

## ¿Cómo hacer metafísica después Heidegger y Quine?

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS<sup>1</sup>  
(Universidad de Murcia)

### Resumen

El presente texto se articula en tres partes. En la primera, se reseña que la metafísica en el siglo XX ha sufrido una crisis que ha llevado a considerarla una disciplina muerta, una quimera. La crítica realizada por la filosofía analítica –concretada aquí en Quine– y por Heidegger ha concluido en que la metafísica es imposible, un absurdo. En la segunda parte, se analiza qué metafísica o, mejor, cuál es la idea de metafísica que Quine y Heidegger tenían y contra la que dirigían sus críticas. Se concluye que la tarea de ambos pensadores es eficaz, puesto que la metafísica objetivista –criticada por Quine– y la ontoteología –criticada por Heidegger– son efectivamente imposibles. Sin embargo, no con eso se termina el juicio sobre la metafísica, puesto que, en la tercera parte de este escrito, se indaga por una nueva forma posible de metafísica, una forma que apenas ha sido explorada. Se muestra que un saber en el que la fusión de gnoseología y ontología sea total es la única posibilidad de construir una filosofía primera. Se trata no de la consideración de la ontología y la gnoseología como dos partes o secciones de la metafísica, sino como dos dimensiones presentes en cada tema, en cada una de las proposiciones de la metafísica. Esta propuesta conecta con la visión que Aristóteles ofrece de su *próte filosofía* a través de la segunda aporía de *Metafísica B*, que implica la lectura simultánea del *Órganon* y la *Metafísica*, y que quizás nunca ha sido investigada como la auténtica concepción de la filosofía primera.

### 1. La crisis de la metafísica en el siglo XX

El siglo XX ha sido testigo de un fenómeno curioso sobre el que todavía no se ha reflexionado suficientemente: la separación de la filosofía en dos tradiciones irreconciliables: la filosofía analítica y la filosofía continental. Desde un punto de vista académico y social, podemos constatar que no hay diálogo entre ambas tradiciones. Cada una tiene sus propias sociedades profesionales, propios congresos... Incluso, en España, se han estructurado académicamente como dos áreas de conocimiento distintas, ciertamente afines, pero separadas. Esto significa que los profesores de un área no son competentes para juzgar los proyectos, investigaciones, publicaciones... de la otra área.

Sin embargo, ambas tradiciones no son tan discrepantes como a primera vista parece. Ambas tienen, al menos, dos importantes puntos comunes: 1) la idea de que la metafísica clásica, la meta-

---

1 marques@um.es

física tal como fue concebida desde Platón o Aristóteles hasta Hegel o Husserl, ha fracasado estrepidamente, y 2) que el lenguaje ocupa el lugar central de la filosofía. Ciertamente son distintas las críticas que cada tradición realiza contra la metafísica, pero, a la postre, el resultado es el mismo: la metafísica clásica fue simplemente una quimera. De este modo, la vieja metafísica ya muerta ha de ser sustituida por una metafísica del lenguaje, sea la llamada *filosofía del lenguaje* (tradición anglosajona), sea una *metafísica del discurso* (tradición continental).

Podría pensarse que la muerte de la metafísica ha sido provocada principalmente por sus enemigos, por ejemplo, los positivistas, que habrían logrado establecer su sinsentido: «En el campo de la metafísica (incluyendo la filosofía de los valores y la ciencia normativa), el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que las pretendidas proposiciones de dicho campo son totalmente carentes de sentido. Con esto se ha obtenido una eliminación tan radical de la metafísica como no fue posible lograrla a partir de los antiguos puntos de vista antimetafísicos»<sup>2</sup>. Sin embargo, me parece que la metafísica y, en general, la filosofía han resistido muy bien estas críticas aparentemente tan científicas. Es más, son los propios positivistas los que no han resistido los ataques sufridos desde la filosofía, de ahí la continua evolución y modificación de sus posturas en un intento de salvar la coherencia de sus posiciones. E incluso podríamos decir que corrientes como el positivismo ya han desaparecido, dejando lugar a posiciones que, si bien son antimetafísicas, no son antifilosóficas<sup>3</sup>.

Por eso, me parece que, históricamente, los propios metafísicos han sido el peor enemigo con que la metafísica se ha encontrado, sea por no haber concebido adecuadamente la tarea de metafísica<sup>4</sup>, sea por haber utilizado un método inadecuado o insuficiente<sup>5</sup>.

Ciñéndonos a la actual crisis o catástrofe de la metafísica, me parece que su causa más radical ha sido el fracaso del intento de renovación que este saber tuvo a lo largo del siglo XX. Ciertamente un autor como Husserl fue un gran impulso para la filosofía y ha sido —a mi juicio— el más importante intento de renovación de la metafísica de los últimos cien años. Sus enseñanzas, me parece, siguen vigentes en buena medida y, además de la fecundidad que ya han mostrado, aún son susceptibles de seguir siendo explotadas. Sin embargo, la continuidad-ruptura de esa renovación por parte de Heidegger ha tenido un final distinto. Pienso que la filosofía de Heidegger, que domina

2 Carnap, R., *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, en Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, FCE, México 1981, p. 66.

3 Así por ejemplo, la posición de Quine ha sido interpretada por Blasco como una nueva ontología rigurosa: «El dilema que en nuestro siglo se ha planteado entre la plenitud de sentido y la carencia de sentido de las cuestiones ontológicas queda resuelto en Quine con la relatividad de la ontología, la cual lejos de ser una concesión al sincretismo podría considerarse, si se me permite una paráfrasis hiperbólica de Kant, un método para introducir la ontología en el camino seguro de la ciencia», Blasco, J. Ll., «Compromiso óptico y relatividad ontológica», en Varios autores, *aspectos de la filosofía de W.V. Quine*, Dpto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia, Valencia 1976, p. 143.

4 Por ejemplo, en algunas filosofía medievales, como la de Avicena, la consideración de que la metafísica es una fundamentación de la religión y una justificación de la transcendencia divina. De ahí el juicio de Averroes: «Es admirable que este hombre [Avicena] cometiese semejante error; y esto es debido a que escuchó a los doctores de nuestra ley [los teólogos musulmanes] y mezcló los discursos de éstos con su propia metafísica», Averroes, *In Metaphysica IV*, comment. 3, fol. 67 B. Cito por *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, apud Junctas, Venetiis 1562, reproducidas por Minerva, Frankfurt 1962.

Igualmente la concepción racionalista de que la *metaphysica specialis* estudia tres objetos propios, Dios, alma y mundo, parece una idea inadecuada de metafísica. Más abajo vuelvo sobre la imposibilidad de esta concepción.

Por eso, si se considera que eso es la metafísica, es fácil concluir que la metafísica —no la aviceniana o la racionalista— es imposible.

5 ¿Qué decir de una «ethica more geometrico demonstrata» o del esfuerzo de G. Kalinowski por axiomatizar la metafísica? Sobre esto último, cfr. Kalinowski, G., *L'impossible Métaphysique*, Beauchesne, Paris 1981 y Ballester, M., *La unidad del pensamiento. Estudio sobre su itinerario intelectual de G. Kalinowski*, PPU, Barcelona 1992.

el pensamiento de la segunda mitad del pasado siglo, ha sido leída por muchos como un intento fracasado de restaurar la metafísica, que a la postre ha mostrado abiertamente la imposibilidad intrínseca de la metafísica.

Quizá este balance pueda parecer excesivo, pero no me parece del todo errado si nos atenemos a la cadencia interna de la filosofía de Heidegger. En 1961 publica *Nietzsche*, donde recoge cursos y lecciones de 1936 a 1946. Ahí, aun reconociendo la dificultades de la metafísica, afirma la posibilidad de una renovación radical de ella: «Hablar del fin de la metafísica no quiere decir que en el futuro no vivan ya hombres que piensen metafísicamente y que elaboren sistemas metafísicos. Mucho menos se quiere decir con eso que la humanidad no viva ya en el futuro sobre el fundamento de la metafísica. El fin de la metafísica que hay que pensar aquí es el comienzo de su resurrección en formas transformadas»<sup>6</sup>.

En 1962, nos encontramos con el más poderoso esfuerzo heideggeriano por hallar una salida para la metafísica. Su conferencia de Friburgo *Zeit und Sein*, donde retoma el tema de *Sein und Zeit*, es «la contestación –afirma Félix Duque– que él mismo (se) da a la tarea pendiente en 1927: la tercera sección –nunca escrita– de la primera parte de *Ser y tiempo*. En 1962 no se dice lo antes eludido, sino que se *explicita la imposibilidad de tal tarea*. Heidegger podría decir, ahora, como Virgilio: *opus maius moveo*. Una obra que localiza el propio fracaso»<sup>7</sup>.

Los textos posteriores del pensador alemán no hacen sino confirmar la imposibilidad de la metafísica e intentar una «nueva metafísica». En *El final de la filosofía y la tarea del pensar (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens)*, una conferencia de 1964, explica Heidegger la tarea con que se ha de enfrentar la filosofía tras su disolución en la técnica y ciencia modernas. En esa técnica no es posible escuchar la llamada del ser, de ahí que haya que superar la metafísica (recuérdese que la técnica es la continuación legítima de la metafísica), centrándose en qué es pensar y qué cosas han de ser pensadas. Es decir, hay que preparar la vía para pensar el ser. Ese superar el pensar metafísico, calculador, implica que hay que buscar otro nuevo modo de pensar: un pensar poético<sup>8</sup>.

En esa misma línea, vuelve a insistir dos años después en una entrevista de 1966, publicada con motivo de su fallecimiento (*Der Spiegel*, 31.V.1976). Sostiene Heidegger que, para nosotros, para los hombres, «es demasiado grande la grandeza de lo que hay que pensar»; «hemos llegado demasiado pronto» y «sólo nos queda poetizar»<sup>9</sup>.

Esa «nueva metafísica» nunca fue elaborada por Heidegger, pero sería la obra de sus discípulos que han continuado su tarea, aunque con muy diversa fortuna. No es difícil ver la influencia de este pensador en la hermenéutica, el estructuralismo, el pensamiento débil, la posmodernidad, e incluso en los semiirracionalismos y seminihilismos contemporáneos.

Sin embargo, los continuadores de la obra heideggeriana, habiendo renunciado a la vieja metafísica como algo imposible, no han podido hallar una nueva fundamentación, a pesar de que

6 Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, II, p. 201.

7 Apéndice *Los últimos años de Heidegger*; p. 379, de Félix Duque a la obra por él traducida y anotada de Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Madrid 1986. El subrayado es mío.

8 Cfr. Heidegger, *El final de la filosofía*, Narcea, Madrid 1978, pp. 93-120.

9 *Der Spiegel*, 31.V.1976. Sacando consecuencias de esa posición, expone Innerarity su propia idea de filosofía: «La indistinción entre forma y contenido, su entrelazamiento textual, su musicalidad, a eso se debe que en filosofía, como en las artes, los medios justifiquen el fin. [...] La filosofía no es el tránsito de la opinión al saber, sino de una opinión a otra mejor fundada [...]: la mejora del estilo y el cultivo de la retórica», Innerarity, D., *La filosofía como una de las bellas artes*, Ariel, Barcelona 1995, p. 80.

numerosas disciplinas filosóficas hayan sido propuestas como la nueva metafísica; en concreto, la epistemología, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la naturaleza, la antropología, la ética y la estética<sup>10</sup>.

Pero la obra de Heidegger ha encontrado su principal continuidad en las llamadas metafísicas del discurso, en las que el lenguaje se ha constituido en el elemento central y básico de toda teoría, en el fundamento ontológico de todo lo que hay. No se trata, pues, del viejo análisis del lenguaje de corte positivista, sino del reconocimiento de que fuera del lenguaje no hay nada: el lenguaje es el acontecimiento ontológico fundamental y, aunque ciertamente está dominado por la contingencia, desplaza y anula la vieja ontología<sup>11</sup>.

No puedo entrar aquí a analizar el resultado de tales metafísicas del discurso, pero me parece certero el juicio del prof. Villacañas, quien señala que tal metafísica «apuesta por la disolución de las bases de la hermenéutica» y que «cierra definitivamente el callejón sin salida de Heidegger»<sup>12</sup>.

## 2. ¿Qué metafísica ha sido destruida?

Así pues, es claro que la filosofía analítica y Heidegger con sus epígonos han emitido un juicio sobre la metafísica anterior, declarándola imposible. Sin embargo, la idea que se ha tenido de metafísica a lo largo de la historia no ha sido siempre totalmente coincidente. Por eso, para entender el sentido y alcance de tal dictamen, es imprescindible conocer qué metafísica estaban criticando; o sea, qué idea o concepción tenían de la metafísica.

### a) La filosofía analítica

Como he mencionado, parte de la filosofía analítica ha rechazado las cuestiones metafísicas como algo carente de sentido. Sin embargo, con el paso del tiempo sus posiciones se han modificado, no para asumir la metafísica, sino para mostrar el alcance ontológico de sus propias posiciones y el porqué último de tal rechazo.

La tarea del prof. Quine respecto a la metafísica se ha centrado en lo que él llama la «desactivación» de la ontología. La desactivación consiste en la consideración de que los supuestos objetos reales de la ontología no son tales, puesto que podrían sustituirse por otros sin que se altere el contenido de nuestras proposiciones y de nuestra ciencia: «El que haya unos objetos u otros no afecta a la verdad de las oraciones observacionales, ni al apoyo que éstas proporcionan a las oraciones teóricas, ni al éxito predictivo de la teoría»<sup>13</sup>.

Se trata, pues, de la imposibilidad de un conocimiento puramente ontológico, que nos diga qué y cómo son los objetos al margen de las proposiciones; o sea, es imposible el conocimiento de los

10 Así, por ejemplo, escribe Innerarity: «El arte –en este caso, la unidad de expresión y contenido– se convierte así en heredero y administrador de una metafísica cuya radicalidad se debía a la ignorancia de la variación cultural e histórica. Frente al veredicto de Hegel, según el cual la filosofía constituye una expresión más elevada que el arte, está la intuición romántica de que lo más importante sólo puede ser contado. El encubramiento de la filosofía equivale a su transformación en una poética. [...] La filosofía de la cultura se constituye en filosofía primera, con la peculiaridad de que su primado no consiste en una suerte de perennidad de lo incontaminado, sino en atender a la lógica de la variación», Innerarity, D., *La filosofía como una de las bellas artes*, p. 93.

11 Como sostiene José Luis Villacañas, en referencia a Lévinas, «en la sutil materia del lenguaje la ontología queda supe- rada», «La metafísica, crisis y reconstrucciones», en *La filosofía hoy*, Crítica, Barcelona 2004, p. 372.

12 Villacañas, José Luis, «La metafísica, crisis y reconstrucciones», pp. 368 y 373.

13 Quine, W., *La búsqueda de la verdad*, trad. de Javier Rodríguez Alcázar, Crítica, Barcelona 1992, p. 56.

objetos en sí. La ontología objetivista se muestra así como una tarea imposible: jamás podremos saber qué es lo que realmente hay; tendremos que contentarnos con unos objetos desconocidos, como presuntos valores de las variables que utilizamos en nuestras oraciones. De ahí su famoso lema: «Ser es ser el valor de una variable»<sup>14</sup>.

De este modo, el lenguaje se constituye en el marco insalvable de todo conocimiento. La desactivación de la ontología está en íntima conexión con la tesis de la inescrutabilidad de la referencia, que conduce finalmente a la relatividad lingüística. Cuando, por ejemplo, intentamos entender una teoría científica y los objetos que en ella aparecen, no podemos investigar sobre la realidad de tales objetos, puesto que «no tiene sentido decir cuáles son los objetos de una teoría fuera de la cuestión de cómo interpretar o reinterpretar esta teoría en otra»<sup>15</sup>. Este proceso de interpretación, y de posible ulterior reinterpretación, tiene un término: el punto de apoyo último es nuestro propio lenguaje, al cual «traducimos» todo otro lenguaje y toda otra teoría. «En la práctica terminamos el regreso del lenguaje de fondo, en la discusión de la referencia, aceptando nuestra lengua materna y tomando sus palabras en su valor nominal»<sup>16</sup>. Y por eso, «la paráfrasis en algún vocabulario previamente familiar es, en consecuencia, nuestro único recurso; tal es la relatividad ontológica»<sup>17</sup>, que por eso mismo es doblemente relativa: al lenguaje de fondo y al manual de traducción<sup>18</sup>.

De este modo, aparece claro el motivo último de la eliminación de la ontología objetivista: no hay un punto de vista privilegiado, sólo caben discursos empíricos y plurales sobre el mundo. A este respecto, el juicio de Quine no puede ser más revelador: «Veo a la filosofía y a la ciencia como tripulantes de un mismo barco —un barco, que, para retornar, según suelo hacerlo, a la imagen de Neurath, sólo podemos reconstruir en el mar y estando a flote en él—. *No hay posición de ventaja superior, no hay filosofía primera*»<sup>19</sup>. Se trata, pues, de que no hay una *posición superior*, un punto de vista privilegiado, sólo hay discursos plurales sobre el mundo, sin que ninguno tenga el rango de *primero*, sin que ninguna diga, ni pueda decir, qué es lo que *realmente* hay.

Me parece que la propuesta de Quine no es nada desdeñable en su fondo: la crítica a una ontología objetivista (por llamarla de algún modo) no sólo es legítima, sino necesaria. O sea, parte de la crítica Quine se dirige contra la pretensión de un saber absoluto al margen del sujeto humano, al margen de nuestros modos de pensar y decir. Por eso, insiste, como acabo de mencionar, en que «no hay posición de ventaja superior, no hay filosofía primera». Tal conocimiento superior sería un saber que se instala, como diría Rorty en «la perspectiva del ojo de Dios»<sup>20</sup>, para desde ahí entender la realidad tal como es en sí y de modo definitivo.

14 Quine, *La búsqueda de la verdad*, pp. 55-56. O dicho de otro modo: «Los objetos que consideramos como pertenecientes al ámbito de nuestros cuantificadores, es decir, dentro del dominio de valores de sus variables», Quine, W., *Notes on Existence and Necessity*, 1943. «Journal of Philosophy», 40 (1943), p. 118.

Me parece que la propuesta de Richard Rorty depende en gran medida de esta tesis de Quine: si no hay realidad, si no hay en sí, es imposible defender la vieja idea de verdad como adecuación, pues no hay nada a lo que adecuarse. De ahí que Rorty cancele todo el proyecto cognitivo de Occidente, invalidando toda filosofía y toda ciencia: «La manera metafísico-epistemológica tradicional occidental de afirmar nuestros hábitos simplemente ha dejado de funcionar», Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona 1996, p. 55. Sobre la filosofía de Rorty, puede verse, en el presente volumen, el interesante artículo de José Antonio García-Lorente, *Hacia una ontología de la contingencia*.

15 Quine, W., *La relatividad ontológica*, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid 1986, p. 71.

16 Quine, *La relatividad ontológica...*, p. 70.

17 Quine, *La relatividad ontológica...*, p. 75.

18 Cfr. Quine, *La relatividad ontológica...*, p. 76.

19 Quine, *Géneros naturales*, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid 1986, p. 163. El subrayado es mío.

20 Expresión que toma de Putnam. Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona 1993, p. 28.

Tal pretensión –el saber absoluto– me parece efectivamente criticable. Ahora bien, podríamos discutir si eso es una posición filosófica que se haya dado históricamente o, más bien, un fantasma inventado para defender el otro extremo: un relativismo radical, una negación de la validez ontológica de cualquier objeto, un quedarnos encerrados en el puro lenguaje que niega la posibilidad de una comprensión que supere la contingencia histórica de los lenguajes.

## b) Heidegger

Las críticas de Heidegger a la metafísica se centran en la concepción de la metafísica como ontoteología. Ese tipo de metafísica es el que Heidegger declara imposible.

El término ontoteología debe, posiblemente, su origen a Heidegger, que ha mostrado que el estudio del ente en cuanto ente tiene dos dimensiones: la consideración de la totalidad de lo que hay, y la investigación por el último fundamento, Dios<sup>21</sup>.

Ahora bien, esta idea de la metafísica no es nueva, pues responde a la tensión, que podemos rastrear ya en los mismos orígenes de la filosofía, entre el conocimiento del mundo sensible y el del suprasensible. Para los neoplatónicos, la cuestión de lo suprasensible separado (las ideas, Dios) es la cuestión central de la metafísica, mientras que, para la tradición presocrática y aristotélica, la cuestión del conocimiento de la realidad sensible está en primer plano.

Pero también es cierto que los textos de Aristóteles presentan la metafísica ya como una teoría del «ente en cuanto ente»<sup>22</sup>, ya como una teoría de Dios, como una teología<sup>23</sup>. Por eso, Aubenque, en dependencia de Heidegger, ha insistido en la ambigüedad de la metafísica aristotélica como una ontoteología<sup>24</sup>. La oposición entre una ciencia generalista (acerca de todo ente) y una ciencia particular (acerca de un solo ente) es evidente. De ahí que desde los primeros comentaristas hayan surgido interpretaciones discrepantes<sup>25</sup>. No obstante, la tradición se inclinó por unificar ambos aspectos y concebir la metafísica como una onto-teología, aunque no utilizaran dicho término<sup>26</sup>.

Por eso mismo, Heidegger no ha vacilado en manifestar que la metafísica ha sido ontoteología en íntima unidad: «Toda la filosofía es teología en sentido originario y esencial: es la captación intelectual (λόγος) del ente en total pregunta por el fundamento del ser, y este fundamento se denomina θεός, Dios. [...] La pregunta de la filosofía es siempre y en sí ambas cosas, onto-lógica y teo-lógica, en sentido enteramente amplio. Filosofía es *onto-teología*. Cuanto más originariamente es ambas cosas a una, tanto más auténticamente es filosofía, y el Tratado de Schelling es una de las obras más profundas de la filosofía, porque es, en un sentido unitario, ontológico y teológico *a la vez*»<sup>27</sup>. Sin embargo, eso no quiere decir –para Heidegger– que la metafísica entendida como ontoteología sea

21 Cfr. Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona 1988, pp. 120 y ss. Edición original *Identität und Differenz*, Neske, Tübingen 1957.

22 Aristóteles, *Met.* Γ 1, 1003 a 21. Cito por la edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1980 (2ª ed.), aunque me aparto frecuentemente de su traducción.

23 *Met.* E 1, 1026 a 7 y ss.

24 Cfr. Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid 1981, p. 269 y ss. (Primera ed. de 1962).

25 Por ejemplo la interpretación de Alejandro de Afrodisia en su comentario a *Met.* Γ 1 frente a la de Simplicio en su comentario al *De caelo*.

26 Así, por ejemplo, Avicena, *Metaphysica*, lib. I, tract. 1, cap. 1; Escoto, *Quaestiones subtilissimae in libros Metaphysicorum Aristotelis*, II, q. 3, n. 21, y Tomás de Aquino, *In De Trinitate*, lect. 2, q. 1, a. 4, c.

27 Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Niemeyer, Tübingen 1971, pp. 61 y 62. Subrayado en el original.

una concepción posible, más bien se trata de un problema por solucionar: «Quien ha experimentado la teología desde su origen progresivo prefiere hoy callar en el ámbito del pensamiento sobre Dios, porque el carácter ontoteológico de la metafísica se ha hecho cuestionable para el pensar, no sobre la base de ningún ateísmo, sino desde la experiencia de un pensar al cual se le ha mostrado en la onto-teología la unidad todavía *impensada* de la esencia de la metafísica»<sup>28</sup>.

Pienso que, efectivamente, hay que darle la razón a Heidegger: se puede decir que, a lo largo de toda su historia, la metafísica se ha configurado como una ontoteología. Ciertamente se puede hacer hincapié en el aspecto teológico (como ha hecho el neoplatonismo, el racionalismo o Hegel) o en los aspectos ontológicos (más propios de Aristóteles, Averroes o Husserl), pero, al fin y al cabo, quedaría claro que la metafísica es ontoteología.

Consecuencia de este planteamiento es la crítica que, a lo largo del siglo XX, se ha hecho a la dimensión teológica de la metafísica. El rechazo de esa dimensión ha llevado a buscar nuevos sustitutos para la metafísica, siempre en el supuesto de que la metafísica es esencialmente teología, lo cual la invalida como auténtico conocimiento. Por eso, la mayor parte –por no decir todos– de los intentos de la segunda mitad del siglo XX por renovar la metafísica ha procedido precisamente en la línea de «desteologizarla», según el camino abierto por Heidegger en su *Informe Natorp*<sup>29</sup>.

La valoración que me atrevería a hacer de la posición de Heidegger es similar a lo que he señalado sobre Quine. No es desdeñable la crítica de Heidegger a la ontoteología: una metafísica así concebida es imposible o, al menos, se encuentra con dificultades de no pequeño calado, que siempre han conducido inexorablemente a su hundimiento, especialmente agudo en aquellas que han acentuado el momento teológico, como es el caso del racionalismo o de Hegel. E incluso considero que, como ha puesto de relieve Heidegger<sup>30</sup>, tras la crítica kantiana a la metafísica racionalista, ya no es posible sostener que haya una disciplina filosófica que tenga a Dios como objeto: una teodicea, como una parte de la *metaphysica specialis*, es simplemente imposible.

### 3. ¿Qué metafísica es posible?

Sin embargo, con esto no acaba el juicio sobre la metafísica. Pudiera ser que la metafísica, verdaderamente, fuera otra cosa. Es decir, aunque la mayoría de las veces se haya configurado la metafísica como una ontoteología o se haya intentado construir una ontología al margen del pensamiento y del lenguaje, no por eso la única posibilidad de construir una metafísica sea hacerlo de esas maneras. Es más, sostengo ahora que *otra metafísica es posible*. Y ese otro tipo de filosofía primera es lo que ahora voy a intentar exponer.

Esta concepción de la metafísica, que ahora intento mostrar, se sitúa en continuidad con las metafísicas del discurso, pero sin asumir sus principios. Me explico: considero que es imposible separar los aspectos lingüístico-cognitivos de los ontológicos; en consecuencia, la filosofía primera ha de configurarse en estricta unidad como una onto-gnoseología, y no como onto-teología, ni como

28 Cfr. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 45. Subrayado en el original.

29 Vid. el llamado *Informe Natorp* de Heidegger, o sea, sus *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, ed. y tr. de Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid 2002. Escudero, en su prólogo, señala que los trabajos iniciales de Heidegger muestran «alguien que con ahínco quiere sacudirse el yugo de la visión cristiana del hombre. [...] No se trata de recuperar un misterioso vínculo divino [...]. Simplemente hay que instalarse en el insondable instante vivido», pp. 9 y 10.

30 Cfr. Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México 1981, primera parte (ed. original 1929).

filosofía del lenguaje, ni como las otras formas de metafísicas del discurso, donde el discurso se constituye como un absoluto que elimina la ontología<sup>31</sup>.

### a) La aporía segunda de B

En la búsqueda de otras fuentes que hayan propuesto la filosofía primera como ontognoseología, tropecé con una aporía de Aristóteles, que curiosamente apenas ha sido investigada, y que puede servir para ilustrar mi posición.

En el libro B de la *Metafísica*, Aristóteles expone los problemas a los que ha de enfrentarse esta ciencia. La primera cuestión que encara es la discusión sobre su propia naturaleza y sobre su unidad interna: «La primera dificultad se refiere al problema que ya hemos planteado en la introducción: si corresponde a una sola o a varias ciencias investigar las causas; y si es propia de esta ciencia contemplar sólo los primeros principios de la substancia o también los principios en que todos basan sus demostraciones»<sup>32</sup>. Curiosamente, en el primer bloque de cuestiones que, según Aristóteles, es preciso que la metafísica trate, se halla precisamente la discusión sobre la dimensión ontológica y gnoseológica de la metafísica, pero no sobre la teológica.

La primera aporía está dedicada al primer aspecto: la cuestión de la unidad de una ciencia sobre el mundo; es decir, si la filosofía primera es una o múltiple<sup>33</sup>. La segunda aporía, que es la que nos interesa ahora, plantea el segundo aspecto: si es o no la misma ciencia la que investiga sobre las substancias y sobre los principios del conocimiento. Así formula la cuestión: «¿Es una sola la ciencia de estos principios y la de la substancia, o son distintas?»<sup>34</sup>. Se trata precisamente de indagar si la investigación ontológica, por la *ousía*, y la investigación *gnoseológica*, por el conocimiento y sus principios, son dos ciencias distintas o son más bien una única investigación. En una palabra, el Estagirita se pregunta si la ontología y la gnoseología son una y la misma ciencia o, por el contrario, son dos saberes distintos.

Es importante notar que Aristóteles se está planteando aquí la naturaleza de la ciencia buscada, no si ella se ocupa de tal o cual problema. Por eso, el momento teológico no aparece en primer plano como el momento estructural de la metafísica, sino como un capítulo dependiente del problema, planteado en la aporía 5<sup>a</sup>, de si «se ha de admitir que sólo existen las substancias sensibles, o también otras además de éstas»<sup>35</sup>. Ciertamente Aristóteles va a dar una respuesta positiva a la cuestión de las substancias separadas (libro Λ), tras haber negado la realidad de las substancias inmateriales de los platónicos, las ideas y los números, en los libros M y N<sup>36</sup>. Se trata de un pro-

31 Como hemos visto, para Quine no hay objetos *in re*, sólo valores de nuestras variables; o que el ser es, en definitiva, el lenguaje, como sostienen las metafísicas del discurso. Me parece que toda la filosofía del siglo XX, a pesar de estilos tan diferentes como el anglosajón y el continental, vive del giro lingüístico alemán, que Taylor llama *the triple-H theory*. Con las tres haches, Taylor alude a los tres fautores –Hamann, Herder y Humboldt– del giro lingüístico, cuyo lema podría ser: el ser es lenguaje. Cfr. Taylor, Ch., «Theories of meaning», en Taylor, Ch., *Human Agency and language, Philosophical papers 1*, Cambridge University Press, MA 1985, pp. 248-292.

32 Met. B 1, 995 b 4-8.

33 Cfr. Met. B 2, 996 a 18-b 25.

34 Met. B 2, 996 b 31.

35 Met. B 2, 996 b 34-35. La resolución de esta aporía se centra en la discusión sobre la existencia y naturaleza de las substancias separadas, libros Λ, M y N.

36 Hay un problema de ordenación de los libros: las discusiones de M y N son anteriores a las de Λ, como el mismo Aristóteles indica en el inicio de M: «Y puesto que ahora investigamos si, además de las substancias sensibles, hay alguna inmóvil y eterna, o no la hay, y, si la hay cuál es, debemos considerar primero lo que los demás han dicho, a fin de que, si en algo se han equivocado, no caigamos en los mismos errores», Met. M 1, 1076 a 9-15. Esta indagación, sobre lo que otros han dicho, se realiza en M y N, y en segundo lugar expone su propia opinión (libro Λ).

blema importante, incluso, si se quiere, decisivo, pero no es una cuestión que atañe a la estructura de la metafísica. Ésta se construye, para el Estagirita, a lo largo de 13 libros, con independencia de que la respuesta en  $\Lambda$  (estructuralmente el último) sea positiva o negativa. Con esto se ve claramente la diferencia con una ontoteología como la del neoplatonismo, Descartes o Spinoza, donde sin el momento teológico, sin Dios, no es posible construir nada.

En consecuencia, cuando Aristóteles comienza la investigación sistemática de esta disciplina (libro  $\Gamma$ ), se pregunta por la naturaleza de la filosofía primera. Responde, en  $\Gamma$  1 y 2, que es una teoría del ente en cuanto tal –ontología–, y pasa, en  $\Gamma$  3, a discutir «si es propio de una sola o de diversas ciencias especular acerca de los llamados axiomas de las disciplinas [los principios cognitivos] y acerca de la substancia. Pues bien, es claro que también la especulación acerca de estas cosas es propia de una sola ciencia y, por cierto de la del filósofo»<sup>37</sup>. Las razones que aduce Aristóteles son bien claras: es necesario que quien se ocupe del ente y de sus causas también ha de ocuparse del conocimiento en general: «En efecto, los principios del conocimiento se aplican a todos los entes y no a algún género particular separados de los demás. Y todos se sirven de los axiomas, porque son propios del ente en cuanto ente, y cada género es ente. [...] De suerte que, puesto que es evidente que los axiomas se aplican a todas las cosas en cuanto entes (pues ente es lo que tienen todas en común), al que conoce el ente en cuanto ente corresponde también la teoría de los principios»<sup>38</sup>.

De todo esto podemos concluir que la metafísica, para Aristóteles, no se constituye como una ontoteología, sino como onto-gnoseología, donde se discuten los aspectos entitativos y cognitivos no como dos partes de una ciencia, sino como dos aspectos indisolublemente fundidos, absolutamente inseparables<sup>39</sup>.

## b) Órganon y Metafísica

Esta tesis que acabo de enunciar se puede confirmar analizando un curioso pasaje que Aristóteles introduce dentro de la discusión sobre el momento gnoseológico de la metafísica. Algunos editores y comentaristas han querido eliminarlo<sup>40</sup> y otros desplazarlo de su actual posición<sup>41</sup>, por considerar que la referencia a los *Analíticos* está fuera de lugar. Sin embargo, la crítica actual lo considera auténtico y en el lugar correcto, aunque no haya esclarecido por qué Aristóteles introduce esa cuestión<sup>42</sup>.

El sentido de la referencia a los *Analíticos* es, a mi juicio, clara: no se puede elaborar una «pura ontología» sin atender a los aspectos gnoseológicos. Por eso, Aristóteles sostiene que «los intentos de algunos [...] se deben a su ignorancia de los Analíticos. Es preciso, en efecto, llegar a la investigación sabiendo previamente acerca de éstos (los *Analíticos*) y no aprenderlos mientras se investiga»<sup>43</sup>.

37 Met.  $\Gamma$  3, 1005 a 19-21.

38 Met.  $\Gamma$  3, 1005 a 21-28. Más adelante insiste: «Así pues, que es propio del filósofo, es decir, del que contempla la naturaleza de toda substancia, especular también acerca de los principios silogísticos, es evidente», Met.  $\Gamma$  3, 1005 b 6-7.

39 Algunos comentaristas como Tomás de Aquino sostiene que «ambas [metafísica y lógica] tienen, en cierto sentido, el mismo objeto», *In De Trin*, q. 6, a. 1, c. 1. Cito por Thomas de Aquino, *Opera*, Marietti, Torino-Roma 1931-1955.

40 Por ejemplo, G. Colle, en su edición de la *Metafísica: Aristotele, La Métaphysique*, Louvain Paris 1912-31, III, p. 66.

41 Por ejemplo, Schwegler, A., *Die Metaphysik des Aristoteles*, 4 vols., Tübingen 1847-48, vol. III, p. 160 y ss.

42 Así, Bonitz, Hermann, *Aristotelis Metaphysica commentarius*, Georg Olms, Hildesheim 1960, p. 184, y Reale, Giovanni, *Aristoteles, Metafisica*, 3 vols., Vita e Pensiero, Milano 1993, vol. III, p. 166.

43 Met.  $\Gamma$  3, 1005 b 1-5.

Podría entenderse este texto en el sentido de que primero es la lógica y luego la metafísica. En parte es cierto, pero el *Órganon* de Aristóteles no es mera lógica formal: están contenidas en él numerosas cuestiones lingüísticas, epistemológicas y gnoseológicas. Sea lo que fuere, respecto a lo que nos interesa es decisivo darse cuenta de que las investigaciones metafísicas incluyen, presuponen y se apoyan, al menos en parte, en investigaciones lingüísticas y gnoseológicas. De este modo, si queremos caracterizar la filosofía primera de Aristóteles con una sola palabra, no podemos llamarla ontoteología, sino ontognoseología o, más bien, gnoseo-ontología, resaltando así que la dimensión cognitiva tiene una cierta prioridad temporal sobre la ontológica.

Todo esto implica que no es posible leer los 14 libros de la *Metafísica* sin tener en cuenta la dimensión lingüística, lógica y gnoseológica de los textos. Creo que un buen lema de la concepción aristotélica de la filosofía primera podría ser éste: «Conviene tener en cuenta el modo en que debemos hablar de cada cosa, pero no más que su modo de ser»<sup>44</sup>.

### c) Ejemplos del nuevo enfoque

Esta concepción de la filosofía primera se puede ilustrar con el modo en que constantemente procede Aristóteles en sus investigaciones de la *Metafísica*. Muy brevemente hago alusión a algunos aspectos centrales.

Cuando Aristóteles comienza el tratamiento de los principios, da como base de toda su argumentación que «el nombre significa ser o no ser algo determinado»<sup>45</sup>, es decir, toma como base y funde con su principio de contradicción los desarrollos lingüísticos del *Peri hermeneias*.

Pero más claro aún son las teorías que se consideran «puramente» ontológicas. Así, cuando Aristóteles, al comenzar la investigación metafísica, se pregunta qué es el ente (τί τὸ ὄν), no lleva a cabo una tipología de lo real (hay cualidades, cantidades, acciones...), sino que se pregunta por los *sentidos* de ser; o sea, no de cuántas maneras *es* el ser, sino de cuantas maneras *se dice* (λέγεται) *ser*. No se trata, pues, de una pregunta puramente ontológica; y por eso, aparecen en primer lugar el *ser coincidental* y el *ser veritativo*, que son precisamente sentidos *mentales* y no reales. Pero tampoco es una pregunta meramente lingüística, pues entonces no figurarían los sentidos reales. Si la filosofía primera de Aristóteles fuese ontología u ontoteología, jamás podría aparecer cuestiones como la verdad o el *ens per accidens*; pero, si fuese mera filosofía del lenguaje o metafísica del discurso, tampoco habría sentidos ontológicos de ser.

Pero aún hay más. Cuando Aristóteles habla de los sentidos *reales*, fuertes, de ser, tampoco hace una *pura* ontología, sino que sostiene que tales sentidos son τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, las figuras de la predicación. Dicho de otro modo, las categorías no sólo son las parcelas o tipología del ser real, sino al mismo tiempo e indisolublemente, son la tipología de la predicación lógico-lingüística.

E incluso si atendemos al concepto «cósico» por excelencia de Aristóteles, la substancia, vemos que la οὐσία tiene fundamentalmente tres sentidos en indisoluble unidad: lógico (τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον), gnoseológico (τὸ τί ἢ εἶναι) y ontológico (ἢ ἐνέργεια καὶ ἢ μορφή). Las malinterpreta-

44 Met. Z 1, 1030 a 27-28.

45 Met. Γ 4, 1006 a 30. Me aparto totalmente de la traducción de García Yebra, quien, siguiendo las habituales traducciones, escribe: «la expresión ser o no ser significa algo determinado». Tal traducción tergiversa totalmente el sentido del texto y es discordante con el pensar del Estagirita, para quien *ser* no significa algo determinado, sino que es un πολλαχῶς λεγόμενον.

ciones continuas de la *ousía* aristotélica se deben simplemente a la ignorancia de la tarea propia de la metafísica.

Y por concluir, cabe mencionar que, en la investigación sobre las substancias separadas, Aristóteles dedica dos libros a la cuestión de las ideas y los números, temas evidentemente gnoseológicos. Y su propia respuesta no se basa en establecer la existencia de un acto puro de ser, un *ipsum esse subsistens*, sobre el cual ya había especulado y declarado imposible<sup>46</sup>, sino en investigar sobre un νόησις νοήσεως, sobre un acto de pensamiento autopensante o, si queremos, sobre un *intellectus archetypus*.

#### 4. Conclusiones

Quizá todo lo escrito en estas breves líneas no sea suficientemente convincente, y más de uno negará que la metafísica de Aristóteles sea una ontognoseología. Yo me atrevo a decir que mi interpretación de Aristóteles es plausible y que la lectura simultánea del *Órganon* y la *Metafísica* es, posiblemente, la más sólida y fecunda que de este pensador pueda hacerse.

No obstante, ésa no es la tesis central que quiero sostener aquí. Lo que pretendo decir es que, en mi opinión, la filosofía primera no es ontoteología, ni ontología pura. Con esto reconozco que las críticas de Heidegger a la ontoteología son certeras, y que una ontoteología, tal como ha sido intentada tantas veces por neoplatonismos, racionalismos e idealismos metafísicos, es simple y llanamente imposible. Igualmente considero que las críticas a la ontología pura o absoluta son adecuadas: es imposible situarse *in speculo aeternitatis*, en la perspectiva del ojo de Dios.

Sin embargo, sostengo que otra metafísica es posible: aquélla que sea concebida como una ontognoseología. Considero que esta concepción es la única que la puede hacer viable como un conocimiento riguroso. Un conocimiento que nos proporcione una adecuada intelección del mundo humano y del mundo natural, de las ciencias teóricas y de los saberes prácticos. Y además, dicha concepción implica un modo nuevo –u olvidado– de construir la filosofía primera.

No se trata, pues, de la vieja afirmación inoperante de que la gnoseología es una parte de la metafísica, sino de que la filosofía primera tiene dos dimensiones inseparables, que aparecen indisolublemente unidas en cada tema, en cada proposición: el aspecto lingüístico (lógico-cognitivo) y el ontológico. Y por eso, la única filosofía primera posible será aquélla que atienda, en indisoluble unidad, tanto al modo en que hablamos sobre las cosas como a su modo de ser.

---

46 Cfr. la aporía 11ª de B, donde explica que la existencia real de un *ipsum esse* implicaría un monismo panteísta difícilmente asumible.