

OXÍMORON: PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO

Juan López Muñoz

"Sabemos que no es solamente la lengua de los griegos la que hablamos cuando hacemos filosofía. No sólo el nombre, sino también la tarea específica de la metafísica ha sido hallada por los griegos, y cuando investigamos la pregunta fundamental que se plantea en ella, la pregunta por el ser, (...), esto no es, entonces, un mero esfuerzo histórico, tampoco es, por lo demás, un contacto cualquiera con nuestros orígenes griegos. (...) Ella nos toca, esta voz de los griegos, como si creyéramos oírnos a nosotros mismos, y, sin embargo, suena hacia nosotros como una llamada desde otra orilla, a la que nunca podremos volver (...)"

H. G. Gadamer¹

RESUMEN

Este artículo constata el intento de la filosofía contemporánea por hacer posible una superación de la metafísica y plantea algunas de las debilidades de tal propósito. A favor de un pensamiento postmetafísico, se inclina el filósofo alemán Jürgen Habermas, fundamentalmente a través de una nueva conceptualización de la razón y de la ciencia. Sin embargo, a la luz de la obra de Jacques Derrida, es posible apreciar que el pensamiento occidental se ha constituido como un discurso filosófico - que hace posible a la ciencia - en la medida en que permanece dentro del legado esencial de la filosofía griega. Esto es, dentro de una determinada concepción del ente. Por lo cual no cabe esperar

¹Gadamer, Hans-Georg. *Hacia la Prehistoria de la Metafísica*. Traducción de Fabián Mié. Alción Editora. Córdoba, 1992. Páginas 9 y 10.

una simple superación de la metafísica sino, más bien una asunción y una proyección de tal herencia.

Palabras claves: Metafísica, Heidegger, Habermas, filosofía contemporánea, Derrida.

ABSTRACT

This article ascertains the attempt contemporary philosophy makes to excel metaphysics and presents some of the weaknesses to achieve that goal. The German philosopher Jürgen Habermas tends to be more inclined to support this postmetaphysic thought basically through a new conceptualisation of reason and science. Nevertheless, in the light of Jacques Derrida's work it is possible to see that Western thought has become a philosophical discourse -which makes science possible - as long as it remains within the essential legacy left by Greek philosophy. That is, within a definite conception of the Being. Thus, it may not be reasonable to expect just surmounting metaphysics but rather the assumption and projection of such a legacy.

Key words: Metaphysics, Heidegger, Habermas, contemporary philosophy, Derrida.

Recibido: 02.11.05

Aceptado: 18.11.05

I. LA CUESTIÓN DE UN PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

Hace diecisiete años se editó, en Francfort del Meno, un conjunto de artículos de Jürgen Habermas, bajo la provocadora denominación de

Pensamiento Postmetafísico. Dos años más tarde, en 1990, se editó una versión al español de esta obra, que pese a ser una compilación de trabajos independientes, manifiesta una gran unidad, pues se discuten problemas directamente relacionados como la cuestión de un retorno a la metafísica, la posibilidad de superarla y las alternativas que se podrían abrir para la filosofía. Como lo indica su autor, en este trabajo se cuestiona lo que, a su juicio, parece ser una demanda por restituir un pensamiento de carácter metafísico o, al menos, una discusión seria en torno a la posibilidad de este retorno. Ante esta cuestión, Habermas responderá a través de un par de artículos en los cuales expone su punto de vista, el cual, como sabemos, se sustenta en lo que llamará una racionalidad comunicativa². Con esta reformulación de la razón en términos de comunicación pretende superar, mediante el recurso de la orientación al entendimiento y la intersubjetividad, las desviaciones y patologías de la razón moderna: su solipsismo, su monologismo y su subjetivismo. El libro en cuestión se cierra con una última parte en la cual se objeta la disolución de la frontera entre la filosofía y la literatura, postulando una rigurosa diferencia de género entre ambas. Esta distinción asigna un modo de proceder y una tarea propia para cada una de ellas. Lo que a la filosofía le corresponde, ha sido desarrollado por Habermas en otra obra, donde defiende como su labor primordial, la tarea de intérprete y, aún, de protectora de la razón: “La filosofía podría actualizar su referencia a la totalidad en su cometido de intérprete del

² Cfr. Habermas, Jürgen. *Ciencia y Técnica Como “Ideología”*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido. Tecnos. Madrid, 1994. Página 66 y siguientes. Esta obra tiene, en nuestra perspectiva, un especial valor indicativo, dado que anuncia, temprana y germinalmente, lo que será posteriormente el centro de la obra filosófica de Habermas. La primera edición de este libro fue realizada en el año 1968.

mundo vital”, de modo tal que, en su labor fundamental, “(...) la filosofía se aferra a la función de protectora de la racionalidad”³.

Por el significado que tiene como evidencia de un debate, *Pensamiento Postmetafísico*, de Jürgen Habermas, constituye un acontecimiento relevante en la filosofía contemporánea. Otras obras del filósofo alemán exponen y desarrollan más apropiadamente su pensamiento y, seguramente, son otras las que hacen justicia tanto a su magnífica labor de síntesis - al unir coherentemente aportes de la psicología, la sociología, y la lingüística con distintas tradiciones filosóficas-, como a la rigurosa exposición de su propio proyecto filosófico. Sin embargo, en este caso, la obra en cuestión merece nuestro interés menos por su contenido filosófico específico, que por el hecho de manifestar señaladamente una resuelta toma de posición frente a la metafísica.

Jürgen Habermas ocupa un lugar singular, en el panorama del pensamiento contemporáneo. Su trabajo ha sido reconocido como una de las obras relevantes del siglo XX, al renovar el panorama de la filosofía alemana, realizando una significativa contribución a la evolución de la llamada Escuela de Francfort y al tomar parte en algunos de los diálogos filosóficos más importantes de las últimas décadas, entre los que se puede mencionar sus debates con Hans-Georg Gadamer, Jean François Lyotard, Jacques Derrida y Niklas Luhman.⁴ Podríamos indicar al menos dos motivos que sustentan esta apreciación. En primer lugar, su obra ha

³ Habermas, Jürgen. “La Filosofía como Vigilante e Intérprete”. En: *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Traducción de Ramón García Cotarelo. Ed. Península, Barcelona, 2000. Páginas 28 - 29.

⁴ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme. Salamanca, 1977. Página 645 y ss. Habermas, Jürgen. “Sobrepajamiento de la filosofía primera temporalizada: crítica de Derrida al fonocentrismo”. En: *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Taurus. Madrid, 1993. Páginas 197- 224. Lyotard, Jean-François. *La Condición Postmoderna*. Traducción de Mariano Antolín Rato. Cátedra. Madrid, 1989. Páginas 116 - 117.

permitido renovar sustancialmente la tradición sociológico-filosófica de la Teoría Crítica y, en segundo lugar, su obra reúne dos grandes temas filosóficos que, en más de alguna oportunidad, han sido contrapuestos.

En cuanto al primero de estos motivos, se puede observar que su obra aporta una nueva línea de reflexión al callejón sin salida en el que desembocara la Teoría Crítica, que había identificado razón y crítica. Los pensadores de esta corriente, al considerar la razón como una instancia esencialmente crítica, habían dado a la filosofía el carácter de un tribunal, con lo cual ella termina siendo esencialmente crítica filosófica. Debido a ello, la filosofía se resuelve en pura negatividad⁵, ya que su objeto, desenmascarar y criticar el contenido mítico de las teorías a ella sometidas, debe ser realizado restringiéndose a la negación de éstas. La filosofía debe renunciar, en consecuencia, a la labor teórica constructiva, para evitar la circularidad y no recaer en el mismo desalentador panorama que Kant describe en el Prefacio de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*⁶. El propio Habermas señala el punto de inflexión que constituye su obra respecto de la de sus predecesores: "(...) quiero por mi parte insistir en que el programa de la primera Teoría Crítica fracasó, no por este o aquel azar, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia. Voy a tratar de mostrar que el abandono de ese paradigma, su sustitución por una teoría de la comunicación, permite retornar a una empresa que en su momento *quedó interrumpida* con la «Crítica de la Razón Instrumental» (...)"⁷.

⁵ Rossi, Pietro. "La Critica Filosofica e le sue Forme". En: *Rivista de Filosofia*, Volumen 80, número 3, diciembre de 1980. Página 428.

⁶ "El campo donde se libran estas discusiones sin fin es la metafísica". Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura y Prolegómenos a Toda Metafísica Futura*. Traducción de Manuel Fernández N. El Ateneo. Buenos Aires, 1950. Página 11.

⁷ Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Volumen I. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Taurus. Madrid, 2001. Página 494. Con cursivas en el original.

La brecha que logra abrir Jürgen Habermas se alcanza a través de su acogida de la pragmática del lenguaje, lo cual le permite reformular el concepto de razón como razón comunicativa. Vale decir, lo que a su juicio permite superar el fracaso del pensamiento moderno, es repensar el concepto de razón. Sin prescindir de ella y sin renunciar a su carácter crítico, lo que ha de lograrse es pensarla como una facultad que se ejerce intersubjetivamente. Eso implica que “el foco de investigación se desplaza entonces de la racionalidad *cognitivo-instrumental* a la racionalidad *comunicativa*. Para ésta lo paradigmático no es la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo, que pueda representarse y manipularse, sino la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo”⁸.

En relación con la segunda de las razones que justifica su originalidad, se debe subrayar que en su obra se encontrará un rechazo de cualquier intento por recurrir a una fundamentación de carácter metafísico. Y por tal entiende Jürgen Habermas una filosofía que subsuma la realidad en alguna forma de Unidad fundamental, que equipare ser y pensar, y que postule un concepto fuerte de teoría -por encima de la praxis-. Todos estos rasgos, según él, caracterizan la metafísica, tal como lo describe el libro que estamos comentando⁹. Al mismo tiempo, sin embargo, rechaza con igual o mayor vigor aún cualquier tentativa de abandonar la razón o someterla a limitaciones que menoscaben su validez universal y su contenido emancipatorio¹⁰.

⁸ Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Volumen I. Página 499. Con cursivas en el original.

⁹ Habermas, Jürgen. *Pensamiento Postmetafísico*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Taurus. México, 1990. Página 39 y siguientes.

¹⁰ “Me parece que, en lugar de abandonar el proyecto de la modernidad como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que trataron de negar la modernidad”. Habermas, Jürgen.

Debido a lo señalado previamente, Jürgen Habermas resulta ser uno de los principales defensores de lo que se ha denominado “proyecto moderno”, expresión con la que se pretende aludir genéricamente a los aspectos más sobresalientes y centrales de la filosofía de la Ilustración. Ello le ha hecho enfrentar decididamente a otros filósofos e intelectuales, que sin constituir una escuela, ni un grupo homogéneo, comparten pese a ello un distanciamiento del pensamiento moderno, mas desde premisas distintas y con propuestas distintas¹¹. En esta férrea defensa del humanismo y la razón ilustrada, no deja de reconocer que han existido desviaciones y concreciones históricas que, aún reivindicando los principios de la modernidad, han contribuido a conculcar los derechos del hombre y a erigir una sociedad estructurada en torno a una concepción empobrecida de la racionalidad. Esto último queda de manifiesto en el predominio de una racionalidad con arreglo a fines, que parece identificarse con la racionalidad misma.

Pese a la oposición existente entre Habermas y los así llamados filósofos postmodernos, parecen concordar, sin embargo, en la recusación de una filosofía que reclame una fundamentación trascendente. Por otra parte, Habermas parece suscribir con ellos lo que se podría denominar una clausura de la metafísica, cuando afirma: “La ola de restauración que viene arrollando al mundo occidental desde algo más de un decenio, incluso ha vuelto a sacar a flote un viejo tema que ha venido acompañando desde siempre a la Modernidad: el del remedo de

“Modernidad un Proyecto Incompleto”. En: Casullo, Nicolás, editor. *El Debate Modernidad-Posmodernidad*. Puntosur. Buenos Aires, 1989. Página 141.

¹¹ Una muestra de ello es la divergencia que se puede apreciar entre los planteamientos de Jacques Derrida y Michel Foucault. Cfr. Derrida, Jacques. “Cogito e Historia de la Locura”. En: *La Escritura y la Diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Anthropos. Barcelona, 1989. Páginas 47 - 89. Asimismo, difieren de manera importante las posturas de Gianni Vattimo y Jacques Derrida. Cfr. Vattimo, Gianni. *Las Aventuras de la Diferencia*. Traducción de Juan Carlos Gentile. Península. Barcelona, 1985. Páginas 203 - 230.

sustancialidad que representaría la tentativa que hoy se registra de renovar una vez más la metafísica¹². Esta queja viene a denunciar un tipo de filosofía que se asienta en un supuesto básico, y aquí toda formulación debe ser necesariamente genérica, el cual consiste en la concordancia de una razón cognoscente y el mundo que le es dado como objeto de conocimiento. Ya sea que dicho mundo constituya, en sí mismo, una realidad estructurada según un principio fundamental y que la razón no haga sino encontrar e inteligir dicho orden. O, por el contrario, que sea la razón la que proyecte, idealmente, sobre este mundo -natural o cultural- un orden racional.

Esta coherencia entre la realidad y su aprehensión descansa sobre tres aristas esenciales y solidarias, como ya lo adelantáramos. Una de éstas es la reconciliación de totalidad y unidad. Por encima de o más allá de -según la metáfora que gobierne el sistema de semejanzas- la diversidad y multiplicidad, los individuos y los hechos particulares no se dan sino como manifestación contingente de una unidad que trasciende el plano de lo fenoménico y que le da sentido a éste. En una afirmación que puede resultar controversial, pero que sin duda alude a una cuestión digna de ser tenida en cuenta, es posible postular que el carácter platónico de este gesto contiene a toda la tradición filosófica occidental: "Lo uno y lo múltiple, concebidos abstractamente como relación de unidad y diferencia, constituyen aquí la relación básica que el pensamiento metafísico entiende como una relación lógica a la vez que ontológica(...)"¹³.

Desde una segunda perspectiva, esta coherencia se manifiesta como una correspondencia del pensamiento y del ser. En cualquiera de las modalidades que los avatares de los diferentes sistemas de pensamiento hayan revestido, trátase de un arquetipo ideal o una forma universal abstraída desde lo particular -como ocurre en el pensamiento

¹² Habermas, Jürgen. *Pensamiento Postmetafísico*. Página 19.

¹³ Habermas, Jürgen. *Pensamiento Postmetafísico*. Página 40.

clásico antiguo- el discurso filosófico resultante del pensamiento metafísico, asume el carácter coextensivo de ser y pensar. Es esta correspondencia la que permite, a su vez, conciliar las clásicas oposiciones de materia y forma, fenómeno e idea, teoría y praxis. Nos atreveríamos a sugerir, que aun en las versiones más moderadas del alcance atribuido al conocimiento científico, como el falsacionismo popperiano, por ejemplo, es posible plantear que se mantiene inalterada esta vinculación del pensamiento y el ser.

Un tercer aspecto, como el de la subjetividad, que puede ser considerado como definitorio del pensamiento metafísico, obedece en su expresión más cabal a un aporte de la filosofía moderna, sin que ello desconozca por completo su significación en el resto de la tradición filosófica. Un largo camino debió recorrerse desde la aprehensión de ideas universales a la determinación categorial basada en la subjetividad, sin embargo en todo este largo periplo no desaparece el carácter central que a la conciencia o al intelecto le corresponde desempeñar. Éste aspecto, el carácter subjetivo del pensamiento filosófico, se debe tener en cuenta cuando Jürgen Habermas adjudica a la filosofía de la conciencia o del sujeto, la responsabilidad en una colonización del mundo de la vida por parte de la racionalidad con arreglo a fines.

Por último, otra arista de esta concordancia entre la realidad y su aprehensión, la constituye el concepto fuerte de Teoría. Según éste, puede darse un distanciamiento entre el plano contingente, donde acaece la experiencia y un plano estrictamente ideal, en el que aquélla es pensada según conceptos. Este distanciamiento se cumple en la supremacía axiológica y epistemológica de una forma de existencia contemplativa por sobre un plano de la existencia que se da como lo empírico.

II. ACERCA DE LA NATURALEZA DE UN PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO

Se ha creído, un tanto apresuradamente, que ciertas generalizaciones y denominaciones de impreciso alcance, v. gr. globalización, postmodernidad, diversidad, que han adquirido notoriedad en las ciencias humanas, constituirían una circunstancia decisiva para la filosofía. Así ha ocurrido, por ejemplo con la idea de un pensamiento postmetafísico. Desde dos valoraciones diferentes y absolutamente opuestas, se quiso ver o se temió ver efectivamente realizada la promesa de los movimientos antimetafísicos del siglo XIX y principios del siglo XX. No es otra, probablemente, la explicación de la entusiasta e ingenua acogida, como asimismo de la férrea y dogmática recusación de estas ideas. Desde luego, es plausible suponer que entre tales afectos -de repulsión y de adhesión- haya en común algo más que el mero objeto al cual dichos afectos se dirigen. Pues, tanto para rechazar, como para afirmar la superación del pensamiento metafísico era necesario un requisito indispensable: admitir este acontecimiento como posibilidad consumada en un momento cercano y de inminente advenimiento en el horizonte del pensamiento filosófico occidental, o bien, con la plena conciencia de su insustancialidad, temer las consecuencias devastadoras de la instauración de una doctrina falaz y disgregadora.

En un texto destinado a exponer, para los lectores de lengua alemana, el contenido de la discusión filosófica que ha tenido lugar en Francia tras la declinación de la autoridad de Jean Paul Sartre y, además, mostrar las implicaciones filosóficas que se desprenden del trabajo de algunas ciencias humanas, Manfred Frank esboza precisamente algo de ésta situación, a la cual designa con el rótulo de neoestructuralismo¹⁴. Esta corriente, que no podría ser considerada una escuela, ni un

¹⁴ En español se suele emplear, también, el término “postestructuralismo” para designar a los pensadores que se incluyen en la obra de Manfred Frank.

movimiento, es a juicio de Manfred Frank el punto culminante - y en tal medida crítico - de una tradición de pensamiento que reúne la infinidad de historia, los innumerables escritos, las doctrinas, las acciones, y tratados que han visto el día en Europa en los últimos dos mil quinientos años y que -desde la retrospectiva de nuestra mirada- reciben un nombre singular, extraño y audaz, «Occidente»¹⁵.

Por supuesto, no sólo en los escritores que suelen ser asociados a esta corriente -el neoestructuralismo- puede encontrarse esta preocupación por comprender o criticar la tradición cultural occidental. El desafío de asumir como tarea del pensar el suelo mismo de todo pensar y el modo de ese asentamiento, y con ello sacar a la luz las determinaciones fundamentales de todo sistema filosófico, es una herencia que puede ser atribuida a más de un padre fundador. Evidentemente, Nietzsche es uno de ellos, pero sin lugar a dudas la obra de Martín Heidegger no lo es menos, incluso en la medida en que la lectura de la obra nietzscheana ha sido, también, significativamente influida por éste último¹⁶.

Ya sea como disolución de seudoproblemas, como *pensiero debole*, o como contingencia¹⁷; como crisis de relatos legitimantes o como simulacro, la clausura del pensamiento metafísico ha sido

¹⁵ Cfr. Frank, Manfred. *Qu'est-ce que le Néo-Structuralisme?*. Éditions du Cerf. Alençon 1989. Página 17.

¹⁶ Vattimo, Gianni. *Las Aventuras de la Diferencia*. Traducción de Juan Carlos Gentile. Península. Barcelona, 1985. Página 96.

¹⁷ “[Los pensadores historicistas] Han negado que exista una cosa tal como «la naturaleza humana» o «el nivel más profundo del yo». Su estrategia ha sido la de insistir en que la socialización y, por tanto, la circunstancia histórica, abarcan la totalidad: que nada hay «debajo» de la socialización o antes de la historia que sea definitorio de lo humano (...). Este giro historicista nos ha ayudado a librarnos, gradual pero firmemente, de la teología y de la metafísica; de la tentación de buscar una huida del tiempo y del azar”. Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Traducción de Alfredo Eduardo Sinnott. Paidós. Barcelona, 1991. Página 15.

desarrollada por filósofos pertenecientes a las más disímiles y opuestas tradiciones. Sin embargo, no en todos ellos se ha pensado con la misma sutileza la compleja índole de esta clausura y los alcances de tal tesis. Tal como el canto de las sirenas en la Odisea, que en su efusión arrastra a los navegantes al doble abismo del océano y el delirio, el examen de esta cuestión suele obnubilar un aspecto capital: la crítica de la metafísica y la eventual superación de ella, son dos momentos distintos de un discurso sobre la metafísica. Cada uno de ellos se mueve en un plano problemático que le es propio. Sin abordar todavía el fondo del problema, examinemos, a continuación, el modo en que se ha dado la crítica a la metafísica.

Manfred Frank ha caracterizado muy apropiadamente este acontecimiento al sostener: *“La mise en lumière des présupposés théologiques de notre pensée a conduit à la destruction du monde suprasensible sous toutes ses formes: comme valeur suprême, comme créateur divin du monde, comme substance absolue, comme idée, comme esprit absolu, comme unité de sens ou de communication, ou tout simplement comme sujet de la technique moderne, qui produit, et comme sujet des sciences de la nature, qui comprend (...)”*¹⁸.

Al llevar adelante una autocrítica de su propia fundamentación, sacando a la luz sus presupuestos teológicos, la filosofía ha convertido en un problema -no sólo epistemológico- la cuestión de la fundamentación. Pero, tal discusión se ha orientado, en algunos casos, a buscar una alternativa o un nuevo modo de fundamentación del

¹⁸ “La elucidación de los presupuestos teológicos de nuestro pensamiento ha conducido a la destrucción del mundo suprasensible bajo todas sus formas: como valor supremo, como creador divino del mundo, como sustancia absoluta, como idea, como espíritu absoluto, como unidad de sentido o comunicación, o simplemente como sujeto de la técnica moderna, que produce; y aún, como sujeto de las ciencias de la naturaleza, que comprende (...)”. Frank, Manfred. *Qu'est-ce que le Néo-Structuralisme*. Página 20. Traducción libre.

conocimiento científico, en una aventura no siempre consciente de la envergadura del problema al que se enfrenta.

Entre los intentos por superar el compromiso que unía a la ciencia con un sistema de supuestos de orden metafísico, nos encontramos con las así denominadas -por Jürgen Habermas al menos- ciencias reconstructivas¹⁹. En éstas se admite que no puede considerarse como racional el orden de las cosas con las que el sujeto se enfrenta en el mundo, a menos que se quiera proyectar voluntariosamente -cuestión inadmisible- sobre la realidad un orden que no tiene otro valor que el de un mito. Por lo tanto, la racionalidad se circunscribiría a los procedimientos mediante los cuales se alcanza la solución de los problemas dados en el trato con la realidad. Esta racionalidad procedimental, que él postula, no puede presumir un orden dado de antemano, no puede elaborar post facto una teleología inmanente en la realidad, ni postular “una unidad previa en la diversidad de los fenómenos”²⁰. Pero, por otra parte, también se desvanece con ellas la distinción de esencia y fenómeno, de tal modo que en el plano de las ciencias naturales, las premisas desde las cuales se investiga sólo pueden tener carácter hipotético. Cualquier clase de referencia a la realidad en sí, o a estructuras subyacentes, a elementos básicos y subsistentes en sí mismos no tiene más alcance que el que les confiere la teoría que trate de explicarlos, pues no hay base alguna para suponer un orden general o alguna clase de totalidad como fondo sobre el cual el discurso científico pueda descansar o al cual pueda hacer referencia. “El falibilismo de las teorías científicas es incompatible con el tipo de saber que la filosofía primera se autoatribuye. Todo sistema comprensivo, cerrado y definitivo de enunciados, para pretender ser definitivo tendría que estar formulado en un lenguaje que no requiriese comentario y que

¹⁹ Habermas, Jürgen. “Ciencias Sociales reconstructivas vs. Comprensivas”. En: *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Páginas 31 - 55.

²⁰ Habermas, Jürgen. *Pensamiento Postmetafísico*. Página 44.

no permitiese ya corrección alguna”²¹, es decir, debería basarse en una identidad de la realidad y del discurso sobre la realidad.

La posibilidad de conocer, en las ciencias reconstructivas, ya no se vincula más a un universo ordenado y cognoscible, sino que limita su alcance estableciendo que sus reconstrucciones racionales sólo poseen el valor de una hipótesis. Su análisis se concentra en las condiciones generales y necesarias de la validez de ciertos actos simbólicos efectuados por los individuos, donde lo que emerge como resultado de la indagación “son reconstrucciones racionales del know-how del sujeto”²². Por lo tanto, la fundamentación del conocimiento, si fuese legítimo emplear el término “fundamentación”, evidentemente inapropiado para este punto de vista, descansa sobre la idea de que el conocimiento es posible, en la medida en que consista en observar, analizar y presumir, hipotéticamente, la existencia de reglas que guían, intuitivamente, ciertas operaciones.

Otro intento análogo a éste -en antropología, por ejemplo- ha sido el proyecto de abordar el problema del hombre renunciando a comprenderlo mediante categorías universales. Un destacado antropólogo como Clifford Geertz, expresa este punto de vista cuando afirma que “ser humano no es ser cualquiera [clase de ser humano]; es ser una clase particular de hombre y, por supuesto, los hombres difieren entre sí, (...). Lo importante es que hay diferentes modos de ser, y para volver a nuestra perspectiva antropológica digamos que podremos establecer lo que sea un hombre o lo que puede ser un hombre haciendo una reseña y un análisis sistemático de esos modos de ser (...)”²³. Una vez más encontramos una estrategia muy parecida a la anterior, pues se

²¹ Habermas, Jürgen. *Pensamiento Postmetafísico*. Página 47.

²² Habermas, Jürgen. “Ciencias Sociales reconstructivas vs. Comprensivas”. En: *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Página 45.

²³ Geertz, Clifford. *La Interpretación de las Culturas*. Traducción de Alberto L. Bixio. Gedisa. Madrid, 1989. Página 58.

postula que centrar la atención en lo dado fácticamente garantizaría la posibilidad de eludir todo compromiso metafísico.

Paradójicamente, para Clifford Geertz, es el compromiso con lo particular lo que hará posible alcanzar “caracteres esenciales” en el conocimiento del hombre. Ello queda de manifiesto cuando señala, en la misma obra, pero un poco más adelante, que “(...) debemos descender a los detalles, pasar por alto equívocos rótulos, hacer a un lado los tipos metafísicos y las vacuas similitudes para captar firmemente el carácter esencial de, no sólo las diversas culturas, sino las diversas clases de individuos que viven en el seno de cada cultura, si pretendemos encontrar la humanidad cara a cara. En este ámbito, el camino que conduce a lo general, a las simplicidades reveladoras de la ciencia pasa a través del interés por lo particular, por lo circunstanciado, por lo concreto,...”²⁴. La renuncia a explicar “tipos metafísicos”, como la idea de hombre en general, es sustituida por el intento de explicar el carácter esencial de sistemas culturales específicos, v. gr. la cultura de los bororo, o la de los campesinos que emigran a la urbe. Debemos reconocer que, evidentemente, este modo de proceder modifica el objeto de estudio de esta disciplina. Pero una antropología de estas características -a pesar de su declarada voluntad antimetafísica- conserva inalterada la comprensión de la realidad hacia la cual orienta su mirada. Y en consecuencia, aunque se trate de sistemas culturales localizados geográficamente y acotados cronológicamente, siguen siendo pensados con categorías universales.

El conocimiento producido mediante esta atención a lo particular, aún en la forma de formulaciones hipotéticas que se desarrollan en las ciencias reconstructivas, permite abrigar razonables dudas acerca de su éxito, pues parece no lograr su propósito de desprenderse de la metafísica. E incluso, si nos atenemos al fondo de su planteamiento, parece incluso contradecir su objetivo y exhibir la medida de la

²⁴ Geertz, Clifford. *La Interpretación de las Culturas*. Página 58.

imposibilidad de éste, en la misma exposición de sus resultados. En el cuestionamiento del fondo metafísico del pensamiento moderno, se ha dado un apresuramiento que, como el canto de las sirenas que seducía a Ulises, ha arrastrado a confusiones e imprecisiones graves. La crítica y la superación del pensamiento metafísico, son dos objetivos filosóficos distintos, están instalados en planos problemáticos propios y, seguramente, el destino de cada uno de ellos tampoco será el mismo. Por el interés que reviste, para la filosofía y el pensamiento contemporáneo en general, nos detendremos en la segunda de estas cuestiones, vale decir, la posibilidad de una superación de la metafísica, en la discusión del porvenir de esta ilusión. En nuestro juicio, la primera de estas cuestiones -la crítica a la metafísica- ha sido suficientemente expuesta y largamente discutida. En tal medida, dicho debate ya es patrimonio de una historia de la filosofía.

Por lo tanto, en relación con la segunda de estas cuestiones, esto es, una superación de la metafísica, es necesario considerar detenidamente tal posibilidad. Vale para este efecto recordar lo que en su valiosísima *Introduction à Heidegger* sostiene Gianni Vattimo: "*La difficulté que rencontre la métaphysique traditionnelle -et ses ramifications dans la pensée moderne - pour penser l'historicité et la vie provient, on l'a mentionné et on le verra clairement à l'examen d'Être et Temps, du fait que le sens du concept d'être est toujours identifié avec la notion de la présence, que l'on pourrait encore appeler par un terme peut-être plus familier: l'objectivité.*"²⁵. Se entiende entonces que, en el más pleno sentido del término, aquello que subsiste y se muestra disponible a la

²⁵ "La dificultad que encuentra la metafísica tradicional - y sus ramificaciones en el pensamiento moderno - para pensar la historicidad y la vida proviene, se lo ha mencionado y se lo verá claramente en el examen de Ser y Tiempo, del hecho que el sentido del concepto de ser está siempre identificado con la noción de presencia, que se podría incluso designar mediante un término tal vez más familiar: la objetividad". Vattimo, Gianni. *Introduction à Heidegger*. Les Éditions du Cerf. Paris, 1985. Página 25. Traducción libre.

indagación científica, precisamente puede darse si y sólo si es y está presente. Este predominio de la presencia, bajo la forma de la objetividad, permanece como un elemento no cuestionado por los referidos intentos de crítica y superación de la metafísica, con lo cual ellos permanecen por lo tanto, siempre, dentro de las determinaciones filosóficas que pretenden rebasar.

Las precauciones adoptadas, tanto por Jürgen Habermas como por Clifford Geertz, para preservar sus propuestas epistemológicas libres de cualquier compromiso metafísico están cortadas al talle de una cierta lectura o interpretación de la ontología. No obstante, el carácter metafísico de sus propias investigaciones radica menos en dicho aspecto, que en las implicaciones de su propio proyecto. Por ejemplo, la reconstrucción de los presupuestos de la acción comunicativa, efectuado en la pragmática universal del lenguaje que propone Jürgen Habermas, mantiene incólume la idea de regla y con ello la sumisión del fenómeno a una interpretación general de lo real. Esta noción explicativa se conserva, a pesar que renuncie a una fundamentación trascendental y opte por una justificación de carácter pragmático. Asimismo, el proyecto de Clifford Geertz, de renunciar a categorías generales para comprender al hombre, tampoco hace cuestión ni del alcance universal que le es esencial a su disciplina, como tampoco del propósito de someter el fenómeno - cultural en este caso - a un discurso científico.

III. CONSIDERACIONES RELATIVAS A LA POSIBILIDAD DE UN PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO.

La relación esencial entre ciencia y metafísica ha sido un tema que Martin Heidegger ha puesto de manifiesto. De tal índole es la vinculación entre ellas, que cabría preguntar cuán serio puede ser un proyecto filosófico que aventure una disociación de ambas a través de un recurso simplemente metodológico. La ciencia, en tanto discurso sobre lo real, no

se encuentra en una condición que le permita traspasar límite alguno en este plano. Antes bien, ella ha estado siempre contenida, ya pensada como porvenir e inscrita en la historia del ser como una posibilidad, cuya concreción ha tenido lugar. *“Dans L'époque de l'image du monde cette mise en question [la de la autonomía de los criterios de racionalidad] s'effectue à partir de la affirmation heideggerienne, non de l'autonomie, mais de la dépendence des critères de rationalité, dépendence à l'égard d'une historicité de la vérité dont les sciences no possèdent pas la maîtrise”*²⁶.

La ciencia está instalada firmemente sobre un fundamento, en el cual se asienta sin quererlo o sin poder percatarse de ello, pues “en la metafísica se opera la reflexión sobre la esencia de lo existente y una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica funda una época al darle un fundamento de su figura esencial mediante una determinada interpretación de lo existente y mediante una determinada concepción de la verdad”²⁷. Como un modo de conocimiento, cuyo desarrollo ha sido objeto de exhaustivos estudios históricos y epistemológicos, la ciencia responde a un a priori, sobre el cual tendrá lugar el despliegue de sus extraordinarias posibilidades. Sin embargo, su presupuesto fundamental -la realidad- no se encuentra frente a ella como un objeto de estudio, susceptible de ser sometido a escrutinio, sino por el contrario, éste le precede como condición de posibilidad para pensar la objetividad como tal.

²⁶ “En La Época de la Imagen del Mundo esta puesta en cuestión [la de la autonomía de los criterios de racionalidad] se efectúa a partir de la afirmación heideggeriana, no de la autonomía, sino de la dependencia respecto de una historicidad de la verdad de la cual las ciencias no poseen el dominio”. Barash, Jeffrey. *“L'Image du Monde à L'Époque Moderne: Les critères de l'interprétation historique dans la perspective du dernier Heidegger”*. En: *Heidegger, Questiones Ouvertes*. College International de Philosophie. Mars 1988. Página 146. Traducción libre.

²⁷ Heidegger, Martín. “La Época de la Imagen del Mundo”. En: *Sendas Perdidas*. Traducción de José Rovira Armengol. Losada. Buenos Aires, 1960.

Si recordamos la cita tomada de la obra de Gianni Vattimo, escrita como introducción al pensamiento de Martin Heidegger²⁸, en la cual describe la objetividad como presencia, podremos apreciar que existe un privilegio acordado a un determinado tiempo, el presente, desde el cual se piensa el ente. Este es el aspecto que toda crítica de la metafísica no puede y - posiblemente - tampoco quiere pensar. Éste es el paso que no se puede llagar a dar. Pues darlo equivale a abolir el porvenir de esa ilusión que es un pensamiento postmetafísico. Dar este paso equivaldría a ingresar en el dominio de un pensamiento que ya no es el de la ciencia, sino el del pensamiento del ser. No obstante, es posible encontrar intentos de circunscribir una reflexión filosófica en el marco de una problemática científica. Así ocurrió con el intento del lingüista Emile Benveniste, autor de una descripción de las categorías de Aristóteles²⁹, como una mera transposición al plano filosófico de las estructuras gramaticales de la lengua griega. La notable respuesta de Jacques Derrida a esta tentativa, nos permitirá explicitar el lugar que la filosofía ocupa respecto de un modo de saber como el científico, representado en este caso por la lingüística.

La respuesta de Derrida sostiene que es necesario cultivar una cierta prudencia, a fin de no creer que se puede someter un texto metafísico a una lectura científica, tal como ocurre en la tesis de Benveniste. Por esta razón advierte que "una de las primeras precauciones atañerá al origen y a la pertinencia metafísica de los conceptos que constituyen a menudo esta «clave» científica. Aquí, por ejemplo, ninguno de los conceptos utilizados por Benveniste habría visto la luz, ni la lingüística como ciencia, ni la noción misma de lengua, sin ese

²⁸ Ver nota 23.

²⁹ Benveniste, Émile. *Problèmes de Linguistique Générale*. Gallimard. Paris, 1966.

pequeño "documento" sobre las categorías"³⁰. Alude aquí, Jacques Derrida, a la condición de heredero de una tradición de pensamiento que ostenta el saber científico. Por ello es que se considera autorizado para emitir un juicio radical: "La filosofía no está solamente delante de la lingüística como puede encontrarse frente a una ciencia nueva, mirada u objeto; está también *delante* de ella, precediéndola con todos los conceptos que todavía le proporciona, para bien y para mal, interviniendo tan pronto en las operaciones más críticas, como en las operaciones más dogmáticas, menos científicas del lingüista. Naturalmente, si hay una precipitación no crítica del filósofo en manejar proposiciones científicas cuya producción efectiva sigue estando oculta para él, (...), la palma recae en los rapsodas que descalifican las piezas de un texto filosófico del que ignoran la maquinación, desde una coartada científica en que ellos no han tenido arte ni parte"³¹. La maquinación aquí aludida, vale decir la metafísica, que hace posible pensar lo dado, que nos precede *-de facto y de iure-* será la línea que conduzca la conclusión de nuestro trabajo.

Nos hallamos frente a lo que parece constituir una irrebasable frontera: la imposibilidad de determinar la realidad, sin que esta determinación dependa de una concepción previa de ella. Sin embargo, una frontera no sólo cierra el paso, sino que describe también el interior de un orden en el cual se habita. Una frontera exhibe la autoridad que, en este caso, de hecho y de derecho nos contiene, además de asignarnos un lugar. En este sentido se orienta una obra como la de Jacques Derrida, una obra cuidadosa hasta el extremo en la conciencia de sus límites, pero que no deja de apreciar que la ciencia ha vuelto a descubrir, en el cénit de su despliegue, la pregunta por la comprensión del ser.

³⁰ Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. Traducción de Carmen González Marín. Cátedra. Madrid, 1994. Páginas 227.

³¹ Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. Páginas 227-228. La cursiva ha sido añadida para enfatizar la prioridad cronológica y epistemológica.

Por ello es importante tener en cuenta lo que este filósofo francés señala acerca de la posibilidad de pensar la clausura de la metafísica. En su obra *De la Gramatología*, expone la dependencia de la lingüística respecto de la metafísica. Con ello aboga por el reconocimiento de la deuda que la ciencia tiene con el pensamiento metafísico, reflejado en la lingüística. Ésta, en cuanto concepción científica del lenguaje, manifiesta la dependencia de su concepto de signo lingüístico respecto de toda la tradición filosófica, al repetir al interior de su teoría del lenguaje las oposiciones fundamentales del pensamiento metafísico, tales como sensible/inteligible, copia/arquetipo, cuerpo/alma, transfiriéndolas a la configuración dicotómica del signo como una entidad bifaz constituida por un significado y un significante. Con ello Derrida pone de manifiesto que la idea de signo no puede sustraerse de la dualidad interior/exterior³², esencial a la idea de representación que sostiene la noción de signo, modelo sobre el cual parece constituirse nuestro lenguaje. Esta condición vicaria del signo, habita solidariamente, en nuestro lenguaje, con la concepción de una presencia, una y simple, anterior a cualquier representación. Y esta concordancia sistemática condiciona nuestro discurso acerca de la realidad. Por tal razón sostiene Jacques Derrida, refiriéndose a la lengua que hablamos y cuya pedagogía empezamos, tal vez, recién a comprender: "Tanto menos debemos renunciar a esos conceptos puesto que nos son indispensables para conmover hoy la herencia de la que forman parte. En el interior de la clausura, a través de

³² "Las palabras habladas son símbolos o signos de las afecciones o impresiones del alma; las palabras escritas son signos de las palabras habladas" (De la Interpretación 16, a). Se cita la versión de Francisco Samaranch en la edición Aguilar de 1967. Se ha tenido a la vista también la versión de J. Tricot : "*Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix.*". En nota al pie, J. Tricot indica que "*Le symbole est un signe conventionnel ...*". Ver Aristóteles, *De l'Interpretation*, Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 1946. Página 77.

un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el riesgo de volver a caer más acá de aquello que deconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten desconstituir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innominable, el resplandor del más allá de la clausura³³.

Este más allá de la clausura es, precisamente, la imposibilidad de una superación de la metafísica, como simple superación. Cualquier intento por pensar desprendiéndonos de ella, conduciría a un sometimiento aún más severo, en la medida en que nos haría vivir como verdadero, un hecho ilusorio. Al considerar como realizable y consumada, dentro de la tradición filosófica occidental, la posibilidad de que el pensar se desprenda de una concepción metafísica fundamental, no haríamos otra cosa que pensar desde la metafísica, pero creyendo no hacerlo. Lo cual equivale a vivir, sin saberlo, una ilusión. En una entrevista -del año 1967 e incluida luego en *Positions*- Jacques Derrida afirma: *"Il n'y a pas une transgression si l'on entend par là l'installation pure et simple dans un au-delà de la métaphysique, (...). Or, même dans les agressions ou les transgressions, nous nous entretenons avec une code auquel la métaphysique est irréductiblement liée, de telle sorte que tout geste transgressif nous renferme, en nous y donnant prise, à l'intérieur de la clôture"*³⁴.

Una frase de Hans-George Gadamer, al inicio de este artículo, alude a una voz que nos toca, que se dirige hacia nosotros como una

³³ Derrida, Jacques. *De la Gramatología*. Traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti. Siglo XXI. México, 1998. Página 20.

³⁴ "No hay una transgresión si se entiende por esto la instalación pura y simple en un más allá de la metafísica, (...). Así, incluso en las agresiones o las transgresiones, nosotros nos comunicamos con un código al cual la metafísica está irreductiblemente ligada, de tal suerte que todo gesto transgresivo nos encierra, nos apresa, en el interior de la clausura". Derrida, Jacques. *Positions*. Éditions de Minuit. Paris, 1972. Página 21. Traducción libre.

llamada a la que nunca podremos volver. Dicha voz -él lo señala- es la voz de los griegos, es esta lengua que porta en sí una determinada concepción del ente. Destacamos aquí la afirmación, "no podremos volver". Esto puede ser la constatación de una imposibilidad de hecho, como también la convicción de un destino. Pues, esa distancia, la que separa al pensamiento contemporáneo de los albores del pensamiento griego, no llega a impedir que el pensamiento metafísico sea un horizonte, que nos precede y del cual nos alejamos sin abandonarlo del todo. Y que por tanto, tal vez constituya el marco, acaso insuperable, de las posibilidades de nuestro pensamiento, ya que aún en la nostálgica forma del recuerdo o de la negación, este retorno forma parte de nuestra lengua filosófica actual³⁵.

No será inoportuno, tal vez, emplear esa otra lengua elaborada por un médico vienés para traducir el inconsciente, y describir con ella la compleja escena que ofrecen la metafísica y las primicias del pensamiento del siglo XXI. Porque, acaso como un motivo inconsciente, los discursos filosóficos y la ciencia contemporánea, examinan y exponen sus tópicos, dando por superada la metafísica, es decir decretando, celebrando o simplemente constatando su muerte. Pero, precisamente, la elaboración de una cuestión como esta superación, acontece dentro de una lengua y de unas disciplinas que se pliegan a todas las prescripciones de un discurso racional -en la propia instancia de su

³⁵ "Or la «langue usuelle» n'est pas innocente ou neutre. Elle est la langue de la métaphysique occidentale et elle transporte non seulement un nombre considérable de présuppositions de tous ordres, mais de présuppositions inseparables, et pour peu qu'on y prête attention, nouées en système". (Así, la «lengua usual» no es inocente o neutra. Ella es la lengua de la metafísica occidental y transporta no solamente un número considerable de presuposiciones de todo orden, sino presuposiciones inseparables, y por poco que se le preste atención, amarradas al sistema). Derrida, Jacques. *Positions*. Página 29. Traducción libre.

exposición- y realizan efectivamente la admonición de Hans-George Gadamer.

Tal es la forma de la imposibilidad del retorno a la lengua de los griegos, que se da sólo en la forma anecdótica de una mera imposibilidad de hecho, como por ejemplo, la imposibilidad de volver a oír las lecciones de Sócrates en las calles de Atenas. Dicho de otro modo, es cierto que no se puede retornar ingenuamente a una metafísica clásica, pero esta imposibilidad de volver a la lengua de los griegos, es sólo aparente. Pues al construir un discurso para sostener dicha tesis asistimos a la realización vicaria de dicho retorno, única forma posible para nosotros de un retorno. Así como según la lengua del psicoanálisis, el discurso sería el lugar de realización del deseo, asimismo esta recusación de la metafísica, en tanto discurso y por consiguiente, en tanto filosofía, declara la separación de la metafísica y con ello asegura - de momento - a la vez la pervivencia y la riqueza de un pensamiento cuyo porvenir nadie podría aventurarse a predecir.

Un resplandor más allá de la clausura. Con esas palabras describía Derrida la tarea del pensar en la época en que se nos muestra la poderosa presencia de una tradición filosófica y en el mismo momento en que se nos vuelve paulatinamente visible cuánto de ella habita en nosotros. De tal manera que no estamos, y nunca lo hemos estado probablemente, en condiciones de llevar a cabo superación alguna. Se requiere asumir el patrimonio de este legado ineluctable que es la metafísica y pensar desde allí, pues "(...) es preciso hacerlo todo para apropiarse de un pasado que se sabe que en el fondo permanece inapropiable, (...). ¿Qué quiere decir reafirmar? No sólo aceptar dicha herencia, sino reactivarla de otro modo y mantenerla con vida. No escogerla (porque lo que caracteriza la herencia es ante todo que no se la elige, es ella la que nos elige violentamente), sino escoger conservarla

en vida”³⁶. Tal es, probablemente, la naturaleza de una de las tareas que se podría proponer una filosofía contemporánea, que descubre el exceso de su ímpetu y que logra apreciar el porvenir de una herencia, como lo es el pensamiento metafísico: asumir el valor de una tradición, reconocer la determinación que impone y ser capaz de pensar su límite. De tal modo que, si fuese cierto que el pensamiento no se llega a desprender de su fondo metafísico, como si se tratase de un medio accesorio que le fuese externo, tal vez sea apropiado, suscribir las palabras que en el atardecer de su obra pronunciara Jacques Derrida:

“Si la herencia nos asigna tareas contradictorias (recibir y sin embargo escoger, acoger lo que viene antes que nosotros y sin embargo reinterpretarlo, etc.), es porque da fe de nuestra finitud. Únicamente un ser finito hereda, y su finitud lo obliga. Lo obliga a recibir lo que es más grande y más viejo y más poderoso y duradero que él”.³⁷

³⁶Derrida, Jacques y Élisabeth Roudinesco. *Y mañana qué ...* Traducción de Víctor Goldstein. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2003. Página 12.

³⁷ Derrida, Jacques y Élisabeth Roudinesco. *Y mañana qué ...* . Página 13.