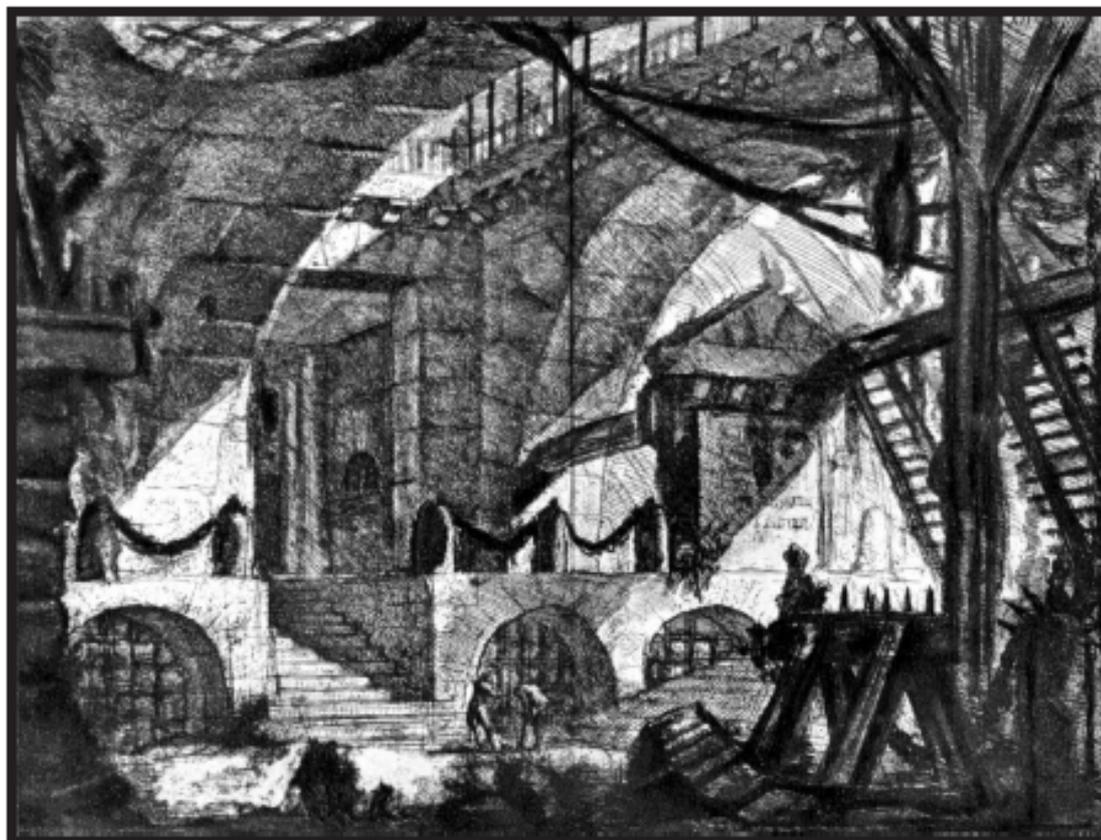


Naturaleza y Libertad

Revista de estudios interdisciplinarios



Número 6, Málaga, 2016
ISSN 2254-9668



naturaleza
y libertad
revista de filosofía

Para la publicación de este número se ha contado con la ayuda
financiera de las siguientes instituciones:
**Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia
de la Universidad de Sevilla**
Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea. Madrid

NATURALEZA Y LIBERTAD
Revista de estudios interdisciplinarios
(Publicación anual)

Número 6

Málaga, 2016
ISSN: 2254-9668

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:

<http://grupo.us.es/naturalezayl>

Naturaleza y Libertad

Revista de estudios interdisciplinarios

Esta revista está consagrada a la filosofía, pero tiene una decidida vocación interdisciplinaria, porque el equipo que la impulsa está convencido de que la filosofía empezó a morir cuando se separó de las restantes disciplinas involucradas en el desafío de conocer, muy en particular las ciencias. “No hay metafísica sin física”, podría ser la primera cláusula de su ideario, que se completa de inmediato con esta otra: “ni tampoco física sin metafísica”. *Naturaleza y Libertad* no pretende abarcar todas las cuestiones que aborda la filosofía; tampoco intenta agotar la agenda de la interdisciplinariedad. Del mundo le interesa prioritariamente todo lo que tiene que ver con el hombre. Del hombre, lo que le distingue del resto del mundo y le permite enfrentarse a él. Entre los que forman el equipo de redacción y los que ya integran la nómina de colaboradores, los hay que defienden la irreductibilidad del hombre a la naturaleza y los que sostienen lo contrario. *Naturaleza y Libertad* no pretende convertirse en un reducto del humanismo ni del naturalismo; su objetivo es transformar este espacio en un foro abierto a todo el que esté seriamente interesado y soporte la discrepancia de los que no piensan como él. Las únicas cosas que excluidas de estas páginas son el exabrupto, la descalificación arbitraria y la intolerancia. La revista favorece la controversia y procura evitar la cansina repetición de consignas y argumentos anquilosados. Pretende lograr, por encima de las diferencias de opinión, el encuentro de unos y otros en un amor común: el de la verdad, a la que no desespera de acercar siquiera un poco más que a los que se acercan a ella.

Directores: Juan Arana, Universidad de Sevilla; Juan José Padial, Universidad de Málaga;
Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla.

Secretario: Miguel Palomo, Universidad de Sevilla

Consejo de Redacción: Jesús Fernández Muñoz, Universidad de Sevilla; José Luis González Quirós, Universidad Juan Carlos I, Madrid; Francisco Soler, Universität Dortmund / Universidad de Sevilla; Pedro Jesús Teruel, Universidad de Valencia; Héctor Velázquez, México.

Consejo Editorial: Mariano Álvarez, Real Academia de Ciencia Morales y Políticas; Allan Franklin, University of Colorado; Michael Heller, Universidad Pontificia de Cracovia; Manfred Stöcker, Universität Bremen; William Stoeger, University of Arizona.

Consejo Asesor: Rafael Andrés Alemañ Berenguer, Universidad de Alicante; Juan Ramón Álvarez, Universidad de León; Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla; Luciano Espinosa, Universidad de Salamanca; Miguel Espinoza, Université de Strasbourg; Juan A. García González, Universidad de Málaga; José Manuel Giménez Amaya, Universidad de Navarra; Karim Gherab Martín, Universidad Autónoma de Madrid; Martín López Corredoira, Instituto de Astrofísica de Canarias; Alfredo Marcos, Universidad de Valladolid; María Elvira Martínez, Universidad de la Sabana (Colombia); Marta Mendonça, Universidade Nova de Lisboa; Javier Monserrat, Universidad Autónoma de Madrid; Leopoldo Prieto, Colegio Mayor San Pablo, Madrid; Ana Rioja, Universidad Complutense, Madrid; José Luis González Recio, Universidad Complutense, Madrid; Javier Serrano, TEC Monterrey (México); Hugo Viciano, Université Paris I; Claudia Vanney, Universidad Austral, Buenos Aires; José Domingo Vilaplana, Huelva.

Redacción y Secretaría:

Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios. Departamento de Filosofía y Lógica. Calle Camilo José Cela s.n. E-41018 Sevilla. Depósito Legal: MA2112-2012

ISSN: 2254-9668

☎ 954.55.77.57 Fax: 954.55.16.78. E-mail: jarana@us.es

© Naturaleza y Libertad. Revista de Filosofía, 2016

ÍNDICE

ESTUDIOS

Miguel Acosta (U. Universidad CEU San Pablo), <i>Hipertrofia tecnocientífica y atrofia antropológica: de zombis, ciborgs, transhumanos y elegantes profesionales de las cavernas</i>	13
Claudia Carbonell (U. de La Sabana), <i>Tecnologías de la comunicación y progreso del conocimiento. ¿Estímulo o rémora?</i>	77
Josefa Castellà Cid (Tarragona), <i>Reflexiones de E. Schrödinger sobre causalidad, indeterminismo y libre albedrío</i>	103
Lourdes Flamarique (U. de Navarra), <i>El eterno retorno de la metafísica. Contemporaneidad y extemporaneidad</i>	133
Javier Hernández-Pacheco (U. Sevilla), <i>La ciencia romántica. Intento de respuesta a una réplica de J. Arana</i>	165
Juan J. Padial (U. Málaga), <i>Los vivientes como agentes semióticos: tendencias transformativas de la biología en los siglos XX y XXI</i>	175
José Domingo Vilaplana Guerrero (Huelva), <i>Naturalismo y teísmo. Encuentro en la frontera entre explicación y justificación</i>	201

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

R. A. Alemañ Berenguer, <i>La naturaleza imaginada. ¿Es matemático el mundo?</i> , Moscú, Urss Scientific Books, 2015 (Juan Arana)	225
Heráclito, <i>Fragmentos</i> , Madrid, Encuentro, 2015. Ed. comentada y anotada de Alberto Medina y Gustavo Fernández (Luciano Espinosa).	232
Francisco Rodríguez Valls, <i>El sujeto emocional</i> , Sevilla, Thémata, 2015 (Francisco José Soler Gil).....	235

Lourdes Flamarique

EL ETERNO RETORNO DE LA METAFÍSICA. CONTEMPORANEIDAD Y EXTEMPORANEIDAD

Lourdes Flamarique
Universidad de Navarra

Resumen: La recuperación para el debate filosófico de “marcas filosóficas” como realismo y especulación, tenidas por obsoletas en buena parte del universo académico, ofrece una oportunidad para examinar el *tiempo* de la metafísica, las causas y argumentos en los que se apoya la tesis de su final, y, no en menor medida, las ideas que articulan el discurso renovador del “nuevo realismo” y sus autores más destacados.

Palabras clave: metafísica, realismo, trascendental

Abstract: This article discusses the present of metaphysics, the recovery for philosophical debate of "philosophical brands" as realism and speculation, the causes and arguments supporting the thesis of the metaphysic's end, and, not least, the ideas that articulate the movement called "new realism" and its principal authors.

Keywords: metaphysics, realism, transcendental

Recibido: 15/03/2016 **Aprobado:** 9/4/2016

El título de este trabajo se refiere a la metafísica con la metáfora que Nietzsche pone de nuevo en curso. El subtítulo, contemporaneidad y extemporaneidad, sería una forma de descifrar esta metáfora, si es que eso es posible o necesario. No obstante, estas páginas no tratan de Nietzsche, sino de la metafísica, que él menospreció como un error histórico (*Más allá del bien y del mal*), de la que se puede decir que pasa por un *revival* gracias, entre otras cosas, a la recuperación para el debate filosófico de “marcas filosóficas”

como realismo y especulación, tenidas por obsoletas en buena parte del universo académico. Con independencia de si este interés responde a algo más que a una moda editorial, ofrece una oportunidad para examinar el tiempo de la metafísica, las causas y argumentos en los que se apoya la tesis de su superación y final: mantra repetido por todos los pensadores que han aceptado, primero, el juicio de Heidegger y, como su inspiración, el de Nietzsche. Y, no en menor medida, obliga a pensar las ideas que articulan el discurso del “nuevo realismo” y la tarea filosófica que proponen sus apologetas.

1. El tiempo de la metafísica

Se dice con frecuencia que uno de los vicios de la filosofía contemporánea es que, en lugar de discutir sobre la realidad, primero desarrolla una serie de maniobras autoreflexivas, de críticas sofisticadas para asegurar que hablamos solo de los objetos tal como se nos muestran y no tal como son. Otro de sus vicios sería el de pensar que todo está en un contexto o red, y cualquier separación es una abstracción inútil. De lo que se sigue la comprensión de la historia de la filosofía como una serie de rupturas epistemológicas, por lo que los pensadores nunca hablan de lo mismo, no son ‘contemporáneos’. En realidad, todos ellos serían simultáneos, y la historia una mera apariencia. No es este el sentido de contemporaneidad y extemporaneidad en el título de mi ponencia.

Pero ¿es tan lineal, tan previsible, el curso del pensamiento filosófico como da a entender el planteamiento historicista esbozado? Sería la primera vez y no ha sucedido todavía. No solo hay una filosofía, pensada en presente, que no se ajusta plenamente al patrón dominante dibujado, sino que la mi-

rada retrospectiva sobre la filosofía en su historia descubre repetidos ejemplos de discontinuidad, de nuevo comienzo, en medio de una tradición.

Esto es posible porque la filosofía asume la tradición filosófica devolviéndola a su preguntar inicial; por lo que se puede decir que está siempre por hacer; cuanto más la metafísica. A esto mismo parece referirse Hegel cuando dice que, por lo que respecta a la esencia propia de la filosofía, no hay ni antecesores ni seguidores¹. En pocas palabras expresa una de las paradojas de la filosofía: aunque se ha ejercido en el marco de tradiciones y escuelas, ella misma no es ni procede sin más de una tradición.

Igualmente paradójicas resultan estas notas de Wittgenstein: "El saludo de los filósofos entre sí debería ser: ¡Date tiempo!" (463), y también: "En la carrera de la filosofía gana el que puede correr más despacio. O aquél que alcanza el último la meta" (179). Pensamientos que están en sintonía con lo anotado en 1930: "Quien enseña filosofía hoy en día, les da manjares a los otros, no porque les gusten, sino para cambiar su gusto"². En estas formulaciones, un oyente algo escarmentado podría detectar signos de la arrogancia que a veces se atribuye al filósofo, porque considera valiosa su ciencia con independencia del avance obtenido en el conocimiento, más todavía porque no lo procura. Si he traído aquí estos tres asertos, es porque

¹ "Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu tun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Tätigkeit, und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger". Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1962, p. 10.

² Wittgenstein, L., *Aforismos, cultura y valor*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995, pp. 145, 81, 56.

guardan una íntima relación con el tiempo, pero no con el tiempo histórico. Y en este punto al menos, Wittgenstein –sin duda, uno de los grandes filósofos del siglo XX– sería extemporáneo. Así se presenta al menos en esta entrada de su diario: “¿Qué me importa a mí la historia? ¡Mi mundo es el primero y el último!” (*Diario filosófico*, 2/9/1916).

Wittgenstein estaría de acuerdo conmigo en que, de entrada, la filosofía, la metafísica, no parecen hermanar bien con el tiempo. Su inclinación a la axiomática, que sea esencialmente dogmática (Zizek), se compadece mal con cualquier forma de transitoriedad. Tal vez por eso, las acepciones de la temporalidad que reclama Wittgenstein casi han desaparecido del discurso filosófico contemporáneo ante la historicidad. Cuando más estrechamente se han relacionado metafísica y tiempo es curiosamente en la doctrina que sostiene el final, la superación de la metafísica. Esto es, su muerte. Lo que viene a ser también una inversión de lo apuntado por Platón, el primero que subraya el vínculo de metafísica y muerte, aunque justamente piense que por eso está fuera del tiempo, de lo transitorio. La metafísica no podría morir, puesto que su tarea es precisamente enseñar a morir, y así es acogida como la respuesta liberadora a la muerte³. De modo semejante piensa el filósofo

³ En uno de sus apuntes todavía inéditos, Fernando Inciarte afirma: “Enseñar a morir, que es a la larga la tarea de la metafísica, por lo menos desde Platón, a morir que es lo que sentimos como máxima injusticia, pero que bien podría guardar la llave del sentido de todas las “injusticias”, incluida la muerte misma. [...] La muerte es lo único que hace a la metafísica convincente, sin muerte la metafísica no pasaría de ser confianza ciega en la razón y además de ciega vacía [...] la muerte es el aguijón que nos mantiene alerta. El modo más eficaz de eliminar la metafísica es eliminando ese aguijón, haciendo de la vida un simulacro sin principio ni fin” (Inciarte, *Pro manuscrito*)

coreano-alemán Han cuando afronta los posibles efectos negativos de la época digital sobre la libertad de acción y pregunta: “¿No vivimos hoy en un *tiempo de lo no muerto*, en el que se ha hecho imposible no solo el *nacer*, sino también el *morir*? La natalidad constituye el fundamento del pensamiento político, mientras que la mortalidad es el hecho que enciende el *pensamiento metafísico*. La *época digital de lo no muerto*, vista así, no es política ni metafísica, es más bien *pospolítica* y *posmetafísica*. El *mero* vivir, que hemos de prolongar a todo precio, carece de nacimiento y de muerte. El tiempo de lo digital es una época *posnatal* y *posmortal*”⁴.

Se podría objetar que de las anteriores consideraciones se sigue que la filosofía, la metafísica, es temporal en un modo propio. Lo sintomático es que su forma de temporalidad, es decir, de muerte y nacimiento o de origen (lo que muere continuamente o también no muere porque no termina de nacer) ha sido eclipsada por la de la temporalidad histórica. El abandono de aquella metafísica cosificante parece un camino sin vuelta atrás para la generación que estrena el siglo XX. Si el objetivismo en el que ha recalcado la filosofía trae consigo una *desvitalización* de la experiencia, es necesaria una rectificación en la línea de un mayor rigor que permita abordar la cuestión del ser, tal como propone el joven Heidegger.

Precisamente “más rigor” es lo que prometía cada nuevo comienzo desde Descartes. Por eso, tal vez, si para los pensadores modernos, y a su manera también para Kant, la metafísica era una ciencia aún no lograda, en camino hacia sí misma, en definitiva, todavía naciente, en el siglo XX se habla ya sin

⁴ Han, B-Ch., *En el enjambre*. Herder, Barcelona, 2014, p. 56.

ambages de la muerte de la metafísica. Para una buena parte de los pensadores representativos de las corrientes actuales, hace tiempo que se produjo su entierro.

En definitiva, la relación de la metafísica con la historia parece haber quedado sellada con la declaración de su final. Esto implica, de entrada, que el pensamiento metafísico debe responder a las objeciones que apoyan la tesis de la superación de la metafísica. Un primer paso en la respuesta es poner en evidencia su naturaleza ambigua; es decir, encierra la paradoja de que no se puede tratar del cese de la metafísica, sin hacer filosofía, esto es, sin realizar su propia finalidad. Nada nuevo, por otro lado, puesto que la índole argumentativa y refutativa del pensar filosófico implica que atiende a la negación y a la contradicción, esto es, que la filosofía puede incluir también su propia negación, que es una forma de saber capaz de tematizar su propio fin. El empeño por prescindir de toda abstracción, de un concepto no pragmático de verdad, de conocimiento y de realidad requiere servirse en algún modo de aquello que se niega. Esta inevitable autocontradicción práctica no ha desanimado a quienes se han puesto a la tarea de desenmascarar las distinciones y oposiciones que han configurado la metafísica y, con ella, la entera historia de la filosofía. De Nietzsche, sobre todo, procede la práctica de poner a la metafísica contra las cuerdas, en todo caso, de sustraerle cualquier poder decisorio sobre las figuras de realidad. Pero, puesto que siempre presuponemos estas mismas distinciones y las utilizamos en algún modo, el pensamiento verdaderamente contemporáneo juega con ellas, se sirve de ellas sin respetar sus códigos de uso. La salvación de la metafísica, si es que hay algo semejante, procedería, igualmente, de ella misma.

Cabría decir, por tanto, que la muerte, (esto es, lo que en el pensamiento sería la ambigüedad, la equivocidad, la reducción de la verdad al sentido, a lo particular) en absoluto es una amenaza para el discurso filosófico; más bien es constitutivo del mismo. No es un límite, sino un impulso en su peculiar búsqueda de la verdad. En una nota de 1930, Wittgenstein se hace cargo resignadamente de esta ambigüedad: “una y otra vez se oye la observación de que la filosofía no hace en realidad ningún progreso, de que nos ocupan todavía los mismos problemas que ocuparon a los griegos. Pero quienes lo dicen no comprenden la razón por la que debe ser así. Esta es que nuestro lenguaje ha permanecido igual a sí mismo y nos desvía siempre hacia las mismas preguntas. Mientras exista un verbo ‘ser’ que parezca funcionar como ‘comer’ y ‘beber’; mientras existan adjetivos como ‘idéntico’, ‘verdadero’, ‘falso’, ‘posible’; mientras hablemos de un flujo temporal y de una expansión del espacio, etc., tropezarán los hombres siempre con las mismas dificultades y mirarán absortos algo que ninguna aclaración parece poder disipar”⁵.

Pero, que la filosofía incluya su propia negación como un modo de ejercerse revela que es una forma de pensamiento en permanente estado de autorefutación. Si se ve en ello tan solo una pose nihilista (y es una de las variantes más señaladas de nuestra época) que esconde la forma más sutil de escepticismo, también habría que aceptar que, al ser la heredera de la filosofía en la que el proceso de progresiva reflexión se constituye en el tema central, no cabe tomarse completamente en serio la declaración de su final. Ya que toda filosofía reflexiva inevitablemente se realiza como una aspiración a una

⁵ Wittgenstein, L., *Aforismos, cultura y valor*, p. 52.

forma superadora de verdad, sostenida por la mayor claridad lograda a través del juicio, y condena por “históricas”, de las formas precedentes de conocimiento.

Sin duda, en la exposición de la filosofía como historia hacia sí misma, Hegel es el punto de inflexión. Una reflexividad plenamente constituyente debe incluir tanto las formas precedentes como anticipar las futuras; es decir, debe instar un saber presente que anule cualquier otra forma de temporalidad. Como señalan Gabriel y Žizek, su pensamiento se sitúa en el paso de la filosofía como discurso modélico (del uno que totaliza la multiplicidad) a la anti-filosofía que afirma que lo real escapa a la comprensión del uno. Tras Hegel comienza una nueva era que rompe con él: desde la afirmación de Schelling del abismo de la voluntad pre-lógica y la insistencia de Kierkegaard sobre la singularidad de la fe y la subjetividad, pasando por la afirmación de Marx de los procesos vitales como socio-económicos hasta la noción de Freud del impulso de muerte como una repetición que persiste más allá de la mediación dialéctica. “Lo que sucede tras Hegel es la división entre el antes y el después, y porque se puede argumentar que Hegel precisamente anuncia esta ruptura, que él es el último de los idealistas metafísicos y el primero de los historicistas post-metafísicos, no se puede ser realmente un hegeliano después de esta ruptura. El hegelianismo ha perdido su inocencia para siempre”⁶.

Tal vez la excepción sea Heidegger, el último hegeliano. Sus tesis proceden en gran parte de una interpretación del legado de textos de la historia de

⁶ Gabriel, M., Žizek, S., *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*. Continuum, London, 2009, pp. 12-3.

la filosofía. “No habla del ser, sino de los discursos sobre el ser tal y como se ha constituido históricamente y ello por una razón esencial: el ser, cuya verdad consiste en el sentido, no es sino la comprensión que tenemos de él, sentido que se articula en los discursos que, explícita o implícitamente, mantenemos sobre él”⁷. En la visión heideggeriana de la historia de la filosofía – concretamente de la metafísica– como el error y, con ello, el errar de un lado a otro a la espera de volver al hogar (imagen ya apuntada por Kant con el vagabundeo de la razón que prepara el terreno al juicio de la filosofía crítica), al habitar del ser, en esa visión se condensa una denuncia: la metafísica y la lógica tradicionales están presas del esquema ser-no ser. Con ellas no sería posible articular de modo adecuado las concepciones básicas vigentes sobre los objetos de la naturaleza ni, mucho menos, sobre los nuevos fenómenos culturales; al menos, eso es lo que han defendido con una notable innovación terminológica los pensadores postestructuralistas que, además, han modulado con sus lenguajes una buena parte de los movimientos artísticos y culturales de las últimas décadas.

Pero, antes de Nietzsche y Heidegger ¿no sabíamos que la historia es un veneno mortal para la metafísica y que tiene razón Wittgenstein cuando

⁷ Aubenque, P., *¿Hay que desconstruir la metafísica?* Ed. Encuentro, Madrid, 2012, p. 70. “La filosofía de Heidegger es una meta-filosofía, en el sentido de que es una hermenéutica no inmediatamente del ser, sino de los discursos sobre el ser, y además es una hermenéutica inacabable, que jamás desemboca en una intuición que ponga fin al conflicto de las interpretaciones, dándoles la razón a unas y quitándosela a otras. No obstante, al principio no eran éstas las intenciones ni la metodología de Heidegger. La palabra ‘superación’ aparece muy tarde en él. Primero en el curso sobre Nietzsche (II, p. 365), entendida como proceder crítico y catártico”. *Ibidem*, p. 71.

frente a la exaltación del contexto, el marco y la relatividad histórica, propone como saludo para el filósofo “Date tiempo!”, esto es, date tu propio tiempo?

Tiempo, la batalla contra la historia, el continuo volver al origen, es lo que ofrece el arte. Tal vez donde menos se esperaba que apareciera la metafísica era en el arte contemporáneo. Pero la sorpresa pasa rápidamente si se repara el complejo desarrollo del arte de los dos últimos siglos. Como expuso brillantemente Fernando Inciarte, en nuestra época la metafísica se ha refugiado en el arte de vanguardia, en la misma medida en que la reflexión en torno al arte ha tomado el relevo de la filosofía moderna. Esta peculiar alianza responde a que la abstracción en el arte consiste ante todo en una reflexión sobre las cuestiones centrales de la metafísica: ser y apariencia, realidad y ficción, perspectiva e ilusión, presencia y representación. En ese sentido, el arte abstracto y la metafísica se interesan por lo mismo: lo originario⁸.

Lo originario y el acto creador son los dos arietes de la reflexión del arte mismo que han abierto las puertas del *antiarte*, del abstraccionismo, en la misma medida en que todo su empeño por superar el representacionismo –la *literatura* de la pintura– en las obras artísticas le ha llevado al creciente abandono de la distinción entre forma y contenido; a tomar conciencia de su condición de representación. Y, a consecuencia de esa hermenéutica de sí mismo como representación, toma impulso la aspiración a la presencia, la conciencia de estar suspendido entre la nada y el ser; de ese modo, el arte contemporáneo ha recobrado la sensibilidad para lo que le pertenece esen-

⁸ Cfr. Inciarte, F., *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*. Eunsa, Pamplona, 2004, p. 76.

cialmente, lo originario, lo primordial⁹, favoreciendo así la pregunta por la creación y afrontando el reto de hacer visible lo que de suyo no lo es. Como paso previo, se requiere la purificación de la mirada, de la visión empañada por los hábitos culturales, que el arte contemporáneo ha realizado hasta el extremo de despojar las obras de las marcas de contexto que permiten diferenciar su condición artística de la de mero objeto.

Ante el arte reflexivo, el ciudadano medio ofrece la misma resistencia que ante la metafísica. Si esta enseñaba ya desde sus inicios en Grecia a mantener la productiva relación de ser y no ser, y a resistir a la precipitación de tomar partido al considerar la distinción entre realidad y apariencia, lo abstracto y lo concreto, ser y verdad, ahora es el arte quien lo hace. Pero no se trata de la ilusión de realidad del arte figurativo, si es que cabe hablar así. Podríamos decir que el arte reflexivo ha asumido la *actitud metafísica* que rectifica la *actitud natural*, y ofrece obras ante las que el espectador tiene que pender entre la verdad y la no-verdad, entre la nada y el ser.

Por tanto, si el arte del siglo XX es *metafísico*, se debe sin duda a que él mismo se ejerce como una forma de experiencia que se sitúa en el nivel de abstracción propio de la filosofía. Un nivel que no es el de la cultura ni el de la ciencia, los dos ámbitos que nutren principalmente el pensamiento filosófico. Si éste quiere dar cuenta de la índole de lo real, no solo del 'qué', sino también del conocimiento de lo singular, tiene que pensar a fondo la abstracción, también su camino de vuelta, lo que los medievales llamaban la *conversio ad phantasmata*. Algo que el actual paradigma cognoscitivo, la cien-

⁹ Ibidem.

cia, no se plantea. Aquí es donde el arte reflexivo lleva ventaja. Facilita reformular una antigua pregunta de la filosofía: ¿hay realidad sin irrealidad? El sentido de su respuesta también decidirá sobre esta otra: ¿hay algo más real que el arte y algo más artístico que la realidad aprehendida en un plexo de relaciones, como contexto? Se diría que el arte puede hacer presente lo real, mejor que lo real mismo. Puede traer aspectos de las cosas que la mirada “educada” según las categorías de la objetividad no reconoce. La función simbólica del arte vendría a suplir esa limitación del conocimiento objetivo por una vía distinta a la del entendimiento. Pero esto, siendo mucho, no es la metafísica, ni siquiera una metafísica.

2. La metafísica como ciencia trascendental

Antes he señalado que, aunque la lectura de la historia de la filosofía que lleva a la afirmación de la superación de la metafísica pretende ofrecer una verdad exclusiva, la disciplina tercamente ha fecundado el arte y, además, se ha reencontrado de la mano de la filosofía trascendental, que muchas veces es calificada como la destructora de la metafísica. El largo recorrido de esta disciplina nuclear del pensamiento filosófico ha proporcionado enfoques variados y una amplitud de problemas que no han sido abordados con igual rigor e interés en todas sus etapas. Por eso nunca está de más detenerse en la pregunta ¿de qué trata la metafísica?, esa inclinación natural del espíritu humano, según Kant, que ha tenido y tiene fisonomías tan diversas.

No podemos renunciar a tratar de responder a la pregunta ¿cómo es el mundo?, ni dejar de diferenciar los modelos o patrones que cumplen aquellas cosas que encontramos como mundo. Si al reconocimiento de una variedad

de entidades y modos de presentarse le sigue el pensamiento sobre qué entendemos por entidad y por modo, al desarrollo de las ciencias, por mínimo que sea, le corresponde un cuestionamiento filosófico, el que lleva a cabo la teoría del conocimiento. De esta encrucijada emerge con nuevos bríos la metafísica como ciencia trascendental. Una denominación que procede de la filosofía del conocimiento surgida de Kant y promete, en cierto modo, alguna forma de salvación precisamente en lo que para muchos ha sido la causa de la defunción metafísica: el criticismo kantiano. Allí donde crece el peligro, crece también la salvación, dice el poeta Hölderlin. Esa salvación radicaría, como afirma Llano, en que la filosofía es, por definición, saber trascendental, ciencia trascendental y ciencia de lo trascendental¹⁰. Y esto quiere decir también que se ocupa, primordialmente y siempre, de lo dado en la inmanencia del conocimiento, de la experiencia del mundo. En el *Preisschrift*, Kant afirma que el giro operado por la *Crítica* permite entender ésta como una nueva ontología¹¹. No podía ser de otro modo, pues la “trascendentalidad” intencional que caracteriza las operaciones cognoscitivas co-implica la dilucidación de la condición de realidad (con todos los matices que esta admite) o de ilusión de sus objetos como una dimensión de verdad.

¹⁰ Llano, A., *Caminos de la filosofía. Conversaciones con L. Flamarique, M. García, J.M. Torralba*. Eunsa, Pamplona, 2011, p. 44.

¹¹ Cfr. Kant, I., *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, Ak XX, p. 260. Kant a quienes en su época despreciaban la metafísica les dice: “No [podemos] deshabituarnos al entendimiento de estas cuestiones. Se hallan tan profundamente arraigadas en la naturaleza de la razón, que no podemos desprendernos de ellas. Todos los que desprecian la metafísica, que de este modo quieren dar la impresión de que son mentes sobrias, hasta el propio Voltaire, tienen su propia metafísica. Pues cada uno pensará algo de su alma” (AK, XXX, I,2, p. 765).

Incluso el más escéptico termina por admitir nuestra inquebrantable orientación a la realidad¹², también confirmada por nuestros sueños. Aunque sufrir una apariencia implica poder tomar como real algo que no lo es, también implica captar algo que es efectivamente real. Podemos discrepar sobre el “contenido” de la realidad, pero no sobre la diferencia entre realidad e irrealidad, realidad y apariencia. Esa diferencia es constitutiva de la condición de sujeto, esto es, de la conciencia intencional. Toda conciencia intencional se relaciona con algo que se puede concebir como independiente de dicha relación. Es más que, según el aspecto cognoscitivamente relevante, es como es y lo que es con independencia de su ser conocido. Garantizar esto es también el eje del proyecto de la filosofía trascendental. Como argumenta Gabriel, una conciencia intencional, en cuanto tal, responde a la estructura paradójica de que se relaciona con algo, de tal modo que aquello con lo que se relaciona tiene que negar asimismo la relación y precisamente en tanto que siendo un *correlato*. Es decir, el cognoscente, al conocer, se relaciona con algo *como si* se relacionase con algo que es precisamente lo que es, incluso si nadie se relacionase nunca con él con intención epistemológica; es decir, la conciencia intencional pone siempre algo *como* no-puesto. No obstante, quien se relaciona epistemológicamente con los objetos tiene que hallarse en condiciones de entender que está expuesto a la ilusión, al error y la apariencia: que la “intención epistemológica” se podría frustrar, pues de lo contrario no habría ninguna diferencia que mantuviese en vigor la diferencia entre verdad

¹² Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, OC vol. IV. Rialp, Madrid, 2014, p. 24.

y “tener por verdadero”, diferencia que es, sin embargo, constitutiva de la objetividad de las representaciones¹³.

Realidad e irrealidad, realidad y apariencia, estos binomios son síntoma de que conocer conlleva presencia, la presentación de algo. La presencia no basta, no lo es todo cuando se trata de la verdad, pues también la presencia es condición del engaño, del error, como es igualmente condición del sueño. Nuestra natural orientación a la realidad explica que ni siquiera, al soñar, las situaciones y sus contenidos se nos den como irreales, sino siempre como reales, los “tenemos por verdaderos”. ¿Cuáles son las condiciones de ese “tener por verdadero”? Sean las que sean, estas condiciones deben garantizar que lo tenido por verdadero se diferencia como otra dimensión del tener por verdadero. Precisamente, articular esta distancia a la par que intimidad es lo propio de la metafísica como ciencia trascendental.

Ahora bien, la filosofía trascendental solo puede hacerlo cabalmente cuando entiende la intencionalidad. Así ha sido, por lo que se puede decir que la doctrina de la intencionalidad transforma el fenomenismo trascendental kantiano. Husserl presenta lo trascendental como inseparablemente unido a la intuición, de tal manera que recibe de ella su forma propia de evidencia. En ese sentido, se puede considerar que las *Investigaciones lógicas* ofrecen un fenomenismo trascendental más logrado, en la medida en que los binomios conceptuales (concepto-intuición; forma-material sensible) con los que se da cuenta del conocimiento objetivo de la experiencia emergen de la misma experiencia pero no como sus requisitos, sino como sus logros; de una

¹³ Cfr. Gabriel, M., “Finitud y yo absoluto. La crítica de Heidegger a Fichte”, *Tópicos* 19 (2010).

experiencia articulada por una formalidad trascendental que está siempre latente tras lo sensible. La fenomenología trae consigo la liberación de la dimensión propia del conocimiento. En esa medida puede pretender haber refundado la filosofía como filosofía primera.

Conocer implica tanto una diferenciación como una identificación en términos de 'uno', 'algo'. Si el conocimiento puede ser explicado como el logro de una diferenciación y, simultáneamente, de una identificación, la forma más básica de experiencia está atravesada por la dialéctica de lo uno y lo mismo, lo uno y lo otro, lo uno y lo múltiple. Pero lo decisivo aquí no es esta tensión, sino si cabe formular unos principios que convengan a toda realidad y que, por tanto, expresen las condiciones que debe cumplir y por las que sea conocida como tal. No se trata de principios que ofrecen una forma de unidad como totalidad de lo real, sino que explican la unidad que exhibe lo real como *realidad*. Esta indagación articula el ámbito de lo trascendental en cuya comprensión se decide la suerte de toda metafísica. Constituye además el punto de intersección con la teoría del conocimiento, como han mostrado la filosofía moderna y contemporánea. El concepto de lo trascendental, en sus diversas significaciones, responde a la cuestión sobre si podemos reconocer principios constitutivos de realidad, de qué índole son. Tiene como condición precisamente la asunción de lo real como real; su carácter apriorístico no permite una aprehensión que no sea formalizada por contenidos. Dilucidar cómo reconocemos lo real, cómo lo diferenciamos de lo ideal es el punto de partida de las variantes del *nuevo realismo* a las que me refiero más adelante.

Consciente de la ardua tarea de dar cuenta de lo real, Wittgenstein afirma: “No empiría y sí realismo en la filosofía, eso es lo más difícil”¹⁴. Este pasaje, de redacción muy posterior al *Tractatus*, da de lleno en la cuestión que me ocupa. Porque *empiría* es la salida fácil para quien teme caer en el idealismo, sea trascendental, sea lingüístico. Con estas y otras afirmaciones semejantes, Wittgenstein se sitúa en un terreno fronterizo. El realismo sin empirismo que defiende le aleja de esa forma de conductismo epistemológico que presenta al cognoscente o al hablante encerrado en su sistema de representaciones o de significados. Y así puede afirmar: “no juzgamos las imágenes, sino que juzgamos mediante ellas; no las investigamos, sino que a través de ellas investigamos otras cosas”¹⁵. Pues no se trata necesariamente de un *tertium quid* que medie, sino que la razón de ser de las imágenes es *llevar a*, señalar; y, al hacerlo eficazmente, nos sitúan ante algo significativo, con sentido (en virtud de las unidades y diferencias, rendimiento propio de lo trascendental). Esa es la índole de lo trascendental a la que me estoy refiriendo, con el “tener por verdadero”.

No es este el lugar para detallar más la argumentación de Wittgenstein, quien no da una respuesta conclusiva a la cuestión sobre qué decide sobre los criterios que diferencian los distintos objetos. Que las convenciones y el modo común de actuar de los hombres sean responsables de la comunidad de formaciones conceptuales, apoya la idea de una naturaleza común y una misma realidad compartida. No más, pero tampoco menos. Wittgenstein

¹⁴ Wittgenstein, L., *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid, Alianza Universidad, 1987, p. 274.

¹⁵ Wittgenstein, L., *Remarks on the foundation of Mathematics*. Oxford, Blackwell, 1964, p. 11.

defiende una forma de necesidad, de “irrebasabilidad” de los juegos del lenguaje: su necesidad es la del armazón sin el que no hay proposición con sentido. El escepticismo, como señala en el *Tractatus*, no tiene sentido si se pretende dudar allí donde no se puede preguntar. Que para Wittgenstein, como antes para Kant, haya cuestiones que la razón puede plantearse pero para las que se descubre insuficiente, no lleva al camino sin salida del empirismo (o fenomenalismo). Más bien, obliga a pensar adecuadamente las posibilidades del conocimiento, es decir, en el horizonte de lo trascendental, pero solo en el horizonte, sin incorporarlo al ámbito de las posibilidades del lenguaje con sentido¹⁶.

De lo afirmado hasta ahora se podría concluir que la última posibilidad de la metafísica es su ejercicio como ciencia trascendental. Pero, solo podría serlo si fuera su única y primera posibilidad. La transformación de la filosofía en ciencia trascendental responde en todo caso a una urgencia: el conocimiento se convierte en objeto de conocimiento cada vez que debe defenderse

¹⁶ Numerosos pasajes del *Tractatus* atestiguan expresamente su condición de filosofía trascendental: “Una proposición puede decir únicamente cómo es una cosa, no qué es” (3.221). “No cómo sea el mundo, sino que sea el mundo eso es lo místico” (6.44). Según Wittgenstein, el conocimiento tiene sus reglas, su índole propia y esto es lo que confiere carácter *de realidad*. (2.022) “Es claro que por muy diferente que se imagine un mundo, este ha de tener algo en común –una forma- con el mundo real”. Esta forma está constituida por los objetos; la sustancia del mundo puede determinar solo una forma, no una propiedad material (2.023, 2.0231). Poco después se lee: “La totalidad de los hechos atómicos (*Sachverhalte*) existentes es el mundo” (2.04) “La totalidad de los hechos atómicos existentes determina también que hechos atómicos no existen” (2.05). “La realidad total es el mundo” (2.063). L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Ed. Madrid,

ante sus detractores. Es decir, siempre. La filosofía no ha podido nunca prescindir de su condición de ciencia trascendental. La experiencia está organizada según diferencias de las que son signo las significaciones lingüísticas. Su condición de mediaciones, es decir, que las significaciones no son originarias, está también presente en los pensadores antes mencionados, así como que no cabe un discurso, no cabe argumentación sin servirse de ellas: mantenerse en un conocimiento a-conceptual, a-lingüístico implica callar, o quedarse en la esfera del puro pensar.

Estas consideraciones ha sido traídas únicamente para destacar que lo que está en juego es “eso sin lo cual” no hay algo; es decir, está en juego la condición inobjetivable de toda objetivación, de cualquier discurso que se rige, al menos, por el principio del significado wittgensteniano: un sentido no definido no es sentido alguno¹⁷.

3. La novedad del nuevo realismo

Al comienzo de este artículo he señalado que con la declaración de la superación de la metafísica no está en juego un suceso histórico, sino una cuestión filosófica. Por eso, aunque algunos piensan que la filosofía ha sido

¹⁷ Porque lo que se puede decir tiene un sentido determinado. Wittgenstein define en el *Tractatus* el postulado de la precisión o *determinidad* del sentido (*Die Forderung der Bestimmtheit des Sinnes*): la exigencia que hace posible el signo, es decir, que podamos representar objetos (3.22, 3.221, 3.23). Y, al mismo tiempo, de él dependen tanto las diferenciaciones que componen todo enunciado, como la sintaxis. “El signo determina una forma lógica solo unido a su aplicación lógico-sintáctica” (3.327).

sepultada por su propia historia y, saliendo en su defensa, prefieren mirar para otro lado e ignorar sus problemas y planteamientos, esto no ha impedido el resurgir de las preguntas metafísicas. Como he tratado de mostrar, de ellas dependen distinciones conceptuales que son insoslayables incluso en la experiencia más elemental, por lo que están presentes en todos los campos y dimensiones del pensamiento. No comparto la idea de que la metafísica es una herida mortal que nos inflige el lenguaje; sí pienso, en cambio, que los conceptos metafísicos en su apropiación directa de lo real deciden las distinciones básicas del lenguaje. No más, pero tampoco menos, pues la competencia de la filosofía, y estrictamente de la metafísica, radica en situarse en lo originario, en el origen donde nacen las ciencias, la cultura y, en parte, también la misma forma y carácter de los sistemas filosóficos. Lo que viene a significar que en cierto modo el quehacer de la metafísica es despojamiento, que el error no está tanto en la articulación conceptual y lingüística de las estructuras del ser, como en darlas por sabidas, por tenidas y siempre disponibles del todo.

Sin duda, también en la actualidad, la oportunidad de la metafísica nace de la respuesta a las objeciones escépticas, tan numerosas y directas como para haber alimentado la declaración de su final. No cabe dar los argumentos por perdidos, ni las controversias por obturadas. Precisamente de dialéctica sabe mucho el pensamiento contemporáneo, enfrentado de continuo con las discusiones que configuran esa especie de babel filosófica que forman las “corrientes actuales de la filosofía”. Esta situación, no obstante, no hace sino confirmar, como señala Rescher, que la racionalidad es nuestro instrumento, un asunto de nuestra particular herencia evolutiva sin el que nuestra especie no hubiera sobrevivido. Preguntar y buscar respuestas racionales está en

nuestra condición de seres racionales, lo que otorga legitimidad a la universal tarea de la filosofía: preguntar y responder en un modo racional y disciplinado todas las grandes cuestiones sobre la vida en este mundo¹⁸. No sorprende, por tanto, que en la propia tradición analítica se haya advertido que el análisis del lenguaje y la constitución del significado plantean inevitablemente cuestiones metafísicas. Ni que el peso de las estructuras lógico-lingüísticas en toda exposición de la filosofía sobre el ser haya facilitado el encuentro con las tesis griego-medievales. Los conceptos modales, la causalidad o el problema del tiempo, realismo e identidad son solo algunos de los temas en los que se dirimen planteamientos inicialmente epistemológicos o lingüísticos cuya resolución exige recuperar la óptica de la metafísica¹⁹.

Sin descuidar los puntos débiles de la argumentación y exposición propias del pensar metafísico es inevitable recuperar las distinciones ontológicas que comparecen en cualquier forma de experiencia y de lenguaje. Lo que devuelve al primer plano una cuestión desatendida en algunos momentos de la historia de la filosofía: la metafísica es siempre una exposición, que se sirve del lenguaje, también para identificar problemas. Ahora bien, la pluralidad de exposiciones metafísicas no indica equivocidad, sino controversia que es por otro lado un rasgo esencial de la filosofía. Con esta idea comienza el en-

¹⁸ Rescher, N., *Philosophical reasoning. A study in the methodology of philosophizing*, Maiden, Blackwell, 2001, p. 10. "Philosophy deals largely with *how* and *whether* and *why* questions: how the world's arrangements stand in relation to us, whether things are as they seem, and why things should be as they are". Ibidem, p. 5.

¹⁹ Un elenco se encuentra en *Contemporary Debates in Metaphysics*, (Eds. T. Sider/ J. Hawthorn/ D. Zimmerman). Blackwell Publishing, Oxford, 2008.

sayo de una *metafísica tras el final de la metafísica* que presenta Fernando Inciarte en su libro así titulado²⁰. Pese a la parcialidad de toda exposición metafísica, los temas más típicamente metafísicos se puede decir que están constituidos por aquéllas nociones y proposiciones que pueden ser comprendidas con cierta independencia de su formulación lingüística, sin perjuicio de lo que se acaba de decir sobre la inseparabilidad entre la metafísica y su exposición. Pues la vía de solución que ofrece el lenguaje lleva tras de sí, razonablemente, toda metafísica²¹.

Es imprescindible pensar qué puede ser comprendido “con cierta independencia de su formulación lingüística”. Por eso, Inciarte confía la suerte de la metafísica posible al conocimiento, a la teoría del conocimiento que, por otro lado, es parte suya o al menos lo era en el planteamiento clásico. Quienes han decretado la inviabilidad de la metafísica arguyen que ésta se ha pretendido como sistema, por lo que deja fuera precisamente el mundo, la realidad viva. La deriva cosificante habría desvitalizado un pensar que se alimenta solo de lo *principial*. El remedio a su escaso progreso, habría sido letal. Pero, si la metafísica tiene alguna limitación no es la de mantenerse en los principios. Para identificarla, Inciarte invita a considerar que “la realidad ni está, ni ha estado nunca, ni jamás estará dada por completo, porque no es nunca por completo. Es temporal. Como la realidad, tampoco la verdad está

²⁰ Inciarte, F./Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*. Ed. Cristiandad, Madrid, 2007. El libro, publicado a partir de un texto inacabado, ha sido traducido y completado por A. Llano.

²¹ Inciarte, F./Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 39.

nunca dada de antemano”²². Esto es lo que se ha olvidado en el transcurso de la modernidad y ha precipitado el rechazo de la metafísica; a menudo porque se ve en la historicidad de la filosofía una prueba de su incapacidad de ofrecer la verdad del ser. Aunque esta dificultad haya comparecido en los últimos siglos, su rastro es tan antiguo como la misma filosofía.

En estas breves notas se puede advertir cómo Inciarte, habiendo respirado siempre la atmósfera del realismo filosófico sin que ello implicara ponerse una etiqueta, había limpiado el camino para el movimiento “realista” impulsado desde diversos frentes por filósofos contemporáneos. Además de filósofos veteranos como Searle o Eco, el *Nuevo realismo* ha sido postulado por Markus Gabriel (*Warum es die Welt nicht gibt*, 2013; *Der neue Realismus*, 2015), y Maurizio Ferraris (*Manifiesto del nuevo realismo*, 2012); la misma categoría podría atribuirse al “realismo especulativo” de Quentin Meillassoux (*Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* 2007) y de Graham Harman (*Hacia el realismo especulativo*). En esta línea se sitúa también el planteamiento de Mauricio Beuchot y J.L Jerez (*Manifiesto del nuevo realismo analógico*, 2013).

Estos son solo algunos de los pensadores que han apostado por alguna forma de distinción entre el objeto de conocimiento y el conocimiento del objeto, produciendo un *corpus* literario. En todo caso, pienso que hablar de movimiento implica cierto grado de conciencia histórica que, hasta el momento, solo suele responder a un previo movimiento revisionista del pasado inmediato. Lo propositivo se perfila principalmente por su oposición a lo

²² F. Inciarte/A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 362.

criticado y, en menor medida, por la relevancia de los problemas abordados. Los *motivos* son de índole “histórica” más que “temática”. Su diagnóstico de las enfermedades de las que debe y puede curarse el pensamiento filosófico para dar cuenta de lo que sucede realmente, de que hay algo y lo conocemos, se concreta en estas tres: representacionismo, construccionismo, correlacionismo.

Los escritores del realismo especulativo y sus intérpretes pertenecen a la generación posterior al postestructuralismo. En la descripción de la colección editorial que lleva este nombre, “realismo especulativo”, su director, Graham Harman lo presenta como un movimiento que ha sacudido la filosofía continental, al oponerse al dogma moderno según el cual la filosofía solo puede hablar de la relación hombre-mundo y no del mundo en sí mismo. El “realismo especulativo” defiende la autonomía del mundo frente al acceso humano, pero con un espíritu de audacia imaginativa²³. Bajo esta denominación se cobijan numerosas empresas filosóficas que han tenido impacto en otras disciplinas (antropología, arte, arquitectura, arqueología, feminismo, estudios medievales, musicología, retórica, etc.). Según Harman, las posiciones más netas son cuatro: su filosofía orientada al objeto, el nihilismo

²³ 2007 es el año en el que se data la fecha de nacimiento del “realismo especulativo” que, según P. Gratton, surge en la denominada filosofía continental a través de revistas propias, blogs, y numerosos artículos tanto de divulgación como científicos. Gratton, P., *Speculative Realism. Problems and Prospects*. Bloomsbury, London, 2014, p. 1. Por el contrario, según Brassier, el realismo especulativo existe solo en la imaginación de un grupo de bloggers que explotan el entusiasmo de estudiantes de grado, generando una “orgía de estupidez *online*”. Cfr. Ray Brassier, “I am a nihilist because I still believe in truth”: Ray Brassier interviewed by Marcin Rychter”. *Chronos* 4, March 2011. www.kronos.org.pl/index.php?23151,896

eliminativo de R. Brassier, el ciber-vitalismo de I. Hamilton Grant y el materialismo especulativo de Q. Meillassoux. En lo que todas coinciden es en la combinación de un elemento realista con el especulativo. Lo “realista” es el rechazo del giro copernicano según Kant y su consecuente finitud del conocimiento e imposibilidad de acceso a la realidad. Lo especulativo significa que no se defiende un realismo para el que hay árboles existiendo fuera de la mente, sino una forma de realismo que se parece poco a las presuposiciones de la vida cotidiana²⁴.

Tienen en común el rechazo del correlacionismo, término acuñado por Q. Meillassoux. Los pensadores “realista-especulativos” se oponen a la idea de que el antagonismo realismo-idealismo se resuelve con la correlación hombre-mundo, dogma central de la filosofía continental y analítica, y defienden “una postura realista frente al mundo. Pero en lugar de aprobar un realismo medio, del sentido común de las manos aburridas y bolas de billar existentes fuera de la mente, las filosofías realista-especulativas son confundidas por la extrañeza de lo real: una extrañeza indetectable por los instrumentos del sentido común”²⁵.

Si, como apuntaba Inciarte, efectivamente la realidad ni está, ni ha estado nunca, ni jamás estará dada por completo, porque no es nunca por completo sino que es temporal, y, como la realidad, tampoco la verdad está nunca dada de antemano, se hace imprescindible volver a pensar conceptos modales como ‘necesidad’ y ‘contingencia’. Dos conceptos, para los que sin lugar a

²⁴ Harman, G., *Towards Speculative Realism*. Zero Books, Winchester, 2010, pp. 1-2.

²⁵ Harman, G., *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edinburgh U.P., Edinburgh, 2014, p. Viii.

dudas, la teoría del conocimiento kantiano constituye un precedente. Es casi unánime el acuerdo entre los pensadores del *nuevo realismo* sobre las consecuencias de la estricta dependencia del ser respecto del conocer que establece la filosofía trascendental. Toda necesidad es *a priori*, esto es, se trata de un rendimiento de las estructuras trascendentales que definen las operaciones cognoscitivas. Todo material cognoscitivo es, en tanto que material, contingente, lo que viene a ser igual a opaco, ininteligible. Lo empírico es contingente. Se entiende que algo común a las variantes del *nuevo realismo* sea que constituyen un frente anti-kantiano que reclama la vuelta a la filosofía pre-crítica.

Quentin Meillassoux, en su libro programático *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, critica el correlacionismo poskantiano que sostiene que solo tenemos acceso a la correlación entre pensar y ser y nunca a uno de los términos separado del otro. La contingencia del mundo es propuesta como una prueba de su ser otro que la mera objetividad. Se trata de pensar lo real sin recurrir a un horizonte suprasensible, meta-empírico, que garantice el sentido-orden de una totalidad nunca dada. Lo que en el pensamiento medieval eran las ideas eternas, divinas, una racionalidad no caduca que las cosas realizan siempre de modo finito, y en el moderno, las leyes de la naturaleza que explican el devenir en términos de necesidad y universalidad, y la causalidad del mundo a partir de experiencias de objetos limitados, parciales, contingentes.

Meillassoux toma como punto de partida de su “realismo” la distinción entre cualidades primarias y secundarias. “Nada de lo sensible –cualidad

afectiva o preceptiva- puede existir tal como se me da en la cosa sola sin relación a mi mismo o a otro viviente”²⁶. Lo sensible existe como relación entre el mundo y el viviente que soy, no es solo en mí, ni solo en la cosa, sino que es la relación misma entre la cosa y yo. Los clásicos, recuerda, llamaban a estas cualidades sensibles, cualidades secundarias. Pero, esta condición Subjetiva o que se den ante un sujeto que percibe, no debe extenderse a todas las propiedades del objeto, sino solo a sus determinaciones sensibles. “Se entiende por cualidades primarias las propiedades supuestas cada vez como inseparables del objeto: propiedades que se supone pertenecen a la cosa, incluso cuando dejo de aprehenderla”²⁷. De esta distinción se sigue que tenemos acceso a la realidad con independencia del pensar; y, además, que las cosas no tiene que ser necesarias, eso le conviene a las categorías abstractas del pensamiento; la realidad puede ser estable y contingente.

En la tradición postheideggeriana y hermenéutica se sitúa M. Ferraris. El realismo que propone consiste en una estética como teoría de la sensibilidad, una ontología natural como teoría de la inenmendabilidad y una ontología social como teoría de la documentalidad; vendría a ser un puente filosófico entre el mundo del sentido común y el del saber en general²⁸. A modo de propedéutica, trata de “desmontar” la falacias que esconde el constructivismo postmoderno: la falacia ser-saber, la que llama falacia trascendental que consiste en la confusión entre ser y saber. Reclama la irreductibilidad de

²⁶ Meillassoux, Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Ed. du Seuil, Paris, 2006, p. 14.

²⁷ Meillassoux, Q., *Après la finitude*. p. 15.

²⁸ Ferraris, M., *Manifiesto del nuevo realismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, pp. 37, 96.

lo real a nuestras categorías, y argumenta a favor de lo incontestable de lo dado en cuanto dado. Ferraris lo llama inenmendabilidad: algo característico de lo verdaderamente real, como el evento, es que no tiene horizonte de expectativas, y, por eso mismo, es inenmendable; no cabe traducirlo a categorías, ni formalizarlo de manera que en cierto modo estuviera ya antes anticipado por significados disponibles, esto es, fuera ideal antes que real²⁹. Sin haberse desprendido del todo del prejuicio frente a la metafísica, propone un realismo ético, no metafísico.

Con distintos argumentos, los *nuevos realistas*, rechazan el “idealismo” del naturalismo dominante, que se presenta, paradójicamente, como un auténtico realismo. Según Gabriel, aunque haya razones para defender algún tipo de naturalismo, el debate en torno al nuevo realismo deja claro que para ser realista no hay que ser naturalista³⁰. Esta tendencia antinaturalista del nuevo realismo es paralela a su rechazo de las distintas formas de constructivismo que han dominado el pensamiento filosófico y científico de las últimas décadas. El naturalismo es una variante más de la falacia “ser es igual a saber”.

Ahora bien, estos planteamientos ‘realistas’ no tratan tanto de defender una realidad independiente de nuestro conocimiento, de nuestros conceptos como de explicar que cualquier investigación sobre la realidad y sobre el conocimiento, depende del hecho de que conocemos, de que somos sujetos capaces de aprehender algo, y de que conocer es siempre algo de otro orden, distinto, *en tanto que ser*, de la realidad.

²⁹ Ferraris, M., *Manifiesto del nuevo realismo*, pp. 71, 104.

³⁰ Gabriel, M., “Einleitung”, *Der neue Realismus*. Suhrkamp, Frankfurt, 2014. p.10.

Si como dice Heidegger pensar lo mismo es lo más difícil y por eso los filósofos no piensan igual³¹, este breve recorrido por la actualidad de la metafísica no hace sino confirmar esta idea. Con independencia de quien se apropie la “marca” filosófica, el nuevo (viejo) realismo (marca acuñada en USA a principios del XX) debe acometer tareas urgentes como las que señala Alejandro Llano: “llegar a un acuerdo acerca de en qué consisten y cuáles son los rasgos imprescindibles en toda metafísica para que merezca este título, lo cual es uno de los aspectos polémicos de la propia metafísica. Creo que para eso habría que quintaesenciar la historia de la filosofía primera. Tienen que estar presentes el tema del ser y sus diversos sentidos, los trascendentales, algún tipo de trascendentalidad o trascendencia, y en especial la cuestión de Dios: una aspiración al horizonte más amplio posible. No pueden faltar las cuestiones de la verdad, del bien y del mal, así como el planteamiento de los primeros principios, en su posible distinción con lo que hoy se denomina “fundamentos”. La metafísica actual ha de enfrentarse con la cuestión del sujeto, de la que es inseparable la dialéctica entre objetividad y realidad, lo cual nos conduce inevitablemente al gran problema actual de la historia como trasfondo de toda indagación. A su vez, el estudio del pensamiento ha de conectarse con la indagación acerca del lenguaje y las implicaciones que tal entreveramiento conlleva para la entera metafísica”³².

A modo de conclusión enumero un conjunto de tesis con las que se ha tejido la argumentación anterior. 1. Es inevitable comenzar en el pensamiento

³¹ “Todos los pensadores piensan lo mismo, pero no lo igual, pues pensar *lo mismo* es lo más difícil”. Heidegger, M., *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. Herder, Barcelona, 2011, p. 95.

³² Llano, A., *Caminos de la filosofía*, p. 236.

ya “comenzado”. En el origen se encuentra una afirmación a favor del ser, que es decisión a favor del propio ser, y en consecuencia por el ser en general, se presente como se presenta. El pensamiento queda caracterizado por la orientación natural a la realidad (incluso cuando cavila sobre lo ya conocido, por tanto, sobre el mundo para nosotros frente al mundo en sí), y de esto se sigue que hay que tomar como tal lo que se dé en la experiencia. Tomarlo como tal, es lo mismo que como verdaderamente tal modo de ser (físico, estético, imaginario, matemático...). 2. La indagación metafísica de los principios de lo real descansa en una universalidad mínima, pero inescapable. Aun a riesgo de simplificar el conjunto de problemas que, según algunos, ha desfigurado fatalmente el curso de la ciencia primera, una de sus claves interpretativas que nos acerca al tema de este trabajo es la confusión del “eso sin lo cual”, con el “eso por lo cual”. Mientras que no hay contradicción en aceptar una diversidad de condiciones para la comprensión *universal* de lo que denominamos ser, resulta más problemática la admisión de distintos principios que den cuenta simultáneamente de lo real, como su fundamento. Se trata, en definitiva, de unidades diversas: la que cumple con la explicación del ser en cuanto ser y la que tiene a su cargo el qué y el por lo qué de los entes. Al segundo tipo de unidad, curiosamente, apelan (cuando lo hacen) tanto la metafísica como la ciencia moderna. 3. El conocimiento es operación, *praxis*, no producción, *poiesis*. Sin entrar en mayores precisiones sobre qué es la verdad, no cabe negar la inteligibilidad del mundo. Pero la inteligibilidad es un juego a dos bandas: Hay una proporcionalidad *de facto*, aunque carezcamos de su explicación última, entre nuestro entendimiento y el mundo inteligido. Ciertamente, el conocimiento es el caso de una oximórica combinación de necesidad y contingencia. Porque nuestra dotación faculta-

Lourdes Flamarique

tiva es la que es. El conocimiento humano es como es, lo que tiene de humano lo hace en cierto modo no necesario. Y, al mismo tiempo, la significación del acto de conocer entraña una identidad frente al aparente conocimiento que permite afirmar que el conocimiento no puede ser de otra manera. 4. La filosofía y su historia son inseparables. Las preguntas y problemas son heredados. Pero, la filosofía no es el resultado de la historia, sino que ésta lo es de su íntimo vínculo con el tiempo. Los motivos del filosofar son tan objetivos como subjetivos, lo que explica la facilidad con la que el pensamiento filosófico se articula como escuela. La historicidad es, sobre todo, noticia de la finitud.

La metafísica, la entera filosofía, es pensamiento ejercido desde la finitud. Lo que devuelve a la primera línea la necesidad de *metanoia*. Es decir, de saber que todo, la metafísica incluida, está siempre por hacer. Solo eso puede denotar la metáfora del eterno retorno.

Lourdes Flamarique
lflamarique@unav.es

