

## ¿ES AÚN POSIBLE UNA METAFÍSICA?

PAUL GILBERT, SJ\*

### RESUMEN

El autor justifica plantear este interrogante dado el recurrente descrédito de la metafísica ante el hombre corriente y el científico. Su respuesta contundente: no sólo es posible sino necesaria. La metafísica es una reflexión capaz de acercarse al sentido espiritualmente actuado del ser humano. La cultura occidental actual –mayormente positivista– es una cultura de la irresponsabilidad: no nos compromete. La metafísica, en cambio, atestigua la responsabilidad y la libertad del pensamiento. Así esté siempre condicionada por las diferentes culturas históricas en que surge, una metafísica (“una”) será siempre necesaria. Soñar en la existencia de “la” metafísica (una única posible) sería estéril. Sin embargo, ¿cómo podrían tener sentido “unas” metafísicas, si no hay una forma común de metafísica? Puesto que “unas” metafísicas son necesarias, “la” metafísica tiene que ser posible y seguir siendo sólo eso, posible.

*Palabras claves:* Metafísica, Cultura, Positivismo, Existencia, Antropología.

---

\* Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

## A METAPHYSICS. IS IT STILL POSSIBLE?

PAUL GILBERT, SJ\*

### ABSTRACT

Scientific investigation and common people have discredited metaphysics once again and justify the question author asks for. His solid answer: Metaphysics is not only possible but necessary. Metaphysics is a kind of reflection closely attached to spiritually acted human being meaning. Current Western Culture –mainly positivist– is an irresponsible one: it does not commit us. Metaphysics, instead, bears witness to responsibility and freedom of thought. And, even if it is always conditioned by different historical cultures where it emerges, “some” metaphysics will be always necessary. It would be sterile to dream about a unique metaphysics. However, without a common form of metaphysics, how could several metaphysics have any meaning? Hence, if some of them are necessary, metaphysics (as the only existing one) always has to be a mere possibility.

*Key words:* Metaphysics, Culture, Positivism, Existence, Anthropology.

---

\* Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

LA METAFÍSICA, CIENCIA del ser en cuanto ser, hoy más que nunca, es despreciada por la gente. Parece, en efecto, que ya no ofrece un sentido que le sea útil o importante al hombre, ni sobre todo, un sentido que sea necesario para vivir. Se podría pensar que el mayor problema es el de su conexión con la física: la física, ciencia de la naturaleza, de la φυσικη, tiene mucho éxito; particularmente, en alianza con la biología, ha podido ayudar mucho al progreso de la calidad de la vida humana; en cambio, la metafísica queda sin propuestas que sean efectivamente fecundas para la vida concreta. La inmediatez de la φυσικη, los éxitos de su ciencia y de sus verificaciones quitan crédito a la metafísica y la obligan a callar. Pero, ¿no será contraproducente tal menosprecio de la metafísica? Este es el problema sobre el que tenemos que meditar ahora, apreciar en razón, para descubrir las consecuencias que ponen en juego así a la vida misma del hombre.

El término *meta*, que interviene en la palabra *metafísica*, tiene por lo menos dos sentidos distintos, a saber: *sobre* y *al lado*, *con*; cada uno de estos sentidos sugiere “algo” que es “otro”, diferente, del físico. Ahora bien, desde la Modernidad, y hoy todavía, la física representa con su tipo de análisis causal, el modelo de ciencia verdaderamente válida, es decir, exacta. Lo que se aleja de tal exactitud no merece confianza. Pero, ¿acaso los historiadores de las ciencias no dicen que las matemáticas constituyen la razón de la ciencia moderna? Ahora bien, las matemáticas no entran en la problemática de la causalidad física. Por eso, no es evidente que la gloria de la física venga de su tipo de causalidad. Desde el punto de vista de los instrumentos metodológicos o interpretativos de la experiencia, es claro que las matemáticas fundan la física, que por eso no carece de aspectos idealistas. Pero, lo que interesa a los hombres y a la física, es conocer lo que existe realmente. Ahora bien, lo que existe realmente ¿no es acaso la realidad sensible, física, de la cual se ocupan nuestros laboratorios? Las matemáticas serían un instrumento, y nada más. Luego, la ciencia física desarrolla su discurso de tal manera que la verificación de sus afirmaciones sea posible universalmente; en efecto, a condición de tener las aptitudes teóricas necesarias (también en matemáticas), cada uno de nosotros puede realizar de nuevo los experimentos de los laboratorios de física. En cambio, la metafísica no tiene ningún criterio universal susceptible de ser aplicado de manera parecida a la ciencia física; es decir, capaz de asegurar una fecundidad

comparable a la del conocimiento de la ciencia de la φύσις. En física, hay experimentos; en metafísica no, solamente unas aventuras intelectuales que no se pueden comprobar.

#### LA IDEOLOGÍA POSITIVISTA

LOS HOMBRES PIENSAN espontáneamente que la realidad verdadera es la de los sentidos físicos, la realidad vista, oída, tocada, gustada, sentida; frente a esta realidad, la metafísica aparece como irreal, fantástica; las librerías la sitúan normalmente entre las obras de ciencia-ficción o de esoterismo. Nosotros también, con Santo Tomás y Kant, afirmamos que no se puede conocer nada si el conocimiento no comienza en la experiencia de los sentidos. Sin embargo, muchos derivan de esta tesis, con una prisa indebida, que no hay ningún conocimiento válido fuera de los sentidos (el Aquinate y el filósofo de Königsberg rechazan por una decisión especulativa similar el argumento de teología filosófica que Kant ha llamado *argumento ontológico*). Somos empiristas por nacimiento cultural, y no queremos cambiar de ideas. Ahora bien, el camino entre el empirismo y el positivismo parece bastante inmediato; entre los dos, en efecto, no hay ninguna distancia si no tenemos cuidado con la diferencia entre los principios científicos (el empirismo y sus posturas que limitan el uso de la razón) y sus resultados (el positivismo y sus tesis en cuanto a la realidad en sí misma). El positivismo se sigue con facilidad y certeza del empirismo cuando busca el horizonte del empirismo restringido al *positum*; es decir, a lo que es *puesto* objetivamente delante del observador, como *ob-jectum*, que decían los latinos, expresión que se podría traducir literalmente como *arrojado adelante*. Ahora bien, no se puede negar que las ciencias positivas se desarrollan y prosperan, progresan, por la sencilla razón de que son precisamente “positivas”, ya que en ellas no importan las opiniones privadas de los científicos. En cuanto a la metafísica, tales éxitos de la física la ridiculizan; se hace un bien alejándola del esfuerzo científico, no se perderá nada.

Esta objeción es antigua. A ella los manuales de metafísica han respondido desde siempre, mucho antes del espiritualismo de principios del Siglo XX: Santo Tomás decía que, en el conocimiento, todo viene de la sensibilidad, excepto el conocimiento mismo. Pero, esta respuesta no se escucha; no convence. De todos modos, las ciencias positivas

tienen hoy un influjo sin fronteras, como si tuvieran el derecho de decidir sobre la verdad de todo, también sobre el futuro del hombre. Del científico se esperan palabras que sean capaces de dar sentido a la vida. También en bioética, lo que deciden los laboratorios es lo que asegurará un futuro feliz para el hombre.

Con todo, esta autoridad es exagerada; no tiene motivos fundados, lo que se puede mostrar fácilmente apoyándonos en diferentes razones. La primera es que tal idea de ciencia exigiría que los discursos científicos positivos se acabaran tan pronto como terminan sus exposiciones; pretender, en efecto, que la realidad se expresa perfectamente en los términos del empirismo positivista es pretender, a la vez, que la misma realidad se agota totalmente en sus expresiones científicas, aunque en un momento particular. Pero, si la realidad "objetiva" se ofrece sin residuo en el conocimiento expresado en un cierto momento de la historia de las ciencias, no se ve por qué debería existir una historia de las ciencias, si no fuera porque éstas descubren progresivamente la estructura del mundo, ya que este descubrimiento pasa a través de las críticas de sus teorías interpretativas anteriores. Entonces, ¿se habrán equivocado estas teorías anteriores? ¿No fueron lo suficientemente precisas? Si tenemos que corregirlas, ¿con qué argumentos podríamos mostrar que ahora la teoría nueva será absoluta y definitivamente verdadera? Si no hay argumentos válidos para contestar con evidencia a esta pregunta, ¿con qué argumentos de la ciencia física se podría pretender que la física de hoy propone una expresión exacta de las realidades humanas, y también físicas? La historia misma de la ciencia muestra que las afirmaciones científicas son relativas a aquella de un tiempo particular, y que entonces no pueden pretender expresar la realidad con definitiva exactitud objetiva.

Después de esta primera disputa en respuesta a las pretensiones de los científicos, y aprovechando una cierta ventaja, se propone la pregunta de saber por qué hay que pretender que los "hechos" sean las únicas realidades. ¿De dónde viene esta tesis tan ingenua de la física positivista? Obviamente, de la voluntad de dar su confianza a lo que sea portador de la máxima certeza. Ahora bien, no se puede confiar en el hombre, ya que éste es demasiado inconstante. Pascal decía que tenemos que odiar el *yo*; los positivistas se ponen totalmente de acuerdo con él. Pero, cuando se saca el *yo* por la puerta, éste vuelve discretamente

por la ventana. ¿Por qué querer que la realidad sea una objetividad purificada de las subjetividades? ¿No será porque el hombre tiene un interés en esta pretensión? Es el hombre quien dice que tal fenómeno del laboratorio es la realidad, aunque no lo sea realmente, como hemos visto. Sin embargo, no podemos decir que los resultados de las investigaciones científicas no tengan sentido real; el metafísico no puede perder el buen sentido solamente porque los científicos exageren. El laboratorio nos dice algo acerca de la realidad, pero no todo. En las investigaciones sucesivas de las ciencias lo que tiene lugar es el interés del hombre en la realidad y, es este mismo interés, lo que le impide tomar como definitivo y objetivo cada resultado científico.

La afirmación de la realidad no se funda en los “objetos”, sino en el interés del hombre. En *Ser y tiempo*, Heidegger hablaba del hombre que tiene cuidado con el mundo; esta *cura* expresa la estructura más fundamental del hombre real y concreto. Las investigaciones científicas tienen valor para nosotros (seamos especialistas en ciencia, amantes de filosofía u hombres de la calle), primero que todo, porque ellas participan de semejante deseo fundador. Lo que sucede con las afirmaciones de los positivistas es que bloquean este deseo, lo solidifican, lo terminan. Y, ¿por qué? ¿Por qué contradecir la dinámica de las ciencias fijando su destino dentro de lo que se puede decir de la realidad en tal o cual momento? Ciertamente, mi crítica del positivismo exagera aquí; ningún positivista pretenderá que una afirmación construida en tal momento de la historia de las ciencias pueda ser definitiva. Pero, ¿acaso no supone el positivista que tal afirmación es posible, seguro de que ya se ha dado, que también se seguirá dando, y que todos los hombres tendrán que inclinar la cabeza ante su esplendor? La idea de una objetividad pura implica esta tesis, inevitablemente. Entonces, el problema puesto por el positivismo no es el del conocimiento objetivo de la realidad, sino el del modo de asumir la objetividad en una dinámica espiritual que integre los progresivos esfuerzos científicos, que van siempre más allá de cada momento presente.

Para la fenomenología contemporánea, todo conocimiento expresa una modalidad de la subjetividad trascendental, o más exactamente de su modo de vivir. El saber científico constituye una modalidad del vivir y una expresión de su sentido. Son muchas las modalidades de vivir en nuestras experiencias, y ningún modo de conocimiento puede pretender

agotar todas las posibilidades de nuestra intencionalidad espiritual. El conocimiento positivista es ingenuo cuando pretende ser la esencia de toda intencionalidad; ejercita solamente una de nuestras posibilidades, pues no puede exigir que el sentido de la vida intencional se agote en eso. Sin embargo, su pretensión ilustra una de las posibilidades de la intencionalidad espiritual; es decir, revela un aspecto de su estructura completa, de su ser abierto al futuro y a la espera de un posible porvenir. El positivismo acentúa, más aún, sitúa de manera exclusiva el horizonte de la intencionalidad en un fin que constituye lo “otro” de la mente, puesto por la mente delante de sí en un lugar de eternidad, sin historicidad inmanente, constitutiva, al término acabado de la historia así negada. Insiste sobre la diferencia que hay entre la tendencia y su “objetivo”, interpretando esa diferencia, como tenía que ser, como una negación alienante de la mente. La tendencia intencional no podría crecer en el encuentro de lo “objetivo”, sino establecerse, o más bien “fijarse”, en una obediencia a lo “objetivo”, que le quita toda su vitalidad. Al fin de cuentas, la tendencia espiritual tendrá que desaparecer; y quedará solamente la realidad objetiva. El positivismo muestra así su familiaridad con los dogmatismos indebidamente seguros de sí.

Tenemos muchos modos diferentes de vivir, de ser. La pregunta es la de saber cómo es posible que el dinamismo mismo de la intencionalidad llegue a ser contradicho por el positivismo. Este positivismo constituye, en efecto, una de las posibilidades del espíritu. Tendremos que volver sobre esta pregunta en el final de nuestra ponencia.

#### CON LA FÍSICA

HAY OTRA RAZÓN PARA rechazar la ideología y la dictadura de las ciencias positivas, y es que ellas no pueden pretender abarcar todo el dominio del saber, de las ciencias. A principios del siglo pasado, Wilhem Dilthey distinguió las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Con matices importantes se encuentra una distinción parecida en Martin Heidegger. En *Ser y tiempo* sostiene que el ser constituye el más esencial de todos los entes; si lo que es, no participa del ser, ¿que “ente” será?; sin embargo, el hombre no lo experimenta como si fuese uno de los entes, una de las “cosas”, ya que lo asume de manera original, en su conciencia. En efecto, el hombre plantea la pregunta por el sentido del

ser como si el ser mismo estuviese en un mundo diferente del mundo de los entes, siendo así un ser más misterioso que problemático (tomo aquí el vocabulario de Gabriel Marcel). Por eso, la pregunta ontológica misma no tiene tampoco evidencia y necesidad. Eric Weil observa en su *Lógica de la filosofía* que los filósofos quedan embromados porque no tienen claro lo que es claro para todos los “hombres de la calle”. El hombre lleva consigo la pregunta del ser, pero le es muy difícil aceptar la tarea de plantearla efectivamente. A menudo, prefiere contentarse con lo inmediato, imponiendo también a esta inmediatez lo que en realidad quiere conforme a su destino ontológico, como si lo inmediato pudiese agotar el misterio del ser; al hombre le gusta engañarse, si de dicha ofuscación logra algunas ventajas.

El hombre se conoce inevitablemente en relación inmanente con el ser que, sin embargo, a la vez lo trasciende. En la *Introducción a la metafísica*, ocho años después de *Ser y tiempo*, Heidegger profundiza la problemática definiendo que la pregunta metafísica tiene tres rasgos esenciales: la universalidad, la profundidad y la originariedad. El autor explica rápidamente los dos primeros rasgos: la universalidad de la pregunta metafísica no reviste problema, pues significa que ésta se interesa por lo que es más *común* a todo, es decir el *ser*; en cuanto a su profundidad, Heidegger la explica con la categoría de la causalidad; después él mismo subraya que la pregunta metafísica es la más originaria, en el sentido de que el hombre (y aquí está el punto importante, decisivo) se encuentra auto-implicado en la pregunta metafísica misma. El *ser* es misterioso, y también el hombre mismo, el *Da-Sein*. Este aspecto de auto-implicación del hombre en la pregunta por el ser expresa muy bien lo específico del *espíritu* del cual hablaba Dilthey. Su reflexión remite a los esquemas más comunes del Idealismo alemán y, desde este contexto, a la reflexión cartesiana; se despliega así el sentido de la auto-implicación. Para Fichte, por ejemplo, la conciencia accede al saber de sí misma a condición de chocar con un obstáculo, volviendo a sí misma a partir de esta *objetividad* en la cual se entiende implicada. Para Descartes, de manera semejante, el *cogito* accede a la conciencia de sí cuando se expresa en su “proposición”, cuando se reconoce en un pensamiento representativo; la conciencia sabe que su expresión objetiva no es su realidad misma, la cual consiste en pensarse activamente, lo que se halla implicado en su representación, sin ser su representación misma; la realidad del *cogito* está en la reflexión que

vuelve de su proposición al acto de *cogitare*, que se reconoce ahí en el acto de pensar, en el “enunciarse”. En resumen, el *yo* accede a sí en su acto de expresarse y no en su representación, aunque ésta sea su expresión indispensable.

El movimiento del saber del hombre que se compromete en este mismo conocimiento no puede llamarse sencillamente *objetivo*, por la razón de que el hombre se implica efectivamente en ello. A la luz de esta consideración podemos entender lo que los filósofos llaman *el círculo hermenéutico*, un *círculo* que pertenece esencial y necesariamente a todas las ciencias humanas. La definición tradicional del hombre dice que es un animal racional, pero no se ve muy bien cómo pueda ser efectivamente digno de su razón, viviendo de la razón, ya que el hombre se sitúa habitualmente en lo cotidiano, en viviente contradicción con la razón, y se comporta de manera muy diferente a un ente racional; así la razón será a lo sumo un accidente del hombre, pero no puede caracterizar su esencia. En cambio, podemos decir que, universalmente, siempre, el hombre *se expresa*, aunque a veces con modalidades difícilmente percibidas, por ejemplo en el caso de los desvalidos, que encuentran difícilmente mediaciones que sean inteligibles por sus compañeros. El hombre es un animal que se expresa o, con mayor precisión, que se expresa él mismo y que, además, reivindica la responsabilidad de sus expresiones; el hombre, también el desvalido, se quiere y se pone como autor respetable de sus actos expresivos; sabe entonces que en esos actos expresa algo de sí mismo, que luego puede exigir de los demás el reconocimiento de sus actos en cuanto suyos. Por eso, cuando vemos que la reacción de los demás no corresponde a lo que se esperaba, matizamos nuestras expresiones, eventualmente las cambiamos, multiplicándolas para ofrecer de nosotros un mensaje inteligiblemente accesible y adecuadamente revelador.

Este rasgo expresivo de la racionalidad humana se aclara y precisa con la ayuda de la distinción que Aristóteles propone entre la *τεχνη* y la *ποιησις*. El término *τεχνη* significa la producción de un *hecho* (participio pasado de ‘hacer’); un hecho terminado que será puesto fuera de su productor o, dicho más universalmente, del sujeto que está trabajando, que está en acto (es lo que expresa el término griego *ενεργεια*). Los animales, y no solamente los hombres, producen muchas cosas *técnicas*; se componen, por ejemplo, un territorio seguro, llaman a otros

individuos que podrán unirse a él, etc. Los instintos animales presiden la objetivación y la organización de semejantes trabajos técnicos. Pero, ya a este nivel, el hombre se manifiesta diferente del animal. Su técnica no es solamente instintiva. Es capaz de crear obras de arte que sean cada vez originales, que nunca se identificarán con otras y que, además, serán totalmente “inútiles”. Con sus técnicas artísticas, con sus producciones originales, el hombre manifiesta que no se identifica con algún *positum*, y que en cambio es un “poniente” libre, que trasciende la realidad objetiva. El hombre es creador, inventor.

En su articulación de las *ciencias*, Aristóteles pone la ποιησις (las ciencias *poiéticas*) en un lugar más elevado que las ciencias técnicas, de la τεχνη, profundizando entonces lo que era original en éstas. La ποιησις constituye una actividad inmanente; se distingue en eso de la τεχνη que produce unos objetos trascendentes, mientras que ella misma no produce nada que esté fuera de sí. Las ciencias *poiéticas* son las de la ética; la ética no produce nada en el mundo físico, pero sí los valores que caracterizan el hombre en cuanto ser espiritual. La medida y el significado de la ποιησις no están en el mundo que se sitúa fuera del sujeto, sino en el *productor* mismo, en el agente, en el que está trabajando.

Sin embargo, todos los que trabajan o actúan desarrollan inevitablemente sus actividades en el mundo, es decir con una τεχνη. Una ποιησις que no tuviera la mínima expresión reconocible en el mundo sería absolutamente imposible; si el fin aristotélico de la ética es la felicidad, ésta, en cualquier forma que adopte, se ha de reconocer necesariamente en el mundo (el contemplativo del último libro de la *Ética nicomaquea* se pone en acto en un comportamiento que hace posible su contemplación); pero la τεχνη no puede juzgar la expresión de la ética en el mundo porque el mundo ético no está a su disposición, es un mundo en el que la subjetividad se auto-implica de manera eminente. Por eso, sólo participando del mundo ético de los demás se puede entender el mundo de la ποιησις. Ciertamente, no hay ninguna ποιησις interior sin una cierta τεχνη visible, pero el mundo objetivo no ofrece los criterios para juzgar la ποιησις, ya que ésta proviene de la libertad, aunque se actúe técnicamente. Entonces, opuesta a la τεχνη, la ποιησις es autónoma. Sus expresiones técnicas nacen de su libertad, que no se cierra sobre sí misma, que se expresa autónomamente en el

mundo. El ámbito de la libertad autónoma en sus expresiones es necesario, pero no es necesario que sea en tal expresión y no en otra. Sin embargo, en este mismo ámbito, la libertad parece alienarse, hacer de sí misma una realidad diferente de sí misma, de su autonomía, de su propio origen. La libertad se mundaniza, y parece así traicionarse. Sin embargo, sería oportuno distinguir aquí *autonomía e independencia*. Es libremente que la libertad se pone en el mundo, se expresa en (y por medio de) un mundo que no viene de sí misma, que no ha creado. Tal paso expresivo, tal posición de la libertad autónoma fuera de sí, tiene sentido; en eso, la libertad se presenta a sí misma y a los demás. La técnica humana o las expresiones del hombre hacen efectiva la actuación de la libertad; la libertad autónoma del hombre se realiza en el mundo de la *τεχνη*.

La hermenéutica accede aquí a su lugar filosófico. El término "hermenéutica" significa en general "interpretación"; la exégesis es una hermenéutica, porque interpreta los textos literarios, bíblicos, por ejemplo. La hermenéutica filosófica tiene, sin embargo, unos aspectos muy originales, conforme al círculo hermenéutico. Interpreta los hechos humanos en cuanto no son solamente hechos de la naturaleza y de sus necesidades causales, sino expresiones de las libertades, manifestaciones de su autonomía auto-implicada en el mundo.

Pero, aquí se plantea un problema grave desde del punto de vista de la metafísica. Hemos visto que la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu fue propuesta hace un siglo por Dilthey. Esta distinción yuxtapone en realidad dos posibilidades de conocimiento, sin relación evidente entre ellas, sobre todo si las ciencias de la naturaleza tienen que ser sometidas al paradigma positivista. Ciertamente, la distinción de Dilthey puede así liberar al hombre de la dictadura del empirismo positivista. Pero, una metafísica que requiera la disposición específica de las ciencias del espíritu y que se quede solamente en ésta será una ciencia al lado (*con*) de la física. Así el mundo físico, que es también el mundo de la *τεχνη*, no es considerado por una hermenéutica desarticulada de las ciencias de la naturaleza. Una metafísica desarrollada a partir de esa hermenéutica no puede aspirar a la universalidad.

*MÁS ALLÁ DE LA FÍSICA*

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA, en general y, en especial, la metafísica actual en el contexto “continental”, se ha alejado de las ciencias. Muchos textos de Heidegger sobre las ciencias y la técnica son muy severos, críticos; niegan que ellas puedan encontrar lo que es más esencial en el hombre, su capacidad de escuchar al ser. En efecto, las ciencias ponen la mano sobre el mundo, para manejarlo según sus proyectos exclusivos, sus propias intenciones; y el modelo de la física sigue siendo positivista. La escolástica adopta también una actitud muy crítica con las ciencias o, más exactamente, con la Modernidad, pero alineándose paradójicamente con el positivismo ya que, a su parecer, la Modernidad idealista no respetaría la llamada trascendencia *objetiva* que se exige como rasgo de la realidad. Por otra parte, es bien conocida la forma *idealista* de la ciencia, en razón de su carácter matemático, que también es afirmada por los científicos que quieren evitar la ideología positivista. Sin embargo, es extraño que las ciencias sean tanto idealistas (con la forma matemática), como positivistas (en los laboratorios); ciertamente, aquí se presentan muchas tensiones. De todos modos, que las ciencias sean idealistas o positivistas en nada altera el problema pues no escuchan al ser; «no piensan», decía Heidegger.

En cambio, la fenomenología contemporánea se considera capaz de asumir las intenciones máximas de la metafísica clásica; es decir, de orientarse hacia un principio primero que no sea el de la sola subjetividad. Parece contestar así a las posturas esenciales de la Modernidad criticadas por Heidegger y a la tradición común de los metafísicos. Pero, de vez en cuando, la fenomenología no se opone a la Modernidad. Con Emmanuel Lévinas por ejemplo, y no sólo con él, la reflexión fundamental hace un giro ético que no ignora los aportes de las ciencias, su papel esencial para el hombre. El pensamiento del filósofo judío se sitúa en la prolongación del existencialismo nacido entre las dos guerras mundiales del Siglo XX. El acento del existencialismo sobre la persona individual apuntaba entonces a su liberación de las presiones de las ciencias positivas; sin embargo, la fenomenología de Lévinas, se desarrolla con otra intención y asume el estado científico de la cultura contemporánea. Para Lévinas, la ética es el nombre verdadero de la metafísica; así, por ejemplo, el filósofo pronunció en 1982 una conferencia cuyo título es precisamente «La

ética como filosofía primera». Ahora bien, la ética no impone un encerramiento de la subjetividad en sí misma, su aislamiento espléndido lejos de los esfuerzos de las investigaciones científicas. El sujeto, para ponerse como sujeto, se pone necesariamente en relación de escucha del otro y de obediencia a él. Sin una verdadera relación con el otro, no puede ponerse en acto real. Ahora bien, las ciencias elaboran un discurso que constituye un modo mediador de tal relación. En un pequeño artículo del 1961 intitulado «Heidegger, Gagarine y nosotros», Lévinas critica a Heidegger que, habitualmente, tiene un discurso bastante duro contra las ciencias. Según Lévinas, Heidegger estaría renovando el paganismo de la Antigüedad y su ideal de inmediatez de la  $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . En cambio, los hombres, sobre todo en el mundo ético de la filosofía primera, necesitan de mediaciones; y las ciencias y la técnica, como el lenguaje en general (lo subraya el artículo «El sentido y la referencia», del 1965), constituyen algunas de esas mediaciones. Es claro que sin mediaciones toda asimetría ética, por ejemplo entre el pobre y yo, sería pesada y generadora de injusticia.

La estrategia de la metafísica de Lévinas es relativamente clásica. Se trata de integrar el trabajo de los científicos *dentro* de las estructuras filosóficas más esenciales del hombre, y no *a su lado*, situándolo entonces en un cierto nivel de las necesidades mediadoras que hacen posible la vida, retomada por la filosofía primera, es decir, por la ética. La fundación primera es ética; una lectura ética de las ciencias es, entonces, indispensable, viene exigida por la ética misma. Por eso, es claro que no le basta a una filosofía dejar detrás de sí las ciencias para ser una auténtica filosofía primera, una verdadera *meta-física*. Conforme a la idea a la vez clásica y heideggeriana de los principios metafísicos más universales, profundos y originarios, una metafísica auténtica tendrá que ofrecer también una interpretación filosófica de las ciencias y de la realidad física que ellas explican, es decir, una filosofía de las ciencias y una cosmología.

Pero, hoy día la cosmología ya casi no aparece en los discursos filosóficos. Por un lado, no tiene ninguna importancia para las ciencias positivas, y por otro, quizá después de la  $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$  husserliana, la filosofía actual de la subjetividad no se interesa por el mundo. La situación parece similar en las ciencias humanas: la antropología filosófica no le importa a los psicólogos, a los sociólogos, etc. La filosofía no dice nada que

importe a los científicos, cuyas investigaciones tienen éxito sin ella. ¿Cómo asumir entonces filosóficamente las ciencias? No dictándoles lo que serían sus modos de proceder y determinando sus objetos (aunque esta tesis es problemática en el campo de la bioética, en donde la filosofía tiene que decidir lo que es un hombre, una decisión que las ciencias no pueden elaborar). Por otro lado, no se puede ignorar el número creciente de publicaciones fenomenológicas sobre el cuerpo; menciono solamente las tres últimas que conozco de la escuela parisina: *Encarnación* de Michel Henry (2000), *Fenomenología erótica* de Jean-Luc Marion (2003), *Metamorfosis de la finitud. Ensayo sobre el nacimiento y la resurrección* de Emmanuel Falque (2004). Se puede pensar que la cosmología toma ahora un aspecto nuevo. Pero, ¿no estará esta nueva cosmología demasiado ligada al yo trascendental e idealista de Husserl? Para contestar tal pregunta, tendremos que verificar el sentido del término 'idealista' cuando se le atribuye a Husserl. ¿No se podría tal vez suprimir una interpretación tan rígida de Husserl? Insistir sobre el yo constituyente no es poner un yo creador de todo *ex nihilo*. En realidad, la estrategia filosófica contemporánea, cuando no se opone sencillamente a las ciencias, sigue siendo clásica, es decir, no se pone *al lado* de las ciencias, sino en un *más allá* de ellas, susceptible de integrar así mismo lo que está más abajo. En esa perspectiva, la filosofía no critica las ciencias en sus métodos y objetos, sino a partir de los actos intencionales que las constituyen.

Ciertamente, es la fenomenología de Husserl la que ha generado este paradigma; sin embargo, se podría encontrar una postura semejante en Santo Tomás mismo, por ejemplo en su comentario del *De Trinitate* de Boecio, cuestión 6, artículo 1: a cada ciencia corresponde un método específico, y entonces un acto intelectual propio; es en referencia a tales actos y a su articulación que se puede juzgar el valor de nuestros conocimientos. Mientras que para Aristóteles (véase el libro VI de su *Metafísica*), las ciencias se organizan en una escala de progresivas abstracciones objetivas, no es así como procede el Aquinate, poniéndose mucho más cerca de las perspectivas contemporáneas. La tesis de una ciencia puramente "objetiva" no satisface a la filosofía desde hace muchos siglos. Tenemos que abandonarla. La ciencia se construye metódicamente una *representación* del mundo; en ella, el mundo llega a ser un mundo humano, para nosotros. Este mundo no es construido sin mediaciones, que no impiden, empero, el conocimiento del mundo

mismo. El mundo “objetivo” es lo que la ciencia pone a prueba, analiza y reconstruye en vista de conocerlo mejor, a menudo con éxito.

Sin embargo, siendo el conocimiento un modo de ser, de vivir, o una manera de poner un sentido, un mejor conocimiento del mundo puede seguir dos metas opuestas del *Da-Sein*, nacer de dos actitudes vitales diferentes, expresar dos modos contrarios de intencionalidad: la intención de la utilidad (el mundo se descompone para manejarlo mejor), o la del conocimiento puro. En cada caso, el mundo cesa de ser algo dado puramente *ob-jetivo*, y se vuelve referencia a un proyecto, el de la utilidad y el del saber. Para ser practicable, ese carácter de proyecto impone la idea *a priori* de pensar que el mundo tiene consistencia, que una unidad sintética lo constituye antes del conocimiento mismo. En el caso de la utilidad, la síntesis o la estabilidad necesariamente deseada estará del lado del mundo mismo (si el caso no fuese así, el carácter de proyecto utilitario no podría tener confianza en su éxito, la inconsistencia del ambiente de la futura realización amenazaría siempre su éxito), y en la unión del proyecto del saber de la subjetividad con la realidad del mundo. En el caso del saber puro, también hay una doble síntesis, de nuevo la del mundo en sí mismo y la del conocimiento subjetivo de la objetividad, pero con una matiz de escatología o de inacabamiento del conocimiento que la forma utilitaria del saber no puede aceptar (de aquí la parcialidad del positivismo que hemos discutido en la primera sección de esta ponencia).

El saber puro no se agota, en efecto, en el éxito de ninguno de sus proyectos; además, éstos no apuntan en la dirección de resultados que podrían ser solamente útiles, y por eso terminados. La ciencia deseada a causa de su utilidad será muy limitada; por esta razón, no favorecerá por sí misma el dinamismo del conocer, pues dependerá de la voluntad de utilizar el saber para proyectos que, a fin de cuentas, anulan el saber dinámico en la obediencia a la objetividad; es decir, la síntesis verdaderamente ontológica del mundo y del sujeto cognoscente *in actu*. En el caso de la ciencia que mira la utilidad, el mundo no se hace realmente presente, el dinamismo del conocer, condición de su acogida, termina agotándose; quedará solamente la sensación de un mundo que se impone, sin posibilidad de recibir una nueva interpretación que lo haga más inteligible. En el caso del saber puro, en cambio, el mundo se

presenta sin agotarse en su presencia, y por eso se anuncia futuro, escatológico.

Entonces, tenemos aquí dos modos de enfrentar el mundo, dos estilos de relacionarnos con eso y de hacer ciencia. Podemos ahora concluir esta ponencia. ¿Es aún posible una metafísica? Por lo menos se puede decir que es necesaria. Renunciar a la reflexión metafísica sería abandonar la razón humana a una práctica débil, incompleta, y al fin de cuentas ideológica. Se puede notar que el empirismo positivista sostenido por unos autores como Ayer y sus amigos del célebre Círculo de Viena, no hace ley en ciencias. No tiene un influjo más importante en los procesos de la física que la epistemología aristotélica o hegeliana; es solamente una tesis en realidad metafísica. Pero, nos muestra un aspecto de lo que es la metafísica en su esencia. El positivismo fija los límites del saber del hombre, aunque sin criterios racionales. Es decir, no es una tesis científica, sino filosófica, o más, es una interpretación particular de la actuación de una potencia de nuestra racionalidad, y una interpretación que no va fino a fondo, que se queda parcial, pobre. La metafísica se constituye, en cada forma, como una interpretación de nuestras actividades racionales (en un sentido amplio, no solamente de la razón científica); es decir, actividades universales, profundas y originarias, teniendo cuidado en especial, para no decir exclusivamente, del sentido que estas actividades llevan consigo por la sencilla razón de que ellas lo actúan; la metafísica es una reflexión capaz de acercarse al sentido espiritualmente actuado. En cambio, el positivismo es distraído; no se da cuenta de todas las implicaciones de la efectuación de las ciencias.

Ahora bien, es claro que el positivismo tiene un gran éxito en las culturas y que forma nuestra ideología más espontánea. Las culturas humanas se contentan habitualmente con ella. La realidad sería la de los sentidos físicos. Por eso, el primer papel de la metafísica consistirá en criticar las culturas, revelar sus ideologías, sacar a la luz lo que toman por evidencia sin que tenga una fundación racional. La cultura positivista es una cultura de la irresponsabilidad. La objetividad sería lo que sería, sin que nosotros podamos acogerla, sin comprometernos al final de cuentas. Sin embargo, la reflexión muestra que la experiencia del hombre es diferente. Lo que es, en cuanto que tiene sentido, no es sin nuestro acto espiritual, sin la actuación de nuestras posibilidades

racionales. La metafísica, desde de este punto de vista, es necesaria. Es testimonio de la responsabilidad y de la libertad del pensamiento.

El título de la ponencia habla de “una” metafísica, y no de “la” metafísica. La crítica de las culturas perezosas exige, en efecto, “una” metafísica, según sus estados históricamente determinados. El discurso más originario no puede no ser situado en el tiempo. La metafísica de Sócrates no es la de Aristóteles; la metafísica de San Agustín no es la de Santo Tomás; la metafísica de Descartes no es la de Kant; etc. Sin embargo, cada vez, de manera común, todas afirman que las culturas y sus costumbres mentales no pueden pretenderse fuentes últimas de sentido. Cada vez, la metafísica tiene que indicar la verdadera fuente del sentido que sea el más digno del hombre. La reflexión fundamental será siempre determinada por las diferentes culturas históricas que critique; entonces, una metafísica (“una”) será siempre necesaria.

Pero, ¿se sigue de esto que tendría que existir “la” metafísica, es decir, una única posible? Es mejor no soñar tal metafísica, que no podrá encontrar las diferentes realidades históricas de los hombres y de nuestras culturas. “La” metafísica no podrá no ser estéril, una contradicción de la reflexión sobre el sentido de las realidades. Sin embargo, ¿cómo podrían tener sentido “unas” metafísicas, si no hay una forma común de metafísica? Ya que “unas” metafísicas son necesarias, “la” metafísica tiene que ser posible. Pero, ¿no tiene que quedarse solamente como posibilidad?