

LA MARAVILLA DE LAS MARAVILLAS:
QUE EL ENTE ES
Wittgenstein, Heidegger y la superación
“ético-práctica” de la metafísica

Franco Volpi
Università di Padova
volpifranco@libero.it

Abstract

This article compares the discussion on the overcoming of metaphysics in Heidegger, Carnap, and Wittgenstein. The goal is to determine if we really live in a post-metaphysical world, and to show that metaphysics cannot ignore practical philosophy.

Key words: Metaphysics, ethics, Wittgenstein, Heidegger, Carnap.

Resumen

El presente artículo analiza la polémica sobre la superación de la metafísica en la filosofía de Heidegger por un lado, y la de Carnap por el otro; pasando por la ambivalente actitud de Wittgenstein. ¿Vivimos realmente en una época post-metafísica? El objetivo del autor es mostrar que nuestra relación con la metafísica tiene que ser crítica y no puede ignorar la filosofía práctica.

Palabras clave: Metafísica, ética, Wittgenstein, Heidegger, Carnap.

1. El problema

La metafísica es un escándalo: el escándalo de la filosofía. Pues, por una parte representa la razón por la cual la filosofía existe: la metafísica, si se acepta su definición tradicional, conduce a las cosas últimas, por las

*Recibido: 13-01-06. Aceptado: 10-04-06. Traducción de Sergio Sánchez.

que los hombres han comenzado a hacer filosofía. Por otra parte, resulta difícil, no sólo establecer su objeto —algo siempre buscado y que da lugar siempre a las aporías— sino decir lo que la metafísica es en cuanto tal.

Esto es así, ya por razones de principio ya por razones históricas. En nuestros días, la metafísica ya no es más algo inmediatamente evidente. Pues hoy el espacio del saber está ocupado por la idea de que el único conocimiento digno de ese nombre es el de la ciencia. Esta convicción se ha arraigado no sólo en las ciencias y en su comprensión epistemológica, sino también en la filosofía misma, que habría debido más bien ponerla en cuestión. No es preciso ser nietzscheanos para creer que el mundo del que se ocupa la metafísica es —para decirlo con un neologismo creado por Nietzsche— un *Hinterwelt* [trasmundo], un mundo detrás del mundo real; en consecuencia, un mundo lejano, nebuloso, indefinido e indeterminado. Para evitar esta convicción, se ha inventado el concepto de “metafísica inductiva” (O. Külpe). Ésta —a diferencia de la “metafísica especulativa”, es decir, abstracta— se fundaría en hechos empíricos: un concepto por demás curioso, pues indica que se intenta salvar la metafísica a través de los hechos, es decir, precisamente a través de aquello que engendra su crisis. Como quiera que sea, estas ideas negativas han condicionado la evaluación contemporánea de la metafísica. El pensamiento filosófico actual parece haber alcanzado en este sentido los mismos resultados a los que ha llegado después de largo tiempo el sentido común. ¿Qué es, en efecto, la metafísica según la sabiduría popular? Varias expresiones bien conocidas testimonian la desconfianza general de la gente hacia esta disciplina, considerada en otro tiempo como la reina de las ciencias: la metafísica es “un menú de mil páginas sin nada para comer”; o bien “la tentativa de capturar un gato negro en un cuarto oscuro sin lograrlo jamás, pero exclamando cada tanto ‘¡lo hemos atrapado, lo hemos atrapado!’”. Una buena parte de la filosofía contemporánea comparte —al parecer— esta opinión de la sabiduría popular. En una novela inacabada, un gran filósofo del siglo XIX nos ha descrito la situación paradójica del metafísico que vive en el mundo de su pensamiento, permaneciendo extraño al mundo real y al verdadero saber de

éste. Había una vez un joven —nos cuenta— que parecía estar enfermo de amor. Pero todos los que creían que estaba enamorado de una mujer, se engañaban. En verdad, se había enamorado de algo por completo diferente: amaba la filosofía, sobre todo, la metafísica, concebida, no como un ocio o como una disciplina entre otras, sino como una profunda pasión, como una forma de vida que quisiera elegir y abrazar. “Si su frente pensativa se inclinaba como una espiga madura, no era porque escuchara la voz de su amada, sino porque escuchaba el murmullo secreto de sus pensamientos; si su mirada se volvía soñadora, no era porque codiciara la imagen de su dama, sino porque el movimiento del pensamiento se le hacía visible”. Esto le procuraba casi un orgasmo especulativo:

Le gustaba partir de un pensamiento particular, subir a partir de éste por la escala de la implicación lógica, escalón tras escalón hasta lo más alto. Una vez alcanzado el pensamiento más alto, experimentaba una alegría indescriptible, un placer apasionado en precipitarse en caída libre en las mismas implicaciones lógicas hasta volver a encontrar el punto del que había partido.

Johannes Climacus —tal es su nombre— se había enamorado de la metafísica desde su infancia: la metafísica que los otros niños encontraban en los encantamientos de los cuentos o de la poesía, él la encontró en el ahogo de su fantasía, en la persecución rigurosa del movimiento incansable de sus pensamientos. De esta manera, de movimiento en movimiento, de abstracción en abstracción terminó por perder contacto con la realidad y volverse extraño al mundo. Un día fatal fue a dar en esta proposición: *de omnibus dubitandum est*. Este principio habría de marcarlo para toda la vida. Si se quiere llegar a ser filósofo y metafísico —se decía a sí mismo— es preciso comenzar por aquí. Esta máxima se convirtió para él en una tarea. Con el arma aguda de la dialéctica en la mano, comenzó a aplicar la duda a toda teoría, a todo tema o argumento que encontraba: atacaba toda proposición, cada accidente y cada predicado, atacaba incluso la realidad y el mundo entero —incluido él mismo.

Frente a la destrucción de toda certeza, experimentó la peligrosidad de la metafísica. Pero no era ya capaz de desembarazarse de ella, como

si un misterioso poder lo encadenara. Era una especie de vértigo: cuanto más intentaba apartarla de sí, tanto más era atraído por ella y en ella se precipitaba. Sin embargo, Johannes no estaba seguro de dudar a fondo. ¿Qué debía hacer para dudar verdaderamente? ¿Bastaba para ello un simple acto del pensamiento? ¿O acaso se debía comprometer en ello toda nuestra voluntad? ¿Y cómo? A continuación, descubrió esta dificultad ulterior: “Que alguien pudiera proponerse dudar, lo comprendía. Pero no llegaba a comprender cómo éste pudiera decírselo a otro. Pues si el otro no tenía el espíritu demasiado lento, podía responderle: ‘Muchas gracias, pero disculpa si dudo igualmente de la verdad de esta afirmación que haces’”. La farsa no terminaba ahí: “Si el primero le hubiera narrado a un tercero que ellos dos acordaban al respecto, que debían dudar de todo, en realidad se habrían burlado de ese tercero, pues su aparente acuerdo no habría sido más que la expresión del todo abstracta de su desacuerdo”. Esta máxima era como un gusano que lo carcomía todo; no se dejaba ni enseñar ni aprender verdaderamente: pues quien pretende tener por verdadera la duda y enseñarla, procura, en realidad, el dogma. La metafísica arroja a Johannes —y a nosotros con él— en una paradoja inextricable.

A partir de esta divagación kierkegaardiana se comprenden bien las razones de la larga huída lejos de la metafísica que constatamos después del fin del idealismo alemán y de la onceava *Tesis sobre Feuerbach* hasta nuestros días, y que caracteriza a la filosofía moderna y contemporánea. “¡La gran metafísica ha muerto!”: tal es la divisa que vale para la mayor parte de los filósofos contemporáneos, sean continentales o analíticos. Todos por igual tratan a la metafísica como a un perro muerto. Considerada la manera de pensar de los filósofos antiguos, esto es, como obsoleta, ha sido barrida rápidamente por la manera moderna de pensar, que se quiere anti-metafísica y finalmente post-metafísica. De allí la voluntad de “superar” la metafísica, que encontramos tanto en la filosofía continental como en la filosofía analítica, claramente a partir de dos filósofos canónicos: Heidegger y Carnap.

En 1931/32, retomando una conferencia ofrecida en noviembre de 1930 en la Universidad de Varsovia, Rudolf Carnap publicó en la revista *Erkenntnis*, órgano oficial del *Círculo de Viena* que dirigía junto con

Hans Reichenbach, el célebre artículo titulado “*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*” // “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” (*Erkenntnis*, II, 1931 [mayo de 1932], pp. 219-241), en el que mostraba, desde la perspectiva del positivismo lógico, la necesidad de una “superación de la metafísica por el análisis lógico del lenguaje”. Este fue el acto de bautismo de la aversión por la metafísica en la filosofía analítica contemporánea.

Heidegger, cuya lección inaugural de 1929 *¿Qué es metafísica?* fuera el blanco inmediato de la crítica de Carnap, al responder indirectamente a éste en su *Introducción a la metafísica* (1935), se embarcó a su vez en un esfuerzo radical por superar la metafísica, al que denomina *Überwindung der Metaphysik* y más tarde *Verwindung der Metaphysik* indicando con este término la más profunda radicalidad de su gesto, que renuncia a todo elemento metafísico, incluso a ese residuo de voluntad que está contenido todavía en el término *Überwindung*. El pensamiento heideggeriano representa la oposición más radical a la metafísica en la filosofía continental.

En efecto, sin ignorar los destacables esfuerzos de ciertos pensadores contemporáneos por llamar la atención sobre el carácter inevitable de la problemática metafísica, hay que constatar que la filosofía de nuestro siglo ha tenido la tendencia a considerar la metafísica como un pseudo-saber o por lo menos, como algo sospechoso. E incluso cuando la filosofía ha llegado a tratar problemas tendencialmente metafísicos, se ha cuidado de declararlos tales. Se ha reclamado más bien la exigencia de “superar” la metafísica, sea en el plano histórico o en el plano empírico y lógico-analítico.

Consideremos entonces más de cerca el problema de la “superación” de la metafísica, primero en la filosofía continental y después en la filosofía analítica¹.

¹Adopto esta distinción por comodidad, no obstante reconocer su carácter asimétrico. Véase, entre los primeros testimonios sobre el empleo de esta partición, el artículo de James O. URMSON: “Filosofía analítica”, en *Enciclopedia del Novecento*, 7 vol., Roma: Istituto dell’Enciclopedia Italiana 1975-1984, vol. II [1977], pp. 1005-1015, en donde la filosofía analítica es opuesta, no a la filosofía continental, sino a la “filosofía sintética”. De la bibliografía más reciente, cfr. el artículo de Kevin MULLIGAN en el “Times

2. La superación de la metafísica en el pensamiento continental

En la filosofía continental, la superación de la metafísica ha sido declarada sobre todo por razones esencialmente históricas. Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger y la Escuela de Franckfurt de Horkheimer y Adorno: estos no son más que los nombres principales de un catálogo que documenta la convicción de que la metafísica pertenece ya al pasado.

Entre los pensadores continentales de nuestro siglo, el que ha tenido, más que ningún otro, una muy viva conciencia de este problema, es sin duda Heidegger, quien ha declarado y sostenido en su labor filosófica la necesidad de superar la tradición de la metafísica, y precisamente de diversas formas:

1. En la época de *Sein und Zeit* a través de la idea de una destrucción fenomenológica de la ontología tradicional, teniendo en vista, en realidad, una fundación más radical de la filosofía en un proyecto que en 1919 llamaba “ciencia pre-teórica originaria”, en 1923 “hermenéutica de la facticidad”, más tarde “analítica de la existencia” y “ontología fundamental” y en 1929 incluso “metafísica del *Dasein*”.
2. En la época de la “vuelta” Heidegger radicaliza este proyecto en la idea explícita de la “superación de la metafísica” (*Überwindung der Metaphysik*), procurando definir los rasgos esenciales que caracterizan la estructura especulativa e histórica de la metafísica, a saber, la “onto-teología”, determinada profundamente por el aristotelismo, y la “subjetividad”, reconducible al platonismo.

Literary Supplement” del 26-6-1998, que recuerda entre otras cosas la ocurrente broma de Bernard Williams: dividir la filosofía en filosofía analítica y filosofía continental —dice Williams— equivaldría a dividir a los autos en autos japoneses y autos de tracción trasera. Sobre la cuestión de la superación de la metafísica véase en general: Walter SCHWEIDLER: *Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta 1987.

3. En su último pensamiento llega a la tesis del fin de la metafísica, la que se habría metamorfoseado ya en la esencia de la técnica moderna: ésta sería, pues, la consumación de la metafísica, y a su vez, la metafísica sería la prehistoria de la técnica. Frente a la metamorfosis de la metafísica en la técnica moderna, Heidegger recomienda la actitud de la *Verwindung*: una variación de la *Überwindung* que quiere indicar que la metafísica está efectiva y definitivamente superada sólo cuando se la abandona a sí misma *sin pretender cambiar nada en ella*, cuando se sale de ella como se sale de una enfermedad o como se supera una crisis, asumiéndola y abandonándola a sí misma.

Lo que es preciso subrayar, sin entrar en los detalles de la cuestión, es la ambigüedad del diagnóstico heideggeriano: la reivindicación de la exigencia de una “superación” o de un “sobreponerse” a la metafísica, llegada a su fin y metamorfoseada en la esencia de la técnica, puede ser leída, al mismo tiempo, como una toma de conciencia de la importancia de la metafísica: es precisamente con ella que adviene la decisión fundamental de Occidente que lleva a la técnica moderna, como si la metafísica debiera ser pensada como fundamento epocal de nuestro mundo. En apoyo de esto, resulta fácil subrayar que la superación heideggeriana de la metafísica toma la forma de una travesía radical a través de los momentos fundadores de la metafísica, una confrontación y una explicación reconciliada con lo que es esencial en ella. No hay duda, pues, de que la obra de Heidegger habrá llamado principalmente la atención sobre el problema de la metafísica. Y no es casual que haya sido de manera más o menos directa el inspirador de algunos de los estudios más importantes consagrados al examen de la estructura de la metafísica o al análisis de sus principales momentos². Sucede con Heidegger más o menos lo que

²Entre los estudios de discípulos directos de Heidegger hay que mencionar a Gustav SIEWERTH: “Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger”, ahora en *Gesammelte Werke*, vol. 4, Düsseldorf: Patmos 1987; Heinrich ROMBACH: *Substanz, System, Struktur*, 2 vol., Freiburg/München: Alber 1965-1966, quien a partir de Heidegger desarrolló el proyecto de una “historia fundamental” (*Fundamentalgeschichte*) en la que “substancia”, “sistema” y “estructura” representan las tres estructuras fundamenta-

con Kant: se advierte en general su rechazo de la metafísica, sin tener en cuenta que esconde en verdad una “reforma de la metafísica”.

Más recientemente, hemos asistido a otro ataque contra la metafísica emprendido por el pensamiento continental, a saber, el ataque de Jürgen Habermas en su *Pensamiento postmetafísico* [*Nachmetaphysisches Denken*]³. Siguiendo la oposición a la metafísica tradicional que caracteriza a la teoría crítica de la Escuela de Franckfurt,⁴ Habermas quiere enterrar la metafísica como una forma de pensamiento anticuado que no está ya a la altura de los problemas de nuestro tiempo. La metafísica llevaría inscrita en su frente, por así decir, su impracticabilidad para el pensamiento contemporáneo. Es lo que evidenciarían de manera muy clara algunos de sus rasgos característicos: 1) su intento de una captación comprensiva del todo, de allí su esfuerzo por alcanzar la identidad de ser y pensar; 2) su nostalgia del absoluto y su aspiración a ocupar el lugar tradicional de la filosofía primera, y esto sobre el fundamento de un sujeto determinado como conciencia que en la época moderna debe asegurar la fundación inconmovible; 3) en fin, la determinación fuerte, de alto perfil, de la filosofía que ella concibe como *theoria*⁵.

Esta caracterización es seguramente sumaria, pero suficiente a ojos de Habermas para concluir que la metafísica está destinada ya a pertenecer a la galería de los errores del pasado. Hoy —replica: 1) la ilusión de poder comprender la totalidad ha sido abandonada, y se ha resignado a practicar una racionalidad de perfil bajo, de corte procedimental y no substancial, falibilista y no fundacionista; se ha renunciado, adoptando

les correspondientes a la metafísica medieval, moderna y contemporánea y a Heribert BOEDER: *Topologie der Metaphysik*, Freiburg-München: Alber 1980. Véanse igualmente KARL-HEINZ VOLKMANN-SCHLUCK: *Die Metaphysik des Aristoteles*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1979, y el curso universitario de Fridolin WIPLINGER: *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung*, editado póstumamente por Peter Kampits, Freiburg-München: Alber 1976.

³J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.

⁴Véase el curso universitario de T.W. ADORNO recientemente publicado: *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965), Rolf Tiedemann (ed.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998.

⁵J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken...*, pp. 36-40.

una actitud acorde con nuestra finitud, a creer que el saber filosófico pueda elevarse al nivel de lo absoluto; 2) se ha pasado igualmente del primado de la perspectiva del sujeto como conciencia, que garantizaría un saber epistémico universal, a la perspectiva de la intersubjetividad del lenguaje y la comunicación; 3) en fin, la dicotomía tradicional entre teoría y práctica y la asignación del primado a la actividad contemplativa no tiene ya sentido, pues en el mundo moderno han cedido su lugar a un nuevo fenómeno, el fenómeno del trabajo⁶.

Es preciso subrayar que Habermas parece identificar implícitamente la metafísica con sus expresiones modernas, sean racionalistas (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff) o sean idealistas (Fichte, Schelling, Hegel). Toma —según parece— la *pars pro toto*. Esto es porque el blanco identificado por su crítica no es tanto el pensamiento metafísico antiguo o medieval; hoy éste es, por así decirlo, inoperante y sería un exceso de celo el querer derrotarlo. Su blanco polémico está constituido, más bien, por las tentativas contemporáneas de rehabilitar la metafísica contra el “espíritu de la época”, contra el *Zeitgeist*. Para Habermas, se trata de tentativas vanas, incluso si reaparecen periódicamente, en particular en la filosofía alemana de este siglo: él mismo recuerda las empresas de Carl Stumpf (*Die Wiedergeburt der Philosophie*, 1907), de Peter Wust (*Die Auferstehung der Metaphysik*, 1925), y de Nicolai Hartmann (*Grundlegung der Ontologie*, 1935). En la misma dirección, es decir, a contracorriente del espíritu de la época, y resolviéndose en un mismo inevitable fracaso, se encaminan según Habermas las tentativas actuales de Robert Spaemann y, sobre todo, de Dietrich Henrich⁷.

Al decir esto, Habermas hace referencia, en realidad, a una constatación general que casi todos comparten, a saber, que la metafísica se ha convertido hoy en un camino imposible de tomar y que es preciso, por tanto, pasar a un pensamiento post-metafísico. Pero incluso si todos

⁶J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken...*, pp. 41-42.

⁷Cfr. J. HABERMAS: “Rückkehr zur Metaphysik? Eine Tendenz in der deutschen Philosophie?”, *Merkur*, 39 (1985), pp. 898-905. Habermas hace alusión a Robert SPAEMANN y Reinhard LÖW: *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München: Piper 1981, y a Dieter HENRICH: *Fluchtlinien*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982; y Dieter HENRICH: *Selbstverhältnisse*, Stuttgart: Reclam 1982.

acuerdan sobre este punto, el diagnóstico de Habermas suscitó en Alemania una viva reacción tendiente a socorrer la metafísica. En particular, Dieter Henrich, al referirse al *status* de la metafísica moderna, criticó en doce tesis la apresurada despedida anunciada por Habermas⁸.

No se trata de examinar aquí los méritos de tal controversia. Baste notar que el debate, una vez desatado, incluso si se ha desarrollado por un breve espacio de tiempo, ha llamado la atención sobre la metafísica, y esta atención se ha ampliado debido a fenómenos concomitantes.

En principio por la fortuna que ha conocido en Alemania el giro metafísico iniciado en el marco de la filosofía analítica, y que ha encontrado allí mismo su expresión *avant la lettre* en la atención puesta en la problemática ontológica, *via* Heidegger, por Ernst Tugendhat⁹.

Luego, por una feliz coincidencia: casi en el mismo momento en que se desarrollaba el debate recién mencionado, una serie de estudios se encargó de ir al fondo histórico del problema, en otros términos, de

⁸Cfr. Dieter HENRICH: "Was ist Metaphysik - was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas", en *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, pp. 11-43. Véase igualmente la última sección de la compilación editada por Conrad CRAMER: *Theorie der Subjektivität*, Hans-Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann y Ulrich Pothast, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987. Cfr. asimismo el volumen Willi OELMÜLLER (ed.): *Metaphysik heute?*, Paderborn: Schöningh 1987, con las contribuciones de Hans-Michael Baumgartner, Ruth Dölle-Oelmler, Carl-Friedrich Geyer, Peter Koslowski, Wolfgang Kraus, Hermann Krings, Hermann Lübke, Odo Marquard, Reinhart Maurer, Rainer Piepmeier, Hans Poser, Thomas Rentsch, Manfred Sommer, Alexander Schwan, Rainer Specht, Hansjürgen Staudinger, Franz Josef Wetz, Walther Ch. Zimmerli y Raimar Stefan Zons. La crítica más severa ha sido pronunciada por Manfred RIEDEL: "Grenzlagen. Zur Ortsbestimmung der deutschen Philosophie", *Neue Deutsche Hefte*, Heft 1 (1988). Cfr. también Volker GERHARDT: "Metaphysik und ihre Kritik. Zur Metaphysikdebatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XLII (1988), pp. 45-70, y Rudolf LANGTHALER: *Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas*, Berlin: Dunker & Humblot 1997.

⁹E. TUGENDHAT: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytischen Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976. Cfr. igualmente Wolfgang KÜNNE: *Abstrakte Gegenstände. Ontologie und Semantik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983; Ursula WOLF (ed.): *Eigennamen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985. También: Hector-Henri CASTANEDA: *Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982.

analizar desde un punto de vista histórico los pasajes-clave de la metafísica. Me refiero —dejando de lado otros estudios más antiguos¹⁰— a las investigaciones de Rolf Schönberger y de Ludger Honnefelder sobre la ontología medieval¹¹, a las de Theo Kobusch sobre la relación entre ontología y lenguaje¹² o las de Panajotis Kondylis sobre la crítica de la metafísica en la época moderna¹³.

En este punto, es casi obligado abrir un paréntesis en lo que concierne a la presencia de la cuestión metafísica en la cultura filosófica francesa, a fin de subrayar la importancia de los estudios de Pierre Aubenque y de sus discípulos en la dirección por ellos abierta de investigación histórico-especulativa¹⁴. Desde principios de los años sesenta, en su conocido trabajo sobre la cuestión del ser en Aristóteles, Aubenque llamó la atención sobre el carácter problemático de la metafísica, poniendo en evidencia las aporías de la que Aristóteles llama la ciencia del ser en cuanto ser, e intentando comprender qué han sido la ontología, la teología y la metafísica para el pensamiento occidental en su demarcación y en su relación recíproca¹⁵. Se puede reconocer fácilmente el interés especulativo que

¹⁰Cfr. los trabajos de Julius STENZEL: *Metaphysik des Altertums*, y de Alois DEMPFF: *Metaphysik des Mittelalters*, aparecidos en el *Handbuch der Philosophie* (München-Berlin: Oldenburg 1934); de este último véase el volumen póstumo *Metaphysik. Versuch einer problemgeschichtlichen Synthese*, Würzburg-Amsterdam: Königshausen & Neumann-Rodopi 1986. También: Ernst TOPITSCH: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien: Springer 1958 y Georg JÁNOSKA y Franz KAUZ (ed.): *Metaphysik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977.

¹¹Rolf SCHÖNBERGER: *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin: de Gruyter 1986; Ludger HONNEFELDER: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*, Hamburg: Meiner 1990.

¹²Theo KOBUSCH: *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden: Brill 1987.

¹³Panajotis KONDYLIS: *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart: Klett-Cotta 1990.

¹⁴Para una primera orientación cfr. Rémi BRAGUE y Jean-François COURTINE (eds.): *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris: P. U. F. 1990.

¹⁵Cfr. Pierre AUBENQUE: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: P. U. F. 1962.

inspira este trabajo sobre la tradición del aristotelismo: es la exigencia de comprender lo que Aubenque definió, con un término tomado de Heidegger, la constitución “onto-teológica” de la metafísica.

Como se sabe, Heidegger ha interpretado la génesis del término “metafísica” declarando que tiene su origen en una “indecisión filosófica de fondo”, a saber, la indecisión filosófica en la que se vio Andrónico de Rodas cuando no supo encontrar ningún lugar en que situar la ciencia aristotélica del ser en cuanto ser, en el contexto del sistema del saber helenístico que prevé una tripartición de la filosofía en lógica, física y ética. Desde finales de los años veinte, Heidegger sostuvo la tesis de que la metafísica se constituye esencialmente como “onto-teología”: la investigación sobre el ente en cuanto tal que ella ha llevado a cabo se configura ya sea como investigación de lo que es común a todo ente, es decir, como ontología, la cual es una ciencia formal (*on katholou = koinon*), ya sea como investigación del ente más elevado, es decir, como teología, que es una ciencia causal (*on katholou = akrotaton on*).

Como *ontología*, declarando la polisemia del ser, la metafísica aristotélica reconoce la multiplicidad de la realidad, acepta pues como factor positivo la irreductibilidad de lo múltiple a un único principio y se propone como un pensamiento de las diferencias, de las diversidades, de la pluralidad. En el marco de la ontología aristotélica el ser no es pensado como unívoco, sino siempre según la articulación de sus múltiples significaciones y de sus diversas regiones. En consecuencia, teoriza la necesidad de tipos de saber diferentes que analicen la realidad en sus múltiples aspectos, según las diferentes perspectivas y en vista de finalidades diversas.

Como *teología*, considera posible el estudio científico de las realidades supremas, divinas. Por ella, Dios hace su entrada en la filosofía, aunque no es ya “narrado” en el mito o “revelado” en la religión, sino considerado y estudiado como ser supremo susceptible de una investigación racional. La metafísica, en tanto que teología, se ocupa de lo divino por derecho propio, obteniendo por vía de la argumentación racional un concepto propio de Dios, sin tomar las representaciones de la mitología o de la religión. Engendra la teología especulativa, es decir, filosófica,

conceptual. Ciertamente, se puede objetar que de esta manera Dios entra en la filosofía como *summum ens*, pero en tanto tal deja de hablar en primera persona: lo que tiene que decir se traduce en el lenguaje de la metafísica y de la filosofía. En el horizonte de la metafísica hace efectivamente su entrada en la filosofía, pero para salir de allí inmediatamente.

En tanto *lógica*, la metafísica no es un tipo de saber intuitivo o inspirado, sino que se despliega según las modalidades de la argumentación racional, específicamente, siguiendo la forma por excelencia de ésta, es decir, la dialéctica en el sentido aristotélico del *ars bene disserendi* (y no en el sentido moderno, hegeliano, de lógica o sistema de la contradicción).

La escuela de Aubenque ha producido importantes estudios que profundizan los momentos cruciales de la “onto-teología”, en particular, sus orígenes en Aristóteles y el giro representado a inicios de la época moderna por la metafísica de Suárez: se trata de la monografía sobre Aristóteles de Rémi Brague¹⁶ y la de Jean-François Courtine sobre Suárez¹⁷. Hay que mencionar igualmente en este contexto los estudios de Jean-Luc Marion que definen cómo actúa la cuestión de la onto-teología en el pensamiento de Descartes¹⁸.

La cuestión que se plantea en este punto es la de saber si la constitución onto-teológica de la metafísica, tomada de la ciencia aristotélica del ser en cuanto tal, es una determinación originaria o si no es más que una derivación de la que Hans Krämer ha llamado la “metafísica del espíritu” y de la que la doctrina no escrita de Platón —rehabilitada por la escuela de Tubinga, esto es, por el propio Krämer, Konrad Gaiser y Thomas A. Szlezák— proveería la formulación sistemática capital. Más allá de la separación entre el plano del ser y el plano del devenir, entre lo inteligible y lo sensible, entre el espíritu y la naturaleza, el núcleo de esta

¹⁶Rémi BRAGUE: *Aristote et la question du monde*, Paris: P. U. F. 1988.

¹⁷Jean-François COURTINE: *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris: P. U. F. 1990.

¹⁸Jean-Luc MARION: *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-theo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris: P. U. F. 1986; *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris: Vrin 1975; *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris: P. U. F. 1981.

enseñanza esotérica, que conocemos gracias a los testimonios de discípulos directos de Platón —a saber, Espeusipo, Jenócrates y Aristóteles— consiste en una doctrina de la trascendencia, específicamente en la teoría de principios que se sitúan más allá del ser (*epekeina tes ousias*) y que lo constituyen, a saber, lo Uno y la Díada, de donde deriva la unidad y la multiplicidad. A la luz de la metafísica platónica, estructurada según la doctrina de los principios, se advierte en efecto, en qué sentido la historia de la filosofía occidental puede ser re(con)ducida —según el enunciado de Whitehead— a una “serie de notas al margen de Platón”. El primer filósofo que por ello fue puesto en una nueva perspectiva es Aristóteles, que no se presenta ya como filósofo de la inmanencia opuesto a Platón como pensador de la trascendencia —tal era la oposición clásica figurada por Rafael en la *Escuela de Atenas*, en la que Platón señala con su dedo el cielo mientras sostiene en su mano el *Timeo*, en tanto que Aristóteles, con la *Ética a Nicómaco* bajo el brazo, dirige su mano hacia la tierra. En la nueva perspectiva, el sistema de Aristóteles aparece como uno de los sistemas derivados de la doctrina de Platón, en la que se intenta pensar la unidad de trascendencia e inmanencia, inteligencia y sensibilidad, espíritu y naturaleza. El estudio del Platón esotérico sugiere igualmente un escenario nuevo para lo que concierne a la congruencia entre la metafísica griega, la posibilidad de una “filosofía cristiana” y finalmente otras tradiciones —a las que cabe hacer alusión remitiendo a la idea de la metafísica mediada por René Guénon.

3. La superación de la metafísica en la filosofía analítica

En cuanto a la filosofía analítica, se sabe con qué hostilidad ha considerado, al menos en el principio, todo cuanto se presentara como metafísica. El artículo de Rudolf Carnap sobre *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* ha inspirado largamente la actitud del neo-positivismo y de la filosofía analítica hacia la metafísica, considerada como un pseudo-saber que se sirve ya sea de conceptos vacíos, a los que no corresponde ningún significado verificable, ya sea de proposiciones inconsistentes desde el punto de vista sintáctico. Se sabe que en

las discusiones del Círculo de Viena, cuando alguien proponía un razonamiento inconsistente, se lo rechazaba diciendo simplemente: “¡eso es metafísica!”

Pasado cierto tiempo, constatamos en tal sentido que la filosofía analítica vuelve sobre sus pasos. Depuso su actitud anti-metafísica originaria, procurando elaborar una comprensión positiva del saber metafísico. Se puede citar el caso de un filósofo de la ciencia representativo como Popper, formado en la atmósfera del neo-positivismo del Círculo de Viena, que ha asignado explícitamente a la metafísica una función productiva en la génesis de nuevos paradigmas científicos: ciertas metafísicas anticiparían, si bien de manera intuitiva y no falsable, las tesis y las teorías a las que la ciencia daría a continuación una formulación rigurosa, fundada en argumentaciones racionales. Impresionado sin duda por la posición de Popper, Carnap mismo, “gracias a sucesivos análisis más prudentes”, atenuó su crítica de la metafísica precisando que la tesis sobre la inconsistencia de las proposiciones metafísicas no se aplica: 1) a los metafísicos que mantuvieron un contacto estrecho con la ciencia de su época, como Aristóteles o Kant; 2) a las explicaciones metafísicas nacidas a partir de la experiencia a través de abstracciones y de generalizaciones demasiado audaces, pero que representan sin embargo una anticipación de explicaciones científicas; 3) a las metafísicas “inductivas”, que se basan en los conocimientos empíricos y concluyen de ellos sistemas cosmológicos¹⁹.

En el corazón mismo de la filosofía analítica en sentido estricto, un pensador como Strawson, introdujo en *Individuals* (1959) una distinción de principio entre dos tipos de metafísicas, las metafísicas revisionistas y las metafísicas descriptivas, asignando a estas últimas una función positiva.

Se advierte, con todo, que el concepto de metafísica es tomado en todos estos casos en un sentido mínimo, y por tanto, no como discurso sobre las realidades supremas de otro tiempo —Dios, el alma inmortal,

¹⁹ Cfr. Las réplicas de Carnap a sus críticos, en particular a Paul Henle y a Karl Popper, en P. A. SCHILPP (ed.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle (Ill.): Open Court 1963, p. 875. Véase igualmente las precisiones de CARNAP en: “Remarks by the Author” (1957), en A. J. AYER (ed.): *Logical Positivism*, Glencoe (Ill.): Free Press 1959, pp. 80-81.

el mundo— sino como descripción filosófica de la realidad, como ontología de los objetos o de los eventos. Es evidentemente el caso de la metafísica descriptiva de Strawson o, más recientemente, de la ontología *reista* que se inspira en el pensamiento de Brentano y que ha sido desarrollada por Roderick Chisholm, Kevin Mulligan, Barry Smith y Peter Simons²⁰.

Se comprenden entonces las razones que han conducido a Hilary Putnam, en *Renewing Philosophy* (1992), a declarar que la filosofía analítica se ha vuelto el más importante movimiento a favor de la metafísica en la escena filosófica mundial.

4. Wittgenstein, Heidegger, Carnap y la metafísica

Pero para explicarse verdaderamente el problema de la metafísica y de su superación en la filosofía analítica hay un pasaje inevitable que está en el origen de esta nueva actitud de pensamiento: es el pasaje Wittgenstein.

Lamentablemente, la actitud de Wittgenstein frente a la metafísica no es ni simple ni unívoca, sino más bien problemática y atormentada: en una palabra, difícil de captar. Está signada por un dilema de fondo que se puede poner en evidencia con la ayuda de una observación de Wittgenstein concerniente a Heidegger, que merece ser mejor considerada de lo que se lo ha sido hasta el presente. Los especialistas en Wittgenstein la conocen,²¹ pero no le han dado demasiada importancia ni han cuestio-

²⁰Cfr. Hans BURCKHARDT y Barry SMITH (eds.): *Handbook of Metaphysics and Ontology*, 2 vol., München: Philosophia 1991.

²¹Cfr. a título de ejemplo, Allan JANIK y Stephen TOULMIN: *Wittgenstein's Vienna*, London: Simon & Schuster 1973; Thomas RENTSCH: *Wittgenstein und Heidegger. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart: Klett-Cotta 1985, pp. 211 y ss., que discute críticamente la observación; Ray MONK: *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, London: Jonathan Cape 1990. Véase también para una idea general y una bibliografía sobre la cuestión Luigi PERISSINOTTO: "Heidegger e Wittgenstein. Quarant'anni di studi", *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, nueva serie n. 151 (enero-abril 1994), pp. 3-20. También: David A. COOPER: "Wittgenstein, Heidegger and Humility", *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, LXXII (1977), pp. 105-125.

nado la interpolación que ha sufrido de parte de quienes habrían debido custodiar su integridad.

Se trata de una breve observación hecha por Wittgenstein el 30 de diciembre de 1929 en casa de Moritz Schlick en Viena, y que fue registrada por Friedrich Waismann y publicada tras la muerte de aquel. He aquí el texto:

A propósito de Heidegger

Lunes 30 de diciembre de 1929 (en lo de Schlick).

Me puedo imaginar muy bien lo que Heidegger entiende por ser y angustia. El hombre tiene el impulso de arremeter contra los límites del lenguaje. Piense, por ejemplo, en el asombro de que algo exista. El asombro no puede expresarse en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta para él. Cualquier cosa que podamos decir debe, *a priori*, considerarse solamente como sin-sentido. A pesar de todo, arremetemos contra los límites del lenguaje²². Este hecho lo vio también Kierkegaard y lo describió en forma similar (en términos de arremeter contra la paradoja)²³. Este arremeter contra los límites del lenguaje, es la *ética*. Considero esto de la mayor importancia para poner fin a toda la palabrería sobre la ética —si hay conocimiento en la ética, si existen los valores, si se puede definir el Bien, etc. En ética, constantemente se trata de decir algo que no concierne ni puede nunca concernir a la esencia del asunto. *A priori*, es cierto que cualquiera que sea la definición que demos del Bien, es un malentendido suponer que la formulación corresponde a lo que realmente queremos decir (Moore). Pero

²²“Lo místico es el sentimiento del mundo como totalidad limitada” (cfr. *Tractatus logico-philosophicus* 6, 45); “Tengo la conciencia tranquila, pase lo que pase, nada puede dañarme” (cfr. “Lecture on Ethics”, *Philosophical Review*, 34 (1965), p. 8).

²³Cfr. Søren KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, cap. 3, en *Werke*, vol. VI, Jena: Diederichs 1925, pp. 36, 41: “¿Qué es ese dominio no conocido contra el que en su paradójica pasión se da el intelecto y que confunde al hombre en su conocimiento de sí? Es lo desconocido. [...] Es el límite al que se llega siempre”.

la tendencia, el arremeter, *apunta hacia algo*. Es esto lo que sabía San Agustín cuando dijo: “Pero ¿cómo, canalla, no quieres decir ningún sin-sentido? ¡Dilo, no hace nada!”²⁴.

Esta observación de Wittgenstein fue conservada por Friedrich Waismann, que la había anotado en los cuadernos en los que registraba las discusiones que tenían lugar durante los encuentros de Wittgenstein con algunos miembros del Círculo de Viena. Las notas han sido autorizadas hasta un cierto momento por el propio Wittgenstein, pero han sido publicadas sólo después de la muerte de Waismann (Oxford 1959). La observación a propósito de Heidegger ha sido publicada por primera vez en enero de 1965 en la *Philosophical Review* (LXXIV, pp. 3-27) en el original alemán y en traducción inglesa de Max Black, con la aprobación de los albaceas Elisabeth Anscombe, Rush Rhees y Georg von Wright. Aparece como apéndice a la *Lecture on Ethics*, la legendaria conferencia dada por Wittgenstein en la asociación *The Heretics* de Cambridge, y escrita entre septiembre de 1929 y diciembre de 1930. Tanto la conferencia como la observación sobre Heidegger han sido recogidas en 1966 en el volumen *Lectures and Conversations on Ethics, Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Oxford: Blackwell).

Lo que resulta sorprendente es que, tanto en la revista como en el volumen, la observación no ha sido publicada íntegramente, sino que ha sido censurada la referencia a Heidegger. De este modo, se ha borrado el título *Zu Heidegger [Sobre Heidegger]* y la declaración introductoria que dice: “Me puedo imaginar muy bien lo que Heidegger entiende por ser y angustia”. *Nota bene*: esta declaración determina el sentido general de la observación completa, ya que indica que lo que Wittgenstein dice a propósito de arremeter contra los límites del lenguaje y del asombro frente a la existencia de las cosas se refiere a la doctrina heideggeriana.

²⁴Cfr. *Confessiones* I, 4: “et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt”. [Se trata de una proposición que Wittgenstein gustaba citar y que traducía libremente en sus conversaciones con su discípulo Maurice Drury, del siguiente modo: “¡Ay de los que nada dicen de ti, sólo porque los charlatanes dicen muchos sin-sentidos!”, cfr. Rush RHEES (ed.): *Recollections of Wittgenstein*, Oxford: Blackwell 1984, p. 90].

La censura fue descubierta una vez que las notas de Waismann fueron publicadas íntegramente, tras su muerte, con el comentario de Brian McGuinness, que las editó en el volumen III de las obras completas, bajo el título: *Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1967)²⁵. Como quiera que sea, esta censura se expone a toda suerte de críticas y de suposiciones y hay que decir que se habría esperado de parte de los *trustees* un comportamiento filológico menos descuidado.

En cuanto al contenido, claramente el objeto de la metafísica, se imponen al menos tres consideraciones:

1) En principio resulta interesante que Wittgenstein —con Frege, el principal inspirador de la filosofía analítica— se pronuncia a propósito de Heidegger, el pensador continental sin dudas más alejado y antitético en relación a la actitud analítica, que era considerado por los neo-positivistas como el paradigma negativo de lo que absolutamente se debe evitar hacer en filosofía.

La observación de Wittgenstein, que data de 1929, se cuenta entre las primeras reacciones al éxito de Heidegger tras la aparición de *Ser y tiempo*. No fue la única: hubo inmediatamente en los círculos analíticos y neo-positivistas dos reacciones ulteriores: la de Gilbert Ryle, en una reseña de *Ser y tiempo* escrita para la revista *Mind*, XXXVIII (1929), pp. 355-370²⁶, que alterna los juicios positivos con una actitud esencialmente crítica²⁷; y la ya citada de Rudolf Carnap, que atacó la lección inaugural de Heidegger “¿Qué es metafísica?” en el artículo sobre “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”²⁸.

²⁵Simultáneamente en edición inglesa: Oxford: Blackwell 1967. La observación *Zu Heidegger* se encuentra en las pp. 68-69, precedida por la observación *Anti-Husserl* y seguida por una sobre Dedekind. Véase igualmente la edición estadounidense con comentarios de Michael Murray en *Ibid.: Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays*, New Haven-London: Yale University Press 1978, pp. 80-83.

²⁶En *Collected Papers*, vol. I, London: Hutchinson 1971, pp. 202-214.

²⁷Posteriormente, Ryle superará esta vacilación al profundizar en el estudio de *Ser y tiempo* y desarrollar en *The Concept of Mind* (1949) una crítica del dualismo cartesiano entre mente y cuerpo, que presenta ciertas analogías con la crítica de Heidegger.

²⁸En un *postscriptum* a su artículo, Carnap menciona dos ulteriores reacciones a la lección inaugural de Heidegger: la de Oskar KRAUS, un discípulo de Franz Brentano, y

2) Aunque muy breve, la observación de Wittgenstein es fundamental porque aporta desde el punto de vista analítico, un sentido positivo a dos conceptos cardinales de *Ser y tiempo* y de “¿Qué es metafísica?”, a saber, “ser” (*Sein*) y “angustia” (*Angst*). Al establecer igualmente una relación con Kierkegaard y San Agustín, filósofos ambos determinantes para Wittgenstein, la observación se dirige al centro de un problema inevitable en nuestro contexto, a saber, el problema de la motivación ética que está en el fundamento de la imposible tendencia metafísica a expresar lo inexpresable. Dicho de otra manera, la cuestión de la relación entre la ética y la metafísica, entre la filosofía práctica y la filosofía teórica.

3) Esta toma de posición favorable es aún más evidente si se la compara con el menosprecio del pensamiento de Heidegger que prevalecía en el Círculo de Viena, en donde se consideraba el lenguaje de Heidegger como el paradigma del empleo incorrecto de la semántica y de la sintaxis. Pero es precisamente la trasgresión lingüística heideggeriana, blanco de la polémica neo-positivista carnapiana, lo que Wittgenstein parece apreciar como un “arremeter contra los límites del lenguaje” que equivalía para él a la ética como motivación originaria de la tendencia metafísica inherente al hombre. La observación de Wittgenstein obliga, pues, a pensar de nuevo la relación entre la comprensión lógica del mundo y la comprensión ético-metafísica.

de Anton MARTY en una conferencia en la radio el 1 de mayo de 1930, *Über Alles und Nichts*, publicada luego en *Philosophische Hefte*, II (1931), p. 146, y la del matemático David HILBERT en la conferencia *Die Grundlegung der elementaren Zahlenlehre*, dictada en el mes de diciembre de 1930 en la Sociedad Filosófica de Hamburgo y publicada en *Mathematische Annalen*, CIV (1931), p. 493 (“Encuentro en una conferencia filosófica reciente esta proposición: “La Nada es la negación absoluta de la totalidad del ente”. Esta proposición es instructiva porque, a pesar de su brevedad, ejemplifica todas las principales violaciones que cabe hacer de los principios establecidos por mi teoría axiomática”). —Años más tarde se tendrá igualmente la reacción de Alfred Jules AYER: *Language, Truth, and Logic*, London: Gollancz 1936, pp. 43-44, pero su conocimiento de Heidegger depende de Carnap. Ayer ha profundizado luego su análisis de Heidegger en sus “Reflections on Existentialism” en *Metaphysics and Common Sense*, London: Macmillan 1969, pp. 203-218.

Pero, ¿cuáles son las doctrinas heideggerianas a las que Wittgenstein hace alusión cuando declara comprender bien el sentido de los términos heideggerianos “ser” y “angustia”? ¿Qué es lo que llama su atención en sentido positivo y negativo?

Evidentemente, Wittgenstein hace alusión a la doctrina heideggeriana según la cual la angustia (*Angst*), distinguida del miedo (*Furcht*) que es siempre causado por un factor determinado, debe ser comprendida como un estado del espíritu, una disposición o un temple fundamental (*Grundstimmung*), en el cual el *Dasein* pierde el sentido cotidiano y familiar del ente en su totalidad y se encuentra por ello arrojado y cara a cara con la nada. En este sentido, la angustia tiene una función ontológica reveladora en la medida en que abre el *Dasein*, más que toda teoría filosófica, a la experiencia del ente en su totalidad, y también en el sentido negativo de una pérdida de significación que lo conduce a la experiencia de la verdadera nada (y no a la nada obtenida por la simple negación lógica de la totalidad del ente). Es una tesis que Heidegger presenta en *Ser y tiempo*, §§ 40 y 68 b, y que profundiza en *¿Qué es metafísica?*

En cuanto a lo que llama la atención de Wittgenstein, se pueden plantear dos conjeturas. Lo que lo atrae es probablemente la nueva manera heideggeriana de concebir la motivación original de la que surge la interrogación filosófica y, de allí, la actitud metafísica que va más allá del ente en el sentido cotidiano para interrogar su ser; es la relación que de esta manera Heidegger establece entre la “angustia” y la posibilidad de experimentar el “ser”. Efectivamente, la novedad introducida por Heidegger consiste en esto, que no intenta definir la metafísica en términos historiográficos, en las formas y figuras bajo las que a la vez se ha presentado, sino que intenta determinarla en su esencia. Ahora bien, es propio de la metafísica precisamente el interrogar por el *ente en cuanto ente*, por consiguiente, no en tanto que se presenta bajo tal o cual aspecto particular, sino *en relación a su ser*. La metafísica supera la consideración natural del ente en su inmediato darse cotidiano y “salta” hacia una actitud filosófica. La cuestión que se plantea es la de saber qué es lo que provoca este salto de una actitud a otra.

En la tradición se ha interpretado este paso de diferentes maneras. Según la fenomenología husserliana, por ejemplo, a la que Heidegger se remite y se opone a la vez, se pasa de la actitud natural inmediata a la actitud filosófica (fenomenológica) a través de la *epojé*, esto es, por un ejercicio técnico, por una suerte de “ficción” o experimento mental que el filósofo profesional efectúa y por la que pone entre paréntesis la visión cotidiana del mundo y captura, en su fundamento, las operaciones secretas necesarias para constituir nuestra experiencia del mundo, pero que en la actitud natural no resultan visibles.

En Heidegger, por el contrario, la motivación a filosofar no surge de un acto intelectual superior tan sofisticado como la *epojé* fenomenológica, sino que es provocada por una especie de *conversión* que se produce en lo profundo del ser humano, en las capas más profundas de la realidad y que lo impulsa a interrogarse y a poner en cuestión las cosas y su sentido. La experiencia del ente en su totalidad, de la que surge la pregunta concerniente a su *quid est* y a su modo de ser, no se forma según Heidegger en un horizonte simplemente teórico, es decir, cuando la cuestión sobre el ente en su totalidad es planteada en términos neutros, constataivos y veritativos. Es verdaderamente radical sólo allí donde el cuestionamiento resulta de una problematización que compromete al *Dasein* entero, cuando es engendrado, no por un acto de la voluntad particular, sino por algo que surge de su *Stimmung* fundamental: entonces, “en el momento en que menos se lo espera”, todo aparece a una luz diferente y el sentido familiar del ente se desvanece, cambia o se invierte. La *Stimmung* que procura este involucramiento y esta experiencia es para Heidegger la angustia, que él explota entonces en su función ontológicamente reveladora. Si la interrogación metafísica del ente tiene su origen en este nivel profundo, concierne entonces a la realidad humana en su totalidad y puede alcanzarnos en principio a cada uno de nosotros. La necesidad metafísica que está arraigada en lo más profundo de la existencia se sitúa antes que la descripción lógico-científica del ente. En esa perspectiva, la filosofía no aparece más como una profesión, sino como una conversión que puede alcanzar a cualquiera, un fenómeno práctico-moral que puede alcanzar a cada existencia indivi-

dual y que concierne a todos: es una *periagoge holes tes psyches*, una conversión global a la que corresponde una ética originaria que supera toda dimensión teórico-descriptiva pues repercute en el movimiento de la vida orientándola hacia su forma lograda.

Es sin duda esta motivación practico-moral del filosofar, que se puede reconocer a la base de los conceptos heideggerianos del ser y la angustia y de su vinculación estructural, lo que Wittgenstein dice que comprende muy bien. Es lo que lo hace sentirse más próximo de la moral heideggeriana de la autenticidad, que de la ética de Moore, a la que critica al decir, en la citada observación, que considera “de la mayor importancia poner fin a toda la palabrería sobre la ética —si hay conocimiento en la ética, si existen los valores, si se puede definir el Bien, etc.” Evidentemente, comparte la exigencia ética originaria de Heidegger, si bien en una perspectiva diferente, dándose cuenta, al mismo tiempo, de la aporía y de la paradoja contra las que arremete quien quiere expresar esta exigencia por la vía del lenguaje teórico-descriptivo. Como se ve bien en la célebre *Lecture on Ethics*, lo que Wittgenstein indica como “arremeter contra los límites del lenguaje” es un fenómeno estructuralmente análogo a la tensión ética implícita en la vinculación heideggeriana de ser y angustia. Más de cuanto Carnap podía imaginar.

Éste, como se sabe, en su artículo ya citado liquida la conferencia ¿*Qué es metafísica?* mostrando que Heidegger, cuando habla de nada (y de ser), emplea el lenguaje de manera incorrecta utilizando palabras que no tienen ninguna referencia a significados verificables, o bien formando pseudo-proposiciones tales como: *Das Nichts nichtet*²⁹. Sin mencionar jamás su nombre, Heidegger le responderá en su curso universitario del semestre de verano de 1935 *Introducción a la metafísica* (publicado recién en 1953)³⁰. Claramente, el segundo capítulo, titulado “Sobre la gramática y sobre la etimología de la palabra ‘ser’”, puede ser leído como la demolición indirecta de la crítica carnapiana, pues Heidegger intenta

²⁹Para un análisis de la crítica carnapiana de la metafísica, véase Enrico BERTI: *Überwindung della metafisica?*, en *La metafisica e il problema del suo superamento*, Padova: Gregoriana 1985, pp. 9-43.

³⁰*Einleitung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer 1953.

mostrar allí que el análisis lógico-gramatical y la etimología del término “ser” no permiten para nada capturar el sentido profundo del problema metafísico al que el término remite. La polémica indirecta con Carnap es explicitada en la edición de ese curso publicado en la *Gesamtausgabe*, que incluye un apéndice en donde Heidegger dice:

Una corriente de pensamiento reunida en torno de la revista *Erkenntnis* va aún más lejos en la dirección prefigurada en cierta manera después de Aristóteles según la cual el ser (*Sein*) es determinado y finalmente anulado a partir del “es”. Esta corriente pretende fundar y desarrollar por primera vez, en términos rigurosos, la lógica tradicional con los medios de la matemática y del cálculo matemático, para construir de este modo un lenguaje “lógicamente correcto”, en el que las proposiciones de la metafísica, que son todas pseudo-proposiciones, se volverán imposibles en el futuro. En esta revista (II, 1931) apareció un ensayo titulado “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”. Allí, bajo la apariencia de la científicidad matemática, se consuma el extremo aplanamiento y eliminación de la doctrina tradicional del juicio³¹.

Heidegger lanza otra observación aguda contra Carnap en una glosa no datada, pero presumiblemente tardía, anotada en su ejemplar personal de *¿Qué es metafísica?* justo al margen del pasaje criticado por Carnap, donde transforma de pronto y de manera subrepticia el adverbio *nichts* en el sustantivo *das Nichts*³². En este pasaje famoso Heidegger escribe:

Aquello a lo que se dirige la relación con el mundo, es al ente mismo —y a nada más (*und sonst nichts*). Aquello de donde toda actitud recibe su conducción directora, es el

³¹M. HEIDEGGER: *Einleitung in die Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, vol. 40, Frankfurt a. M.: Klostermann 1983, pp. 227-228.

³²Cfr. J. TAUBES: “Vom Adverb ‘nichts’ zum Substantiv ‘Das Nichts’”, en *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, München: Fink, pp. 160-172.

ente mismo —y nada más (*und weiter nichts*). Aquello con lo que adviene, en la irrupción, el análisis que investiga y confronta, es el ente mismo —y nada más allá (*und darüber hinaus nichts*). [...] Aquello que la investigación debe penetrar, es simplemente “lo que es”, fuera de esto – nada (*und sonst – nichts*): únicamente “lo que es”, y fuera de esto – nada (*und weiter – nichts*): exclusivamente “lo que es”, y más allá – nada (*und darüber hinaus – nichts*). ¿Qué pasa entonces con esta Nada (*dieses Nichts*)?³³

Ahora bien, en la glosa en cuestión, Heidegger declara haber tomado la fórmula “y nada más” y sus variantes de Hyppolite Taine, es decir, de un pensador considerado positivista³⁴.

En 1964 confirmará una última vez su irreductible oposición a Carnap en el apéndice a la conferencia *Fenomenología y teología*, en el que define su posición y la de Carnap como las dos “posiciones extremas opuestas” de la filosofía contemporánea³⁵.

5. “La maravilla de las maravillas”

Más allá de la polémica entre ambos, lo que distingue y define sus posiciones en cuanto a la metafísica es claro. Carnap se preocupa por es-

³³M. HEIDEGGER: “Was ist Metaphysik?” en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, vol. IX, Frankfurt a. M.: Klostermann 1976, p. 105.

³⁴Heidegger no indica ninguna referencia bibliográfica pero cfr. H. TAINE: *Philosophie de l'art*, 13ème édition, Paris: Hachette 1909, p. 12: “Mon seul devoir est de vous exposer des faits et de vous montrer comment ces faits se sont produits. La méthode moderne que je tâche de suivre, et qui commence à s'introduire dans toutes les sciences morales, consiste à considérer les oeuvres humaines, et en particulier les oeuvres d'art, comme des afits et des produits dont il faut marquer les caractères et chercher les causes; rien de plus. Ainsi comprise la science ni proscribit ni ne pardonne; elle constate et explique”. En una carta a Elfride del 11 agosto 1936 Heidegger le pide a la esposa que le busque el libro en su biblioteca y se lo envíe a la cabaña (“*Mein liebes Seelchen!*” *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970*, hg. von G. Heidegger, München: DVA 2005, p. 192).

³⁵M. HEIDEGGER: “Phänomenologie und Theologie” en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, vol. IX..., p. 70.

tablecer las “condiciones de validación” del discurso filosófico, mientras que Heidegger, abstracción hecha del problema de la validación, franqueando quizás con toda libertad los límites del lenguaje, pretende mostrar cómo se producen las *aperturas de sentido*.

Es precisamente de esto de lo que Wittgenstein se da cuenta cuando declara que puede comprender, pronunciándose a favor de la tendencia, contradictoria, pero inevitable, a arremeter contra los límites del lenguaje, es decir, a violar las reglas de la descriptividad rigurosa, a fin de expresar lo inexpresable, lo que no se deja contener en la forma lógica. Y para ilustrar la tendencia a superar los límites del lenguaje, dicho de otra manera, para dar un ejemplo de algo inexpresable, sobre lo que, a pesar de todo, no podemos decir más que sin-sentidos, Wittgenstein nos invita a pensar, no entidades trascendentes —el concepto de Dios, según la sentencia de San Agustín— sino más bien la simple maravilla de lo que sea que exista. El hecho de que hay algo más bien que nada —“mi primer y principal ejemplo” (*my first and foremost example*), dice Wittgenstein en la *Lecture on Ethics*³⁶— suscita en nosotros un asombro que “no puede expresarse bajo la forma de una pregunta” y para la cual “no hay de antemano respuesta”. Y concluye su observación: “Cualquier cosa que podamos decir debe, *a priori*, considerarse solamente como sin-sentido. A pesar de todo, arremetemos contra los límites del lenguaje”. Como se sabe, es una tesis sobre la cual Wittgenstein insistió siempre, ya a partir del *Tractatus logico-philosophicus*. La *Lecture on Ethics* despliega y profundiza esta tesis.

1) Por una parte, Wittgenstein pone en evidencia que, en relación al asombro natural y legítimo ante tal o cual aspecto del mundo, al “cómo es”, la sorpresa frente a la simple existencia del mundo representa algo paradójico:

Carece de sentido decir que me asombro de la existencia del mundo porque no puedo representármelo no siendo. Naturalmente, podría asombrarme de que el mundo que me rodea sea como es. Si mientras miro el cielo azul yo

³⁶ *Lecture on Ethics*..., p. 8.

tuviera esta experiencia, podría asombrarme de que el cielo sea azul, en vez de que esté nublado. Pero no es a esto a lo que ahora me refiero. Me asombro del hecho de que haya cielo sea *cual sea*, su apariencia³⁷.

2) Por otra parte, Wittgenstein sostiene que esta paradoja es inevitable porque “un cierto tipo característico de empleo abusivo de nuestro lenguaje subyace en *todas* las expresiones éticas y religiosas”³⁸.

En rigor, pues, es decir en los límites y según las reglas de la descripción lógica, no es correcto decir que nos asombramos de la existencia del mundo; sin embargo, para expresar el sentimiento y la exigencia ético-metafísico-religiosa que es el fundamento de esta experiencia, continuamos haciéndolo.

La solución provisoria sugerida por Wittgenstein es que esta paradoja revela la división profunda que separa los dos modos posibles de ver las cosas: “En verdad, el modo científico de ver un hecho no es el de verlo como una maravilla”³⁹. “Pero ¿qué significa entonces —se pregunta— el hecho de que tengamos conciencia de esta maravilla en ciertos momentos y en otros no?”⁴⁰ ¿Por qué vemos el mundo a veces bajo la forma rigurosa de la lógica y a veces, por el contrario, tenemos la ilusión de percibirlo según el orden inexplicable de la magia, la maravilla e incluso del milagro?⁴¹ ¿Como saltamos de una a otra modalidad de consideración? ¿Y cuál es la relación entre ambas?

En suma, Wittgenstein abre interrogantes en cascada, pues reconoce el sinsentido de proposiciones éticas, religiosas, metafísicas que quisieran expresar lo inexpresable, pero, en lugar de rechazarlas, les reconoce su

³⁷ *Lecture on Ethics...*, p. 9.

³⁸ *Lecture on Ethics...*, p. 9.

³⁹ *Lecture on Ethics...*, p. 11.

⁴⁰ *Lecture on Ethics...*, p. 11.

⁴¹ *Mutatis mutandis*, una paradoja similar se encuentra en Kant: ¿Por qué el mundo nos aparece, por un lado, como sometido al orden inquebrantable de la causalidad, en tanto que por otro lado, quisiéramos pensar que es posible esta “quimera digna de ser pensada” que es la libertad? —igualmente, en otra variante metafísica, se la encuentra en Schopenhauer: ¿Cómo es posible, en su unidad, este extraño alótopo que es el mundo como representación y como voluntad?

profundidad e importancia. Las admite, pues, como lo que resulta de manera inevitable y complementaria, como *residuum* insuprimible de la representación rigurosa de lo inexpresable, y precisamente como lo totalmente otro de esto, es decir, como lo inefable que no se deja contener de ningún modo en la expresión y en el lenguaje. Y concluye:

Veo ahora que estas expresiones carentes de sentido, no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas, era precisamente, *ir más allá* del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión— es arremeter contra los límites del lenguaje⁴².

Wittgenstein no está, pues, ni a favor ni en contra de la metafísica. Insiste más bien en la división entre lo expresable y lo inexpresable, entre la lógica y la ética, entre la vida como mecánica y la vida como sentido. De allí la posibilidad de la metafísica como problema inherente a la finitud humana:

Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría⁴³.

Ahora bien, es precisamente la imposibilidad de captar y de expresar en el plano lógico-teórico el sentido del ente en su totalidad lo que

⁴² *Lecture on Ethics...*, pp. 11-12.

⁴³ *Lecture on Ethics...*, p. 12.

conduce a Heidegger a rechazar la solución tradicional del problema metafísico y a asignar a la angustia, interpretada como *Stimmung* ontológicamente reveladora, la función de manifestar este sentido: éste no se deja pues reducir a la dimensión categorial-discursiva, sino que se muestra más bien por vía de una disposición emotiva tal como la angustia. He aquí por qué Heidegger concluye la conferencia *¿Qué es metafísica?* retomando la gran pregunta metafísica formulada por Leibniz, recogida por Schelling, y enfrentada también por Wittgenstein: *¿Por qué hay en general cosas más bien que nada? (Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?)*⁴⁴.

Todavía más, en el *Postfacio* de 1943 a *¿Qué es metafísica?* Heidegger considera la capacidad de ser involucrado [*concerné*] por la nada y asombrarse de la existencia de las cosas como una cualidad del ser humano:

La disponibilidad a la angustia [es decir, la disponibilidad a abrirse a la experiencia de la nada como negación del ente en su totalidad] es el sí a la insistencia en la exigencia más alta, la única que puede captar la esencia del hombre. El hombre, único entre todos los entes llamado por la voz del ser, hace experiencia de la maravilla de todas las maravillas: que el ente es⁴⁵.

Incluso el vocabulario —específicamente el empleo del término “maravilla” (*Wunder*)— indica que Wittgenstein, en su actitud hacia la metafísica, está más cerca de Heidegger que de Carnap. Ciertamente, la comprensión de Wittgenstein respecto de los conceptos heideggerianos de ser y de angustia no implica su adhesión a la doctrina que los mismos entrañan, ni que ahora atribuya un sentido al discurso metafísico, habiendo cambiado la posición del *Tractatus*. Wittgenstein sigue siendo un crítico

⁴⁴Cfr. M. HEIDEGGER: “Was ist Metaphysik?” en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, vol. IX..., p. 122; véase también pp. 382-383. Tal como Jean-François Courtine me ha indicado, una primera versión de esta fórmula se encuentra en Siger de Brabant: *si vero quaeratur de tota universitate entium, quare magis est in eis quam nihil*.

⁴⁵M. HEIDEGGER: “Nachwort zu ‘Was ist Metaphysik?’” en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, vol. IX..., p. 307.

radical tanto de la metafísica como de la actitud filosófica que Heidegger representa, pero evidentemente considera tanto a Heidegger como a la metafísica mucho más profundos que lo que el programa anti-metafísico del Círculo de Viena permitiría imaginar. Mejor dicho: el espíritu que alimenta y gobierna su oposición a la metafísica es más sutil y refinado que el que inspiró la célebre crítica de Carnap. Wittgenstein sabe que los problemas de los que nace la metafísica, y que él adscribe al ámbito de lo inexpresable, de la ética o de la mística, no pueden ser resueltos por el simple rechazo de la metafísica. La represión de la metafísica, más fácil de declarar que de cumplir, no basta para disipar las cuestiones planteadas por la metafísica.

Es muy significativa, en este sentido, la reacción de Wittgenstein a la noticia de la publicación prevista del volumen *Die wissenschaftliche Weltauffassung*, esto es, del manifiesto del Círculo de Viena que los amigos y los discípulos de Moritz Schlick se proponían ofrecerle en reconocimiento por su decisión de rechazar la cátedra de Filosofía en Bonn y permanecer en Viena. El volumen apareció en 1929 y fue distribuido en la ocasión del primer Congreso de teoría del conocimiento que tuvo lugar en Praga en el mes de septiembre del mismo año. Wittgenstein, que se encontraba en Cambridge, escribió a Waismann para tomar distancia de esta iniciativa, específicamente del espíritu rígidamente anti-metafísico que caracterizaba el programa filosófico del Círculo:

Precisamente porque Schlick es un hombre sin par, él y la Escuela de Viena que representa no merecen ser cubiertos de ridículo por vanidad, incluso si se lo hace “con las mejores intenciones”. Cuando digo “vanidad” entiendo toda especie de narcisismo complaciente, “¡Rechazar la metafísica!” ¡Como si esto fuera algo nuevo! Lo que la Escuela de Viena logre hacer, debe *mostrarlo*, y no *decirlo*. [...] Es en la obra maestra donde se ve al maestro⁴⁶.

Esto indica una vez más la diferente actitud de Wittgenstein frente a la metafísica en relación a la actitud de Carnap y del positivismo lógico.

⁴⁶ Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis..., p. 18.

Concuerda, por lo demás, con la incompatibilidad que se advierte al leer los documentos que relatan los encuentros entre Wittgenstein y Carnap en casa de Schlick. Como se sabe, Wittgenstein no participaba de las reuniones del Círculo de Viena que tenían lugar los días jueves. Participaba, por el contrario, en las discusiones privadas en casa de Schlick, que tenían lugar los lunes por la noche, y en las que también Carnap estaba presente, hasta el momento en que Wittgenstein pretendió que Carnap no fuera invitado más. La personalidad hipersensible, sombría, rodeada de un aura especial junto al comportamiento extravagante y la extraña y acosante manera de filosofar del uno se llevaban mal con la mentalidad positivista y solar del otro. Wittgenstein desconcertó a sus interlocutores, todos lectores apasionados del *Tractatus*, al declarar que en su libro lo que no había dicho era mucho más importante que lo había dicho. A veces, durante las reuniones, leía en voz alta poesía, especialmente de Rabindranath Tagore. En general parecía interesarse más en la mística que en las cuestiones científicas y filosóficas que los neopositivistas hubieran querido discutir con él.

Carnap mismo, que captaba de manera amable y con encomiable objetividad los rasgos de la original personalidad de Wittgenstein, nos da la mejor descripción del desconcierto que su extraño comportamiento producía:

Wittgenstein tenía un temperamento simpático y muy gentil —escribe en su Autobiografía— pero era asimismo hipersensible y muy irritable. Lo que sea que dijera, era siempre muy interesante y estimulante, y su manera de expresarlo resultaba seductora. Su punto de vista y su actitud hacia las personas y las cuestiones, incluso las cuestiones teóricas, semejaban más bien a las de un artista que a las de un científico: similares —se podría decir— a las de un profeta religioso o a las de un vidente. Cuando exponía su punto de vista sobre problemas filosóficos específicos, nos dábamos cuenta inmediatamente de la lucha interior que se agitaba en él en ese momento; una lucha a través de la cual procuraba aclarar las tinieblas, presa de una tensión intensa y dolorosa

que se evidenciaba incluso en su figura. Cuando finalmente, y tras un prolongado y extenuante esfuerzo alcanzaba la respuesta, su juicio se presentaba a nuestros ojos como un producto artístico que acababa de salir de manos del creador o como una revelación. No es que afirmara su punto de vista de manera dogmática [...], sino que la impresión que nos daba era la de una intuición que le venía por una especie de inspiración divina, de suerte que no podíamos más que considerar como una profanación todo análisis o todo comentario un poco más sobrio en el plano racional. Había pues, una diferencia evidente entre su actitud frente a los problemas filosóficos y la actitud de Schlick o la mía propia [...] A veces tenía la impresión de que a Wittgenstein le repugnaba la actitud racional deliberada y no emotiva del científico y también toda idea que le sonara propia del “espíritu de las luces”⁴⁷.

Carnap confirma igualmente sus diferentes actitudes respecto de la metafísica:

En la época en que leímos en nuestro Círculo el libro de Wittgenstein [el *Tractatus*], yo estaba convencido, engañándome, de que su actitud frente a la metafísica fuese la misma mía y nuestra. Yo no había prestado atención a las múltiples afirmaciones de índole mística contenidas en su libro; sin duda porque lo que él pensaba y experimentaba de ese dominio era muy diferente de mis pensamientos y de mis sentimientos. Sólo después de nuestro contacto personal tuve la posibilidad de captar más claramente su actitud en tal sentido. Tuve la impresión de que su ambivalencia respecto de la metafísica era solamente un aspecto particular de un conflicto interior más fundamental en su personalidad, por el que sufría profundamente⁴⁸.

⁴⁷R. CARNAP: “Intellectual Autobiography” en SCHILPP (ed.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*, pp. 25-26.

⁴⁸R. CARNAP: “Intellectual Autobiography”... , p. 27.

Más tarde, la oposición entre ambos se agravó. En el verano de 1932, Wittgenstein consideró el ensayo de Carnap *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, que acababa de ser publicado en la revista *Erkenntnis*, como un plagio de sus ideas: en dos cartas a Schlick y en otra dirigida a Carnap declaró *apertis verbis* su desacuerdo moral y personal, rechazando las excusas de Carnap que le respondió que había tomado su inspiración de Poincaré y de Neurath más que de él.

No es momento de examinar las razones por la que Wittgenstein desarrolló las ideas del *Tractatus* en una dirección diferente de la del positivismo lógico del Círculo de Viena; por lo demás, una bibliografía ya incontrolable se ha ocupado de ello a fondo. Por lo que respecta a su actitud frente a la metafísica, baste recordar aquí otra observación en la que Wittgenstein muestra una vez más su profunda sensibilidad frente al problema. En las *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, donde critica la actitud positivista ingenua del historiador de las religiones, que se muestra "mucho más salvaje que la mayor parte de sus salvajes", escribe:

Creo que debería comenzar mi libro con ciertas observaciones sobre la *metafísica considerada como un tipo de magia*. Al hacerlo, podría no tomar partido por la magia ni tampoco mofarme de ella. Debería considerar la profundidad de la magia. Si, la *forclusion* de la magia tiene aquí el mismo carácter de la magia⁴⁹.

En suma, Wittgenstein piensa que la metafísica se sitúa fuera del dominio del lenguaje descriptivo riguroso, pues aquello de lo que trata tiene un carácter "mágico" —o "ético" o "místico"— que no puede ser comprendido en los límites del lenguaje. Por esto una distancia decisiva se abre entre lo expresable y lo inexpressable. Y se pregunta: incluso la distancia misma ¿revela el dominio de lo expresable o el dominio de lo inexpressable?

⁴⁹L. WITTGENSTEIN: *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, Rush Rhees (ed.), *Synthese*, XVII (1967), pp. 233-253.

Wittgenstein se inclina a la segunda hipótesis y no deja de manifestar su profundo respeto por la ética y por la metafísica, en tanto que expresiones del deseo insuprimible de franquear los límites del lenguaje. De allí su admiración por Kierkegaard y su comprensión de Heidegger. Y la conclusión de su *Lecture on Ethics*:

La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría⁵⁰.

6. Conclusión: a propósito del progreso de la metafísica y nuestra relación con ella

¿Cuál es nuestra reacción —hay que preguntarse como conclusión— a las múltiples razones aportadas para legitimar la superación de la metafísica? En otros términos: ¿qué relación podemos mantener con la metafísica después de todas las tentativas contemporáneas de superarla?

Hay que reconocer que en nuestros días —por la razones lógico-empíricas explicitadas por Carnap, las razones lógico-analíticas mostradas por Wittgenstein, las razones históricas evocadas por Heidegger y las históricas indicadas por Habermas— no es posible ya más emplear la palabra “metafísica” sin incurrir en lo discutible. No tenemos más una relación directa con lo que la metafísica ha sido, ni es posible una relación de simple repetición con ella. Únicamente podemos tener una relación crítica.

Esto significa, entre otras cosas, que debemos distinguir la realidad histórica de la metafísica de sus posibilidades. Y reconocer que más alto que la posibilidad contemporánea de la metafísica se tiene su realidad histórica. La comprensión de la metafísica consiste en asirla como realidad

⁵⁰ *Lecture on Ethics*..., p. 12.

histórica para transformarla eventualmente, pero sólo por este medio, en una posibilidad efectiva.

Debemos reparar en que la posibilidad de la metafísica o de la filosofía primera suponía un cierto sistema y una cierta articulación del saber, que gobernaba el equilibrio general de las diversas disciplinas y la posibilidad de cada una de ellas. En sentido propio, la metafísica —o la filosofía primera— es posible únicamente en el marco de un sistema que garantice una cierta relación entre las disciplinas teóricas y las disciplinas prácticas. No hay metafísica, en rigor, sin filosofía práctica. No se puede resucitar la idea de metafísica como *episteme*, sin retomar al mismo tiempo la idea de la *teoría* como forma de vida, como *praxis* suprema.

He aquí una buena razón para decir que después de Aristóteles la metafísica no ha dado ningún paso adelante. Pero podríamos igualmente decir —para retomar la cuestión kantiana sobre el progreso de la metafísica— que tampoco ha dado un solo paso atrás: en el sentido de que la *metaphysica perennis*, en su idealidad, no puede ser atacada por la decadencia histórica, y que ha permanecido como principio regulador o como un término de comparación para juzgar nuestra condición post-metafísica, en la que, dado nuestro sistema de ciencias, no hay más espacio epistémico para una metafísica en sentido propio. Incluso donde se considera este término, lo que con él se designa es a lo sumo un equivalente o un sucedáneo de la metafísica clásica: que es tal, esto es, “clásica”, porque, no siendo ni antigua ni moderna, sigue siendo válida, sea en la antigüedad, sea en la modernidad.

En todo caso, no pensamos en la metafísica ni de manera continental ni de manera analítica: la pensamos de otra manera. Pensamos que la metafísica, como todos los verdaderos problemas filosóficos, no tiene solución, sino sólo historia. Se trata de reconocerla salvaguardando el sentido de la problematización radical del que surge y en el que revierte la filosofía en tanto que es “un interrogarlo todo, que es todo un interrogar” —y que tal vez sería mejor llamar “sofología” para indicar que se trata de una pasión y de una enfermedad del espíritu, como enseña el caso de Johannes Climacus.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.