracias al lenguaje.

Éste se eleva, como vengo repitiendo, a la condición de protagonista incontrastado. Según explica el propio Gadamer, “la fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es la obra específica del lenguaje”<sup>93</sup>. Éste, al igual que el Ser del último Heidegger, no es un instrumento de la razón, sino un medium, un lugar originario, un vehículo de sentido, una totalidad de significado o, si se prefiere, la luz que esclarece todos los objetos: “El lenguaje en que algo viene a la palabra no es una posesión que pertenezca a uno u otro de los interlocutores. Cualquier diálogo presupone un lenguaje común o, mejor, lo constituye”<sup>94</sup>.

Y de ese lenguaje dependemos ontológicamente, en lo más íntimo, cada uno de nosotros. Lo explica, una vez más, la categoría del juego. “Hasta tal punto somos solidarios con la cosa que llega hasta nosotros que debe hablarse de pertenencia (*Zugehörigkeit*), esto es, del mismo compromiso que tiene lugar en el juego, al que un jugador no puede declararse ajeno si quiere seguir jugando. En cuanto ser-en-el-mundo, el hombre ha de tomar parte en un juego lingüístico en el que más que jugar es jugado, ya que el verdadero sujeto de la acción lúdica es el juego mismo, a cuya merced está el hombre. Algo similar sucede en el diálogo, que puede decirse que verdaderamente funciona sólo si los interlocutores renuncian a imponerse y se dejan guiar por el íntimo desarrollo de la conversación”<sup>95</sup>.

No es menester exponer con más detalle los puntos fundamentales de la obra gadameriana. De sobra son conocidos. Sí me interesa subrayar en qué dilatada medida se sitúa en la estela abierta por Descartes, cuando sustituye el ser por la conciencia. Ahora, lo correspondiente a

---

<sup>93</sup> H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 4ª ed. 1975. Por resultarme más familiar, he utilizado la traducción italiana, *Verità e metodo*, Milán, 6ª ed. 1989, p. 436.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 437.

<sup>95</sup> F. RUSSO, “L'ermeneutica in «Verità e metodo», di Gadamer”, cit., pp. 43-

esa conciencia, a la subjetividad fundamentadora, es el lenguaje, pero tomado en un sentido supra y cuasi im-personal: de él dependen estrechísimamente tanto el hombre como el mundo. Según afirma el propio Gadamer como conclusión de *Wahrheit und Methode*, “el lenguaje es un medio en el que yo y mundo se unen o, mejor, se presentan en su originaria «congeneridad»: es ésta la idea que ha guiado nuestra reflexión”<sup>96</sup>. La esencia misma del hombre, fruto exclusivo de su historicidad, viene caracterizada por el lenguaje: es éste el que lo une a la totalidad y al flujo de la historia. El mundo existe para el hombre sólo porque es dicho o ha sido dicho por alguien.

Una decidida indicación crítica a este inmanentismo del lenguaje, ajeno al conocimiento de la realidad como tal, la contiene el texto de Agustín de Hipona que a continuación cito, en el que se plantea la alternativa radical a la modernidad de origen cartesiano, y que deberá servirnos de inspiración en momentos posteriores de nuestro estudio. “Quita el verbo mental (*verbum*); ¿en qué se convierte la voz (*vox*)? Cuando no hay entendimiento (intelectual), el sonido exterior es inútil. La palabra sin el verbo mental golpea el aire, pero no edifica el corazón. [...] El sonido de la voz te conduce hasta la comprensión del verbo mental, y una vez que ha cumplido esta función él pasa, pero el verbo mental que el sonido llevó hasta ti se encuentra ya en tu corazón y no ha desaparecido del mío”<sup>97</sup>.

Es cierto, y hay que reconocérselo a la hermenéutica contemporánea, que ese verbo no es independiente del lugar y el tiempo, y de la situación cultural del hombre que lo concibe. En este sentido, hay que agradecer a Gadamer sus invectivas contra el iluminismo y el racionalismo, al mostrar el valor de la autoridad y de la tradición contra el prejuicio más radical de los iluministas: un prejuicio invencible contra cualquier tipo de pre-juicios<sup>98</sup>. Pero para que la comprensión se lleve a término cabalmente, no basta tomar conciencia de los propios pre-conocimientos, éstos que nos permiten la inclusión en la totalidad del círculo hermenéutico.

Como sostiene Russo, no es “suficiente una simple toma de conciencia de las condiciones hermenéuticas del comprender. Es necesario un punto de referencia externo, un conjunto de valores no

---

<sup>96</sup> H. G. GADAMER, *Verdad y método*, ed. cit., p. 541.

<sup>97</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón* 293, 3: Pl 1328-1329.

<sup>98</sup> Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, ed. cit., pp. 250-254.

negociables y no dependientes del lenguaje, a los que deben adaptarse nuestros juicios. Se trata, una vez más, de una realidad que no exige necesariamente la expresión lingüística, sino que sigue siendo válida también cuando no la mencionamos. Más todavía: que alcanza una fuerza indescriptiblemente mayor en el silencioso respeto”<sup>99</sup>: la verdad, el verum-ens.

Se trata de cuestiones en parte ya aludidas y sobre las que habremos de volver más adelante. Prosigamos ahora el somero bosquejo de la filosofía actual.

\* \* \*

La hermenéutica de Gadamer ha dirigido cada vez más la atención hacia su maestro Heidegger, interpretado no obstante de manera un tanto distinta a como se lo exponía hace no demasiados años.

Hoy no interesa ya el Heidegger «fenomenólogo-existencial-metafísico» de *Sein und Zeit* y de las restantes obras que se sitúan en su órbita. Se atiende ahora sobre todo a ese pensamiento «rememorativo» (*Andenken*) o «poetizante» propio de sus últimos escritos, plagados de términos estrictamente intraducibles, como *Ereignis*, *Lichtung*, *Gelassenheit*, *Geviert*, *Versammlung*...<sup>100</sup> y en el que el ser debe por fin hacerse presente como verdad.

¿Por qué esa prioridad del último –¿tercer?– Heidegger?

Por razones análogas a las de Gadamer. Porque en todo ello se descubre una alternativa a la rígida tradición filosófica y científica occidental; por su apertura a nuevas formas de expresión y de acceso al ser; por la importancia concedida al lenguaje, tema por excelencia de todas las corrientes contemporáneas.

Como expone el propio Heidegger, “la palabra que nos habla de la esencia de una cosa nos viene del lenguaje, con tal de que sepamos prestar atención a la esencia propia de éste [...]. El hombre se comporta como si fuere él el creador y el dueño del lenguaje, mientras que al contrario es éste quien es y ha sido siempre el señor del hombre”<sup>101</sup>.

<sup>99</sup> F. RUSSO, “L’ermeneutica in «Verità e metodo», di Gadamer”, cit., p. 49.

<sup>100</sup> Nos referimos, por ejemplo, a *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954; *Unterwegs zur Sprache* Pfullingen 1959; *Zur Sache des Denkens*, Pfullingen 1969.

<sup>101</sup> M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, cit. 140, edición cit. p. 67.

¿Por qué? Porque la expresión lingüística constituye una manifestación privilegiada, especialmente pertinente de la función unificante del Ser. Si el logos, según la conocida interpretación heideggeriana, «guar-da» al ente, el «lugar» donde el Ser recoge (legein) la presencia que le es constitutiva es la palabra; y en ella comunican las cosas y los hombres, la tierra y los dioses. Como puede leerse en la Carta sobre el Humanismo, el lenguaje es la «casa» del Ser.

Mas ¿qué lenguaje? No ciertamente el banal, inauténtico. Ni tampoco el meramente científico. En lo relativo al pensar la ciencia no tiene nada que decirnos. Ella no piensa. “No existe un puente que conduzca de la ciencia al pensamiento; el único modo de pasar es un salto” que nos hará arribar a una región diversa. Pues, en efecto, “lo que en ella se nos torna visible no es algo que, en ningún caso se pueda demostrar”<sup>102</sup>.

Por el contrario, el pensar en su sentido más estricto magnifica el lenguaje de la poesía. Y es la obra de arte el ente privilegiado que puede hacer presente al Ser mismo. Como se lee en la Einführung in die Metaphysik (p. 168), “la obra de arte no es obra en primer lugar en tanto que es producida y hecha, sino porque ella reproduce el Ser en un ente [...]. Por la obra de arte, como Ser que es (als das seiende Sein), todas las demás cosas que aparecen y se encuentran se ven confirmadas y hechas accesibles como entes o no entes”. “De ahí el carácter privilegiado de la obra de arte: es ciertamente un ente, pero un ente en el que el Ser, como original colección de todas las cosas, no se pierde, sino que se abre en cuanto tal. La belleza es así el modo en el que ese ente se trasciende y muestra su relación hacia el fundamento de todas las cosas, es decir, se muestra a sí mismo como verdad y en la verdad del Ser”<sup>103</sup>.

¿Valoración? También ahora hay que agradecer a Heidegger esa llamada a un tipo de pensamiento que no es el de la ciencia experimental ni encierra visos de racionalismo. Lo que de más positivo advierto en su postura es la oscura y no del todo consciente pretensión de hacer salir a la luz «facultades» olvidadas durante siglos. Como el nous aristotélico, sin el que veremos que la metafísica resulta inviable, y como la memoria metafísica –recuerdo de lo sido–, sobre la que ya llamara la atención Agustín de Hipona.

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 128; ed. cit., p. 117.

<sup>103</sup> J. HERNÁNDEZ BARRERO, *Caminitos Atravesados de Filosofía*, cit., p. 100.

Así parece sugerirlo este texto clave: “Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben dass die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist: el pensar sólo empezará cuando experimentemos que la razón, elevada a su máximo esplendor durante siglos, es la más porfiada enemiga del pensar”<sup>104</sup>. Proposición ésta que sólo vale frente al culto latréutico, sobre todo de matriz inmanentista, a la razón humana; a una razón, sin embargo, cuya dignidad teórica siempre es necesario reivindicar. Lejos, pues, de todo irracionalismo, que habría que repudiar, lo que de intemporal encierra el aserto heideggeriano es la exigencia de superar toda forma de predominio dictatorial de la mera razón, con vistas a instaurar un auténtico pensar especulativo. Un pensar que se avalora, según sugiere Cardona, en cuanto parece apelar también a la «memoria», entendida no ya como simple sentido interno, sino como facultad del espíritu.

“A primera vista –dice el filósofo catalán–, nada más ajeno al pensamiento heideggeriano que la memoria, en cuanto que el Dasein aparece como un ser-ahí sin origen y sin destino. Pero aquella tradición que ha sido su humus intelectual y vital le empuja sin cesar hacia la trascendencia, donde su fenomenología rebota una y otra vez. Y en efecto, para él, otra acepción del «pensamiento esencial» es precisamente el «recuerdo» que va mucho más allá de lo que da de sí un «pen-samiento obediente y a la escucha». El pensamiento no es la ejecución mecánica de una capacidad. Se trata, más bien, de lo que él llama, con una arcaica palabra alemana, *Gedank*: mente, alma, corazón; y a la vez, memoria como potencia, y reconocimiento como acto. Por lo que hace a la «memoria», no se trata, como en Locke, de un stock-house de representaciones y conceptos, sino que es «el recogimiento alrededor de; el permanecer sin cesar reunido alrededor del pasado..., del presente... y alrededor de lo que puede suceder (*Was heisst Denken*), el recogerse o retomarse en una «unidad de presencia que tiene sin embargo cada vez su propia naturaleza».

“A este propósito, él mismo nos remite a Novalis. Novalis concebía la memoria como un «cálculo profético, musical» y como una «poesía previa necesaria». Para Heidegger, la memoria tiene su fundamento «en la ‘salvaguarda’ que toma de su guarda ‘todo lo que da que pensar’: sólo la salvaguarda libera y da lo que de ser hay guardado en el

---

<sup>104</sup> M. HEIDEGGER, *Heidegger cit. en Cardona cit. p. 221*

pensamiento, lo que da más que pensar». Y así nos da la definición de memoria como «la reunión del pensamiento fiel alrededor de lo que ofrece que pensar».

“El segundo momento incluido en el *Gedank* es el «reconocimiento», que exige –más que el otro– que el pensamiento renuncie a toda pretensión legislativa. El pensamiento debe ser reconocimiento con relación a «lo que da más que pensar», porque nos ha dado el ser lo que somos, y que lo somos precisamente gracias al pensamiento: se enfrenta aquí el «pensamiento esencial» con el «pensamiento calculador» y contable. Todo esto no es fácilmente inteligible dentro de las coordenadas fenomenológicas e inmanentistas en que Heidegger declara moverse; pero se ilumina bastante dentro de la tradición filosófica en la que (*velis nolis*) se mueve”<sup>105</sup>.

¿Recuperación, por tanto, del pensar como labor de toda la persona, que hunde sus raíces en su Origen más remoto? ¿Apertura implícita a Dios, en el que siempre somos, mientras estamos siendo y aun antes de ser?

No habría que pasar por alto la remota dependencia de Heidegger respecto a Descartes; ni, más en concreto, la determinación estrictamente trascendental, en el sentido kantiano, que lo acompaña desde sus primeros pasos con *Sein und Zeit*, y que tampoco lo abandona del todo después de la *Kehre*. En el último Heidegger el Ser es la primera y más radical condición de posibilidad de la presencia-de-los-entes-ante-el-Da-sein. No se sitúa, por ende, en el ámbito del ser de la metafísica clásica, sino en el surco inmanentista abierto por el cogito, profundizado por Kant, Hegel y Husserl... y que Heidegger intenta por todos los medios trascender, sin conseguirlo.

Aunque aplicado a un momento anterior de su desarrollo, sigue siendo substancialmente válido, también ahora, el juicio de Hernández-Pacheco: “Nos movemos aquí en una interpretación idealista más radical aún que la de Kant, pues para Kant la experiencia y sus formas eran condiciones de objetividad, eran condiciones de constitución teórica, y no entitativa; en esta experiencia se constituía el objeto, no su onticidad, que era supuesta más allá de la experiencia como cosa en sí. Para Heidegger, por el contrario, la Existencia es, en su movimiento trascendente, condición de posibilidad del ente en cuanto ente. Ser y

---

<sup>105</sup> C. CARDONA, “Filosofía y cristianismo. (En el centenario de Heidegger)” en *Estudios*, XXXIX, 1999, pp. 101-102, pp. 27-28.

Existencia qua apertura hacia este ser son –dirá Heidegger más tarde– lo mismo, en el sentido de que ambos se constituyen en el mismo acto de trascendencia. Sólo hay ente en y desde el acto de existir, de ser-en-el-mundo, que somos cada uno”<sup>106</sup>.

Cosa que confirmará más adelante, como en este texto de *Was heisst Denken*: “Ningún camino del pensar [...] sale de la esencia del hombre hacia el Ser o, al contrario, del Ser de vuelta a la esencia del hombre. Mas bien todo camino del pensar se mueve siempre dentro de la relación total entre el ser y la esencia del hombre; de otra forma no es tal pensar”<sup>107</sup>.

Quiero advertir que, dentro del inmanentismo-fenomenológico fundamental que lo determina, hay en cuanto estamos viendo un intento de trascender hacia el hallazgo y el más cabal significado del Ser, que, en el extremo radicalmente opuesto, evoca no obstante las más cualificadas pretensiones y los logros del pensamiento clásico. En su contenido y en su método. Pero, por desgracia, no es esto lo que en la actualidad fascina de Heidegger. Por el contrario, el lugar de privilegio que el profesor alemán “concede a la poesía como lenguaje capaz de revelar el sentido del ser converge con una tendencia difusa en la cultura de hoy, que lleva a revalorizar el mito, lo sacro, lo misterioso, lo nocturno... y en la que no dejan de haber ciertos brotes decididamente [irracionales o] «irracionistas»”<sup>108</sup>.

Y así, al joven estudiante que le había pedido que fundamentara rigurosamente sus afirmaciones, Heidegger contesta que el suyo es un pensamiento en camino, expuesto al riesgo del error; que es una meditación en busca del ser... pero que carece de documentos de legitimación. Más aún, en cuanto el Ser se advierta, casi al extremo del recorrido heideggeriano, como primaria relación constitutiva no substancializable, pero que se torna absoluta, y que de ningún modo puede ser un ente, todo abocará, como veíamos al hablar del nihilismo, al fundamento de la Nada.

Y aquí tampoco puede abrirse un espacio seguro para la verdad.

\* \* \*

---

<sup>106</sup> J. HERNÁNDEZ-PACHECO, *Corrientes Actuales de Filosofía*, cit., p. 172.

<sup>107</sup> M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, p. 74.

<sup>108</sup> F. DERRIDA, *Levinas y la filosofía*, cit., p. 108.

Animada también por la importancia que el último Heidegger le concede<sup>109</sup>, la cultura hodierna ha continuado este su retorno a los «orígenes», hasta arribar al que sin duda es el filósofo más influyente en el pensamiento que hoy domina: Nietzsche (a cuya luz, como decíamos, se vienen interpretando los restantes autores de moda, desde Heidegger hasta Freud o también, en su momento, Marx). Como escribe Vattimo, uno de sus intérpretes más «actuales», Nietzsche constituye, bajo ciertos aspectos, una “figura emblemática: de hecho, nada más difícil que indicar en la filosofía contemporánea una «escuela» nietzscheana, aun cuando el influjo ejercitado por su pensamiento es dilatadísimo y muy vivo”<sup>110</sup>.

Pero tampoco se trata ahora del Nietzsche de primeros de siglo, el del «superhombre» y la «voluntad de poder», crítico del socialismo y de la democracia e inspirador de conocidos movimientos de la primera mitad de nuestra centuria (y entrado definitivamente en crisis después de la segunda guerra mundial). Estamos más bien ante un Nietzsche de izquierdas, que censura la sociedad burguesa y transvaloriza todos los valores; pero también, y sobre todo, ante el Nietzsche que proclama la muerte de Dios y, quizá más todavía, la muerte del hombre. El superhombre, transformado en *dividuum*, culmina con la desaparición de lo humano.

---

<sup>109</sup> Significativo el texto que sigue, escogido al azar entre los muchos posibles: “Mit Nietzsches Metaphysik ist die Philosophie vollendet. Das will sagen: sie hat den Umkreis der vorgezeichneten Möglichkeiten abgeschritten”: “Con la metafísica de Nietzsche la filosofía ha llegado a cumplimiento. Esto quiere decir que ha recorrido todo el arco de las posibilidades que se le habían asignado” (M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 79; ed. cit., p. 54).

<sup>110</sup> G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Bari, 2ª ed. 1986, p. 7. Interesante, aunque no podamos detenernos en ella, esta otra observación, que precede a la citada en el cuerpo de nuestro trabajo: “El problema [...] de la incardinación de Nietzsche en el marco de la filosofía contemporánea (en qué corriente, en qué escuela, etc.) puede encontrar finalmente una solución cuando nos decidamos a considerarlo como un momento relevante de aquel filón del pensamiento que, partiendo de Schleiermacher, se desarrolla a través de Dilthey y el historicismo alemán hasta Heidegger y la hermenéutica postheideggeriana (Gadamer, Ricoeur, Pareyson, para indicar sólo los nombres más significativos)” (ibidem).

Estamos, por ejemplo, ante el Nietzsche que descubre en la muerte de Dios la más liberadora exaltación del hombre: “Esa larga serie de demoliciones –nos dice en *La gaya ciencia*–, de destrucciones, de ruinas y derrumbamientos que tenemos en perspectiva, ¿quién podría adivinarla hoy en grado suficiente para ser el iniciador y el adivino de esta enorme lógica del terror, el profeta de una tiniebla y de una oscuridad tales que probablemente jamás tuvieron par en la tierra? Nosotros mismos, nosotros, adivinos de nacimiento, que estamos como al acecho en las alturas, plantados entre el ayer y el mañana; nosotros, primogénitos del siglo futuro, que deberíamos percibir ya las sombras que Europa va a proyectar, ¿cómo es que esperamos sin verdadero interés, y sobre todo sin cuidado ni temor, la venida de ese eclipse? ¿Estaremos tal vez demasiado dominados aún por las primeras consecuencias de tal acontecimiento? ¿Es que esas primeras consecuencias, contra lo que debería esperarse, no nos parecen tristes y sombrías, sino que, al contrario, se nos presentan como una especie de luz nueva, difícil de describir, como una especie de dicha, de alivio, de serenidad, de aliento, de aurora?... Efectivamente, nosotros, los filósofos, los espíritus libres, ante la nueva de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad, el horizonte nos parece libre otra vez, aun suponiendo que no aparezca claro; nuestras naves pueden darse de nuevo a la vela y bogar hacia el peligro: vuelven a ser lícitos todos los riesgos del que busca el conocimiento; el mar, nuestra alta mar, se abre de nuevo ante nosotros, y tal vez no tuvimos jamás un mar tan amplio”<sup>111</sup>.

¿Es esto lo que de Nietzsche atrae a nuestros contemporáneos? Acaso sí, y también cuanto explicamos en el capítulo sobre el nihilismo.

De Nietzsche arrebatada, por ejemplo, la promesa de un paraíso terrestre para el hombre definitivamente adulto.

Un lugar en el que “se vive, desligados ya de las cadenas del amor y del odio, sin sí y sin no, acercándose y alejándose libremente, pero prefiriendo escapar hacia otro lado, sustraerse, aletear volando más y más hacia lo alto”<sup>112</sup>. Allí “todo se vuelve más cálido en torno a él, más dorado; sentimiento y simpatía adquieren profundidad, y brisas tibias

<sup>111</sup> F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 343.

<sup>112</sup> *Idem*, *Humanismus der Zukunft*, cit. Prof. I. 4. p. 20.

de toda especie soplan por encima de él. Se encuentra casi como si sus ojos se abriesen por vez primera a las cosas cercanas. Está maravillado y se sienta en silencio”<sup>113</sup>.

Un emplazamiento donde a los ojos del espíritu libre, cada vez más libre, “comience a descubrirse el enigma de esa gran liberación que hasta entonces había esperado oscura, problemática, casi intangible, en su memoria. Cuando en otro tiempo apenas se atrevía a preguntarse: «¿Por qué tan apartado, tan solo, renunciando a todo lo que yo respetaba, renunciando a este respeto mismo, por qué esta dureza, esta desconfianza, este odio hacia mis propias virtudes?», ahora se atreve a plantear la pregunta en voz alta y oye ya algo así como una respuesta. «Tenías que llegar a ser dueño de ti, dueño también de tus propias virtudes. Antes ellas eran tus dueñas; pero no tienen derecho a ser más que tus instrumentos al lado de otros instrumentos. Tenías que adquirir el poder sobre tu Pro y tu Contra y aprender el arte de aceptarlo y desprenderte de ellos según tu fin superior del momento [...] Tenías que aprender a percibir lo que hay de injusticia necesaria en todo Pro y Contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como condicionada por la perspectiva y su injusticia. Tenías ante todo que ver con tus propios ojos dónde hay siempre más injusticia [...] Tenías que ver con tus propios ojos el problema de la jerarquía [...] «Tenías que...»; basta, el espíritu libre sabe ya a que «necesidad» obedeció, y también cual es ahora su poder, cuál es, solamente ahora..., su derecho...”<sup>114</sup>.

Todo esto, como decía, acalora, sobre todo a determinadas edades. Pero mi experiencia como docente me permite afirmar que, además de la pasión exaltante y omnidestructiva, de Nietzsche fascina sobre todo su modo de expresarse por aforismos, por paradojas que basculan entre lo genial y lo demencial, por ese conjunto de metáforas fácilmente interpretables (en el sentido que uno desea), que dan al lector la impresión de haber entrado, junto con quien ha escrito tales páginas, en el ámbito de los genios, de los espíritus superiores.

Nietzsche puede ser utilizado contra todo y a favor de casi todo: todo lo ha afirmado y negado, y lo contrario de todo.

Verdades sobresalientes que nadie antes de él se había atrevido a enunciar, o que ni siquiera se habían entrevisto, y vulgaridades de lo

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, Pref. I, 5, pp. 29-30.

<sup>114</sup> *Ibidem*, Pref. I, 5, pp. 29-31.

más cruel, insoportable y absurdo. Un auténtico «experimento con la verdad». Justamente por eso, “es decir, por semejante incoherencia, por este rechazo de la lógica y de la racionalidad, gusta tanto Nietzsche al hombre de hoy”<sup>115</sup>.

\* \* \*

Semejante postura, la del Nietzsche de los años postreros, constituye también la substancia de las filosofías más de moda en el momento actual: las distintas manifestaciones de lo postmoderno. Pero, como antes sugería, en su transfusión al mundo contemporáneo las negatividades que están en la base parecen perder vigor y fuerza acusadora; aunque quizá, tal vez por eso mismo, resultan más deletéreas. En cualquier caso, se sitúan en la misma línea destructora en que las introdujo el filósofo alemán.

Como ya hemos advertido, para conducir ese poder demoledor hasta su culmen, y para moverse en un terreno «cómodo», el pensiero debole reemplaza las categorías tradicionales de la metafísica (ser, unidad, verdad, fundamento, persona, absoluto), consideradas como expresión de dominio, por otras más «débiles», como las de diferencia entre los entes, historicidad, «eventualidad», ocaso, declive, crisis...

Dicho con otras palabras: los representantes del pensiero debole utilizan sobre todo la pars destruens de Nietzsche y Heidegger, pero apenas su pars construens. Y, así, Vattimo se apoya “en una interpretación de Heidegger que resuelve todas las ambigüedades y puntos débiles en la dirección más relativista y encerrada en la finitud que es posible.

“Si, por ejemplo, Heidegger hablaba de los varios «destinos-remisiones», de las varias «manifestaciones-ocultamientos» del ser en la historia y de la necesidad de ponerse «a la escucha», sin especificar sin embargo si habría de llegar alguna vez un momento en que el ser se manifestaría en plenitud, para Vattimo la respuesta es sin duda negativa. El horizonte se encuentra radicalmente cerrado y encerrado en la finitud; no hay posibilidad de trascenderlo en ningún sentido. Somos «jugados» por el lenguaje; estamos inmersos en una historicidad radical que permite a la filosofía un único cometido: el hermenéutico: interpretar las huellas de la «tradición» y vivir en diálogo con ella. Aquí

---

115. F. Deppa, *Lezioni di Heidegger*, cit. p. 100.

Heidegger resulta «filtrado» a través de la hermenéutica de Gadamer, que hace desaparecer de la posición heideggeriana la tensión hacia algo «nuevo» y más «pleno», y cierra el círculo identificando historia y lenguaje”<sup>116</sup>.

Estos son los esquemas mentales que imperan hoy en tantos ambientes «filosóficos», difundiendo en la «cultura» establecida el conjunto de negaciones que llevan consigo. Pues bien, me interesa insistir en que todo ello se suma a la crisis de racionalidad que examinábamos antes entre los epistemólogos de nuestro siglo. ¿Por qué? Porque también la postmodernidad débil implica sobre todo la anulación absoluta del sentido de la verdad y de cualquier racionalidad posible. Como quería Nietzsche, todo es falso: “sencillamente, ya no existe razón alguna para imaginarse un mundo verdadero”<sup>117</sup>.

Vattimo lo afirma con el mismo ligero aplomo de Nietzsche. Y como el de éste, su planteamiento no se sostiene, antes que nada, desde el punto de vista teórico. No cabe negar simplemente, sin otros apoyos que ciertas afirmaciones de Nietzsche y Heidegger acríticamente asumidas, que exista verdad alguna... Y menos todavía para después sostener como verdadero el propio planteamiento, aunque sea con precavidas sutilezas. Ciertamente, Vattimo declara que su posición es una especie de residuo, lo que queda después de haber destruido las restantes. Y recuerda aquí la metáfora de la escalera utilizada por Wittgenstein. Pero si el filósofo italiano pretende estar diciendo algo, tendrá que dejar en pie la posibilidad de que también se «licencie» su propio planteamiento. Esto no puede negárnoslo.

En realidad, la única postura verdaderamente coherente en tales circunstancias sería, como ya nos recordara Aristóteles, la del escepticismo radical. Ni sé nada, ni sé tampoco si antes o después podré saber algo. Es ilegítimo sostener que necesariamente no puede conocerse la verdad y que, por ende, no existe el derecho a juzgar falsa ninguna afirmación. Incluso el procedimiento «genealógico» de Nietzsche se encuentra tocado por esta crítica. Yo puedo jugar, «danzar» en este juego de máscaras que serían la cultura y la vida. Pero

---

<sup>116</sup> A. FUMAGALLI, “*Saggi e discorsi*, di Martin Heidegger”, en *Il nichilismo. Da Heidegger al pensiero debole*, *Cultura & Libri*, 48-49, 1989, pp. 38-39.

<sup>117</sup> M. NIETZSCHE, *Nietzsche ed il suo secolo*, vol. II, p. 51.

no puedo excluir que haya quien se comporte de otra manera y tenga sus buenas razones para hacerlo<sup>118</sup>.

Retomando la idea apuntada hace unos instantes, y teniendo en cuenta que no todos son capaces de sostener los dos extremos de la paradoja, hay que insistir en lo que sigue: las actuales filosofías de la crisis, con su repudio de la razón, del sentido, de los fines y de los valores..., con su carga de nihilismo, en una palabra, resultan complementarias o incluso instrumentales respecto a la hegemonía de esa racionalidad científico-tecnológica pura contra la que, presuntamente, querrían reaccionar.

Lo intuye Sorrentino cuando explica: “La crítica de la razón técnico-científica y la institución de un pensamiento «débil», mientras por un lado contribuyen a la pérdida de poder de la razón instrumental e ideológica, por otro atacan a la misma racionalidad crítica, llevando a término una disolución de ésta que, en fin de cuentas, acaba por restaurar el poder de la ideología y el «sentido» no protegido del saber crítico”<sup>119</sup>. Y lo confirma Berti, acaso con mayor clarividencia: si los hechos se separan absolutamente del sentido –viene a afirmar–, y este segundo se confía a una opción arbitraria, cuando no incluso a la nada, mientras los primeros reposan en los dominios de la ciencia..., se está secundando la hegemonía de esa racionalidad científica –y, en su decir, no valorativa, instrumental, dominadora y violenta– a la que los filósofos de la crisis pretendían oponerse<sup>120</sup>.

No es en este contexto de irracionalidad difusa, por tanto, donde podemos encontrar el camino que nos conduzca hacia la verdad del ser.

\* \* \*

Existen, con todo, otros movimientos actuales que suscitan una mayor esperanza. Corrientes que defienden la posibilidad de una racionalidad filosófica genuina, contrastable y comunicable, y que están recabando la adhesión de grupos cada vez más nutridos de pensadores.

– En primer término, atendiendo ahora a sus aspectos más positivos, cabría volver a aludir a la hermenéutica, sobre todo en su versión

<sup>118</sup> Cfr. A. FUMAGALLI, “*Saggi e discorsi*, di Martin Heidegger”, p. 40.

<sup>119</sup> S. SORRENTINO, “Verità e salvezza. Kierkegaard e Nietzsche di fronte al Cristianesimo”, en AA.VV., *Veritatem in caritate*, cit., pp. 259-260.

<sup>120</sup> Cfr. E. BERTI, *Levia della ragione*, cit., p. 115.

gadameriana. Esta orientación permite hablar, al menos hasta determinado punto, de una cierta verdad, de interpretaciones más o menos correctas o adecuadas de los textos, contrastables por las restantes personas que se enfrenten a ellos. Al mismo tiempo, no cae en rigideces «metafísicas», no anula la diversidad de las interpretaciones legítimas, igual que una partitura no elimina el estro interpretativo de cada uno de los que la ejecutan.

Y, en efecto, cuando los presuntos hermeneutas, como algunos artistas, no consiguen la «fusión de horizontes» con el autor que interpretan, la «solución» al problema que llevan entre manos resulta desmentida por el contexto o por pasajes paralelos o por el descubrimiento de un error de lectura o de transcripción, o por mil factores más. Se admiten, pues, determinaciones muy variadas, pero no arbitrarias, sino sometidas a cierto control racional.

Ya esto es destacable en la hermenéutica. Pero lo resulta mucho más su capacidad manifestativa o descubridora: la aptitud para encontrar y poner ante la vista de todos factores inadvertidos hasta el momento, sugerencias profundas, significados «ocultos»... Famosas son las lecturas en extremo iluminadoras que Gadamer hace de los presocráticos, de Platón, de Aristóteles, de Kant, de Hegel.

De todos modos, “lo que deja un poco insatisfechos, al menos a algunos, es la impresión de que [Gadamer] nunca adopte una postura clara en favor de uno o de otro filósofo; es decir, que no se decida; que ni siquiera de manera provisional diga de parte de quién está la razón y quien, por el contrario, yerra, poniendo a todos los autores en el mismo plano”<sup>121</sup>.

Además, la hermenéutica presta poca atención a los aspectos argumentativos del discurso filosófico y, en ese sentido, a la verdad en su versión fuerte.

Así lo explica Pegueroles, manifestando simultáneamente las luces y las sombras, y la peculiaridad exclusiva, de la hermenéutica:

“1. La verdad hermenéutica es una verdad sin criterio. No hay criterio de verdad en la hermenéutica. La belleza de la Novena Sinfonía de Beethoven ni se puede verificar, ni se puede demostrar.

“2. ¿Cómo distinguir entonces entre la belleza y la no belleza, entre una gran filosofía y una filosofía sin valor? Hay dos caminos. Primero,

---

121. *Ibid.*, p. 120.

la experiencia. Sólo un hombre de mucha experiencia artística, filosófica... (un hombre formado) será capaz de juzgar con acierto. Segundo, el diálogo. Dos hombre entendidos (en arte, en filosofía) es posible que lleguen a ponerse de acuerdo en la verdad.

“3. La verdad hermenéutica es una verdad sin error. En la hermenéutica, lo contrario de la verdad no es el error, sino la no verdad. La verdad hermenéutica se da en una experiencia (de belleza, de valor). Ahora bien, la experiencia, o se da, o no se da. O hay experiencia o no hay experiencia. No hay experiencias falsas. La experiencia siempre es verdadera.

“Lo que ha visto un gran filósofo es verdad, ha dicho alguien magistralmente. Después, el lector de Platón verá o no verá esa verdad que ha visto Platón. No hay un Platón falso. El pedazo de plomo dorado que yo tomo por oro, no es oro falso, es no oro (Heidegger).

“4. La verdad hermenéutica es histórica y por tanto finita. Está condicionada por la historia y especialmente por el lenguaje del lector del texto. La hermenéutica de Gadamer afirma a la vez la verdad y su finitud. El hombre no conoce la verdad ab-soluta (Hegel), sino su modo de darse desde su situación. Ahora bien, esta finitud es una riqueza. Los modos de darse de una gran obra de arte son infinitos. Nunca llegaremos al término de nuestra experiencia de la Novena Sinfonía o del Quijote.

“5. [...] Leía no hace mucho que en la hermenéutica primero es la comprensión y después la valoración de lo comprendido. El autor no había entendido nada. Esta distinción entre comprensión y crítica o, lo que es lo mismo, entre sentido y verdad, es propia de la ciencia, no de la filosofía (o la hermenéutica, que es su otro nombre).

“Si comprendo a Platón, me entusiasmaré con él. Si no me dice nada es que no lo he comprendido. La verdad hermenéutica sólo es verdad si es verdad para mí. La verdad científica es verdad, aunque a mí no me afecte (es verdad para todos). La verdad hermenéutica sólo es verdad si me la apropio, si me la aplico.

“La verdad hermenéutica es una verdadera revolución. La filosofía (y el arte) no es una ciencia (como pretendió la modernidad). Y su verdad es otra verdad. Esta nueva, revolucionaria verdad la descubren, cada uno por su cuenta (siempre contra la modernidad), Kierkegaard (la verdad subjetiva) y Newman (Grammar of assent), en el siglo pasado.

Y, en el nuestro, Heidegger y con él Gadamer y Pareyson (cada uno a su manera) y la nueva retórica de Perelman”<sup>122</sup>.

– Verdad no argumentativa, como anunciaba Berti. No ocurre así, por el contrario, con la corriente citada al término del texto de Pegueroles, conocida precisamente como «teoría de la argumentación». La «nueva retórica» la fundó Chaïm Perelman alrededor de los cincuenta<sup>123</sup>, y ha ido ganando adeptos con el paso del tiempo y, especialmente, en torno a la muerte de su fundador, no hace todavía muchos años<sup>124</sup>.

El tipo de argumentación que propone este movimiento es aplicable a los más diversos campos, desde la literatura hasta el derecho, desde la filosofía hasta la política... Y tiene, como se sabe, inspiración claramente clásica. Se trata de la retórica aristotélica. Es decir, de una cierta adaptación de la dialéctica del Estagirita –que transcurría siempre entre dos interlocutores– al ámbito de un auditorio más amplio donde, además, sólo el retor hace uso de la palabra, ejerciendo la facultad persuasiva a través de razonamientos y de otros medios más psicológicos. Lo característico de esta retórica es que no se apoya en verdades indubitables, sino en opiniones admitidas por el conjunto de los mortales –más en concreto, por el auditorio–, a partir de las cuales intenta o bien demostrar la tesis propuesta por el retor, o bien confutar lo sostenido por otras personas, deduciendo de ello afirmaciones contradictorias respecto a las premisas sustentadas por los oyentes. El retor triunfa cuando pone de manifiesto una contradicción entre las afirmaciones que se oponen a la suya y las opiniones comúnmente aceptadas (los *éndoxxa*).

La técnica retórico-dialéctica, entonces como ahora, es la única que puede ponerse por obra en el campo de la ética, de la política y del derecho: es decir, en la esfera de aquellas cuestiones mediadas por la libertad, en las que, por tanto, no puede darse la necesidad y exactitud propia del saber estrictamente teórico.

En conjunción con la hermenéutica, y acompañando a la rehabilitación de la filosofía práctica, la nueva retórica da a luz un

---

<sup>122</sup> J. PEGUEROLES, “La verdad hermenéutica en cuatro palabras”, en *Espíritu* XLIV (1995), pp. 221-222.

<sup>123</sup> Cfr. CH. PERELMAN-L. OLBRECHTS-TYTECA, *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, París 1958.

<sup>124</sup> El clásico libro de PERELMAN es *L'argumentation dialéctique*, París 1977.

modelo de «ra-cionalidad práctica» ajeno a las deficiencias de la racionalidad científica. Ésta, como ya sabemos, entró en crisis como consecuencia de su formalismo y, sobre todo, de su incapacidad para cimentar los fines, apelando a las cuestiones de «sentido» o «significado», y haciéndose cargo del todo, para explicar el «mundo de la vida».

Además, la «nueva retórica» apela a una racionalidad abierta y no constrictiva, capaz de tener en cuenta el parecer de todos. La nueva retórica no se dirige sólo a los expertos, sino que resulta accesible a todos y controlable por todos. Como consecuencia, facilita la comunicación, la comprensión entre unos y otros, y su colaboración para resolver los problemas prácticos.

En tercer lugar, la «nueva retórica» toma nota de los condicionamientos de todo tipo: desde los culturales, sociales e ideológicos, hasta los lingüísticos, a los que también ella concede una particular relevancia. Con todo, no incurre ni en el relativismo ni en el escepticismo<sup>125</sup>.

Pero, junto a estos méritos, se descubren en la nueva retórica limitaciones bien características. Pues, “al quedar circunscrita a temas de carácter práctico y dejar los teóricos bajo la competencia del cálculo lógico, reconoce implícitamente la superioridad de este último allí donde fuere aplicable y, por ende, tiende a presentarse como una lógica menor, una estructura más débil, a la que se recurre sólo por necesidad”<sup>126</sup>.

Concretando más esas deficiencias, decisivas para el planteamiento de nuestro estudio, podríamos decir que, “por un lado, la nueva retórica se contrapone a sí misma a la ciencia, dejando a ésta última el monopolio de lo «teórico», de lo propiamente cognoscitivo, y manteniendo entonces la división entre las dos culturas, con la curiosa paradoja de que a la menos rigurosa de ellas le corresponde determinar lo más importante, es decir, los fines y los valores, mientras que la más rigurosa, segura y fiable se reserva la determinación de lo menos importante, esto es, los medios.

“Por otra parte, la nueva retórica se contrapone asimismo a la filosofía o, al menos, a un cierto tipo de filosofía que Perelman denomina las «filosofías primeras». A saber, la filosofía teórica, a la

---

<sup>125</sup> Cfr. E. BERTI, *Le vie della ragione*, cit., pp. 79 ss.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 122.

que declara dogmática, metafísica en el peor sentido del término, y que –en su decir– pretendería erigirse como «saber absoluto», como una especie de «mirada divina», como un conjunto de verdades del todo incontrovertibles. La única filosofía tolerada es la que denomina «filosofía regresiva» o «abierta», argumentativa, retórica, que en fin de cuentas se resuelve en la filosofía práctica y resulta avalorada a tenor de sus propios resultados.

“Por fin, con esta doble oposición, la nueva retórica muestra no conocer otro tipo de racionalidad teórica más que la rigurosamente formalizable, gobernada por la lógica formal: es decir, la racionalidad axiomático-deductiva, en la que los axiomas son hipótesis, si se trata de la ciencia, o intuiciones, en el caso de la filosofía. En conclusión, participa del dogma cartesiano-spinoziano del *mos geometricus* como único método racional válido..., a pesar de haber nacido en contra de él”<sup>127</sup>.

– Mucha más relevancia que la nueva retórica, y remitiendo esta vez a Aristóteles y a Kant, tiene otro movimiento, que apela también a una racionalidad no científica y que es conocido como «filosofía práctica». Se trata de una reflexión sobre las actividades humanas –moral, política y derecho, fundamentalmente– que pretende un alcance valorativo: es decir, en lugar de simplemente describir, como las ciencias sociales, aspira a dictar normas que dirijan el obrar humano en esos ámbitos «prácticos».

Según explica Millán-Puelles, “una buena parte de la filosofía analítica –la de corte positivista o neopositivista– había reducido la ética a la lingüística de la moralidad, y el papel de la razón, en lo que se refiere al análisis de la conducta moral, lo habían reducido a un análisis del lenguaje ético. Es decir, la ética no sería, según estos analistas, una disciplina normativa, ni una reflexión sobre la validez o invalidez de lo que llamamos comportamiento moralmente correcto, sino simplemente un estudio del lenguaje ético, un estudio de las palabras «recto», «incorrecto», «moral», «inmoral», «derecho», «deber», «obligación»; es decir, un análisis del lenguaje, pero sin tomar partido.

“Frente a eso, hoy ya vuelve a hablarse de ética en un sentido comprometido, no en la acepción, meramente, de un análisis del lenguaje. Y en eso hay que reconocer que Habermas ha contribuido decisivamente, discutiendo acerca de cómo se puede hablar también de

«verdad» en el ámbito de la praxis, entendiendo por praxis, o por práctica, no solamente la realización de actos técnicamente útiles, sino la realización de actos moralmente calificables. Es un evidente acierto reconocer que la razón tiene derechos en la configuración de la vida del hombre, no sólo para hacer un estudio de la física o de la química o de la biología. También tiene que ser orientadora del comportamiento.

“El inconveniente de Habermas, a mi juicio, es que propone que, en definitiva, las normas que la razón ha de dar tienen que estar consensuadas. De todas formas, hay que reconocerle a Habermas el mérito de haber intentado devolver a la razón –aunque sea una razón consensuante y meramente dialogante, que carece de valores absolutos– el derecho a decir algo en el terreno práctico, en el ámbito de la orientación de la conducta humana. La razón tiene algo que decir, no sólo en física, en biología, en matemáticas, en general dentro de las disciplinas que en la terminología analítica se denominan descriptivas, sino también en las prescriptivas: en las que dan normas o preceptos”<sup>128</sup>.

La referida distinción entre la praxis y la teoría (además de la póyesis, que exige otro modo de racionalidad distinta de las dos anteriores), clásica desde Aristóteles, había tenido más o menos vigencia hasta bien entrado el siglo xviii, a finales del cual lo práctico quedó bajo el dominio de las ciencias sociales. Ya en nuestra centuria, durante la década de los setenta, y probablemente para dar una respuesta no ideológica a los problemas planteados por la escuela de Frankfurt, para superar esa tecnocracia que, de acuerdo respecto a las soluciones técnicas, abandona la cuestiones relativas al fin o al sentido a la mera subjetividad o a las decisiones racionalmente infundamentadas, tuvo lugar la conocida «rehabilitación» de la filosofía práctica.

El movimiento ha crecido, y a él se han sumado, total o parcialmente, representantes de casi todas las otras corrientes hoy en uso: desde el ya citado Habermas, pasando por el propio Gadamer y los «acostum-brados» Eco y Vattimo, hasta el neohegeliano Ritter, los fenomenólogos Landgrebe y Held, o algunos analíticos de origen anglosajón, como Apel y Wright...

---

<sup>128</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Ética y realismo*, Madrid 1996, pp. 19-21. He distribuido en tres artículos sucesivos del texto...

Sin duda, esta última orientación, más significativa y compacta que la nueva retórica, comparte en ocasiones con ella el mismo déficit: el de propugnar, apoyada también en la dialéctica, una “racionalidad débil, incapaz de trascender el ámbito práctico y, por tanto, resignada a otorgar a la racionalidad científica el monopolio de lo teórico”<sup>129</sup>.

En concreto, de Habermas, “uno de los filósofos más en boga, con un influjo considerable no sólo en la filosofía, sino también en la sociología, en la política y en la ética”, ha podido decir un reconocido especialista: “1) Que de hecho en él se siente la necesidad de una fundamentación ontológica desde el principio. 2) Que Habermas la quiere evitar y sustituir por una fundamentación sociológica. 3) Que no lo logra, sino que más bien se da en él desde el principio hasta el final una ontología implícita. 4) Que, al no profundizar en ella, deja de fundamentar sus normas y cae en contradicciones”<sup>130</sup>.

Más allá de la apelación a Aristóteles, puede verse en esta negativa, y en cuanto antes exponíamos, la herencia de la escisión de la razón llevada a término por Kant, en virtud de la cual los principios de la razón teórica quedan reservados para el ámbito de las ciencias naturales, mientras que a la razón práctica se atribuye una tarea de esclarecimiento no propiamente cognoscitivo en el ámbito de la moral: con base en unos criterios que cabría incluso declarar «irracionales» desde la perspectiva propia de la razón pura. Como explica Hernández-Pacheco, “culturalmente esta escisión kantiana de la idea de razón va a funcionar en detrimento de las ciencias del espíritu, que encuentran en la categoría de «comprensión» una especie de refugio epistemológico en el que protegerse del hecho teórico fundamental según el cual, conocer, lo que se dice propiamente «conocer», es algo exclusivo de las ciencias naturales”<sup>131</sup>.

\* \* \*

Podríamos, pues, resumir lo visto en los dos últimos largos apartados del presente capítulo. Resulta sintomático, por una parte, el intento de recuperación de la racionalidad para los dominios prácticos,

---

<sup>129</sup> E. BERTI, *Le vie della ragione*, cit., p. 124.

<sup>130</sup> M. BERCIANO, *El problema de la ontología en Jürgen Habermas*, Pamplona 1995, pp. 9 y 10.

<sup>131</sup> J. HERNÁNDEZ-PACHECO, *Corrientes Actuales de Filosofía*, Madrid 1996, p. 169.

abandonados en otro tiempo a un voluntarismo más o menos arbitrario; pero esta reconquista de la racionalidad de la praxis se está llevando a término, por desgracia, al margen de toda fundamentación teórica estricta y genuina. En segundo término, y más en sus teóricos que en sus cultivadores inmediatos, es también patente la crisis de la racionalidad científico-técnica, en la que tampoco están ya vigentes los principios especulativos.

Todo esto nos lleva, tal vez, a convenir con Livi. A recordar con él que “una cuestión de gran importancia en el contexto filosófico actual”, y especialmente relevante para nuestro estudio, es “el problema de la posibilidad y de la necesidad de la metafísica, esto es, de una filosofía que posea las características de la ciencia [clásica]: objetividad, certeza argumentativa, rigor metódico, ganancia en el conocimiento”. Y nos conduce asimismo, apoyados en el breve resumen de los hechos que hemos elaborado, y en los que por su parte expone el autor, a concordar también en que, por el contrario, “es la crítica de Heidegger a la metafísica post-platónica la que está conquistando un asentimiento casi universal para una filosofía que no pretende poseer caracteres de ciencia y que se contenta con la hermenéutica, el análisis del lenguaje, la lógica de las ciencias empíricas, la antropología..., ufanándose de la propia cualidad de «pensamiento débil»”<sup>132</sup>.

Pero, entonces, y es éste el punto que me interesa subrayar como conclusión del presente epígrafe, la filosofía práctica, la retórica y, más claramente, aquellas filosofías de la crisis que instauran el dominio de lo débil, poco avanzan, en lo que a la relación con la verdad se refiere, respecto a los planteamientos antes estudiados de los epistemólogos actuales. En definitiva, sigue faltando un ámbito donde el saber propiamente teórico se afirme con una racionalidad «fuerte», que, sin embargo, no se identifique con la científico-técnica.

Pero sólo en esa esfera podrían plantearse los interrogantes últimos sobre el sentido del mundo y de la existencia humana. Unos interrogantes que, según muestra la desembocadura nihilista de lo más granado de la especulación y la vida contemporáneas, se tornan vitalmente ineludibles. Y que, según hemos sugerido en los desarrollos que preceden, no resultan viables si no se trasciende la versión inmanentista de la filosofía que encuentra su origen en Descartes.

Ergo...

---

132. A. Livi, *Crítica del sentido común*, Madrid 1995, pp. 241-242.

## CONCLUSIÓN: ¿QUÉ METAFÍSICA?

“No hay más que un modo de fundamentar radicalmente el valor absoluto de la persona: recuperar la metafísica del acto de ser” (Carlos Cardona).

“Lo que empieza aquí es algo distinto de una simple restauración de la metafísica. Por lo demás, ninguna restauración podría contentarse retomando tal cual el contenido tradicional, como quien recoge las manzanas caídas de un árbol. Toda restauración es interpretación de la metafísica” (Martin Heidegger).

Permítaseme comenzar este último apartado trayendo de nuevo a colación una extensa cita de Carlos Llano<sup>1</sup>: “Hemos hablado –nos dice, y podemos asumirlo por nuestra parte– de la filosofía contemporánea, ocultando en ella, de propósito, lo que tiene de filosofía permanente aunque no sea la de hoy. La metafísica (esto es, la ciencia de lo trascendente, de lo que está más allá de nosotros mismos y de nuestro conocimiento inmediato) perdura en medio de estas manifestaciones subjetivas e inmanentistas contemporáneas, aunque no sea contemporánea ella misma. Nuestra tesis es que lo será, y pronto, pese a todos los augurios adversos. Aparece ya en el horizonte de nuestro tiempo, como una aurora de promesas, la necesidad vital de colocar al ser en el centro de nuestro pensamiento, dejando que éste sea medido por aquél.

“Confiamos en que esta necesidad vital de realismo y trascendencia llegará también a ser una necesidad filosófica. La situación actual de la filosofía tiene todos los visos de aprestarse para un vuelco decisivo: el

---

<sup>1</sup> C. LLANO, *Los fantasmas de la sociedad contemporánea*, cit., pp. 98-100. Por coherencia con mi propio planteamiento, me he tomado la libertad de escribir «ente» allí donde, en algunos casos, el autor ha estampado «ser». El sentido del texto no cambia en absoluto y, como veremos de inmediato, el trueque facilita la presentación del problema que ha dado origen a todo

paso de una filosofía orientada hacia el hombre (la primacía del hombre sobre el ser) a una filosofía orientada hacia el ser (la primacía del ser sobre el hombre).

“Esta filosofía partirá del hecho evidente de que la realidad no tiene sentido porque yo la entienda, ni adquiere sentido al entenderla, sino que, por el contrario, la entiendo porque posee ya un sentido, una inteligibilidad previos, ontológicos, como un prius radical respecto de cualquier relación con el hombre. Sentido e inteligibilidad previos que yo seré capaz de aprehender en parte, pero incapaz de cambiarlos ni, menos aún, de constituirlos desde mi mismo. «El ojo que ves no es / – dice Machado– ojo porque lo veas / es ojo porque te ve». En paralelo con esta metáfora (¡qué vana pretensión el pensar que alguien me mira gracias a que yo lo estoy mirando!: «los ojos en que te miras, / sábelo bien, / los ojos porque suspiras, / son ojos porque te ven»), la inteligibilidad de la realidad, su colosal potencia para relacionarse con mi entendimiento, mide y regla mi proceso cognoscitivo, lejos de ser éste su regla y su medida.

“Esta filosofía orientada hacia el ser, de la que hablamos, no es otra cosa que una metafísica que toma en serio su objeto, y que no es cobarde ante sus exigencias. No es una mera opción intelectual, sino la opción de una postura vital íntegra.

“El objeto de la metafísica, el ente en cuanto ente, no tiene sólo el significado obvio que sugiere la universalidad de su objeto (el ente no ya en cuanto blanco, o en cuanto hombre, sino en cuanto ente), pues supone algo más decisivo que debe ser restaurado de raíz en el momento actual: ente en cuanto ente significa el ente entendido en relación prevalente consigo mismo; significa su irreferencia primera respecto de cualquier otro; su carácter absoluto; su ineptitud para ser manejado como un útil. La consideración del ente en cuanto ente nos remite a lo que el ente es radicalmente de suyo, antes de su relación conmigo, antes incluso –¡contradicción contemporánea!– de que se manifieste; lo cual requiere, además de una peculiar perspectiva científica, una postura vital radical y entera.

“Ello implica algo importante, en lo que consiste nuestra tesis sobre la inminencia del resurgir de la metafísica realista. No aparecerá en el seno de un proceso epistemológico que escale hasta el tercer grado de abstracción; ni será la respuesta al deseo de una comprensión universal que no nos proporciona, evidentemente, la suma de las ciencias particulares. Es decir, el resurgimiento de la metafísica –entendida

estrictamente como consideración del ente en cuanto ente— no provendrá de la fuerza de la metafísica misma, ni de la histórica terquedad del metafísico, sino, sencilla y llanamente, derivará del hecho ya manifiesto de que el antropocentrismo ha tocado hueso, ha agotado sus posibilidades hasta el fondo, al tiempo que permanece la exigencia, por él reiteradamente patentizada, de entender al hombre y de reivindicarlo en su dignidad. Y el desconcierto del movimiento posmoderno es una buena muestra de ello.

“Por virtud del antropocentrismo, se ve claro ya que ese entendimiento de lo que el hombre es, y esa reivindicación de la dignidad de su ser, no es una tarea que corresponda a la sociología y a la psicología, o, menos aún, a la economía y ¡a la política!; ni siquiera es un quehacer de la antropología ut sic.

“No es que el hombre haya perdido la dignidad que le corresponde como hombre y tengamos que reivindicársela con una fórmula —una *Weltanschauung*— antropológica, psicológica o social. El asunto es peor. El hombre, en su relación con el hombre, ha perdido la autonomía que le corresponde como ente. Esta autonomía sólo es restaurable metafísicamente. Es una tarea metafísica: para dignificar al hombre hay que dignificar al ente; quedará de esta manera dignificado ese ente que el hombre es. Así podremos afirmar de él el carácter absoluto que le corresponde (del que participa, diríamos en una expresión técnica no superada, como ente), sin tener miedo entonces de afirmar, al mismo tiempo, el carácter relativo que le corresponde como hombre que es.

“Gracias a ello, la filosofía contemporánea —en medio de la frustración de sus intentos— habrá contribuido positivamente al progreso general de la filosofía”.

\* \* \*

Aclaremos. Dentro de un acuerdo fundamental con cuanto expone Llano, me parecen pertinentes un par de puntualizaciones. La primera es que el resurgir de la metafísica, aunque inconscientemente anhelado por el hombre contemporáneo, deseoso de escapar de las mallas del inmanentismo, no sobrevendrá por sí solo. Y eso, a pesar de que los movimientos filosóficos (?) postmodernos, de acuerdo con lo que ya hemos reiterado, sean del todo conscientes del impasse en que ha desembocado la Modernidad.

La renovación no nacerá por sí misma, justo porque, aun cuando exista conciencia del descalabro moderno, no hay ni auténtica disposición de cambio ni, sobre todo, clarividencia en torno a la amplitud omnienglobante del mismo ni a la dirección que el nuevo movimiento debería asumir. Por eso es imprescindible la misión de quienes, conservando la instancia metafísica de atención al ser, advierten al propio tiempo cuál es la razón última de que ni siquiera las corrientes de pensamiento en apariencia más propicias, resulten hoy capaces de albergar los interrogantes capitales en torno al hombre y a su destino en la vida. Urge, entonces, presentar una alternativa que permita superar el impasse teórico-práctico en que se encuentra encallada nuestra civilización.

Como sostiene Cardona, de acuerdo con cuanto vimos y acabamos de reiterar, “no podemos concebir esta ardua tarea histórica como un quehacer de laboratorio intelectual, como si bastase pergeñar una buena «teoría» (que es en parte el intento heideggeriano). Como la metafísica es esencialmente –y no sólo en su fundamento– ética y cuestión de libertad (inteligente: verdadera libertad), lo primero es la vida, la vida del espíritu. Por ahí hay que empezar, por reconstruir la vida del alma como amor, por recuperar la relación personal con Dios, que es Amor. La posibilidad de enderezar el curso de la historia hoy requiere una verdadera sabiduría (y no una ciencia o muchas ciencias juntas), un saber metafísico-ético-religioso al servicio del hombre en su eterno destino a Dios. Por eso, convengo con Gabriel Marcel, cuando dice: «Lo que yo he notado, en todo caso, es la identidad oculta del camino que conduce a la santidad y del que conduce al metafísico a la afirmación del ser, la necesidad, sobre todo para una filosofía concreta, de reconocer que aquí se trata de un solo y mismo camino» (*Être et Avoir*)”<sup>2</sup>.

Analizamos con anterioridad los aspectos más personales de la cuestión, los más relacionados con la propia actitud vital: y descubrimos, como acaba de recordarnos Cardona, la necesaria ingerencia del buen amor como requisito ineludible para una teoría pura. Después, comenzamos a abordar, de forma sobre todo negativa, las dimensiones estrictamente especulativas del asunto. Son estas últimas las que habrán de reclamar a partir de estos instantes la totalidad

---

<sup>2</sup> C. CARDONA, “El difícil redescubrimiento del ser”, en *Veritatem in*

de nuestro esfuerzo. Porque, como sugiere de nuevo Pieper, “la teoría es fructífera para la praxis sólo en cuanto no se cuida de serlo; pierde todas las cosas si se acuerda del éxito, como Orfeo cuando salía del infierno a la luz”<sup>3</sup>.

Y, en efecto, corresponde a la inteligencia en su uso natural más alto y desinteresado, el sapiencial o metafísico, establecer o rectificar los fundamentos teóricos sobre los que, en fin de cuentas, se apoya cualquier civilización o proyecto humano.

Por eso, para revitalizar desde su raíz la cultura presente, y para hacerlo con cierta acribia, es menester circunscribir los cimientos alternativos al movimiento pluriforme iniciado por Descartes y que, con declarada timidez, tienden a superar algunas de las filosofías del presente, sobre todo remitiéndose a Aristóteles. Pero, como mostraré más tarde, a un Aristóteles mutilado, del que se elimina justamente la filosofía primera, núcleo y centro de la unidad de todo su pensamiento, y sin la cual éste nunca puede lograr su cabal expresión<sup>4</sup>.

Esa piedra miliar, según vengo sugiriendo y probaré a lo largo de las exposiciones que siguen, es el acto de ser como principio instaurador de cada una de las realidades. Acto primordial que Descartes sustituyó por el acto de conciencia, eliminando virtualmente, después de escindirlos de forma un tanto arbitraria, el objeto y el sujeto.

\* \* \*

Para captar el alcance de la revolución que proponemos, entrevista por Kierkegaard como surgiendo de la propia crítica interna al moderno inmanentismo<sup>5</sup>, y preconizada por el mejor Heidegger, las conclusiones apuntadas a lo largo de los apartados que preceden deben revestirse ahora de un lenguaje más técnico y riguroso. Una expresión capaz de dar el tono y de orientar no sólo la andadura del presente volumen, sino el entero programa de estudios que con él se inicia. Propuesta que ahora anticipo y cuya solidez irá quedando ratificada conforme la vayamos desplegando en páginas y estudios sucesivos.

---

<sup>3</sup> J. PIEPER, *Was heisst Philosophieren*, en *El ocio y la vida intelectual*, cit. p. 217.

<sup>4</sup> Cfr. E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Bari 1992.

<sup>5</sup> Cfr., sobre todo, las conocidas en castellano como *Migajas filosóficas* y el *Post Scriptum Definitivo y Científico* de esas *Migajas*.

Expresada con escuetos términos metafísicos, y tal como la entiendo, la múltiple tarea que propugno habría de empezar por esclarecer la naturaleza del primer principio real, el ente, que estudia la próte filosofía, y en el que se apoya cualquier otro saber: y de iluminarlo a la luz de su principio constitutivo más íntimo, el ser, que por su esctricta condición de acto, se propone como alternativa rigurosa al acto de conciencia que está en la base de todo el pensamiento moderno. Se trataría, por tanto y antes que nada, de cimentar una auténtica “metafísica del acto que, apoyándose en la absoluta originalidad de la estructura del acto de ser [...], acoja las exigencias especulativas, culturales y espirituales que se encuentran en la base del pensamiento moderno, y las reconduzcan dentro de la perspectiva del comienzo realista”<sup>6</sup>.

Ésa es la tarea primordial, y la que acometeremos en primer término. A continuación, habría que poner de manifiesto que el *primum ontologicum* –la condición de ente–, se constituye a la par, y de manera indisoluble, como *primum gnoseologicum* y como *primum ethicum*. Pero que además se configura, de forma inseparable, como *primum estheticum*, por cuanto la belleza puede definirse como “el ser llevado a plenitud y hecho presencia”<sup>7</sup>; y como *primum anthropologicum*, en la misma medida en que el hombre vive o muere –teóricamente y, en cierto sentido, en la práctica– junto con su capacidad de captar la verdad, querer la bondad y hacer y gustar la belleza.

Dicho de otro modo, y jerarquizando los distintos objetivos: para llevar a cabo la radical cimentación teórica de la civilización de los siglos futuros, habría que establecer: 1) Que el ente, entendido como lo que ejerce el acto de ser, 2) constituye el fundamento de todo saber verdaderamente humano, 3) de todo obrar genuinamente personal y personalizador, y 4) de toda posibilidad de captar y construir una belleza auténtica. 5) Que el hombre es, en su misma esencia, una realidad ingénitamente abierta al ente como tal –y, por tanto, a lo verdadero, bueno y bello–, hasta el punto de definirse ontológicamente por su relación con tales trascendentales. Y 6) que todo esto sólo acabará de resultar patente y definitivo en la exacta proporción en que

<sup>6</sup> G. M. PIZZUTI, “Prospettive per la fondazione di una metafisica dell’atto”, en *Essere e libertà*, Rimini 1984, pp. 157-8.

<sup>7</sup> Cfr. T. MELENDO, “La expansión perfectiva del ente en el trascendental *...aliquid*”, en *Estudios Filosóficos* 08, xxxv, 1986, p. 128.

se consagre y re-conozca la prioridad ontológica, primordial, de lo-que-es, y se advierta que semejante ente remite, como a su Principio último conclusivo, al Ipsum Esse subsistens, al Absoluto<sup>8</sup>.

\* \* \*

El conjunto de verdades así alcanzadas aspira a convertirse en nuevo punto de apoyo teórico de la civilización futura. Pero semejantes principios sólo admitirán el calificativo de nuevos en la proporción en que respondan a un interrogante no planteado en tiempos pretéritos, y en la medida en que, de esta suerte, aporten un efectivo enriquecimiento a las tesis tradicionales. Lo decisivo, obviamente, no es tanto la novedad –irrelevante desde el punto de vista filosófico, cuyo único criterio es lo verdadero–, sino el posible esclarecimiento de la verdad derivado de la resolución de cuestiones inéditas<sup>9</sup>.

En nuestro caso, la interpelación original, el punto de arranque de todas las reflexiones, será el sugerido desde el inicio: la acusación heideggeriana de olvido o desatención al ser, que el profesor alemán arroja de manera casi indiscriminada contra la práctica totalidad del pensamiento filosófico de Occidente, haciendo depender de ese menosprecio –como de su causa más radical y profunda– las calamidades y catástrofes de todo tipo que han aquejado a nuestra civilización en estos últimos tiempos.

Seinsvergessenheit: ¿cuál es el sentido preciso de esa denuncia?; ¿cuál sería su alcance y su gravedad?; ¿hasta que punto puede otorgársele la razón a Heidegger?; ¿es cierto que, a lo largo de la casi totalidad de la filosofía de Occidente, la indagación expresa y directa sobre el ser ha brillado por su ausencia?

---

<sup>8</sup> Empeñado en una tarea análoga a la que propongo, Carlos Cardona habla de cinco pilares para la reconstrucción de la metafísica genuina: “1) la recuperación de la noción de *actus essendi*, del ser como acto [...]; 2) el concepto metafísico de persona [...]; 3) el mundo y la totalidad de los entes [...]; 4) el conocimiento natural metafísico de Dios, mediante el conocimiento analógico y trascendente del acto de ser [...]; 5) la relación personal con Dios” (C. CARDONA, “Filosofía y Cristianismo”, cit., pp. 7-26).

<sup>9</sup> Me interesa recordar aquí el conocido juicio de *Sein und Zeit*, § 5: “Que la respuesta sea ‘nueva’ carece de importancia y se reduce a una exterioridad. Lo positivo de ella tiene que consistir en que sea bastante *antigua* para hacer inteligibles las posibilidades de ser de los ‘seres’”

Unas primeras consideraciones históricas, que compondrán el horizonte implícito de todos nuestros escritos, permiten advertir que las cuestiones planteadas no resultan, ni mucho menos, irrelevantes.

Tras las huellas de Parménides, ya Aristóteles se encargó de recordar que la interrogación sobre el ente (to ón) había sido y era entonces –es decir, siempre– la pregunta central en las meditaciones de los auténticos filósofos. De hecho –como es sabido–, él calificó su filosofía primera, entre otros modos, como saber del ente en cuanto ente.

El propio Aristóteles, de manera un tanto tímida, y más claramente lo mejor de la tradición que le sigue –Alkindi, Alfarabí, Avicena, Tomás de Aquino..., entre otros<sup>10</sup>–, comenzaron a caracterizar al ente (en cuanto ente) por su referencia al ser. No sólo como «lo que es» (id quod est), sino como «lo que tiene ser» (id quod habet esse), como «aquello cuyo acto es el ser» (id cuius actus est esse), como «aquello que, de manera limitada, participa del ser» (id quod finite participat esse)<sup>11</sup>. De esta suerte empiezan a estar claros los dos pilares sobre los que venía gravitando, y gravitará en el porvenir, buena parte de la especulación filosófica con alcance metafísico: las respectivas concepciones del ente y del ser, ya se las denomine así, ya de formas equivalentes. Y, entre estas dos «realidades», la discriminación radical,

---

<sup>10</sup> Para el estudio de la metafísica de los pensadores islámicos cabe consultar: C. BAFFIONI, *Storia della filosofia islamica*, Milán 1991; O. LEAMAN, *An introduction to medieval Islamic philosophy*, Cambridge 1985; H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, París, 3ª ed. 1986.

<sup>11</sup> M. BEUCHOT, con el que en principio concordamos, resume así la cuestión: “La pregunta por el ente, según Aristóteles, es la pregunta por la *ousía*. Pero la *ousía* no tiene un sentido único, sino analógico: es principalmente la forma y la quiddidad del individuo. Con todo, el individuo sensible no realiza la *ousía* como el ente inmaterial –en el que coinciden la *ousía* y el *eídos*–, sino que en él se distinguen *lo que es* y *aquello por lo que es*. Esto preocupó a los neoplatónicos, interesados en marcar la diferencia entre el ser supremo y el ser corpóreo. Lo cual se manifiesta al vivo en la distinción de Boecio entre el *esse* y el *id quod est*, en la especulación de Gilberto Porreta entre el *quod est* y el *quo est*, y, a través de la especulación árabe, llegará a la distinción entre *essentia* y *existentia*, recogida y discutida por la tradición filosófica posterior. *Es cierto que Aristóteles no efectuó explícitamente tal distinción, pero dejó sentadas las bases teóricas para llegar a ella*” (M. BEUCHOT, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México

última y definitiva será, justamente, la del ser (aunque a veces se lo califique de otra manera).

Del modo de concebir ese ser dependerá, en fin de cuentas, la comprensión de la realidad en su conjunto y en cada uno de sus integrantes –el Absoluto, el hombre, el cosmos–; y, con la intelección de la realidad, la de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo hermoso y lo feo, lo relevante y lo que carece de trascendencia... Mas como son estas grandes concepciones las que modelan la vida de una comunidad, y las que configuran las relaciones entre sus miembros, desde el punto de vista teórico más decisivo cualquier cambio profundo en una sociedad, o en una civilización, debe encontrarse precedido, o incluso provocado, por una mutación profunda en la manera de percibir el ser.

\* \* \*

En semejante sentido se entendería la insistencia heideggeriana en este punto, así como el planteamiento general que hemos realizado en los apartados que preceden. Pero aquí hay que añadir algo más, que hasta estos momentos sólo ha actuado como en la sombra: en los dos casos, en el de Heidegger y en el mío propio, buena parte del problema radica en la distinción que debe instaurarse entre ente y ser (Seiende y Sein, ens y esse), y en la determinación final que se establezca para uno y otro. En lo que a mí respecta, adelanto ya que, a partir de estos instantes y al hablar en nombre propio, califico como ente –y nunca como ser– a cada una de las realidades que pueblan el cosmos: y que les aplico ese calificativo con mayor o menor intensidad y propiedad según las características que definan su «densidad ontológica», y que más tarde analizaré. Por su parte, denomino ser –y nunca existencia– al principio más íntimo que constituye a cada una de esas realidades, a los entes: un fundamento interno que, como veremos con cierto detalle, debe ser concebido como acto primordial o por excelencia, como acto kat'exojén, según la terminología de Aristóteles.

Sugerida esta distinción, y con vistas a determinar ulteriormente el calado y las consecuencias de la acusación heideggeriana, así como la oportunidad de darles una respuesta, cabría abordar con nueva luz las elementales anotaciones históricas que estábamos iniciando.

La ontología de Parménides, en la que las exigencias del ón-eînai irrumpen por primera vez con un vigor total –en parte perdido por quienes le suceden– se caracterizaría en concordancia con su carácter

arcaico<sup>12</sup>, por no establecer un claro discrimen entre ente y ser; y por eso, con la consecutaria exclusión absoluta del no-ser, entrará en una vía muerta, de la que Platón tendrá que extraerla mediante el ya citado parricidio<sup>13</sup>.

La de Platón, por su parte, tendría como objeto propio las Ideas (el óntos ón, que, de manera palmaria, corresponde al verdadero ente: enter ens); y como principio radical de su realidad auténtica, la identidad (que, de esta suerte, equivaldría a nuestro ser, aunque en Platón y los neoplatónicos se sitúe, por encima del ser mismo, en el Uno-Bien)<sup>14</sup>.

Para Aristóteles, el ente en sentido más propio está constituido primordialmente por la ousía, y en otros momentos por el synolon (que es uno de los tres significados capitales de ésta); y el principio constitutivo de ese ente primigenio –principio que vendría a corresponder al ser– es la forma: subsistente o inmersa en materia<sup>15</sup>.

Agustín de Hipona reproduce, con ligeras variaciones, la concepción de Platón, mediada a través de Plotino: para él vere esse –expresión que remite de forma paladina al óntos ón– est incommutabilis esse: el ser sigue siendo inmutabilidad, identidad<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr., por ejemplo, ARISTÓTELES, *Física* 186 a 22 ss., junto con los textos que aduciremos más adelante.

<sup>13</sup> Me permito remitir, para este extremo, a T. MELENDO, *Ontología de los opuestos*, Pamplona 1982, pp. 33 ss. Una bibliografía actualizada sobre el problema del ser en Parménides se encuentra en A. CAPIZZI, *Introduzione a Parmenide*, Roma-Bari, 2ª ed. 1986, pp. 135-137.

<sup>14</sup> Cfr., por ejemplo, E. GILSON, *L'être et l'essence*, 3ª ed. París 1981, pp. 27 ss.

<sup>15</sup> No damos aquí ninguna referencia bibliográfica porque Aristóteles será objeto de estudio detenido en la Primera Parte de este mismo trabajo.

<sup>16</sup> Cfr., ante todo, *Sermo VII*, n. 7 y *De Trinitate*, V, 2, 3; además, entre otros, *De lib. arbit.*, II, 6, 14; *Enarr. in Ps.*, 41, 6-8; 101, 10; *In Ioan. Evangelium*, tract. 38, cap. 8, n. 10.

GILSON, hablando de las pruebas de la existencia de Dios, afirma que “saint Augustin a voulu surtout mettre en évidence la nécessité qui s'impose à la pensée d'expliquer l'esse bâtard qui s'offre à nous dans l'expérience par un suprême Vere Esse, c'est-à-dire par un être pleinement digne du titre d'être. Or, pour lui comme pour Platón, l'ontos on est essentiellement l'identique à soi-même et par conséquent l'immuable. Ce «réellement réel», ce vere esse c'est ce qu'Augustin nomme l'essentia, et toute l'économie de ses preuves

Boecio, por su lado, interpreta la realidad, en un contexto ligeramente platonizante, con terminología y técnica aristotélicas: también en él, como en Aristóteles, el ser o esse –que ahora parece destacarse como objeto de indagación expresa– se resuelve en la forma, tal como manifiesta en sus estudios de las relaciones entre quod est y esse. Según Boecio, el quod est sería el concreto, y el esse su correspondiente abstracto. Al concebir el esse como abstracto del quod est, y no como su acto, inevitablemente el esse se identificará con la forma<sup>17</sup>.

En la línea aristotélica, pero profundamente enriquecido por el neoplatonismo de Avicena, el de Dionisio Areopagita y el del Liber de Causis<sup>18</sup>, Tomás de Aquino concebirá el ser como acto, pero como un acto nobilísimo y especial, que merece de forma explícita y predominante los apelativos de esse, esse ut actus y actus essendi. Para el filósofo de Nápoles, de manera expresa, el ente es el ens, y su ser el esse o actus essendi, que no remite a una caracterización posterior (en realidad, es él quien dona su valor último al acto, y no el simple acto quien lo califica a él)<sup>19</sup>. Además, Tomás de Aquino establece como

---

identique à soi-même, parfaitement immuable, donc parfaitement être, que nous nommons Dieu” (E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, París, 3ª ed. 1982, p. 27).

<sup>17</sup> Cfr. el exhaustivo estudio de J. ACOSTA, “Los conceptos de *esse* e *id quod est* en Boecio”, en *La Ciudad de Dios*, CCII, nº 3, sept.-dic. 1989, pp. 615-656. En la conclusión puede leerse: “A lo largo del recorrido nuestra atención se ha concentrado de modo particular en el significado que tienen para la ontología boeciana los términos «esse» e «id quod est». En ningún caso hemos podido encontrar que el «esse» no sea una forma, ni siquiera en el Ser Primero y fontal definido como «ipsa bonitas» o «forma boni». Esa forma que es el «ser mismo» de Dios, constituye el origen del ser de todas las cosas, que precisamente por eso son buenas sustancialmente. Considerando las cosas creadas por sí mismas, tienen un ser recibido en virtud del cual son lo que son. Tal ser es una forma en la que participan y por la que se convierten en sujetos sustancialmente determinados. Se cumple así tanto en Dios como en sus creaciones el axioma: «Omne esse ex forma est»” (pp. 654-655).

<sup>18</sup> La relevancia concedida al *eínai* por algunos neoplatónicos está siendo en estos momentos objeto de profunda revisión, en polémica precisamente con la acusación heideggeriana de la *Vergessenheit des Sein*. Pienso dedicar atención a este problema en trabajos sucesivos, cuando el estado de las investigaciones se encuentre más avanzado.

<sup>19</sup> “Théologie ne considère pas à une simple extension l'essence de la nature

fundamentos de toda su metafísica: a) la doctrina del *actus essendi*, a la que vincula íntimamente, b) la de la composición real de *essentia-esse* y c) la de la participación<sup>20</sup>.

Como puede advertirse, nos encontramos ante uno de los puntos culminantes de interrogación expresa por el ser, en cuanto distinto – como su principio constitutivo – del ente. Algo que nosotros tendremos muy en cuenta, y que opera incluso ya en la esquematización histórica que estoy exponiendo, pero que, al contrario, ha pasado por completo inadvertido a las apreciaciones de Heidegger, cuyo conocimiento de Tomás de Aquino parece ser, además de un tanto espúreo, bastante somero<sup>21</sup>, y mediado por las interpretaciones de Duns Scoto y Suárez.

No sucede lo mismo con el desenvolvimiento posterior de la filosofía en Occidente. En él se muestra certero, aunque siempre simplificador, el Nietzsche heideggeriano. Pues, en efecto, muchos de los seguidores de Tomás de Aquino –a resultas de la polémica que se establece entre Enrique de Gante y Gil de Roma– comienzan a hablar de *esse essentiae* y *esse ex-sistentiae* y, al término, sustituyen la pareja *essentia-esse* –en la que el elemento primordial y definitivo es el segundo, el ser– por la de *essentia-exsistentia*, que hace girar la explicación de la realidad en

---

d'*acte* à celle d'*être*. Sa métaphysique de l'*être* n'est pas une «actologie», au contraire Thomas inclut la notion d'*acte* sous celle d'*être*” ( E. GILSON, *Autour de Saint Thomas*, París 1986, p. 106). Sobre este extremo, también para matizarlo, habremos de volver más adelante.

<sup>20</sup> Tampoco ahora facilitamos más referencias bibliográficas. Tomás de Aquino será ampliamente estudiado en la Segunda Parte de este trabajo.

<sup>21</sup> Pertinentes me parecen estas palabras de Gilson: “En el prefacio de Heidegger al libro de W.J. Richardson (*Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, La Haya 1963) se encontrará el resumen de una historia crítica de la metafísica medieval del ser, donde el desconocimiento de los hechos más ciertos se compensa con una imaginación fantasiosa. Sin embargo, es su propio pensamiento el que está en juego, pues él, que se burla de la ingenuidad de quienes hablan de «filosofía cristiana», no cae en la cuenta de que debe a la tradición tomista la reivindicación del primado del *Sein* sobre el *Seiende*. Puedo admitir de buen grado que lo ignore, pero es imposible filosofar sin descubrir más de una vez América. Nada de malo hay en esto. Solamente es menester, si se desembarca hoy en Nueva York, no pretender que Cristóbal Colón nunca ha existido” (E. GILSON, *Constantes* *Philosophiques de l'Être*, París 1982, p. 210, nota 15).

torno al primero de los dos miembros –la *essentia*–, y que apenas había sido empleada por su maestro<sup>22</sup>.

Esta distinción de esencia y existencia, a través de Duns Scotto, que la canoniza, y, sobre todo, de Francisco Suárez<sup>23</sup>, inspirará de manera directa e inmediata la nueva filosofía, que comienza con el cogito, y pilotará, como a distancia, las reflexiones de la parábola de pensamiento que une a Descartes, a través de Spinoza y Wolff, entre otros, con Kant y sus continuadores, hasta desembocar, pongo por caso, en el existencialismo.

En este sentido, las indicaciones de Heidegger en su Nietzsche, o en la Carta sobre el humanismo, parecen seguir dando en el clavo, cuando anuncian que el imperialismo de la pareja esencia-existencia ha conducido a la filosofía fuera de la vía maestra de la especulación sobre el ser<sup>24</sup>. Y, en efecto, en la filosofía moderna y contemporánea, la reflexión directa sobre el ser –con excepciones innegables y tremendamente significativas, entre otras la de Hegel y las del propio Heidegger<sup>25</sup>– va tornándose más escasa y menos fundamental, y se ve

---

<sup>22</sup> Cfr., respecto a este extremo, J. HEGYI, *Die Bedeutung des Seins bei den Klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin*, Munich 1959; A. KELLER, *Sein oder Existenz? Eine speculative Weiterführung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastike*, Munich 1968.

<sup>23</sup> Un único texto basta para advertir la flexión esencialista de Suárez: “Cum [...] ens dicatur illud, quod entitatem seu essentiam habet, illud erit ens proprie per se et in rigore, quod unam essentiam vel entitatem habet. Illa autem essentia seu entitas una propriissime erit, quae in suo genere habet quicquid ad eius intrinsecam rationem, seu consummationem spectat; ergo illud ens, quod huiusmodi est, sub ea ratione erit proprie ac per se” (F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, disp. IV, sect. III, n. 6). En semejante contexto, el *ser*, acto en relación con el cual la potencia desciende a la categoría de potencia, vendría, con la expresión de Heidegger, «olvidado». La existencia, por su parte, se concibe como actualización de la esencia y constituye un modo finito de ésta.

<sup>24</sup> Y también, por ejemplo, las de su *Überwindung der Metaphysik*, donde, refiriéndose a la *existentia*, sostiene: “Die Umbildung der *enérgeia* zur *actualitas* und Wirklichkeit hat alles in der *enérgeia* zum Vorschein Gekommene verschüttet: La transformación de la *enérgeia* en *actualitas* y realidad ha hecho que se pierda todo lo que se había traído a la luz mediante la *enérgeia*” (M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 73: ed. cast. p. 68).

<sup>25</sup> Y, en general, la de aquellos autores más influidos por el neoplatonismo.

casi completamente reemplazada por la que versa sobre el par esencia-existencia (tres ejemplos entre miles: Spinoza, que declara que en el Absoluto “*essentia involvit ex-sistentiam*”<sup>26</sup>; Kant, empeñado en mostrar que la existencia no constituye ningún predicado real<sup>27</sup>; y Sartre, para quien la existencia se interpreta como mero estar-ahí<sup>28</sup> y – en el hombre– precede a la esencia<sup>29</sup>).

Se explica entonces lo que antes anunciaba: que, llegados al siglo XX, Heidegger –mejor conocedor de los desarrollos modernos que de los que de inmediato le preceden– lance contra prácticamente toda la filosofía occidental, excluidos los presocráticos, la acusación de *Seinsvergessenheit*, de olvido del ser: según el filósofo alemán, a lo largo de todos esos siglos de especulación, la pregunta por el ser (*Seinsfrage*) ni siquiera ha sido correctamente planteada, y la indagación directa sobre el *Sein* ha decaído siempre en reflexión sobre *das Seiende* (el *ens qua ens* o la entitas aristotélicas, tal como interpreta el propio Heidegger).

¿Qué reacciones provoca la radical actitud heideggeriana?

Hay quienes toman muy en cuenta sus reproches, y adoptan al respecto diversas posturas: la hermenéutica, por un lado, el pensamiento débil y sus epígonos, por otro, constituirían dos de las interpretaciones hoy en boga de este menosprecio por el ser, no sólo justificado sino, como quería el propio Heidegger, inevitable en el momento presente.

Otros consideran que la inculpación heideggeriana es injusta, por lo menos para la línea que da comienzo con Aristóteles, para ciertos neoplatónicos y, de manera muy especial, para algunos exponentes de la metafísica teologizante del siglo XIII.

<sup>26</sup> Es la primera definición de su *Ética*: “*Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens*”.

<sup>27</sup> Cfr. *Crítica de la razón pura*, Dialéct. trasc. III, sec. 4<sup>a</sup>. Esta conocida tesis encuentra ya un precedente en el período precrítico: “*Es ist aber das Dasein [...] nicht sowohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat*” (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Ak, II, 72).

<sup>28</sup> “Existir es *estar ahí*, sencillamente”, subraya Jean Paul SARTRE en *La náusea*, París 1949, p. 171; ed. castellana, Madrid 1994, p. 169.

<sup>29</sup> Cfr. IDEM, *L’être et le néant*, París 1943, p. 102 y, en especial, *L’existentialisme est un humanisme*, París 1946, p. 17.

Entre ellos, los hay que sostienen, sin embargo, que la *Vergessenheit des Seins* ha tenido lugar, efectivamente, en la mayoría de los representantes del pensamiento moderno y contemporáneo: es decir, en todos aquellos en que se deja sentir el influjo del planteamiento del cogito, que, al reemplazarlo por la subjetividad humana, pone las bases para un fundamental y determinante olvido o desatención al ser, y obliga a fijar la mirada –de manera sobresaliente o casi exclusiva– en un sujeto al que suelo calificar como «ametafísico» o «des-substanciado»: sin ser, sin consistencia interna.

Y otros aún imputan la responsabilidad de esta pérdida a lo que denominan «escolástica decadente», e inician un rescate del verdadero pensamiento fundamental, que –en el momento presente, superadas de manera definitiva las aporías de la Modernidad– vendría a coincidir con una *Seinserinnerung* o recuerdo del ser.

\* \* \*

Como puede observarse, la primera cuestión que plantea esta muy simplificada exposición de la suerte del ente y del ser en el pensamiento occidental es precisamente la de su veracidad histórica. No todo lo que acabo de exponer es heideggeriano, pero sí que está influido por los interrogantes y las acusaciones suscitados por Heidegger. Más en concreto, el mismo modo en que he perfilado la doctrina de algunos autores, pretende hacer frente a la presentación del filósofo alemán. En cualquier caso, ya se adopte la interpretación heideggeriana, ya la que iré mostrando, ya cualquier otra de corte filoheideggeriano, la interpelación básica queda en pie, y se ramifica en multitud de subinterrogantes.

¿Es correcto, pongo por caso, incidir sobre la importancia del olvido del ser en el despliegue de la filosofía de Occidente?, ¿o se trata de una cuestión accesoria o incluso de un defecto de perspectiva artificialmente hinchados? ¿Existen en efecto algunos autores que, allende la común indagación sobre el ente, han hecho objeto de sus reflexiones más o menos directas el propio ser? ¿Cuándo se situaría ese momento privilegiado de la historia del pensamiento: en sus mismos inicios, como pretende Heidegger, o en un instante posterior de su desarrollo? Por ejemplo, las continuas referencias de Aristóteles al *eînai*, ¿no serían manifestación de su interés por lo que Heidegger denomina con el vocablo *Sein* (o, a veces, *Seyn*)? Si en Aristóteles, o antes o después, ha habido un lúcido interrogarse por el ser, ¿es verdad

que en alguna época posterior a esa etapa vigorosamente especulativa ha tenido lugar una especie de quiebra, un momento de ruptura que permitiría hablar de involución en el pensamiento occidental?

Concretando un tanto: ¿habría que atribuir principalmente a Platón, como pretende Heidegger, la responsabilidad del ocultamiento del ser para Occidente, a causa de su interpretación preponderante del ón en términos de Idea, en cuya órbita especulativa se seguiría moviendo al término Aristóteles, ajeno también él también a la Seinsfrage? ¿O es más acertada la opinión de los historiadores que imputan ese descamino a cierta escolástica «esencialista», que malinterpretó desde muy pronto el genuino pensamiento de Tomás de Aquino, centrado todo él en su originalísima concepción del esse ut actus o actus essendi? En esta segunda hipótesis, ¿qué porcentaje de culpa habría que atribuir al cambio de terminología, que acaba por sustituir semejante esse por la ex-sistencia? ¿Hasta qué punto habría influido este hecho en la escolástica posterior y en el neotomismo, y en qué medida habría condicionado el surgimiento de la filosofía moderna derivada del cogito? ¿En qué proporciones esa desatención al ser se habría hecho presente en las distintas filosofías de las edades moderna y contemporánea, tomando ahora estos vocablos en su significación meramente cronológica? Y un nutridísimo etcétera.

A estas muchas cuestiones de historia de la filosofía, capaces de articular en su torno lo más granado de la especulación metafísica de Occidente, se unirían bastantes otras de filosofía de la historia y de la civilización. Sobre ellas me he pronunciado ya, en cierto modo, en el despliegue de estos capítulos introductorios. Se trataría, por tanto, de verificar si ese olvido del ser, cuyo nacimiento formal he hecho coincidir con el cogito cartesiano, sería en fin de cuentas el responsable de la multitud de disfunciones que afectan al mundo de hoy. Responsable, como es obvio, en la misma medida en que lo puede ser una concepción intelectual: en cuanto se encarna y es llevada a la práctica por un conjunto genealógico de personas, y en cuanto cristaliza en un sinfín de estructuras básicas que influyen a su vez, junto con o más que las ideas, en los individuos singulares que pertenecen a ese ámbito.

Sobre todos estos asuntos dista mucho de haber un acuerdo generalizado, incluso si nos mantenemos en la esfera de los filósofos que reconocen un maestro común, como pudiera ser Tomás de Aquino. Las razones resultan muy variadas; entre otras, las de temperamento e

idiosincrasias personales y las de la peculiar formación de cada uno; pero no cuenta entre las menos importantes la falta de un estudio metafísico estricto, en el que se intente esclarecer los perfiles discriminadores de lo que cada cual entiende por ente y por ser y, de manera concomitante, de cuál es su concepción de la metafísica.

Hay quienes pretenden hacer depender la validez de esta tarea de la escueta dimensión gnoseológica. ¿Cuál sería el modo de acceder al ente y cuál su función en la dinámica del conocimiento ontológico riguroso?; ¿cuál la manera concreta de elevarse hasta la percepción del ser?; ¿cuál la relación existente entre ambos conocimientos? Personalmente, y como ya he sugerido, repudio este modo radicalizado de presentar la cuestión, deudor de las lucubraciones cartesiano-kantianas, y reafirmo la prioridad del conocimiento directo de lo-que-es (y del ser en él coaprehendido) sobre el reflejo conocimiento de ese conocimiento. La validez del primero no depende para nada del segundo, me atreveré a sostener, por contraste, ante esa orientación extremada. Aunque exista una conciencia concomitante de estarla advirtiendo, en el saber espontáneo y en el filosófico la realidad se conoce substancial y primariamente como siendo, como ens, y no como conocida, como verum: según ha denunciado Heidegger con reiteración, aunque con discutible coherencia, la metafísica nunca debe reducirse a «lógica».

Por lo mismo, y como también he apuntado, la epistemología y el tratado sobre el método no pueden ser previos a la filosofía misma, a la metafísica.

Así lo afirmó Aristóteles: “es absurdo buscar simultáneamente la ciencia y el método de la ciencia”<sup>30</sup>.

Y así lo explica un pensador contemporáneo: “Si de hecho la filosofía lo cuestiona todo, no puede admitir ninguna determinación preliminar. En la edad moderna, ha sido sobre todo Hegel quien ha mostrado que la filosofía no puede tener ni estatutos, ni métodos, si por método se entiende –como de hecho se entendía a partir de Descartes– un conjunto de reglas decididas de antemano y a las que la filosofía habría de atenerse en su proceder. Es demasiado obvio que ninguna otra forma de saber, sino la propia filosofía, puede establecer estas reglas, como también lo es que el estipularlas sería en cualquier caso una operación filosófica, que de ningún modo podría preceder a la filosofía.

---

30. ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 2, 995a-12.

“Con todo, a propósito de la filosofía puede hablarse de «método», mejor que de estatuto –y así lo hace también Hegel–, si este vocablo no indica unas reglas preliminares, sino las líneas efectivas de su recorrido. Ese es, por lo demás, el significado que la palabra «método» [...] tenía entre los griegos: el de «vía» (hodòs), camino, recorrido. En efecto, si la filosofía es aspiración, búsqueda, resultará, como toda búsqueda, un proceso. Pero no un proceso cualquiera, casual, indeterminado, sino un proceso determinado, que se despliega de una manera concreta.

“Es evidente que el modo de este despliegue, el método, no puede establecerse antes o fuera de la filosofía. Por el contrario, ha de venir indicado por su propio objeto, por cuanto ha de ser el método adecuado para conocerlo, el más apto para conducirnos hasta el saber que buscamos. Se objetará que, antes de alcanzar el conocimiento del objeto, resulta imposible reconocer el método más adecuado para ello. Pero, en realidad, aun cuando todavía no poseemos el saber al que la filosofía aspira, aun cuando no conozcamos todavía el sentido o la razón del todo, un cierto conocimiento de ese objeto sí que lo tenemos: el imprescindible para poder decir que se trata del todo y que, como tal, se distingue de cualquier otro objeto. Pues bien, es justo este carácter del objeto, su índole total, lo que puede indicarnos el método adecuado para lograr su conocimiento”<sup>31</sup>.

(Todo esto explica, lo veremos muy pronto puesto en práctica, cómo el estudio del modo de acercamiento a un objeto ayude a determinar la naturaleza del saber que lo considera y la del objeto mismo. Desde la perspectiva que definiendo, esta segunda posibilidad se funda, según se nos acaba de sugerir, en que cada tipo de realidades reclama un distinto modo o camino (un diverso método) para introducirse hasta ella. El objeto determina al método, y no al contrario. Apelar a este segundo para esclarecer la naturaleza del primero constituye siempre algo similar al uso de las comprobaciones quia –en las que nuestro punto de partida no es más que un indicio para acceder a la causa de la que realmente depende–, y jamás una demostración propter quid. Por eso, la consideración gnoseológica como previa a la metafísica, además de contradictoria, resulta banal.).

Sí que estimo relevante, por el contrario, una cuestión que en apariencia no lo es. La relativa a la terminología. Aunque el propio Tomás de Aquino advirtiera que “de nominibus non est curandum”, no

---

31. F. DERRIDA, *Leviac de la philosophie*, cit. en 126-127.

deja de ser cierto que la aceptación acrítica de este aserto, por lo menos en el problema que nos ocupa, ha dado origen a multitud de aporías y faltas de entendimiento.

Limitándonos por ahora al castellano, parece más que evidente que la utilización indiscriminada del vocablo «ser» para traducir lo que en latín corresponde a dos «realidades» tan distintas como las que señalan *ens* y *esse*, no puede sino acarrear confusión, y dificultades añadidas, a los diferentes planteamientos. ¿Y qué decir de la utilización del término «existencia» para lo que Tomás de Aquino calificaba normalmente como *esse*, sobre todo si aceptamos a modo de hipótesis que esa sustitución constituye el hontanar de tantas y tan graves distorsiones como algunos pretenden?<sup>32</sup>

Sin duda, al escribir «existencia» cabe entender con corrección lo que Tomás de Aquino calificaba normalmente como *esse*, y bajo una sola y la misma palabra castellana –«ser»– pueden encontrarse diferenciadas las dos acepciones que competen al *ens* y al *esse* del autor medieval. Pero tampoco es difícil que la disparidad de vocablos manifieste una divergencia en las nociones; y, en cualquier caso, esa anfibología tornará más compleja la comprensión mutua de quienes están empeñados en las escuetas tareas de fundamentación. De ahí que, en trabajos sucesivos, dedique parte de mi esfuerzo a exponer la que me parece la terminología más acertada.

\* \* \*

Con todo, el principal problema planteado es estrictamente metafísico, y se reduce a la determinación última del ser (*Sein*). Por eso, el núcleo de nuestro estudio estará encaminado, en primer término, a resaltar las diferencias entre una metafísica del ente en cuanto ente y otra que la trascienda, al considerar ese mismo ente a la luz del acto de ser. El punto de referencia polémico, explícito o implícito, será en muchos casos Heidegger. La inspiración positiva para la metafísica del ente, la buscaremos en quien parece haber sido su creador y, en parte, su representante primordial: Aristóteles. Respecto a la metafísica del acto de ser, tomaré como estímulo a Tomás de Aquino, que para algunos se configura como su principal –y casi único– cultivador.

---

<sup>32</sup> En este punto, me permito remitir por ahora a la interesantísima discusión del problema que lleva a cabo A. MILLÁN-PUELLES en su *Teoría del objeto*

En cualquier caso, las pretensiones de mi trabajo no serán principalmente históricas ni, mucho menos, historiográficas. Como afirmara Tomás de Aquino, tras las huellas de Aristóteles, “el estudio de la filosofía no es para saber qué pensaron los hombres, sino para conocer cuál es la verdad de las cosas”<sup>33</sup>. Por tanto, las apelaciones a los distintos autores, en este caso, servirán sólo de incentivo para –acogiéndolos o rechazándolos– exponer mi propio sentir.

Y aquí, para prevenir susceptibilidades más o menos frívolas e inconsistentes, que acaban por reducir el pensamiento a cronología, baste para concluir con recordar la decidida advertencia de Nietzsche: “¡Mal! ¡Mal! ¿Cómo?, ¿no va... hacia atrás? – ¡Sí! Pero entendéis mal a ese hombre cuando os quejáis de eso. Va hacia atrás como todo aquel que quiere dar un gran salto (wie Jeder, der einen grossen Sprung thun will)”<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In De Caelo et Mundo*, I, 22.

<sup>34</sup> F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, III, 280.