

# ONTOLOGÍA



## Metafísica: crisis y posibilidad

### Metaphysics: Crisis and possibility

CARMEN SEGURA PERAITA\*

**Resumen:** La metafísica occidental se constituyó desde sus orígenes aristotélicos como ontoteología. Tras la quiebra del sistema hegeliano, Nietzsche sentenció la muerte de Dios. Heidegger, por su parte, declaró el final de la metafísica afirmando que Dios no era sino un proto-ente. Ambos pensadores cifraron en la nihilidad del Dios de la razón la imposibilidad de prosecución del proyecto metafísico.

Ahora bien, ¿que el Dios racionalista, fundamento sistemático absoluto, no pueda dar razón suficiente implica que es necesario renunciar al humano intento filosófico de comprensión de lo real? Podemos entender la metafísica como un comprender y decir lo que es. De esta manera, la cuestión del ser se ha de plantear desde el lenguaje. En este sentido, la hermenéutica filosófica nos brinda, quizá a pesar de sí misma, una posibilidad de prosecución. Ésta pasa por la puesta en valor de la vinculación ser-lenguaje, que pertenece por derecho al origen griego de la metafísica.

**Palabras clave:** metafísica, Dios, ser, lenguaje, hermenéutica.

**Abstract:** Western metaphysics arose as ontotheology from its Aristotelian beginnings. Nietzsche sentenced the Death of God after Hegelian system collapsed. Heidegger, stated Metaphysics was no longer claiming God was nothing but a proto-being. Both thinkers calculated the impossibility of prosecuting the Metaphysical Project in the nihility of the metaphysical God.

So, if the rationalist God, i.e. the absolute systematic base is unable to rationalize sufficiently, does that mean the human philosophical attempt at comprehension of reality should be aborted? Can metaphysics be understood as a comprehension and therefore, say what it is. Thus the question of being should be posed from language, i.e. philosophical hermeneutics, despite itself, perhaps enables the possibility of prosecution. Thus leads to valuation of the being-language bond, pertaining by right to the Greek origin of metaphysics.

**Key words:** metaphysics, God, being, language, hermeneutics

#### 1. Destrucción y final de la metafísica ontoteológica: la nada

Desde su comienzo la metafísica detenta un carácter íntimamente problemático, tanto que se puede entender que la problematicidad es uno de sus elementos constitutivos. Además, en nuestra situación actual a su problematicidad esencial se une el estado, ciertamente aporético, en el que nos encontramos. Tras el fin de la Modernidad la metafísica se ha visto puesta en cuestión, tanto por quienes todavía desean más ilustración cuanto por quienes rechazan explícitamente el proyecto de las Luces. A principios del siglo pasado las proposiciones metafísicas fueron declaradas como sinsentido. Por otra parte, su proyecto de fundamentación ha sido entendido por algunos como un ejercicio de fundamentalismo y, en definitiva, de

---

\* Universidad Complutense de Madrid.

violencia ideológica. Así, en la filosofía contemporánea se ha declarado una y mil veces la imposibilidad y el absurdo del proyecto metafísico occidental.

Estando así las cosas en la actualidad, es la misma encrucijada de la filosofía la que nos fuerza a plantearnos algunas preguntas: ¿qué es, desde nuestra situación actual y para ella, la metafísica? ¿Qué es lo que la metafísica nos permite comprender y emprender? En definitiva, ¿cuál es, si es que lo tiene, su finalidad y sentido?

Con Aristóteles la metafísica tuvo un comienzo del cual recibió su primera orientación, y ello de tal manera que aquella *filosofía primera* ha mantenido su vigencia hasta nuestros días. Esto es así porque las categorías —mejor, y entendido el término en sentido amplio, las «metacategorías»— elaboradas por Aristóteles continúan articulando la estructura de la filosofía occidental. Pues bien, Aristóteles configuró la filosofía primera como ontoteología. Su pregunta última es por la *ousía* y por las causas. Así lo dice cuando al comienzo del libro séptimo de la *Metafísica* sostiene que: «la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es *lo que es*, viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad?»<sup>1</sup>. Ahora bien, en su *filosofía primera* el estudio de lo que es en tanto que algo que es desemboca, naturalmente, en el estudio de la *próte ousía*. Así, en el libro VI de los metafísicos Aristóteles se plantea la siguiente cuestión:

«Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso universal o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza (...). Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de esto modo: por ser primera»<sup>2</sup>.

De este texto cabe concluir que la filosofía primera es teología. Aristóteles daba ya por sentado en el libro VI lo que después demostraría en el XII, que hay una *ousía akínetos*, por lo que, a su vez, hay una *próte episteme*: una sabiduría que será universal por ser primera. No obstante, considerando lo que también se ha indicado en el párrafo anterior, se ha de concluir que su metafísica es ontología y teología. Dicho de otro modo, que tiene un carácter ontoteológico.

Quien esto suscribe comparte la opinión de quienes consideran que la metafísica se puede considerar como un todo más o menos identificable —aunque no carente de relevantes inflexiones—, desde sus inicios en la Grecia arcaica hasta Hegel, quien constituiría, a la vez, su culminación. Es cierto que tras la constitución ontoteológica de la metafísica por parte de Aristóteles, Kant suspendió dicho carácter al negar la posibilidad de un acceso físico a lo hiperfísico; no obstante, conviene recordar que otorgó a Dios una centralidad singular en el terreno de la moralidad. De cualquier manera y poco después, Hegel reeditó de manera particular la ontoteología en un sistema que realizaba en su despliegue el Sujeto absoluto.

No sería acertado pensar que la culminación hegeliana ha supuesto también la clausura definitiva de la metafísica. Es cierto, sin embargo, que tras el idealismo absoluto se produce

1 Aristóteles, *Metafísica*, ed. trilingüe (grecio-latino-española), Valentín García Yebra, 2ª ed., Gredos, Madrid, 1982. También, Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, VII, 1028b 2-4.

2 *Ib.*, 1026a 24-31.

una fuerte cesura, como consecuencia de su fracaso, que afecta a la totalidad de su historia. Esto sucede de tal modo que lo que le ocurre después es algo tan novedoso que resulta difícil de acomodar a algunos de los rasgos distintivos que definieron el proyecto metafísico occidental hasta ese momento. En este sentido la crítica kierkegaardiana a la filosofía de Hegel, así como los profundos replanteamientos schopenhauerianos contribuyeron a alterar la faz de la metafísica, pero fue sin duda Nietzsche el primero que profundizó en la brecha abierta hasta transformarla en una ruptura.

El creador del Zarathustra llevó a cabo una destrucción radical del proyecto metafísico occidental. Su crítica supuso una auténtica subversión, ya iniciada enérgicamente por Hume. Tras Nietzsche las venerables categorías occidentales se tambalean: las ideas de causalidad, de sustancia, etc. son puestas en entredicho de manera eficaz. Pero, y quizá ante todo, la declaración de la muerte de Dios fue el certero tiro de gracia contra la metafísica. Por su parte, Martin Heidegger llevó a cabo una *segunda destrucción*, sustentada sobre la *primera*, aunque, sin lugar a dudas, con características nuevas. Así, la crítica al *presencialismo* de la metafísica occidental ha contribuido también de forma determinante a ese intento de *un nuevo comienzo* que el mismo Nietzsche anunciara. De manera decisiva su consideración de Dios como un proto-ente y su alejamiento de la metafísica, precisamente por ser onto-teología, le permitió declarar el final.

Como consecuencia de lo que acabo de exponer tan sintéticamente, gran parte de la filosofía actual se mueve dentro del marco teórico derivado del pensamiento de Nietzsche y Heidegger, aun cuando también existen intentos notables de llevar a su final el proyecto de la Ilustración propugnada por Immanuel Kant.

He recordado que Nietzsche constituye una auténtica quiebra; una sacudida decisiva<sup>3</sup>. Aunque su *destrucción* no haya supuesto el final fáctico de la metafísica, continuamos acusando el golpe. Por eso, entiendo que no se puede continuar haciendo metafísica sin una seria toma en consideración de su singular aportación.

La ruptura llevada a cabo por este pensador se deja expresar de manera emblemática en la expresión «Dios ha muerto». Se trata de una formulación brillante, además de provocativa, cuyos ecos perduran hasta nuestros días y que encierra en sí mucho más de lo que a primera vista pudiera parecer. No sólo se trata de la reacción blasfema ante una moral hipócrita y decadente; no es tan sólo la propuesta atrevida de hacer filosofía radical sin contar con un fundamento último; no es sólo que se quiera renunciar al empeño de lograr una totalización que dote de sentido al frágil conjunto de lo real. Es todo eso, pero es más: constituye la partida de nacimiento del nihilismo afirmativo. Todavía hoy, ¿qué duda cabe?, nos encontramos en medio del nihilismo; lo que no es tan seguro es que estemos a la altura de ese nihilismo encarnado por el creador del Zarathustra. Él mismo temió que no fuera así:

3 He de admitir que la de Nietzsche no ha sido ni la primera ni la última cesura. Desde mi punto de vista, su radical destrucción tuvo un antecedente más que notable en Hume; un pensador que, a su vez, influyó de una manera decisiva en Kant. En otra ocasión (Cf., «Crónica de una muerte anunciada: Kant, precursor del final de la metafísica», en *Kant. Razón y experiencia*, Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 274, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, pp. 607-613) he sostenido la tesis de que Kant opera como «adelantado» de la muerte de Dios (sin duda, muy a su pesar) al hacerlo depender de esa voluntad que dice «quiero que haya Dios» y, en definitiva, del imperativo categórico.

«¿No habéis oído hablar de aquel loco que, con una linterna encendida en pleno día, corría por la plaza y explicaba continuamente: "¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!" —Y como precisamente se habían juntado allí muchos que no creían en Dios, provocó una gran hilaridad. ¿Se te ha perdido?, dijo uno. ¿Se te ha extraviado como un niño?, dijo otro. ¿No será que se ha escondido en algún sitio? ¿Nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? —así gritaban y se reían a un tiempo»<sup>4</sup>.

Heidegger quiso minimizar la revolución nietzscheana defendiendo que su propuesta no fue sino una inversión del platonismo. Intentó arrumbar la radical transmutación obrada por Nietzsche declarándole el último metafísico y sosteniendo, en consecuencia, que éste pensador continuaba dentro de los límites establecidos para y por el conjunto de la filosofía occidental. En estos dos puntos me atrevo a discrepar del autor de *Ser y tiempo*. Por una parte, hay pruebas textuales que muestran que Nietzsche no deseó tal inversión<sup>5</sup>. Por otra, su desmontaje de las principales categorías de la tradición no fue categorial y en consecuencia, tanto si nos convence como si no lo hace, lo llevó a término del único modo que era posible; es decir, de manera *no lógica*.

En cualquier caso, Nietzsche hizo algo insólito: nos enfrentó a la nada. Es cierto que ya Kierkegaard lo había hecho antes de forma poderosa<sup>6</sup>. Pero no se puede olvidar que el danés es un pensador cristiano que sigue, como Abraham, esperando contra toda esperanza en el poder liberador de Dios. Kierkegaard se mantiene en el ámbito del pensamiento cristiano; dentro de eso que Zubiri denominó, «el horizonte de la contingencia»<sup>7</sup>. Se trata de un marco que se establece con la consolidación teórica del cristianismo y en cuyo ámbito se abre paso la reflexión sobre la nada como una cuestión central y recurrente. Así se pone de manifiesto en el pensamiento de los primeros Padres de la Iglesia y, especialmente, en Agustín de Hipona.

Sin embargo, en Nietzsche esa nada no es ya aquello que un Dios-Gracia Difusiva elimina, haciendo surgir precisamente *ex nihilo* la creación en favor de sus criaturas. Según la teología cristiana, merced a la creación la nada fue vencida y el temor a su triunfo eliminado, puesto que, como creen los cristianos, Dios no se desdice de sus obras y así no hay lugar para la aniquilación, para el anonadamiento entendido como una vuelta a la nada. Si Nietzsche, que conocía bien el cristianismo, lo acusó de nihilismo, no lo hizo contradiciendo lo que se acaba de recordar; lo hizo porque entendió que, con Platón, también para el cristiano «lo de aquí no vale nada»<sup>8</sup>. En ese «no valer nada lo de aquí» estribaría, a su juicio, el nihilismo negativo del cristianismo y de otras muchas religiones y cosmovisiones, occidentales y orientales.

4 Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*, Arganda del Rey (Madrid), EDIMAT, 2004, trad. Luis Díaz Marín, tercera parte, p. 125.

5 «El mundo verdadero ha sido destruido por nosotros: ¿qué mundo queda?, ¿el aparente tal vez? ¡En absoluto! Con el mundo verdadero hemos destruido también el aparente. (Mediodía; momento de la sombra más corta; fin del error más largo; culminación de la humanidad; INCIPIIT ZARATUSTRÁ)». Nietzsche, F., *El ocaso de los ídolos*, Tusquets, Barcelona, 1998, prólogo y trad., Roberto Echevarren, p. 55.

6 Cf., Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, introd., J. L. Aranguren, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

7 Cf., Zubiri, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994.

8 Platón, *Gorgias*, 527e. Gredos, Madrid, Biblioteca Clásica, Vol. II, 1983, trad., introd. y notas, J. Calonge Ruiz, Cf. además, Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, op. cit., p. 37.

Atendiendo a las aclaraciones que se acaban de realizar se entiende bien la diferencia que hay entre el planteamiento cristiano (y también judío y musulmán) y el nietzscheano. Ahora «la nada *nadea*» (*nichtet*), recurriendo a la expresión de Heidegger traducida por Zubiri<sup>9</sup>.

Primero Nietzsche y después Heidegger nos han enfrentado a la nada *nadeante*; es decir a la nada verbo, acción y, así, contradictoriamente, *activa*. El camello que se transformó en león y después en niño lo logró al afirmar —de manera positiva y con la ligereza del juego— la nada. Con Nietzsche y a partir del él hemos de habérselas con ella. Dios, el baluarte frente a la nada, ha muerto. ¿Qué queda? Nada.

«El loco se lanzó en medio de ellos y les echó penetrantes miradas. "¿Dónde está Dios?", exclamó, ¡os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado —vosotros y yo! ¡Todos somos unos asesinos! Pero ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar completamente el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desencadenar esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde rueda ésta ahora? ¿Hacia qué nos lleva su movimiento? ¿Lejos de todo sol? ¿No nos precipitamos en una constante caída, hacia atrás, de costado, hacia delante, en todas direcciones? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita?»<sup>10</sup>.

Nietzsche fue consciente de lo que suponía la muerte de Dios; tanto que el loco «tiró la linterna al suelo, que se rompió y se apagó. ‘Llego demasiado pronto, dijo luego, mi tiempo no ha llegado aún’»<sup>11</sup>. Es cierto que los hombres necesitamos tiempo, también para reflexionar sobre las preguntas que el loco lanzó desesperado a las personas congregadas en aquella plaza. Este trabajo no es lugar para intentar responderlas, pero sí para, al menos, mantener abierta una mucho más modesta: ¿Es posible que la metafísica conserve su misma naturaleza, su misma estructura, sus mismas características tras la muerte de Dios y el *advenimiento* de la nada?

Puesto que el ateísmo y el nihilismo forman ya parte de nuestra cultura puede parecer coherente que, cuando se intenta caracterizar académicamente la metafísica, en uno de sus «descriptores» (si se entiende a la manera habitual como ontología y teodicea) se intente poner en el lugar que ocupara antes la teología o la teodicea, algo que, como alternativa, lo llene. Así se entiende que ese espacio se reserve —conservando el nombre de «teodicea»—, por ejemplo, para la pregunta por el sentido y/o por las diversas totalizaciones de lo real. Sin embargo, a mi juicio, esto no es, al menos en muchas ocasiones, más que un torpe intento de «arreglar» un juguete roto. Desde luego, no parece que fuera esto lo que Nietzsche pretendió. Su intención, si no lo entiendo mal, no fue llenar vacíos con sustitutos ni sucedáneos sino, más bien, afirmar el vacío. Quizá por eso el loco supo que había llegado demasiado pronto.

9 Cf. Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, trad. X. Zubiri, Fausto, Buenos Aires, 1996. También: Heidegger, M., «Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’», en *Hitos*, traducción y notas, Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2000. En esta traducción sus autores han optado por la expresión «desiste» en lugar de «nadea». Aunque la propuesta me parece acertada y sugerente, para el caso que nos ocupa resulta mucho más expresiva la traducción realizada por Zubiri.

10 Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*, op. cit., p. 125.

11 *Ib.*

Una cosa es reírse superficialmente de los que aún creen en Dios y le buscan y otra bien distinta, afirmar voluntariosamente la nada y el eterno retorno de lo igual. Esto y no otra cosa es lo que hizo el autor de la *Gaya ciencia*.

Si tomamos seriamente en consideración lo dicho por Nietzsche, entonces resulta claro que es imposible continuar una metafísica que se entienda a sí misma (más o menos conscientemente) como *ontoteología* o, más ajustadamente, como *ontoteodicea*. Sin duda hay otras formas de concebir la metafísica. De todos modos, la cuestión es todavía más radical, porque también fue Nietzsche quien sostuvo que la filosofía no es más que expresión de la voluntad de poder, en el mejor de los casos, y de deseo de supervivencia en el más mezquino (y quizá más común) de ellos. En consecuencia con esta última observación, al menos a mi juicio, no cabe la posibilidad de hacer «filosofía nietzscheana», ni de hacer una prosecución nietzscheana de la filosofía, porque esto mismo es un contrasentido. A no ser, claro está, que se quiera hacer filosofía desde el convencimiento de que se está haciendo un ejercicio de poder. De cualquier modo, y para finalizar esta reflexión, también hay que tener en cuenta que, al menos desde él, ya no hay verdad o verdades ni mentiras ni falsedades. De todos modos, aunque Nietzsche no pudo pretender que la suya fuera la filosofía verdadera, sí es cierto que considero toda la filosofía anterior como «la historia de un error».

Por lo que respecta a Heidegger, en las pocas líneas que he dedicado a Nietzsche se advierte ya que el pensador del ser dialoga intensamente con él. No cabe duda acerca de la notable influencia que el autor de *El origen de la tragedia* ejerció sobre el de *Ser y tiempo*. Ahora bien ya sabemos cómo despacha Heidegger la idea de que fuera Nietzsche quien destruyó la metafísica. Declarando que era el último metafísico, pudo reservar para sí el privilegio de ser él quien declarara su final. No se trata de dos casos paralelos: Nietzsche quiso destruir, filosofando con el martillo, la metafísica; Heidegger simplemente levantó acta de su final. Además, las razones fueron, en uno y otro caso diferentes. En el que ahora nos ocupa, de lo que se trata es de algo bien sencillo: la metafísica, presencialista por su propia constitución y, en definitiva, representacionista, impide lo único digno de ser realizado: pensar el ser. Porque el ser no puede ser representado ni puesto y elude, ocultándose, cualquier imposible presentificación. Esto explica el olvido del ser no como un trágico error sino como destino. Por eso, la metafísica ha de tener un final. Pero ¿es posible un nuevo comienzo?, ¿es posible el salto atrás?

Pero todavía hay otra razón —aunque vinculada esencialmente al presencialismo— por la que Heidegger declara el final de la metafísica. Se trata, precisamente, de su carácter *onto-teo-lógico*<sup>12</sup>. Tal como lo entiende Heidegger, la tradición ha entendido a Dios como un proto-ente, como el fundamento último, como lo totalizante y la totalidad de lo ente. Así, una vez más, la metafísica ha arrumbado en el olvido la pregunta por el ser y la diferencia. Pero el ser no es asistencia constante, no es fundamento, no es, en definitiva, ente; ese *ser* es, lo sabemos, nada, porque es la nada del ente.

También con Heidegger, sin duda de la mano de Kierkegaard y de Nietzsche, la nada cobrar un extraordinario protagonismo. Y con ese protagonismo vuelve hacia nosotros una pregunta recurrente: ¿Qué es la metafísica si no es ontoteología?, ¿cabe una metafísica no

12 Cf., Heidegger, M., «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, trad., Helena Cortés y Arturo Leyte.



ontoteológica? Obsérvese que la pregunta no es: ¿qué hacemos si Dios no existe? Y que tampoco hay en ella una intención de tipo moral que tenga que ver con si el ateísmo es bueno, malo o indiferente. La pregunta es mucho más simple. Si es cierto que la metafísica se constituyó como ontoteología ¿es posible su prosecución si ya no es ontoteológica? La respuesta de Heidegger en este sentido es nítida, como lo fue la suya, diferente, en el caso de Nietzsche. La metafísica ha llegado a su final.

## 2. Posibilidades de prosecución: ser y lenguaje

Es necesario reparar en el carácter ontoteológico de la metafísica por muy problemático que resulte. A lo largo de mis desarrollos anteriores, he comenzado a insistir en la necesidad de valorar las consecuencias que tiene para la metafísica la asunción coherente de la muerte de Dios. No puedo negar que, hasta donde alcanza mi comprensión, la teología pertenece de manera propia a la constitución de la metafísica. Naturalmente esto es así al menos en el caso de una metafísica centrada en la sustancia o entidad, articulada de forma espontánea según el esquema sustancia-atributos y, correspondientemente, sujeto-predicado. Es decir, en una metafísica que reconoce como centro —ontológico y lógico— un núcleo identificable y determinado (que no idéntico). Quizá por eso, la declaración nietzscheana de la muerte de Dios ha de ir pareja a la negación de un sujeto identificable y a la declaración de que lo último, detrás de lo cual no hay nada, son las acciones. Asunto diferente es el que se plantea al reflexionar sobre la posibilidad de una constitución de la realidad diferente a la que nos brinda el sentido común y, con él, la tradición filosófica occidental. Una realidad en la que, por ejemplo, el proceso sustituya a la sustancia o la acción al sujeto que la realiza; donde lo de algún modo vertebrador ya no sea el nombre sino el verbo. La cuestión que entonces se plantea es si una realidad de esta naturaleza soportaría, tan siquiera, un intento de lectura o interpretación metafísica.

Quizá sea cierto que la metafísica es un destilado del indoeuropeo; y quizá, por esta misma razón, tendría sentido preguntarse, con cierto escepticismo, si cabe una metafísica que no sea estructuralmente *indoeuropea*. Estando así las cosas, parece que a la metafísica no le queda más alternativa que asumir su intrínseca constitución ontoteológica o, a fuerza de tener en cuenta negativamente la cuestión del fundamento, disolverse en una *ontología nihilista*.

Parece claro, por tanto, que el siguiente razonamiento: «Dios ha muerto, por tanto la metafísica ha muerto» es coherente en extremo. Como muchos otros pienso que, en realidad, cuando Nietzsche afirmó la muerte de Dios, lo que estaba haciendo a la vez era declarar el agotamiento de la metafísica. Esto último implica que la muerte de Dios no afecta sólo a la «teología filosófica» o «teodicea» sino a la totalidad de la metafísica y que le afecta de manera nuclear. Porque, «Dios ha muerto» significa no sólo que se abre el fundamento abismático, o mejor, que sólo queda el abismo; que ya no hay sentido ni finalidad, que han muerto las causas, los «por qué», los «desde dónde» y los «para qué». En suma, significa la muerte del lenguaje metafísico, el de los grandes conceptos, el de eso que Nietzsche llamó la gramática.

Siempre de acuerdo con Nietzsche, no habría posibilidad alguna de continuación del proyecto griego. Como acabo de indicar, y si nos atenemos a la división tópica, ni la teología ni tampoco la ontología, al menos en sentido fuerte, son ya posibles. ¿Qué nos resta entonces?

Las posibilidades barajadas son variadas y de todos conocidas. Desde las diversas propuestas *postmodernas*, pasando por el *pensamiento débil* —propugnado en su día por Vattimo—, hasta los intentos de una filosofía declaradamente fragmentaria que renuncia por principio a la búsqueda de la verdad y el sentido. Cabe también la alternativa de un pensamiento que transforma —merced a su implicación con la corriente marxiana— la metafísica en metapolítica y que opta por la acción frente a la teoría. Otra posibilidad es la de desentenderse de la crítica nihilista, al menos en alguna medida, para continuar, como se ha comentado ya, con el proyecto ilustrado. Caben, en fin, numerosas posibilidades, con Nietzsche o independientemente de él. Sólo hay algo que, a mi juicio no es posible: hacer metafísica asumiendo con rigor teórico la muerte de Dios.

Pero ¿es preciso asimilarla?, ¿es preciso renunciar sin más consideraciones al proyecto de comprensión y fundamentación? Nietzsche no pretendió *demostrar* la muerte de Dios; se limitó a *declararla*. Al menos en cierto sentido, se podría decir que «levantó acta de un acontecimiento»: Dios había muerto. ¿La causa?, que ya no operaba como Dios, que no fundaba ni daba razón y parece que un Dios que no puede hacer eso es un Dios muerto. Ahora bien, hay que tener en cuenta que el Dios de cuya muerte le correspondió dar fe a Nietzsche era, en particular, el de la metafísica racionalista. Sin embargo, ¿Porque ese Dios, fundamento absoluto, no pudiera dar razón absoluta es necesario renunciar al humano intento filosófico de comprensión de lo real? No cabe duda de que el proyecto racionalista fracasa, pero quizá con él no haya de fracasar cualquier otro. A lo largo de toda mi exposición he sostenido que la metafísica es, constitutivamente, ontoteológica. Ahora bien, eso implica, tan sólo, que contiene, como propia, la consabida pregunta por el fundamento; no que aspire a proporcionar una respuesta total ni definitiva. Esta precisión que acabo de realizar no es accidental, a mi parecer, sino determinante.

A mi juicio, el proyecto griego del *lógos* sigue teniendo vigencia y continúa siendo posible. Así es, a pesar de la destrucción y de la declaración de su final, hay algo que pertenece a la metafísica de manera tan esencial como su constitución ontoteológica; algo que es propiamente suyo y que, a la vez, es propiamente humano. Se trata de lo que comenzaré caracterizando como una forma humana de existir que consiste en *decir el ser*. Así es, somos diciendo y nombrando las cosas y, en mi opinión, no nos es posible ser sin ello. Formulado de modo abrupto, nos es imposible existir *fuera del lógos*. En este sentido la metafísica es *lógica*; pero, a la vez, es ontología, porque es un decir *lo que es*. Concluyo, por tanto, que la metafísica es, de forma simultánea, lógica y ontología<sup>13</sup>.

Desde la perspectiva que acabo de abrir, el objeto de la metafísica es el ser, que —como insistía en aclarar Aristóteles— *se dice múltiplemente*. Para comenzar me interesa subrayar especialmente la primera parte de esa tesis: el ser *se dice*. Por eso se puede afirmar, como hizo Heidegger, que el lenguaje es la casa del ser<sup>14</sup>. Resultaría *naturalista, cosista*, pretender que el ser es *algo*. Nosotros *comprendemos* el ser. Sin embargo, esto no significa, al menos en mi

13 Como ya subrayó Heidegger en su *Natorp Bericht*. Cf., Heidegger, M., “*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*”, GA 62, Klostermann, Frankfurt am Main. Traducción castellana, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002, trad., Jesús Adrián Escudero.

14 Cf., Heidegger, M., «Carta sobre el *humanismo*», en *Hitos*, pp., 259-298, Alianza, Madrid, 2000, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

opinión, que el ser sea sólo *mental*, que se trate de algo *meramente pensado*, o que sea una mera transposición a *lo real* de nuestro modo de concebirlo.

Lo que pretendo sostener es que el planteamiento del problema del ser se ha de realizar dentro del contexto de la reflexión sobre el lenguaje, como pusieron de relieve tanto Heidegger como Gadamer. Así es como, por otra parte, se planteó en los comienzos de la metafísica. No se puede olvidar que la dificultad suscitada por Parménides (y aun por la misma estructura de la lengua griega) fue la que alimentó la polémica y, así, las conclusiones de Sócrates, Protágoras, Gorgias, Platón y Aristóteles, entre otros. Es cierto que a lo largo de la historia de la metafísica, en particular en la Edad Moderna, el lenguaje pasó a un segundo plano como consecuencia de la primacía otorgada a la sustancia o a la esencia mentales. Pero, de manera singular en el pensamiento contemporáneo y actual, el lenguaje ha vuelto a cobrar una primacía inusitada y sin duda pertinente, que ha sido propiciada desde los más diversos ángulos de la reflexión filosófica. Por mi parte, entiendo que la metafísica es expresión de esa forma humana de existir que consiste en *decir el ser* y que Rilke expresó magníficamente cuando en la *Novena Elegía de Duino* preguntaba «¿Quizá estamos *aquí* para decir: casa, / puente, manantial, puerta, cántaro, árbol frutal, ventana, / y todo lo más: columna, torre...; pero *decir*, compréndelo, / decir *así*, como las mismas cosas nunca creyeron / ser tan entrañablemente?»<sup>15</sup>.

Quizá, a pesar del mismo Heidegger, hay en la forma que éste último tuvo de rescatar el lenguaje como *la casa del ser en cuya morada habita el hombre*<sup>16</sup>, una posibilidad de continuación. Tal sería la que —desembarazada de toda la carga del dogmatismo y absolutismo de una determinada metafísica— nos brinda la hermenéutica. Desde luego no pretendo sostener que esta corriente aspira a elaborar una comprensión metafísica, lo que, desde luego, es falso. Sin embargo, algunas de sus tesis centrales pueden, y en mi opinión, deben ser tomadas muy seriamente en consideración por un pensamiento que intente dar una explicación última de la realidad. Me refiero, especialmente, a esa hermenéutica a la que el mismo Heidegger otorgó un estatuto ontológico y que, en mi opinión, encuentra no a su único pero sí quizá a uno de sus más sólidos continuadores en Hans-Georg Gadamer.

En mi modesta opinión, la puesta en valor de la antigua vinculación ser-lenguaje (que pertenece por derecho a Grecia) proporciona una extraordinaria fuente de prosecución. Una metafísica sin veleidades totalitarias que se pregunte por el fundamento sin caer en fundamentalismos es todavía posible. Ya he insistido en que para lograrlo es precisa una vigorosa recuperación del *lógos*. En esto confieso sin tapujos mi discrepancia con Nietzsche y lo hago así, aun sabiendo que dicho *lógos* se extiende más allá de los límites del *lógos apophantikós*. Aun siendo esto así, no creo que a los seres humanos nos sea posible liberarnos de los lazos de la gramática; mejor dicho, del lenguaje en el que somos<sup>17</sup>.

Con esta apelación vuelvo al problema que he planteado en este estudio. Decía más arriba que la destrucción de Nietzsche sería total si diera definitivamente al traste con las categorías para *decir lo que es* y si, a la vez, la pretensión de *decir lo que es* dejara de tener sentido. Posiblemente no estamos en condiciones de decir *qué es lo que es*; no, al menos, en términos

15 Rilke, R. M., *Elegías de Duino*, «Novena elegía», ed. bilingüe, trad., y prólogo, José María Valverde, Lumen, Barcelona, 1980.

16 Cf., Heidegger, «Carta sobre el humanismo», *op. cit.*, p. 313 y 259, respectivamente.

17 Cf., Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1975, cap. 14, 2.

absolutos ni definitivos. También es imaginable la posibilidad de *decir* desde o mediante nuevas categorías, pero lo que no parece probable es que el *decir lo que es* deje algún día de tener sentido.

Que esta sencilla y esencial pretensión lleve pareja la pregunta por los principios y las causas es algo inevitable. Por eso no parece viable erradicar la cuestión de fundamento último. De cualquier forma, si llegáramos a entender que la metafísica no es la suma de dos disciplinas —ontología y teología— sino que es una única forma de conocimiento, comprenderíamos mejor su orientación —de la que proviene su sentido— y su alcance. La metafísica apunta a lo primero y a lo último; en la búsqueda de eso, que es lo más radical, encuentra su identidad. Nietzsche declaró la muerte de Dios, estableció que el fundamento ya no fundaba ni daba razón; quizá epocalmente fuera así, quizá lo siga siendo. Sin embargo, no es menos cierto que en la inescapable pregunta por el ser de lo que es comparece siempre aquello otro que es condición de posibilidad de esto.