

FILOSOFÍAS SEGUNDAS Y METAFÍSICA MÍNIMA

ALEJANDRO LLANO
Universidad de Navarra

La articulación interna de la filosofía se viene considerando desde hace tiempo como un tema de tipo más bien escolar, en cuyo tratamiento no cabría suscitar consideraciones sustantivas. Sucede, sin embargo, que los asuntos de los que se ocupa (o se ha ocupado) la filosofía rara vez son triviales. Y resulta, en ocasiones, que la dilucidación de cierta cuestión que creíamos arrumbada, nos ofrece un inesperado hilo conductor para afrontar un problema de mayor importancia.

Cuando –ya desde la perspectiva del siglo XXI– dirigimos una mirada de conjunto sobre el siglo XX, nos encontramos hoy inclinados a realizar una valoración que para algunos resultará sorprendente y, para otros, inesperada. Se trata de que, considerada globalmente, la pasada centuria se presenta como un período filosóficamente brillante, y en el que el problema central quizá sea la cuestión de la posibilidad de la metafísica y su problemática compatibilidad con otras formas de hacer filosofía, entre las que destacan el análisis lógico-lingüístico y la hermenéutica de orientación fenomenológica. Si éste es el caso, y como las modalidades no metafísicas de hacer filosofía suelen abordar temáticas propias y peculiares, sucede que se nos ha vuelto a plantear el viejo problema de la relación entre filosofía primera y filosofías segundas. Cuestión que, sin embargo, apenas se ha abordado en las últimas décadas. Y sobre la que, de antemano, quizá habría hoy día un acuerdo sobre la necesidad de afrontarla de una manera diferente a la forma tradicional de estudiar “las partes de la filosofía”.

El modo convencional de plantear el problema se basaba en la contraposición entre el alcance universal de la metafísica y la delimitación de la temática propia de las filosofías segundas. Este enfoque todavía aparece en libros de texto o manuales de metafísica, que se siguen publicando con más abundancia de lo que cabría esperar. A la hora de tratar de la diferenciación de la metafísica respecto a las filosofías especializadas, todavía nos podemos encontrar con una descripción de su objeto en términos que nos traen críticas evocaciones heideggerianas, pues nos proponen que el objeto de la metafísica es “el ser en cuanto tal y en total”. Y no hace falta ser heideggeriano para advertir que este enfoque es inviable.

Y es inviable, porque –dicho abruptamente– *la* totalidad no existe. Lo peor de la totalidad es que no la hay. En ningún plano de la realidad se tropieza uno con algo así como el todo. Desde luego, entre las más desafortunadas caracterizaciones del ser –que no escasean– se encuentra precisamente la de considerarlo como *todo* o *el todo*. Ya que el ser de cada cosa no constituye ningún tipo de totalidad ni tampoco la forma el conjunto de los entes, pues a cada uno de ellos le corresponde un ser propio que no comparte con los demás.

Considerado desde la perspectiva del *esse commune*, se podría afirmar también que *el ser* en cuanto tal no existe. Desde luego, el *esse commune* no es el *esse proprium* de cosa alguna. Ni siquiera el ser mismo de una cosa es nunca totalmente, nunca es realidad plena, más bien siempre y solamente realidad parcial, mezcla de realidad y ficción, de realidad e irrealidad, realidad sólo en un determinado grado o hasta un determinado grado. La realidad misma –lo que podríamos llamar “el mundo”– es aspectual. Y lo que supondría un error completo –la posibilidad de errar del todo– sería la pretensión de expresar del todo la realidad. Desde luego, no sería posible para un ser como el hombre, cuyo conocimiento intelectual está necesariamente mediado por la imaginación.

Podría entonces aducirse que esto es válido para los entes finitos pero no para un ente infinito, si lo hubiere. Pero, si no se afina lo suficiente, estaríamos al borde del error filosófico más frecuente y más grave: el holismo o totalismo. Ni siquiera Dios es el todo, precisamente porque no es la totalidad del ser, más bien –si acaso– la totalidad de su ser. La costumbre escolar de decir que, por ejemplo, Tomás de Aquino caracteriza a Dios como *el mismo ser subsistente* procede de un equívoco. Desde luego, la expresión latina original –*ipsum esse subsistens*– no autoriza tal traducción, aunque sólo sea por la elemental razón de que en latín no hay artículos. De hecho, en muchas ocasiones –y de manera abrumadora en la *Summa contra Gentiles*– Tomás mantiene que Dios es *suum esse*, lo cual se debe traducir sin más como *su ser*.

Dios es la totalidad de su ser, mientras que los entes finitos no lo son. Pero, obviamente, Dios no es todo el ser, porque no es el ser de los entes. Y ésta es una consideración que no vale sólo para una determinada metafísica, sino que –a mi juicio– es válida para cualquier consideración de la realidad que no sea holística, sino que sea realista. Los entes, las cosas, no son plenamente lo que son. Lo cual se patentiza por su constitutiva indeterminación parcial, así como por su capacidad de mutación y movimiento.

No resulta viable, por tanto, recurrir a la máxima universalidad de su objeto para distinguir a la metafísica de las filosofías segundas. Y las consideraciones aducidas para llegar a este punto constituyen, además, las que me sirven de apoyo para considerar que toda teoría realista del ser o de la realidad ha de ser lo que denomino *metafísica mínima*.

Todo libro de metafísica debería ser un libro breve, por la razón básica de que en metafísica no hay muchas cosas para decir. Por de pronto, habría que dejar fuera de ella esos desarrollos que han proliferado en nuestro tiempo bajo el título de “*metafísicas-de...*”. Porque la metafísica no trata de las realidades pormenorizadas ni de las relaciones entre ellas. Todo lo contrario. Para ilustrarlo disponemos de un extraordinario ejemplo, que es el despliegue de los libros centrales de la *Metafísica de Aristóteles* –del libro IV al libro XII–. Se trata del *camino* que lleva desde la justificación del principio de no contradicción hasta el Dios (*ho theós*). Es el trayecto intelectual en el que están incluidos los libros centrales de la filosofía primera: los libros sobre la sustancia que van del VII al IX. Según ha señalado Fernando Inciarte, “el procedimiento consiste en ir eliminando progresivamente todo contenido (podríamos decir con Kant, *tota realitas*, toda *Sachheit*) de la sustancia, hasta quedarse sólo con aquello que no tiene nada de contenido, de *res*, de cosa: con aquello que, por así decirlo, es el resultado del proceso de descodificación. Y el resultado es (...) puro actuar: no el actuar de esta o de la otra sustancia sino el actuar en que consiste la sustancia propiamente dicha, el acto puro, Dios”¹.

Esta metafísica es “mínima” en cuanto que resulta escasa en contenidos y abundosa en radicalidad, en contra de quienes pretenden reivindicarla a fuerza de añadirle temas

1 INCIARTE, F.: *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*. (Edición de L. Flamarique). Barcelona, Planeta, 2001, p. 20.

que son más propios de las filosofías segundas. En vez de percatarse de que “lo propio del sabio es ordenar”, algunos supuestos sabios han llegado a pensar que la metafísica, como filosofía primera y máximamente universal, podría llegar a entender de todo, incluso de lo más complejo y particular. Cuando lo cierto es que, ya desde Aristóteles, la metafísica nunca se ha ocupado del “amueblamiento del mundo”, hasta el punto de que –en el *corpus aristotelicum*– la cuestión de las categorías o géneros supremos del ser constituyen más bien parte de la lógica. Lo que la metafísica pretende no es colmar el entramado conceptual en el que encajen los diversos tipos de ente y las diferentes formas de su articulación cognoscitiva.

El contenido –tan escaso– de la metafísica posee sin embargo la máxima importancia, porque se refiere a los primeros principios y a los conceptos primordiales del conocimiento humano. Los temas más típicamente metafísicos están constituidos, en efecto, por aquellas nociones y proposiciones que pueden ser entendidas con cierta independencia de su formulación lingüística, porque la mediación del lenguaje no es imprescindible para su comprensión, aunque de suyo la metafísica no sea separable de su exposición.

La metafísica ha de ser conceptualmente *pobre*, *mínima* en cuanto a sus contenidos. Para lograrlo, ha de aspirar a un máximo de inmediatez. Ahora bien, la pura inmediatez es algo que la mujer y el hombre no pueden obtener en este mundo, porque la mediación comparece siempre. Sin embargo, percatarse de que no sólo acontece mediación, de que además de mediación –y en la base de ella– hay inmediatez, constituye a mi juicio la tarea decisiva de la metafísica actual. La inmediatez es la *pobreza* del pensamiento. Lo otro, el desarrollo y la exposición, siempre graduada, es la *riqueza*, que se alimenta precisamente de la pobreza. Pero semejante riqueza ya no es propia de la metafísica, sino de las filosofías segundas, en las que predomina el factor de mediación, a través del lenguaje y de las formalidades características de la correspondiente zona de la realidad a la que pertenece el objeto estudiado.

La cultura –tecnología incluida– mediatiza cuanto toca, lo tiñe con su acervo de interpretaciones y comprensiones. La metafísica, en cambio, persigue la inmediatez, el acceso al ser de las cosas tal como son de suyo. De manera que la metafísica, si fuera posible, rompería el alcance universal de la mediación que la acción humana y sus creaciones ejercen sobre el mundo. Como se lee en hegeliana la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, “el *puro ser* constituye el comienzo, porque es tanto como lo indeterminado, lo *simple* inmediato; pues el primer comienzo no puede ser nada mediado ni más precisamente determinado”². También al final del decurso dialéctico se alcanza una inmediatez lograda por la superación de todas las mediaciones. Pero, a lo largo del proceso, lo que siempre se da es una emulsión de la pobreza del comienzo, ya parcialmente superada, con la riqueza del final, aún no plenamente alcanzado.

En este punto, la diferencia de la ciencia dialéctica con la metafísica clásica, se encuentra en que, para la dialéctica, el ser sólo se encuentra estrictamente al final; mientras que para la metafísica el ser ya está en el comienzo, porque lo originario del punto de partida no tiene un sentido temporal, como comienzo, sino ya ontológico, como principio. Es la realidad en su estructura permanente, que comprende los primeros conceptos y principios, que se pueden conocer, como dice Tomás de Aquino, *statim et sine discursu*.

Cuando se conoce lo originario *originariamente*, se alcanza un conocimiento *inmediato* (no mediado) de la realidad. Este conocimiento originario no se puede realizar por medio de representaciones, que ya implican una mediación, sino que es necesario que

2 “Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke als das Unbestimmte, einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann”. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, & 86. Hamburg, Felix Meiner, 6ª edic., 1969, p. 106.

se lleve a cabo a través de conceptos, que propiamente no median lo conocido, sino que nos lo acercan. Es por el predominio de las representaciones sobre los conceptos, a partir de la omnipresencia de las *cogitaciones* cartesianas, como se hace inviable el realismo en metafísica, es decir, la posibilidad de conocer –en alguna medida– las cosas tal como son de suyo.

Sucede, con todo, que la filosofía postestructuralista considera superable y superada la distinción entre lo original y lo derivado, en la que me estoy basando. No hay nada inmediato: todo es mediado; no hay contraposición entre original y copia, modelo y reproducción, rostro y máscara, signo y significación (*significant et signifié*, según la terminología de Ferdinand de Saussure). Como escribe Derrida, “la diferencia entre significado y significante pertenece de manera profunda e implícita a la totalidad de la gran época cubierta por la historia de la metafísica, y de manera más explícita y más sistemáticamente articulada a la época más limitada del creacionismo y del infinitismo cristiano, cuando éstos se apropian de los recursos de la conceptualidad griega. Esta pertenencia es esencial e irreductible: no se puede retener la disponibilidad o la ‘verdad científica’ de la oposición estoica, y posteriormente medieval, entre *signans* y *signatum* sin llevar consigo también sus raíces metafísico-teológicas”³. Lo que viene tras la distinción entre el signo y lo significado por él es la entera metafísica. Según Kevin Hart, una de las claves del pensamiento de Derrida, que convierte en triviales muchas de las críticas que ha recibido, es la íntima relación entre el signo y la caída. El signo es siempre un signo de caída. Derrida considera que la teología y la filosofía ven “una caída en general” de lo primordial a lo derivado, de la presencia al signo, de lo propio a lo figurativo; y es la noción de caída, y el entero sistema del cual es una parte, lo que constituye el objetivo constante de la crítica de Derrida⁴.

Resulta inevitable considerar que la filosofía es comunicación; y que, en cuanto tal es una técnica específica, es una manifestación del oficio, del *metier*, del filósofo, una materia especializada. De ahí que las filosofías segundas no sean algo accidental, sino que pertenecen a todo *corpus* filosófico, a todo despliegue especulativo y práctico acabado. En rigor, no puede subsistir una metafísica totalmente aislada de otras disciplinas filosóficas, porque dejaría abiertas demasiadas cuestiones desde las que la propia metafísica resultaría problematizada. Lo cual no tiene nada de escandaloso, porque ya los primeros pensadores griegos entendieron la sabiduría como una cierta destreza, casi como una artesanía o *craft*, y en los diálogos platónicos es frecuente que como ejemplo de sabio, de *sophós*, se ponga un talabartero o un carpintero.

En cualquier caso, la filosofía –considerada así, también como filosofías segundas– configura una serie de materias especializadas, unas ciertas especialidades: lógica, ética, antropología, filosofía de la naturaleza... Pero –y ésta es la paradoja– la filosofía como tal trata de no serlo, sin conseguirlo nunca del todo. En la medida en que lo logre, la filosofía será ante todo metafísica: no estará constituida por una serie de disciplinas más o menos especializadas, sino que será pura y simplemente conocimiento.

Entendida como metafísica, es solamente una filosofía que no se ponga a sí misma como algo absoluto y completamente desligado de otras formas de conocimiento: una filosofía que todavía distinga entre concepto y realidad, entre forma pensada y forma activa, entre el fuego que quema y el concepto de fuego. Así planteada, la metafísica tiene que bascular hacia la vertiente del concepto; de un concepto que se piensa como

3 DERRIDA, J.: *De la Grammatologie*. París, Éditions de Minuit, 1997, p. 24. Cfr. INCIARTE, F y LLANO, A.: *Metafísica tras el final de la metafísica*. Madrid, Cristiandad, 2007, pp. 32 ss.

4 HART, K.: *The Trespass of de Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 4 y 15.

indiscernible de su exposición, de la palabra, del lenguaje. Naturalmente, incluso Hegel ha distinguido entre *su* exposición y *la* exposición de este tipo de filosofía, la filosofía absoluta tal como se presentaba entonces, es decir, la *ciencia de la lógica* (bajo cuya forma vuelve a entrar en escena la antigua metafísica). Pero esto no cambia el hecho de que el conocer, el conceptualizar, es para él exposición, mediación, comunicación. Al final de la Lógica emprende Hegel de nuevo el intento de superar la mediación (*die Aufhebung der Vermittlung*), y de alcanzar una genuina inmediatez mediada⁵. Esta –la de Hegel– fue una manera de poner la originalidad y la instantaneidad al servicio del rodeo y de la mediación. Resulta así que la meta es el camino que ha llegado a ser transparente.

Cuando no se establece ninguna diferencia entre mediación e inmediatez, exposición y cosa, lo que se pierde es la inmediatez y la cosa. Y ambas se pierden porque el concepto se hace cosa, signo instrumental, algo que tiene antes de ser conocido para que él mismo dé a conocer; porque el alma –la capacidad de conocimiento– se hace naturaleza, algo particular, en vez de ser su posibilidad para todo. Entonces la cosa misma se hace su historia, su despliegue, su exposición. Esto sucedió en el tránsito de Husserl a Heidegger: el giro de la fenomenología a la hermenéutica. Si la inmediatez se decanta finalmente en mediación, entonces la captación, el concepto y la verdad originaria se decantan también en comunicación. Y lo peor es, porque resulta más engañoso, cuando se decantan en comunicación filosófica. Entendido en sentido estricto, esto consiste en que el concepto se interpreta como resultado del juicio. Con ello, la primacía de la pragmática sobre la semántica –y, en último término, sobre la metafísica– se hace definitiva, y se consume el primado de lo práctico.

Por la senda de la mera mediación, se encuentra al final la primacía de las filosofías segundas sobre la filosofía primera, la completa verbalización del conocimiento y, con ella, la sustitución del pensar por el análisis de textos: la filosofía como empresa cultural.

La admisión de conceptos, en cambio, significa a la par la inevitabilidad de la realidad, es decir, la garantía de una verdad, por superficial que sea; y significa igualmente que la realidad resulta irrecusablemente conocida de manera más o menos profunda, incluso en determinados grados de intensidad o formas de ser y, por tanto, no existe absolutamente sino de manera finita o relativa. De manera que nunca poseemos un conocimiento puro, sino que siempre incluye no-conocimiento e incluso no-verdad. Pero no se puede permanecer en una indefinida realidad, que lleva al juego de la mediación hacia lo indefinido o ilimitado.

El recurso humano para romper esta mala infinitud es la libertad, sin la cual el conocimiento –y especialmente el concepto– no son posibles. Sólo de esta suerte no se hunde uno en el abismo de la mediación sin límites. Y es aquí donde irrumpe una decisión clave, según la cual se prefiere la inmediatez del comienzo al torbellino de la mediación sin final. Se trata, en definitiva, de una elección preferencial por la metafísica y su núcleo, es decir, por la realidad.

La admisión de conceptos significa a la par la inevitabilidad de lo real, es decir, la garantía de una verdad, por superficial que sea; significa una verdad en cualquier grado de intensidad; y significa también que la realidad es irrecusablemente conocida de manera más o menos profunda, incluso en determinados grados de intensidad o formas de ser. Por tanto, la realidad que nosotros captamos no existe absolutamente sino de

5 HEGEL, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*. Edic. de G. Lasson. F. Meiner, repr. de la 2ª edic., 1971, II. P. 504.

manera finita o relativa. No hay, en nuestro caso, puro conocimiento, sino que siempre incluye no-conocimiento e incluso no-verdad.

Esta gradualidad de nuestro conocimiento y de la propia realidad que conocemos, abre el camino a las filosofías segundas, entre las que Aristóteles sitúa explícitamente a las matemáticas y a la física⁶. Pero, según su concepción, también habría de comprenderse como tal la filosofía práctica, tanto ética como política. En cualquier caso, la filosofía en su conjunto –considerando tanto la filosofía primera como las filosofías segundas– no cubre la totalidad de lo real ni satisface todas nuestras necesidades intelectuales, sociales y estéticas.

De ahí que el ser humano tenga la necesidad –la obligación incluso– de recurrir a la cultura. Pero la cultura no invade todo el campo de nuestro conocimiento, ni siquiera el propio de las filosofías segundas, en las que el grado de intermediación es menor que en la filosofía primera, y abundan además las mediaciones de tipo lingüístico y, en general, las representaciones. Pero estamos siempre –seguimos estando siempre– en la realidad. Porque sólo lo real puede ser conocido. Lo que sucede es que, además de los mundos intelectualmente conocidos, están los mundos imaginados, los mundos representados. Así pues, no sólo estamos seguros de que existen esos mundos que rozan la ficción o la fantasía, sino que estamos obligados a plantearnos una pregunta decisiva: si hay otros mundos que los derivados: si hay solamente mundos culturales, y no en cambio mundos naturales.

Damos por sentado que, desde luego, hay mundos culturales. Podríamos discutir qué sucedía en el estado de naturaleza o en el paraíso, pero tendríamos que comenzar advirtiendo que los propios conceptos de estado de naturaleza o paraíso son conceptos puramente culturales. Lo que resulta indudable es que no hemos alcanzado la inmediatez u originariedad que nos haría independientes de cualquier tradición, de forma que pudiéramos asegurar que únicamente nos movemos por el conocimiento. Aunque ni siquiera esto podríamos afirmarlo de viva voz, porque la independencia de toda tradición significa también la independencia de todo lenguaje.

Pero es que, además, no es posible que sólo haya cultura. Si sólo hay cultura, entonces todo es derivado, indirecto o mediado. Si sólo hay cultura, no hay naturaleza y tampoco hay razón, en el sentido de un intelecto que pueda conocer la naturaleza tal como es y sólo porque es así. Lo que hay, si sólo hay cultura, es “lenguaje”, que es sólo otra palabra para designar “cultura”. Así pues, si sólo hay cultura, únicamente existe el juego de signos como símbolos que no simbolizan nada, a no ser otros símbolos; en una palabra, nada más que el juego de señales. Pero experimentamos que no sólo hay solamente lenguaje como signos; en consecuencia, hay también lo elemental, lo inmediato, lo originario y con ello naturaleza y “realidad”, es decir, todo aquello de lo que se ocupan la filosofía primera y –en buena parte– las filosofías segundas.

Concluyo ya. Así como entre sueño y verdad, igual que entre realidad y ficción, no se da una distinción total, en el sentido de que la verdad está entreverada por el sueño y la realidad por la ficción, pero también la ficción por la realidad y el sueño por elementos de verdad, así tampoco se da una distinción total entre naturaleza y cultura. Ambas, la naturaleza y la cultura, no pueden menos que presuponer la realidad, que referirse a ella. Así como la naturaleza es realidad, pero no la realidad –porque sólo lo es en cada caso según un cierto grado–, así también la cultura no es sólo fantasía. Y así como el intelecto depende de la fantasía, así también la fantasía (como “órgano” de la ficción) depende del entendimiento (como “órgano” de la realidad).

6 ARISTÓTELES, *Metaph.* VII, 11, 1037^a10-21

¿Se anula con esto, al cabo, la tesis de la posibilidad e incluso de la necesidad de algo inmediato y originario, que sería el elemento propio de la filosofía y, en especial, de la filosofía primera? No. Con esto sólo se refuerza la tesis de que en el mundo –por llamar así sintéticamente a naturaleza e historia, sueño y verdad– todo está graduado, de manera que nunca acontece sólo así, nunca existe sin mezcla, nunca es únicamente para sí, como en el mundo platónico.

Al intervenir la inteligencia, aparece como una tercera dimensión –además de las dos propias de la superficie– sólo dentro de la cual se puede dar el error, pero también el avance, el progreso y la profundización. Es la dimensión en la que el juicio se distingue del concepto, en la que se destaca frente a él tanto positiva como negativamente: es la dimensión de la reflexión y de la deliberación.

El intelecto sólo es intuitivo y sólo él es intuitivo. Tenemos una cierta intuición intelectual, pero no es bergsoniana, sino más bien –por decirlo así– aristotélica o kantiana. Aunque no sea en modo alguno innata, la tenemos siempre ya: *statim et sine discursu*, diría Tomás de Aquino; efectivamente la tenemos: es el hábito de los primeros principios, pero tiene que ser descubierto filosóficamente. De otro modo, no nos basta. Si se deja sólo no nos aporta conocimiento alguno. Por utilizar ahora terminología kantiana: nuestro entendimiento es un *intellectus ectypus*, no un *intellectus archetypus*. Lo cual significa que nuestros hallazgos no se fundamentan en nuestra propia inteligencia, sino que en buena parte los tomamos de las cosas. Por ejemplo, la decisiva distinción entre realidad y posibilidad no se fundamenta en la propia inteligencia, sino en que los entes naturales no son la totalidad de su propio ser, pues existen en cada caso de un modo o con un grado determinado de intensidad.

Es cierto que sin el intelecto la conciencia es manipulable y constituye una parte de la naturaleza. Pero se trata de una naturaleza que no está cerrada sobre sí misma, sino que, en primer lugar, puede desarrollar a partir de sí algo como la conciencia y, en segundo término, no contradice la existencia de algo como el intelecto, que ya no le pertenece.