

El destino de la metafísica y la metafísica como destino

JUAN ANTONIO BLANCO ELENA*

Resumen: El objetivo de este trabajo es mostrar cómo, en un época que entrevé el final de la metafísica, esta disciplina sigue siendo, pese a la insuficiencia de sus resultados y a la imposibilidad de cumplir con su cometido, necesaria e ineliminable. Desde los pensamientos respectivos de Schopenhauer y Heidegger se pondrá de manifiesto en qué sentido podemos actualizar esta antigua tesis kantiana. Con ello se pondrá asimismo de relieve la profunda afinidad que traba el pensamiento de los autores propuestos.

Palabras clave: Schopenhauer, Heidegger, superación de la metafísica, transformación de la metafísica, ser, nada.

Abstract: The aim of this paper is to show how, despite the nowadays foreseen end of metaphysics, this discipline is still necessary and ineliminable regardless of its insufficient results and the impossibility of achieving its own tasks. Schopenhauer and Heidegger's views will help us bring this old Kantian thesis up to date. In doing so, the deep connection between both authors will be highlighted at the same time.

Key words: Schopenhauer, Heidegger, overcoming metaphysics, conversion of metaphysics, being, nothingness.

1. Introducción

En el año 1943, catorce años después de la aparición de la lección *¿Qué es metafísica?*, ve la luz la primera edición de su epílogo. A lo largo de las pocas páginas de que consta el escrito, Heidegger intenta arrojar luz sobre los malentendidos y perplejidades a los que la meditación emprendida por aquella antigua lección inaugural había dado lugar a lo largo de dicho período de tiempo. Entre estos malentendidos destaca sin duda el hecho de que las tesis heideggerianas sobre la nada hayan llegado a identificarse con un «nihilismo consumado», con una filosofía de la nada absoluta que pregona decidida y resueltamente «que no merece la pena ni vivir ni morir»¹. Ya casi un siglo y medio antes Arthur Schopenhauer había alcanzado una fama similar al prestar, a propósito de sus disquisiciones metafísicas, una especial atención al problema de la nada. Esta peculiar coincidencia biográfica en modo alguno resulta casual. Lejos de ello, el hecho de que dentro del curso del pensamiento occidental los dos filósofos que han abordado el tema de la nada de manera más directa y profunda hayan sido despachados con prontitud y sin mucho esfuerzo, ora con la etiqueta de irracionalistas ora con la de nihilistas, nos hace sospechar una conexión íntima entre sus planteamientos en virtud de la cual han llegado a ser dignatarios de este peculiar destino compartido. Aunque no

* Avda. de Cádiz 66, Esc. A, 2º B; Granada 18006; jblanco@ugr.es.

1 Cfr. Heidegger, M., «Epílogo a '¿Qué es metafísica?'». En Heidegger, M., *Hitos*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza, Madrid, 2000, p. 252.

es el objetivo de este trabajo ni está dentro de sus posibilidades el poder analizar con detalles las razones de la afinidad referida entre ambos autores, podemos empero señalar tres motivos que la preludian y que hablan a favor de ella. Ambos autores se sitúan en la prolongación del pensamiento kantiano, del que a la par que reciben una valiosa herencia asumen un decisivo reto. Además, el pensamiento de nuestros dos autores se encuentra especialmente cercano –como preludio y como postludio– al pensamiento nietzscheano. No se trata meramente de representarse la obra de estos tres autores trabadas como los eslabones de una cadena, sino que los cauces de pensamiento en que ellas se instauran se ven desbordados e implicados mutuamente. Finalmente, y de manera singular, de toda la nómina de filósofos occidentales, Schopenhauer y Heidegger son los más próximos al mundo y pensamiento orientales, lo que sin duda es un vector importante a tener en cuenta en la configuración de sus propuestas respectivas. Con todo, los puntos de continuidad y de fractura se pondrán de manifiesto en el diálogo mismo con ellos de manera que podremos apreciar cómo las razones de fondo del nexo entre Schopenhauer y Heidegger radican tanto en el concepto de metafísica desde el que ambos autores piensan, como en la respuesta que dan a los problemas que desde esta disciplina se perfilan. Y es que tanto el diagnóstico como la terapia que ambos proponen para las patologías que acucian al homo metaphysicus sólo se entienden desde la centralidad del problema de la nada en los planteamientos de ambos.

Sobre este escenario intentamos entonces reflexionar acerca de la situación actual de la metafísica, sobre su papel en el contexto del pensamiento filosófico actual; es decir, tratamos de plantearnos ante todo la pregunta «¿Qué pasa hoy con la metafísica?» En esta pregunta puede oírse, de igual forma, esta otra: ¿Cuál es el destino de la metafísica? Que tales preguntas puedan aflorar en el caminar de nuestro pensamiento transluce el hecho de que la metafísica, pese a todo y para pesar de muchos, sigue siendo aún una cuestión actual, que sigue concerniéndonos todavía. Se entiende así que Heidegger colocara como adagio de la primera edición del «Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’» las siguientes palabras de Hegel: «...metafísica es la palabra abstracta y casi también pensamiento, ante la cual todos, más o menos, huyen como ante un apestado.»² Quizás paradójicamente sean aquellos que pretenden desembarazarse de la metafísica con un gesto osado y airoso los que quedan enredados en su trama interna de modo más tenaz. En segundo lugar, y cumpliendo con el segundo de los objetivos de este trabajo, será el momento de ensayar una respuesta a la misma, respuesta que habrá de venirnos sugerida desde las consideraciones de los dos autores propuestos.

2. La consumación de la metafísica y la metafísica con-sumida

¿Qué pasa hoy con la metafísica? La metafísica se encuentra en nuestro tiempo anclada en una situación problemática. En ocasiones se considera, sin más, que no supone sino un capítulo ya cerrado y finiquitado de la filosofía y que, en consecuencia, puede eliminarse con tranquilidad del círculo de intereses de la misma para inaugurar un capítulo nuevo. En otras ocasiones, en cambio, se constata un empeño obstinado y de signo contrario que se afana en defender el buen estado de salud de dicha disciplina. Ni en un caso ni en otro acertamos a

2 Hegel, *Obras*, WW. XVII, p. 400. Citado en Heidegger, M., «Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’». En Heidegger, M., *Hitos*. Ed. cit., p. 251.

vislumbrar que pueda haber algo en juego cuando hablamos de ‘metafísica’, porque tanto el discurso que se cree a salvo de la acometida desestabilizadora de su oleaje, como el que cree haberlo domeñado de una manera segura y definitiva comparten una misma convicción de fondo: que con la metafísica no pasa nada. Al igual que no basta con empeñarse en la metafísica para permanecer dentro de ella, tampoco resulta suficiente dar airoso paso al frente para dejarla atrás. En varias ocasiones ha reprochado Heidegger a nuestro mundo, un mundo cada vez más pequeño y accesible, un mundo donde todo, estando cada vez más a la mano, queda cada vez más lejos de nuestro alcance, el que la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia. Ya que no es la magnitud de la distancia la que permite dirimir las cuestiones sobre lo lejano y lo cercano, podemos darle la vuelta a este pensamiento heideggeriano en nuestro intento de dilucidar qué pasa hoy con la metafísica. Si la lejanía no consiste en la magnitud de la distancia, ¿no puede ser entonces el caso que, por mucho que nos empeñemos en mantenernos alejados de la metafísica y en sentenciarla como algo pasado y que no nos concierne, nos sigamos manteniendo en una esencial cercanía con respecto a ella? Los físicos lo llaman transducción, los lingüistas traducción. Los matemáticos hablan de transposición y los poetas de metáfora. Y en el fondo todos mientan aquella vieja palabra de los filósofos, ‘metafísica’, esa misteriosa palabra que funciona como título para todas aquellas preguntas de las que la filosofía ha de ocuparse de manera apremiante y a la que, después de todo, le ocurre como al rey Midas: cuando se aferra a una respuesta la convierte, pese a lo valioso de su apariencia, en algo inútil.

Desde la filosofía de Heidegger, que nos invita a superar el nihilismo que conlleva la metafísica científico-técnica, se nos pone sobre la pista de que el proyecto cultural que llamamos ‘modernidad’ es un proyecto en crisis. Los síntomas de esta crisis son claros: en el terreno axiológico, la *fragilidad del bien* (como ha señalado Martha Nussbaum), la problematización de los valores y con ello, la *banalidad del mal* (como apunta Hannah Arendt); en el campo de la gnoseología, la desmembración del conocimiento en múltiples compartimentos estancos, el sesgo técnico que impide ir más allá de lo puramente cuantificable; en cuanto a la metafísica, el desfundamiento de la realidad conduce a la pérdida del sentido. Los caminos que se han apuntado para la superación de la crisis oscilan entre el rechazo y la reforma de dicho proyecto de la Modernidad. Pero ¿dónde reside la raíz profunda de la crisis? ¿Acaso la modernidad no soporta el mismo destino trágico que Edipo, quien abrazaba tanto más su destino cuanto más intentaba librarse de él? ¿No ha contribuido la cultura humanista a la deshumanización de la cultura? La respuesta a estas preguntas habría que buscarlas teniendo en cuenta el modelo de razón que ha generado el proyecto en cuestión. La razón moderna toma como punto de partida el sujeto y nos dice que el hombre, asistido por una inteligencia profunda y una voluntad fuerte, puede llegar tan lejos como nunca soñó. Pero no hay que olvidar que precisamente «el sueño de la razón produce monstruos» y que si el punto de partida del sujeto resulta inevitable una vez superada la inocencia de la etapa realista, entonces la causa de la crisis habrá que buscarla en cómo la razón moderna se da a sí misma una tarea para la que carece de los medios necesarios. Será precisamente la voz de Schopenhauer una de las primeras en hacerse eco de estas tensiones y, con ello, habrá de convertirse en uno de los primeros puntos de referencia para su diagnóstico y su tratamiento.

A la pregunta por el destino de la metafísica responden tanto Heidegger como Schopenhauer de manera similar: la metafísica es un destino. Sin embargo, para nuestros dos autores, la meta-

física es, en la misma medida y como veremos, algo a superar. Pero, ¿no habíamos mantenido que el empeño por dejar atrás la metafísica no conseguía deshacerse de ella? ¿En qué sentido se está entendiendo aquí superación en cada caso? ¿Cómo hemos de entender este «destino» en que consiste la metafísica? Estas son las preguntas a las que nuestros autores han de responder. Nuestro oído filosófico está acostumbrado a tales afirmaciones cuando provienen de una voz heideggeriana. Como es de sobra conocido, Heidegger pasa de defender la centralidad de la metafísica en el pensamiento occidental durante el período de su pensamiento que se aglutina en torno a *Ser y tiempo*, a manifestar una abierta desconfianza hacia ésta en cuanto a sus posibilidades de mantenerse en la pregunta por el ser tras la *Kehre* o viraje. En tanto que sinónimo de nihilismo o tecnociencia, la metafísica es objeto de las más duras críticas heideggerianas. La metafísica, que inicialmente nos habla de las estructuras trascendentales de la existencia, es decir, del *Dasein*, adopta desde esta perspectiva fundamental-ontológica el punto de vista del ente arrojado y finito, del hombre concreto preso de una facticidad irremediable, encadenado a ella por su doble constitución histórica y pulsional. Precisamente por ello, pese a que aquella primera apuesta heideggeriana por la metafísica como paradigma de la filosofía —entendida como ontología fundamental— quede ya lejos en el tiempo, la pregunta de la que sigue teniendo que hacerse cargo el pensamiento es la pregunta: «¿Qué es metafísica?»³. Para Heidegger la palabra ‘metafísica’, en tanto que alude a unos determinados temas y contenidos, es ya el nombre de la filosofía. Aunque si bien, la filosofía misma ha de abrirse a una forma de pensamiento más originaria y esencial, un pensar que no incurra en las faltas de aquella antigua metafísica que, por su constitución técnica, acabó metamorfoseándose por completo en un voraz nihilismo. Que en general el pensamiento y en particular esa forma suya transida por la ambigüedad que es la metafísica tengan en su origen la experiencia de la nada —tal y como Heidegger considera desde la conferencia «¿Qué es metafísica?»—, no obstan para considerar que la metafísica en tanto que concreción histórica del pensamiento —entiéndase, en sentido histórico-ontológico (*seingeschichtlich*) y no en sentido historiográfico (*historisch*)— sea algo a superar.

En el caso de Schopenhauer es preciso agudizar el oído para oír la respuesta a nuestra pregunta. El autor de *El mundo como voluntad y representación* nos ofrece una metafísica en la que, descifrando en la voluntad el sello característico de la cosa en sí, nos vemos compelidos a reconocer que ésta es, en sí misma, el origen del sufrimiento y, en consecuencia, algo a superar. Para nuestro autor, la metafísica, en tanto que teoría de lo real, se caracteriza, en oposición a las demás ciencias, por pensar aquello que por su transversalidad está presente en todos los objetos independientemente de la ciencia que se ocupe de su estudio. Así, si ha de ser posible la metafísica, se ha de poder dar sentido a la noción de una filosofía como ciencia de la totalidad de la experiencia posible, ya que, en palabras de Schopenhauer⁴:

No es, desde luego, tarea de la metafísica observar las experiencias particulares, pero sí explicar correctamente la experiencia en su conjunto. De ahí que su fundamento haya de ser empírico. Incluso la *aprioridad* de una parte del conocimiento humano la concibe como un hecho dado del que infiere su origen subjetivo.

3 Heidegger, M., «Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’». En Heidegger, M., *Hitos*. Ed. cit., p. 251.

4 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación* I. Trad., introducción y notas de P. López de Santa María. Trotta, Madrid, 2004, p. 220.

De esta forma, y de acuerdo con los *Prolegómenos a toda metafísica futura* de Kant, Schopenhauer reconoce la imposibilidad de la metafísica como un salto sobre la experiencia que va más allá de las condiciones subjetivas del conocimiento, más allá de la experiencia misma. Pero va más allá de Kant al reconocer que, pese a todo, aún sigue siendo posible la metafísica. ¿Cómo? Como una inmersión en la experiencia que nos permita hallar la clave del enigma del mundo, como desciframiento⁵ del arcano de la existencia. Si el hecho incontestable del dolor nos invita a problematizar todo cuanto nos sale al paso a lo largo de nuestras vidas, sólo una adecuada investigación metafísica podrá llevarnos a despejar las incógnitas que la ecuación del mundo conlleva. Con ello quedan fundidas en una las dos tareas capitales de la metafísica: la fundamentación y la búsqueda del sentido.

La filosofía de Schopenhauer habla contra aquellas otras filosofías que, guiadas por un peculiar impulso a salvaguardar la noción de Bien Supremo, se limitan, en lo que a la ontología respecta, a la cuestión de cómo restablecer el viejo orden trascendental de la realidad —donde al *ens qua ens* corresponde el *bonum* como predicado—, amenazado por la devastadora experiencia del mal. Desde el punto de vista de la metafísica elaborada por Schopenhauer, estas mismas filosofías no se habrían ocupado más que en una búsqueda del ser entendido como fundamento de lo ente. Una vez que el intelecto se abre paso hasta la *harmonia rerum*, éstas dan por terminada la tarea capital de la metafísica, quedando sólo pendiente la misión de rastrear esa armonía y plenitud en los diferentes fenómenos que constituyen lo ente.

Frente a éstas y sin incurrir en los pecados de un romo funcionalismo, Schopenhauer apostilla en varias ocasiones que toda su filosofía no era más que la traducción metafísica de las investigaciones fisiológicas de dos figuras importantes de la medicina como fueron Bichat y Cabanis. «La verdadera fisiología no está en contraste, sino en armonía, con la verdadera metafísica⁶» nos dice. Y lo que la verdadera metafísica nos dice es que la vida es una enfermedad, que el mundo es una dolencia incurable y que la raíz de ese mal no es otra que la voluntad. No se trata solamente de que el dolor por la imperfección del mundo aumente conforme aumentan la consciencia y la inteligencia, sino de que el ser mismo es algo imperfecto, inacabado. En el ser, cuya textura es la del deseo, radican, pues, la insatisfacción y el mal. Al hombre, poseído por una voluntad ciega e incontrolable, sólo le cabe tomar conciencia de sí mismo. Con ello la metafísica, al igual que para Heidegger, nos ofrece un camino intransitable para lograr la meta legítima a la que aspira.

3. La superación de la metafísica y la metafísica como superación

¿Se consume entonces la filosofía al consumarse? Quien en este punto esté dispuesto a suscribir que, en efecto, cuando se lleva totalmente a cabo la tarea de la metafísica y de ella se extraen sus últimas consecuencias ésta queda desgastada, destruida, extinta, ha de estar dispuesto, en la misma medida, a cargar con el siguiente reproche: pensar que una tal conclusión de la metafísica es posible resulta sólo posible desde una concepción de la

5 Cfr. *Ibid.*

6 Cfr. Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. de M. de Unamuno. Alianza, Madrid, 21982, p. 220.

metafísica como sistema, como doctrina, como un *corpus* de conocimientos sobre objetos externos, como una colección de respuestas a la pregunta por el «qué». Se entiende así que la metafísica, como capítulo de la historia de la singladura de la razón occidental que llamamos filosofía, pueda dejar de suscitar nuestro interés del mismo modo en que la vieja teoría de los alquimistas deja de suscitar el interés del químico que descubre los principios formulados por Dalton. ¿Cómo no habría de ser esto así si la metafísica, al igual que la alquimia, no hace sino ofrecer respuestas que quedan fuera de lugar por responder a preguntas que están ya fuera de lugar? ¿Cómo no iban a quedar estas preguntas fuera de lugar si los principios en que se sustentaban no han resistido el embate violento de esas últimas consecuencias que, pese a derivar de ellos, se vuelven en su contra? Y es que la metafísica, en tanto que no intenta responder a la pregunta por el «qué» sino por el «quién» —y este es un punto en el que tanto Schopenhauer como Heidegger estarían de acuerdo—, no es algo externo y de lo que podamos disponer *ad libitum*, si no que, en tanto que una pregunta sobre nosotros mismos que nosotros mismos nos planteamos, resulta algo interno, íntimo, cercano, que quizás sea capaz de hacer aún algo con nosotros. Por este motivo cuando la metafísica, al verse atrapada en su propia trampa, al ser cortocircuitada por sus propias contradicciones, queda superada, no acaba de manera definitiva, sino que, tras descorrerse todos los velos que distorsionaban su apariencia y quedar expuesta su verdadera textura, comienza de manera auténtica.

En el caso de Heidegger, la metafísica, pensada como sino de la verdad del ente, es el acaecer propio, aunque todavía oculto, del olvido del ser. Frente a ella, el pensamiento, serenidad para con lo digno de ser cuestionado, es quien nos lleva sin experimentarlo —es decir, como de un salto, de repente, sin mediación posible— allí donde ya residimos desde siempre. Este tránsito que nos lleva a saltar sobre la metafísica, no nos lleva en modo alguno más allá de ella: ni lo ente, ni su verdad, ni su diferencia con respecto al ser son eliminados. Lo único que queda eliminado es la exclusividad y la preponderancia con la que antes se manifestaban. La superación no supone la eliminación de esa metafísica en tanto que histórica, porque «la destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; [sino que] tiene un propósito *positivo*; su función negativa es sólo implícita e indirecta».⁷

Pero esta «superación de la metafísica» no margina a la metafísica. Mientras el hombre se comprenda como ser vivo racional, de acuerdo con la expresión de Kant, la metafísica seguirá formando parte de la naturaleza del hombre. Ahora bien, lo que sí es posible es que si algún día el pensar consigue retornar al fundamento de la metafísica ocasione un cambio en la esencia del hombre que llevaría aparejada una metamorfosis de la metafísica.⁸

En ocasiones se concede sin más que, puesto que la consumación de la metafísica está en relación directa con el pre-dominio de lo ente, una terapia eficaz frente a los males de aquella ha de incluir, necesariamente, un desprecio hacia lo óntico como algo indigno del pensamiento, cuando en realidad, como señala el propio Heidegger, «la superación de la metafísica significa la restitución de la primacía de la pregunta por la verdad del ser ante

7 Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Trad. de J. E. Rivera. Madrid, Trotta, 2003, p. 46.

8 Heidegger, M., «Introducción a '¿Qué es metafísica?'». En Heidegger, M., *Hitos*. Ed. cit., p. 301.

toda la explicación «ideal», «causal», «trascendental» y «dialéctica» del ente.»⁹ No de olvidar al ente para recordar al ser –puesto que ello supondría igualmente una anulación de la diferencia–, sino que de lo que se trata es de conmemorar y re-memorar en lo ente aquello, simple, que oculto *ya siempre* permanece en la máxima cercanía. No puede pensarse sin más que la superación de la metafísica que acontece en su torsión tiene algo que ver con devolver una metafísica corrupta y degenerada a su estado de pulcritud original para, desde ahí, otorgarle la posibilidad de recomenzar su singladura con la esperanza de que, en esta nueva ocasión, no se cometan los errores y desvaríos que otrora hicieran fracasar su empresa. Si, como apunta Heidegger, «sólo propiamente en la torsión vuelve la verdad metafísica aparentemente expulsada como su esencia ahora reapropiada»¹⁰, la torsión de la metafísica no puede entonces entenderse en el sentido usual de restauración, restitución o iteración. Desde una óptica puramente óptica, la metafísica, tanto si se insiste en ella como si se desiste de ella, se ve abocada a compartir el mismo destino que Sísifo en cuanto a lo que su torsión respecta: cada vez que su empeño por coronar una escarpada cima con su pesada carga fracasa, sólo le cabe aferrarse a una repetición iterativa, a retomar su tarea retornando una y otra vez al mismo punto de partida mediante un macabro *Da capo*.

A su vez Schopenhauer descifra en el lenguaje de los afectos algo anterior a ellos: el cuerpo y la voluntad, verdadera cosa en sí que nos permite rescatar cerca y dentro aquello que siempre se había puesto fuera y lejos, esto es, la metafísica. Con ello su pensamiento se tiñe con una tonalidad irremisiblemente metafísica. Y no podía ser de otra forma, ya que, para nuestro autor, la filosofía es junto con la religión la única forma de calmar la necesidad metafísica universal. Incluso ante la perspectiva ética y soteriológica que como último horizonte desvela la negación de la voluntad de vivir, permanecerá abierta esta puerta soterrada, interior, que ha de devolver la reflexión al suelo de la metafísica. Quizás una razón para ello sea que, pensando más allá de Aristóteles, la metafísica no es una *ciencia que se busca*, sino una ciencia que se necesita y que por tanto cada cual ha de construir con los medios de que disponga. La filosofía es sólo uno de esos medios.

Las reflexiones schopenhauerianas evocan, en definitiva, la antigua pregunta por la cosa, por el ser de lo ente, que ahora aparece como lo inexplicable que yace más allá del principio de razón. Al preguntarse por el sentido de este modelo detrás de la imagen, Schopenhauer inaugura un ámbito nuevo para la reflexión metafísica que, con las etiquetas conceptuales de nuestra época, bien podríamos denominar «ontología hermenéutica». Íntimamente emparentada con los planteamientos de Heidegger, su obra opera una inflexión con respecto al planteamiento kantiano que consideraba la metafísica como una reflexión trascendental sobre el conocimiento. Y no obstante, este resurgir de la metafísica no supondrá ir más allá de los límites que Kant marcó para toda metafísica por venir en tanto que ciencia de la experiencia. Fiel a ellos, Schopenhauer rescata la pregunta por el sentido de la representación y, por ende, su pensamiento se configura como una metafísica cuya guía es la pregunta: «¿por qué el mundo?».

9 Heidegger, M., *Aportes a la Filosofía. Sobre el evento*. Trad. de D. V. Picotti C. Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 397.

10 Heidegger, M., «Hacia la pregunta por el ser». En Jünger E. y Heidegger M., *Acerca del nihilismo*. Trad. de J. L. Molinuevo. Paidós, Barcelona, 1994, p. 115.

No ya el pensamiento del ser, sino la negación de la voluntad será ahora la responsable de operar ese salto salvífico. Nuevamente nos movemos por encima de la metafísica —en este caso hacia lo desconocido de un más allá al que sólo podemos referirnos como «la nada»— y, sin, embargo, no nos salimos de ella. ¿Acaso no desata esta abnegada negación el nudo de la voluntad liberando al ser del estigma de la metafísica? En efecto, pero el hombre aún permanece atado a la metafísica por un nudo imposible de deshacer: la cosa en sí, de la que la voluntad no era más que su legítima interpretación, cosa en sí a la que ahora retornamos y que habrá de manifestarse aún con un nuevo rostro. Justo donde la noción de voluntad deja ya de tener sentido sin habernos sido lícito aún conquistar la cosa en sí, allí se vislumbra una última distancia que nos recuerda el carácter hermenéutico de toda empresa filosófica y el carácter infinito de la tarea de la que es ésta responsable. La metafísica es, como apuntará Nietzsche, la historia de un error, del más largo de los errores. Schopenhauer podría igualmente mantener esta tesis, sólo que apostillaría que, por la textura que le es propia y por la naturaleza de su tarea, el error que es la metafísica es, además, un error necesario.

Allí donde haya un ente que sea cautivado por el lógos para el pensamiento habrá, necesariamente, metafísica. Allí donde sea sólo un fragmento de la voluntad única y universal el que consiga abrirse paso hasta el pensar representativo habrá, de un modo inexorable, metafísica. Superar la metafísica no nos lleva más allá del ente, sino de su supremacía, no nos conduce más allá de la cosa en sí que pone en marcha el entramado de la representación, sino de la voluntad especular en que se mira. Por ello podemos decir con seguridad que estamos destinados a la metafísica, que ésta es la sombra que, se sepa o no, se diga o no, se quiera o no, acompaña al acto de iluminación que es el pensamiento. Dicho de forma nietzscheana: la sombra de la metafísica es alargada y no conseguiremos librarnos de elle mientras no consigamos liberarnos de la gramática. Y dado que toda filosofía empieza con una palabra balbuceante arrancada del silencio por una experiencia bien de asombro, bien de sufrimiento, se entenderá entonces que de lo que nos hablan tanto Schopenhauer como Heidegger es de una auténtica penuria de la metafísica de la que sólo el mayor de los peligros puede salvarnos, de una genuina conversión del hombre y de su *mundo*, de una revolución que emplaza a la metafísica a un nuevo horizonte desde donde, superada, transfigurada, comienza de nuevo transmitiendo con ello una nueva verdad.