

INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA

JEAN GRONDIN

INTRODUCCIÓN
A LA METAFÍSICA

Traducción de
ANTONI MARTÍNEZ RIU

Herder

Título original: Introduction à la métaphysique

Traducción: Antoni Martínez Riu

Diseño de la cubierta: Claudio Bado

© 2004, Les Presses de l'Université de Montréal

© 2006, Herder Editorial, S.L., Barcelona

2.ª edición, 4.ª impresión, 2023

ISBN: 978-84-254-2841-8

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Prodigitalk

Depósito Legal: B - 28.461-2011

Printed in Spain - Impreso en España

herder

A todos mis alumnos

Índice

Prólogo	15
Abreviaturas	19
Introducción	21
Hacia un concepto de metafísica	21
Sus orígenes	25

CAPÍTULO I

PARMÉNIDES: LA EVIDENCIA DEL SER

El carácter fragmentario y, por lo mismo, casi incomprensible del pensamiento preplatónico	31
El contexto de la reflexión de los presocráticos sobre la naturaleza ...	34
Cultura oral y, en consecuencia, poética	38
La revelación de una diosa	39
El enigma del ser	43
Los seguidores de la onto-logía de Parménides	49
La crisis sofista: el discurso humano abandonado a sí mismo	52

CAPÍTULO II

PLATÓN: LA HIPÓTESIS DE LA IDEA

El discurso indirecto de los escritos de Platón	57
La herencia de Parménides	61
Atención al <i>eidos</i>	62
Las ideas separadas	66
Un esfuerzo por recordar	70
La dialéctica o la atención al ser mismo	73
La idealidad ejemplar del ser matemático	76
La separación «metafísica» en línea: <i>República</i> VI	77

La supremacía de la idea del Bien	80
El cosmos del demiurgo: lo mismo y lo otro	86
El principio del Uno en la Academia de Platón	87

CAPÍTULO III ARISTÓTELES: LOS HORIZONTES DE LA FILOSOFÍA PRIMERA

El texto y el objeto de la metafísica	91
Una ciencia de los primeros principios	94
La teoría de las causas	96
Hay una ciencia que trata del ser en cuanto ser	101
La perspectiva onto-teológica de <i>Metafísica</i> E 1.	104
El ser se entiende en múltiples sentidos	108
La filosofía primera como ousiología: <i>Metafísica</i> Z	111
La teología de <i>Metafísica</i> Λ	116

CAPÍTULO IV LA ÚLTIMA CUMBRE DE LA METAFÍSICA DE LA ANTIGÜEDAD: LA IRRUPCIÓN DEL NEOPLATONISMO

La metafísica del Uno en Plotino	122
La cristianización de la metafísica en Agustín	129

CAPÍTULO V METAFÍSICAS Y TEOLOGÍA EN LA EDAD MEDIA

¿Una época «metafísica»?	139
Y en segundo término, la <i>pistis</i>	144
Anselmo y la prueba ontológica	147
Avicena: la metafísica del <i>Ṣifā'</i>	151
La crítica de Avicena por Averroes	160
El objeto de la metafísica según Tomás de Aquino	162
¿Existe Dios? Cinco vías	167
La idea de una <i>scientia transcendens</i> en el pensamiento escolástico de Duns Escoto a Suárez: el origen de la ontología	172

CAPÍTULO VI DESCARTES: LA FILOSOFÍA PRIMERA SEGÚN EL *COGITO*

¿Hay metafísica en Descartes?	181
Primera meditación: de lo que puede ponerse en duda o el cuestionamiento de la metafísica clásica	185

Segunda meditación: pienso, soy. La metafísica del <i>cogito</i>	188
Tercera meditación: De Dios, que existe. Vuelta a la metafísica de la divinidad	193
El desarrollo posterior de la doble metafísica cartesiana	198

CAPÍTULO VII

SPINOZA Y LEIBNIZ: LA METAFÍSICA DE LA SIMPLICIDAD Y DE LA RACIONALIDAD INTEGRAL

Una metafísica ética: Spinoza	201
Una metafísica «deseada» de formas sustanciales: Leibniz	206

CAPÍTULO VIII

KANT: LA METAFÍSICA HECHA CRÍTICA

La metafísica natural	216
¿Es posible la metafísica como ciencia?	218
Kant y la filosofía trascendental de los antiguos: fenómenos y cosas en sí	222
Crítica y metafísica	225
La metafísica de la libertad	230
La «metafísica» del Bien supremo	233
¿Podemos demostrar la existencia de Dios?	239
El porvenir de la metafísica según Kant	241

CAPÍTULO IX

¿METAFÍSICA DESPUÉS DE KANT?

¿Ha habido metafísica después de Kant?	245
Doctrina, ciencia y sistema en Kant	249
El rechazo idealista de una metafísica de la cosa en sí	253
La filosofía primera de Reinhold	256
Fichte y la metafísica del Yo	260
La metafísica de la identidad de Schelling	270
La metafísica del último Schelling	279
La metafísica del espíritu en Hegel	288
La metafísica poshegeliana: un estadio primitivo de la humanidad o un asunto del arte	305

CAPÍTULO X
HEIDEGGER: LA RESURRECCIÓN
DE LA CUESTIÓN DEL SER,
PERO EN NOMBRE DE UNA SUPERACIÓN
DE LA METAFÍSICA

El proyecto de una destrucción de la historia de la ontología	315
La doble prioridad de la cuestión del ser	318
La metafísica, el acontecimiento por excelencia de nuestro ser (1929) .	325
La constitución onto-teo-lógica de la metafísica	332
La realización técnica y nihilista de la metafísica	338
El quebrantamiento del principio de razón	340
El alcance teológico de la superación heideggeriana de la metafísica ..	342
¿Un pensamiento secretamente metafísico?	345

CAPÍTULO XI
METAFÍSICA A PARTIR DE HEIDEGGER

El redescubrimiento de la historia de la metafísica	349
El redescubrimiento metafísico de la existencia: de Gilson a Sartre ...	353
El redescubrimiento del lenguaje: de Gadamer a Derrida	362
El redescubrimiento metafísico de la trascendencia: Levinas	374
Conclusión	379
Bibliografía de los textos fundamentales	381
Índice onomástico	393

Hay una ciencia que trata del ser en cuanto ser.

ARISTÓTELES,
Metafísica, IV, 1

La filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, medicina, mecánica y moral.

RENÉ DESCARTES,
Carta-prefacio a *Los principios de la filosofía*

La metafísica es sin duda el más difícil de los conocimientos humanos; sólo que nadie ha escrito nunca una.

IMMANUEL KANT,
*Investigación sobre la nitidez de los principios
de la teología natural y moral*

Un pueblo sin metafísica es como un templo sin sanctasanctórum.

G. W. F. HEGEL,
Prefacio a la primera edición de la
Ciencia de la lógica

La metafísica pertenece a la «naturaleza del hombre». No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental de nuestro ser. Es nuestro ser mismo.

MARTIN HEIDEGGER,
¿Qué es metafísica?

Prólogo

Esta obra espera ser una introducción a esa disciplina del pensamiento que llamamos «metafísica». El hecho de que casi no podamos emplear el término si no es entre comillas se debe a que la metafísica no es en verdad una ciencia que todavía se practique o enseñe hoy en día. Por más que una determinada tradición quiso ver en ella la reina de las ciencias, no hay en la actualidad —de hecho nunca las ha habido— facultades de metafísica tal como las hay de física, de matemáticas o de teología. Muy a menudo, aunque ya hace tiempo que esto va siendo así, apenas sirve más que de término de contraste, como si el hecho de ser antimetafísico, o posmetafísico, representara necesariamente algo valioso para la filosofía. Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo —la fenomenología, la filosofía analítica, la deconstrucción— coinciden, en efecto, casi todas ellas, y con singular obstinación, en la necesidad de superar la metafísica. Pero ¿qué es lo que habremos superado entonces? ¿Tenemos clara conciencia de ello? ¿Acaso el mismo pensamiento novedoso que se proclama posmetafísico puede pensarse sin la herencia y la ilustración que nos deja la metafísica?

El autor de este libro forma parte de una generación que no ha conocido los manuales de metafísica, pero a la que se le ha repetido sin cesar que la metafísica era un régimen de pensamiento tiránico, tan ilusorio como represivo, del cual era obligado liberarse. Se sostenía esta afirmación de una manera quizás algo autocrática, porque se remitía preferentemente al pensamiento, también dominante, de Kant o de Heidegger. Sólo que —ironía de las ironías— el estudio de su pensamiento hará saber a cualquier observador imparcial que el proyecto esencial de

estos dos filósofos es en sí mismo profundamente metafísico: no es preciso ser un especialista para saber que el propósito más evidente de Kant es conseguir que la metafísica sea en última instancia posible y que el de Heidegger es plantear la pregunta por el ser, pregunta en la que es difícil no reconocer el tema por excelencia de la metafísica. ¿Y por qué no tenemos en cuenta esto?

¿Y cuándo ha ejercido su hegemonía el pensamiento metafísico? Ciertamente, no en la Antigüedad, y no sólo porque los antiguos ignoraran absolutamente el término «metafísica», que no apareció hasta el siglo XII.¹ Sin ningún tipo de duda, el pensamiento que llamamos «metafísica», ese pensamiento que trata sobre todo del ser, empieza allí sus días y es totalmente correcto ver en ello la realización más notable del pensamiento antiguo. Pero se trata de un pensamiento que, en Parménides, Platón o Aristóteles, no se deja ver más que en textos muy elípticos y de una audacia sorprendente, por más que estos pensadores se esfuerzan constantemente en subrayar que se apartan de las vías explicativas habitualmente recorridas por los mortales. Aunque lo más difícil de comprender es siempre el objeto en sí de esta nueva disciplina: ¿qué hay que entender exactamente por el ser, la idea o el ser en cuanto ser? Ésta es la razón por la cual, desde la antigüedad, los intentos de entender el mundo, siguiendo el hilo conductor del ser, han sido siempre considerados con la más severa sospecha: al inmovilismo del ser parmenídeo se le ha opuesto fácilmente la evidencia del movimiento de las cosas, y es conocido el ardor con que Aristóteles estigmatizó la inútil «metafísica» a que llevaría la teoría platónica de las ideas (vana duplicación de nuestro mundo, que de nada serviría en la práctica); pero a Aristóteles debemos también la idea de una filosofía primera cuyo objeto sigue siendo igualmente bastante enigmático. El pensamiento «metafísico», por lo demás, fue tan poco dominante en la antigüedad que ni fue recogido por las escuelas helenísticas posaristotélicas (estoicismo, epicureísmo, escepticismo) ni aceptado por el mundo romano en general.

Quizá pensemos en la Edad Media. Pero la imagen de un Medioevo totalmente penetrado de metafísica es en sí bastante mítica. El mundo medieval sólo muy tardíamente se reencontró con la metafísica y, apoya-

1. Véase Luc Brisson, «Un si long anonymat», en J.-M. Narbonne y L. Langlois (eds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Vrin-PUL, París-Quebec 1999, p. 43.

do en una revelación que provenía de otra fuente, nunca le reconoció en realidad una posición dominante o incontestable. Al lector medio le va a costar, además, recordar el nombre de un solo autor medieval que haya presentado su propio pensamiento bajo la denominación de metafísica.

Por lo que se refiere a la época moderna, a partir de Descartes, lo más correcto es decir que las más de las veces ha intentado oponerse al pensamiento metafísico, que ella deseaba superar, pero siempre en nombre de otra «filosofía primera», portadora de una concepción más rigurosa de lo real, que precisara mejor su ser, su esencia y sus causas. Pero ¿no era ésta ya la esperanza más fundamental del pensamiento meta-físico que buscaba superar los discursos demasiado limitados para comprender al fin el verdadero ser de las cosas? Es, en verdad, difícil superar la metafísica sin presuponerla y, sobre todo, sin ponerla en práctica.

La presente obra desearía por lo mismo recordar, contra viento y marea, que la metafísica sigue siendo quizás el presupuesto insuperable de todo pensar, en la medida en que es a ella a la que le incumbe aportar el proyecto de una comprensión del mundo, con vocación de universalidad, que se pregunte por el ser y el porqué de las cosas.

Hace ya tiempo que el autor lamenta la ausencia de una introducción histórica a la metafísica. La mayor parte de las que existen o son muy antiguas o son de inspiración tomista, en el sentido hartamente caduco y caricaturesco del término. Verdad es que la metafísica ha sido durante mucho tiempo un asunto tomista. En esa tradición, que en realidad es más escotista que tomista, la metafísica general, u ontología, encarnaba la disciplina fundamental de la filosofía, en la medida en que a ella tocaba examinar la cuestión del ser en cuanto ser, mientras que a las restantes partes de la filosofía les era propio estudiar sus especificaciones. Esta concepción de la filosofía no es ya en realidad la usual en la actualidad, aun cuando su lógica apenas ha podido ser sustituida por otra (Heidegger es uno de los que la han retomado casi tal cual en *Ser y tiempo*).

Por eso, la necesidad de una introducción a la metafísica no ha desaparecido y quizá no ha hecho otra cosa que volverse más urgente en el clima de sospecha general que envuelve la metafísica: ¿cuáles han sido, pues, los momentos importantes y las principales etapas de la historia, algo subterránea, de la metafísica? El objetivo de este libro no es pasar revista a los «grandes sistemas» metafísicos en toda su inconmensurable diversidad, sino, atravesando esta misma diversidad, poner de relieve

la continuidad de una cuestión y de una disciplina del pensamiento, quizá constitutiva del pensamiento filosófico como tal. Y no es preciso convertirse en defensor de una doctrina particular (igual como se adhiere uno a un partido político) para hacer metafísica; basta tomar conciencia de lo que uno hace cuando intenta comprender el mundo y el sentido de la propia experiencia.

Abreviaturas

- Conf.* *Las confesiones* de san Agustín, citadas indicando el libro, el capítulo y el párrafo. La obra original cita la traducción de la Bibliothèque augustinienne (BA), trad. por E. Tréhorel y G. Bouissou, Desclée de Brouwer, París 1962, 2 vols., y la de P. Cambronne, Gallimard, colec. «Bibliothèque de la Pléiade», París 1998; en los textos, sin embargo, se sigue la traducción castellana de Á. Custodio Vega, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid 2005 (texto bilingüe).
- CRP* *Crítica de la razón pura*, de I. Kant, citada según la paginación original de la primera (A) y de la segunda edición (B). Se citan los textos de la edición castellana, *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices por P. Ribas, Alfaguara, Madrid 1978, 1988.
- DK I y II* *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Los fragmentos de los presocráticos), ed. por H. Diels; vol. I, citado siguiendo la quinta edición, dirigida por W. Kranz, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín 1934; vol. II, citado según la cuarta edición de Hermann Diels, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín 1922. Si el contexto no exige lo contrario, en la traducción se cita normalmente el texto de la edición castellana de G. S. Kirk-J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1969.
- EN* Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, París 1943. Los textos citados se toman de la edición castellana, *El ser y la nada*, trad. por J. Valmar, Alianza, Madrid 1989 [SN].
- Enc.* G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en compendio, trad. por R. Valls Plana, Alianza, Madrid 1997.
- Ené.* *Enéadas* de Plotino, seguidas de la indicación del libro, del capítulo y del párrafo en la edición de Porfirio, siguiendo sobre todo la traducción de Émile Brehier. Los textos citados se toman normalmente de la edición castellana *Enéadas, I-II, III-IV, V-VI*, 3 vols., trad. por J. Igal, Gredos, Madrid 1981, 1985, 1988.

- Fen.E.*, *Phénoménologie de l'esprit* (1807) de G. W. F. Hegel, citada según las traducciones de J. Hyppolite (Aubier, París 1939-1941), J.-P. Lefebvre (Aubier, París 1991) y P.-J. Labarrière y G. Jarczyk (Gallimard, París 1993). Los textos se toman normalmente de la edición castellana, *Fenomenología del espíritu*, trad. por W. Roces y R. Guerra, FCE, México 1966.
- GA* *Gesamtausgabe* (Obras completas). La sigla remite tanto a las obras completas de Heidegger (Klostermann, Fráncfort del Meno, desde 1975), como a la edición histórico-crítica de la obra de J. G. Fichte por la Academia de las ciencias de Baviera, dirigida por R. Lauth, H. Jacob y otros (Frommann-Holzboog, Stuttgart, desde 1962).
- GW* *Gesammelte Werke* (Obras) de H.-G. Gadamer, 10 vols., Mohr-Siebeck, Tubinga 1985-1995.
- LEP* *Les écoles présocratiques*, ed. por J.-P. Dumont, Gallimard, colec. «Folio», París 1991.
- LPP* «Le Poème de Parménide», en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, vol. 1, Vrin, París 1987.
- Met.* *Metafísica* de Aristóteles, citada según la traducción de J. Tricot, Vrin, París 1953, 2 vols. Si el texto original no exige lo contrario, los textos se toman de la traducción castellana de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1994.
- Rep.* *República* de Platón, citada según la edición castellana de Platón, *Diálogos IV, República*, ed. por C. Eggers Lan, Gredos, Madrid 1986, 1998. Si lo exige el original, la traducción sigue el texto de *République*, según las traducciones de G. Leroux (GF), E. Chambry (Les Belles Lettres), L. Robin (La Pléiade) y R. Baccou (Garnier, 1966, GF).
- ST* *Suma teológica*, citada según la edición en 16 vols., traducida por una comisión de PP. Dominicos, Editorial Católica, Madrid 1947ss.
- SW* *Sämmtliche Werke* (Obras completas). La sigla remite tanto a las obras completas de J. G. Fichte, ed. por I. H. Fichte, 1834-1835 (reimpr. Walter de Gruyter, Berlín 1971), como a las de F. W. J. Schelling, ed. por F. K. A. Schelling (1856-1861).
- SZ* *Sein und Zeit* de M. Heidegger, citado siguiendo la paginación original de la obra aparecida en Niemeyer, Tubinga 1927. Los textos se toman normalmente de la traducción castellana de *Ser y tiempo*, trad. por J. E. Rivera, Universitaria, Santiago de Chile ³2002.

Introducción

HACIA UN CONCEPTO DE METAFÍSICA

Si el término «metafísica» despierta posiblemente ciertos temores en la actualidad se debe, sin duda, a que a menudo sólo recibe un sentido peyorativo, que se expresa de dos maneras. Según una primera acepción, se califican como «metafísicas» aquellas reflexiones huera que nada tienen que ver con lo concreto de la vida. «Metafísico» quiere decir, en este caso, abstracto, brumoso y abstruso; concepto bastante extendido de metafísica (y de filosofía, por cierto), pero que podemos olvidar porque de él no nos ocuparemos en la presente obra. Porque aquí nunca trataremos de cosas abstrusas, inútiles u oscuras, pero tendremos muy presente, de acuerdo con toda la herencia metafísica recibida, que es imposible pensar sin hacer un esfuerzo de abstracción, porque es imposible pensar lo concreto si no se le sitúa en una perspectiva más general, de la que es un ejemplo particular.

Hay otro concepto peyorativo de metafísica que podemos relacionar con el que hemos mencionado, pero que tiene, por lo menos, el mérito de ser algo más preciso. El término de metafísica sirve en este caso para designar todo aquello que se encuentra más allá de lo físico, esto es, más allá del mundo sensible, perceptible y material. Por encima del mundo físico que nos envuelve, que nos oprime, pero que es donde nos encontramos, habría lo que Nietzsche ha llamado en tono burlón un «trasmundo» metafísico. Un mundo poblado de seres no físicos, es decir, dioses, ángeles, almas y entes de razón. Aquí, metafísico es sinónimo de trascendente, teológico o sobrenatural.

¿Y a este mundo pretende introducir el presente libro? No, o en ningún caso directamente. De lo que nos ocuparemos va a ser más bien del

pensamiento metafísico occidental como tal, muy alejado de cualquier relación con el pensamiento de lo suprasensible o de lo nebuloso, pero en cuyo interior han sido posibles y hasta necesarias esas distinciones, a menudo suprimidas y luego reintroducidas en otras épocas. La metafísica designará para nosotros la corriente de fondo del pensamiento occidental, que parte de los griegos y llega hasta nosotros, que se pregunta por *lo que es* y, por tanto, por el ser y sus causas. Este pensamiento no es *a priori* nebuloso (porque el ser es quizá lo más inmediato y visible) ni se orienta obligatoriamente a lo sobrenatural, puesto que lo que intenta pensar es precisamente lo que es, el ser tal cual existe. Este pensamiento se reconoce, sin embargo, ligado a la idea de trascendencia, apuntada por el prefijo *meta*, en el doble sentido de que aspira a superar las perspectivas demasiado particulares, demasiado limitadas, y a contemplar el ser en su conjunto, desde una perspectiva, por tanto, de comprensión que implica una superación del mismo.

Desde un punto de vista histórico, no hay mucho que discutir: con un discurso sobre el ser se inicia propiamente el pensamiento filosófico, y hasta podríamos decir científico, con Parménides en el siglo VI a. C. Platón y Aristóteles siguen por esta misma línea al sostener, aunque en textos extraordinariamente balbucientes, que el ser verdadero o el ser en cuanto ser debe constituir el objeto privilegiado del saber. Esta reflexión, que pretende ser más universal y por lo mismo más racional que todas las demás, tratará al mismo tiempo del ser más sustancial —«el que verdaderamente existe», dirá Platón— y, por consiguiente, más fundamental que todo el resto. Esta esperanza de un discurso universal y fundamental a la vez sobre el ser funda la disciplina del pensamiento que se denomina «metafísica».

Ignorando por completo el término de metafísica, Aristóteles le dio a esta materia el nombre de «filosofía primera», no sólo porque a ella concernía el primero de todos los objetos, el ser, sino también, e incluso sobre todo, porque hablar del ser era también preguntarse por el principio de todo lo que es. Después, toda filosofía que se precia de serlo se define por una tesis sobre el ser y su fundamento, y sólo puede ser filosofía en la medida en que lo hace. Aun cuando el tema principal puede no haber sido siempre el del ser —por otra parte, a Dios gracias—, toda filosofía es metafísica en la exacta medida en la que trata de un ente, una cuestión o un objeto, considerado por ella más fundamental que todo lo demás (la naturaleza, la razón, Dios, el sujeto, los valores, la historia, el hombre, la felicidad, la justicia, el sentido).

Pero el privilegio filosófico de la cuestión del ser es más que un dato de la historia, fácilmente verificable. Si esta cuestión reivindica ser pensada desde los griegos es porque, en la luminosidad de un solo vocablo, el ser encierra a la vez el universo en su conjunto y nuestra efímera posición en la existencia. Frágil y gratuito, el ser, empezando por el nuestro, podría no haber visto nunca la luz del día. Pero ya no hay remedio; el ser es, hay ser, y nosotros somos ser por el tiempo de un suspiro. Este misterio y nuestra perplejidad ante él, ante nosotros mismos, es el origen de la filosofía o de la metafísica, pensamiento del ser.

Para este misterio hay dos grandes respuestas, que no se excluyen necesariamente. La primera busca explicar *por qué* hay ser —o tal ser, nosotros, por ejemplo— más bien que nada. Es el sentido que tiene el «principio de razón» en un pensador como Leibniz, que se pregunta por las razones por las que las cosas son lo que son.¹ Este principio, esta esperanza de la racionalidad es lo único que anima todo el esfuerzo de la ciencia que, desde Platón, si no ya desde el discurso de Parménides sobre el ser, se entiende como un discurso racional (*logos*) sobre lo que es (el *on*, o el ente).

Hay una segunda respuesta, que no ha cesado verdaderamente nunca, desde Parménides, de acompañar este intento de explicación. Se trata de la actitud que, más allá de toda perspectiva explicativa, muestra sin más su asombro ante el hecho de que haya ser y no más bien nada. Aunque puede parecer algo irracionalista, esta postura ante el ser no es menos rigurosa que la primera. Constata, en efecto, que ninguna explicación explica en definitiva el ser si no es partiendo del ser. Por más que nos esforcemos en derivar el ser de un principio superior nunca llegaremos realmente a explicar por qué hay ser y no más bien nada. Y de ahí la paradoja: el ser, que apela al intento de ser explicado por el pensamiento,

1. G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, en la edición de sus obras filosóficas (*Die philosophischen Schriften*) por C. J. Gerhardt, vol. 6, Berlín 1885; reimpr. Olms Verlag, Hildesheim-Nueva York 1978, p. 602: «Hasta ahora sólo hemos hablado como simples físicos: ahora debemos elevarnos a la metafísica, valiéndonos del *gran principio*, habitualmente poco empleado, que sostiene que *nada se hace sin razón suficiente*, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Asentado este principio, la primera pregunta que tenemos derecho a formular será *por qué hay algo más bien que nada*» [«Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón», en *Escritos filosóficos*, ed. por E. de Olaso, Charcas, Buenos Aires 1982, p. 601].

se muestra en sí reactivo, en cierto sentido, a cualquier explicación. La filosofía, que, en su vena más científica, pretende explicar, sabe también asombrarse ante la inmensidad de lo que es. Platón y Aristóteles, por otra parte, han dicho que la filosofía debía su origen al asombro, o a la admiración. Puede decirse que las grandes creaciones de la filosofía, como las del arte, han nacido de este asombro, que no cesa de renovarse después de más de dos milenios.

El asombro ante la inmensidad del ser, a la vez que personifica una de sus manifestaciones más rigurosas, es también lo que hace que el proyecto de la metafísica —el discurso razonado sobre el ser— sea un proyecto con tanto riesgo. En efecto, ¿qué se puede *decir* del ser? ¿Puede ser, un discurso sobre el ser, otra cosa que un balbuceo o un tanteo en la oscuridad? ¿Está la filosofía alguna vez a la altura del ser que ella misma quisiera poder expresar? He aquí por qué el pensamiento metafísico se ha visto siempre atormentado por una cierta confusión ante su discurso sobre el ser: ¿se trata de un discurso verdaderamente científico? Esta mala conciencia de la filosofía la lleva tanto al escepticismo (no podemos decir nada cierto sobre el ser) como hacia la mística (el ser es inefable) o a una abierta y resuelta exclusión de la cuestión del ser: del ser no habría nada que decir, porque se trata de un concepto demasiado general, por lo que es preciso contentarse con hablar del curso previsible, y por lo mismo explicable, de las cosas (pero no siempre se da cuenta uno de que esta exclusión, así como la resignación a que obliga, es ella misma fruto de una decisión metafísica). Que nadie se llame a engaño, estas tres posturas ante el ser, la del escepticismo, la de la mística y la de la expropiación de la cuestión del ser, siguen siendo tentativas muy reales y del todo coherentes de la práctica filosófica: el ser parece verdaderamente inefable desde la perspectiva de la ciencia y su incomprendibilidad tiene algo de exasperante. Reconozcámoslo de una vez por todas, se nos dice: una filosofía ajena a toda mística o a todo escepticismo no es muy practicable, porque esa filosofía no estaría a la altura del misterio de su objeto. Pero ante estas objeciones siente uno la tentación de responder reemprendiendo el suspiro de Galileo: *Eppur si muove!* «¡Y no obstante, se mueve!», el ser nos mueve y nos conmueve. De él hablamos sin cesar y en él somos. Hacer metafísica es esforzarse en decir qué hay de este ser que nos abarca.

SUS ORÍGENES

Hemos visto que con Parménides apareció por vez primera el pensamiento del ser. Un pensador del que se sabe poco, pero de quien se ha conservado un texto continuo de unas tres páginas, donde se hace insistentemente cuestión del ser como de un objeto privilegiado, o mejor, como del único objeto del pensamiento. Parménides se contenta con decir, tautológicamente, que este ser es, sin más, añadiendo, simplemente, que el no-ser no es. Pensamiento algo primario, podríamos decir, pero esta singular emergencia del tema del ser va a la par con la primera aparición del pensamiento «racional», el que sigue la vía del pensar que intenta ir más allá del nivel de la palabrería o de las opiniones no fundadas, y que no puede sino apoyarse sobre el ser en el sentido permanente del término, ajeno al devenir. Platón será el primero en llamar *philosophia* a este pensar en un ser permanente y fundamental.

La aparición del término «metafísica» es bastante más tardía. Aunque data del siglo XII, el término se hizo susceptible de ser pensado en el siglo I a. C., cuando Andrónico de Rodas quiso dar un título a un conjunto inclasificable de catorce estudios breves de Aristóteles. Según una tradición más o menos novelesca, tras la muerte de Aristóteles, sus manuscritos habrían literalmente enmohecido en un sótano durante casi dos siglos,² antes de que fueran editados por Andrónico, décimo escolarca

2. Véase al respecto P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, trad. por V. Peña, Madrid 1981, (1984), pp. 27-28. Esta tradición se funda en un relato de Estrabón (63 a.C.-19 d.C.) y de Plutarco (c. 46-120), que tiene el mérito, raro en estudios clásicos, de ser relativamente contemporáneo de la edición de los textos por Andrónico. Según este relato, los manuscritos de Aristóteles pertenecieron en principio a su discípulo y sucesor en la dirección de la escuela peripatética, Teofrasto. En su testamento, fechado en 288 a.C., este último legó sus propios manuscritos y los de Aristóteles a su condiscípulo Neleo de Scepsis. Éste se habría llevado consigo esos manuscritos a Scepsis, cerca de Troya. Pero sus hederos inmediatos habrían sido gente más bien ignorante, que habrían abandonado aquellos textos en un sótano, donde habrían permanecido durante casi dos siglos. En el siglo I a.C., sus descendientes habrían vendido estos textos a un bibliófilo, Apelícón de Teos, que los habría llevado a Atenas. Finalmente, tras conquistar Atenas en el año 86 a.C., el general romano Sila los habría transportado a Roma como importante botín de guerra. Allí los habría comprado el gramático Tiranión; su discípulo Andrónico los editó por vez primera hacia el año 60 a.C. Este relato es frecuentemente juzgado con escepticismo, pero eminentes historiadores del pensamiento antiguo estiman que probablemente posee un fondo histórico. Véase sobre todo I. Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. por B. Navarro, UNAM, México 2000, p. 75; H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philo-*

de la escuela peripatética fundada por Aristóteles. Andrónico tuvo que ordenar primero esos manuscritos reencontrados, ordenándolos y clasificándolos según secciones específicas, que correspondían al currículum de una enseñanza doctrinal. Inspirándose en la división estoica de la filosofía en lógica, física y ética, Andrónico reunió los manuscritos de Aristóteles en cuatro grandes clases:³

- 1) los escritos lógicos (que más tarde recibirán el nombre de *Organon*);
- 2) los escritos éticos, políticos, retóricos (que comprenden también la *Poética*);
- 3) los escritos físicos (donde hay también investigaciones que hoy clasificaríamos como biológicas o psicológicas);
- 4) los escritos «metafísicos».

El término «metafísica» parece querer decir aquí «que se encuentran detrás de los físicos» (*meta ta physika*). Por tanto, no tendría sino una función bibliográfica, pero que al mismo tiempo daría testimonio de un conflicto: Andrónico habría clasificado bajo la apelación de «metafísica» un conjunto desigual de catorce opúsculos que no supo clasificar de otra manera, porque no eran lógicos, ni éticos, ni físicos en el sentido estricto del término.

Seguramente que el término «metafísica» podría también designar un cierto contenido. Hasta podría hábilmente circunscribir todo aquello que podría situarse «más allá de lo físico» como tal. Es tentador citar aquí el conocido texto de Kant sobre el origen del término «metafísica»:

En lo que concierne al nombre de metafísica, no puede creerse que haya nacido al azar, pues se ajusta tan bien a la ciencia misma: si se llama *physis* a la naturaleza y si sólo podemos llegar a los conceptos acerca de la naturaleza mediante la experiencia, entonces la ciencia que viene a continuación de ésta se llama metafísica (de *meta*, *trans*, y *physica*). Es una ciencia que de algún modo se halla fuera, es decir, más allá del campo de la física.⁴

sophie, Ueberweg: Antike 3: Ältere Akademie —Aristoteles— Peripatos, Schwabe Verlag, Basilea-Stuttgart 1983, p. 191ss, y más recientemente Y. Lafrance, «Une nouvelle histoire de la philosophie grecque», en *Dialogue*, 38 (1999) 859-860.

3. Véase H. Flashar (ed.), *ibidem*, § 10, p. 192.

4. *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, ed. por M. Heinze, Leipzig 1894, p. 186 (citado según la traducción de P. Aubenque, o. cit., p. 33).

En realidad, esta concepción de la metafísica como una ciencia de lo suprasensible corresponde más a la idea que Kant se hacía de la metafísica (y que él tenía por una ciencia imposible al no poder justificar su pretensión de un conocimiento sobrenatural) que al objetivo real de los textos de Aristóteles. Los textos de la *Metafísica* no hablan solamente, ni prioritariamente, de aquello que está «más allá» de lo físico. El libro V, por ejemplo, propone una selección de definiciones que podrían clasificarse, en sentido estricto, en los escritos lógicos, mientras que los libros VII, VIII y IX tratan esencialmente de aquello que constituye la sustancia en sentido general y ciertamente no «meta-físico» del término. Pero es cierto que determinados manuscritos evocan el proyecto de una ciencia universal o de una filosofía primera, que remitiría a lo que fue llamado por vez primera por Aristóteles «el ser en cuanto ser». Aunque el sentido de esta fórmula no es inmediatamente claro, la idea de distinguir esta consideración universal del ser de la finalidad de las ciencias especiales, que contemplan objetos más particulares, es más fácilmente comprensible. Esta distinción se encuentra al comienzo del libro IV de la colección de esos escritos llamados metafísicos:

Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y los atributos que esencialmente le pertenecen. Esta ciencia no se confunde con ninguna de las denominadas particulares, porque ninguna de las otras ciencias, en efecto, se ocupa en general del ser en cuanto ser, sino que, tras seccionar de ello una parte, estudia sólo los atributos de ésta: así sucede, por ejemplo, con las ciencias matemáticas.⁵

Toda introducción a la metafísica debe partir de ese texto fundacional de Aristóteles. Define la ciencia que estudia el ser en cuanto ser por su pretensión de universalidad: mientras que las demás ciencias tratan de un ámbito de objetos bien delimitado, habría una ciencia más global, pero que Aristóteles deja aquí sin nombre. Siguiendo una terminología más tardía, la de Husserl y la de Heidegger, podríamos decir que todas las ciencias son «ónticas» en cuanto remiten a un *ente* (o a un objeto) determinado, mientras que sólo la filosofía es propiamente «ontológica» porque focaliza su reflexión sobre el ser mismo, o el ser en cuanto ser. Esta fórmula permanece ciertamente del todo enigmática, tanto más cuanto que Aristóteles jamás la explica directamente. Pero ella deja entrever que

5. *Met.*, 1003 a 21ss (trad. J. Tricot, vol. 1, p. 171).

el propósito de la «metafísica», si así podemos llamarla, pretende ser no sólo más universal que el de las otras ciencias, sino que promete ser a la vez más fundamental: parece que la reflexión sobre el ser y sus propiedades esenciales debe *preceder* a las ciencias especiales, en las que el ser se entiende de manera más específica, como ser esto o aquello, matemático, físico, etc. Esta concepción puede parecer hoy día demasiado jerárquica, y por esta razón fuera de tiempo en buena medida, pero sigue siendo esencial para la filosofía, en el supuesto de que ésta deba diferenciarse, de manera creíble, de las ciencias particulares que tratan de objetos más específicos. Es ciertamente posible definirla sin asignarle la cuestión del ser, pero no acabamos de ver cómo la filosofía puede seguir siendo lo que es si deja de plantearse cuestiones universales y fundamentales, que no incumben a las ciencias particulares. Éste es el campo de interrogantes que se abre y se descubre en la fórmula de *Metafísica* IV.

La historia de la metafísica es hasta cierto punto la historia de esta fórmula aristotélica, que se sitúa en línea recta con la interrogación planteada por Parménides y Platón. Veremos cómo buena parte del pensamiento medieval tardío se ha desarrollado bajo la influencia de la idea aristotélica de una filosofía primera, centrada en el problema del ser, que el Medioevo piensa dentro del horizonte, poco griego, de una creación del ser en su conjunto. Cuando la filosofía moderna ha querido poner en cuestión determinados cimientos de la metafísica clásica, lo ha hecho proponiendo un discurso metafísico *nuevo*. En sus *Meditationes de prima philosophia* (1641), Descartes abrió esa modernidad a una reflexión filosófica que sólo se apartaba de la cuestión del ser en la medida en que había encontrado un objeto más universal y más fundamental todavía, que era el ser del pensamiento. Esta *redefinición* de la filosofía constituía una reorientación de la *metafísica*, entendida como discurso universal y fundamental sobre lo que es. Autores como Leibniz, Kant, Hegel o Heidegger intentaron también redefinir el objeto de la metafísica, pero lo han hecho siempre en nombre de una concepción del ser nueva y más radical.

El contrasentido más grave consistiría ahora en hacer de la metafísica una reflexión sobre un «objeto» más digno que el resto. Y es que la tradición metafísica siempre ha sabido que la meditación sobre el ser debía ir acompañada de una cierta conversión de la mirada. Platón hablaba en este sentido de una *metanoia*, de una metamorfosis, o hasta de una *epimeleia*, de un cuidado del alma. Estudiar el ser es siempre interrogarse también sobre el sentido, o el sinsentido (porque uno presupone el

otro), de nuestra experiencia del ser. Esto es evidente en el caso de Parménides, el cual asocia el pensamiento del ser a una elevación y a un cambio de la inteligencia, motivo que retomará expresamente Platón al incitar al alma a alejarse de las sombras y de la palabrería (*doxa*) que embelesan a la multitud, para volverse hacia las realidades más originarias. Éste será para nosotros el primer sentido de la «trascendencia» metafísica.

Pierre Hadot ha redescubierto esa idea, connatural en el pensamiento antiguo y no siempre olvidada entre los modernos, de que la filosofía aspira menos a un discurso teórico o doctrinal que a un trabajo del alma consigo misma y, por consiguiente, a la actualización de una forma de vida que merece el nombre de sabiduría.⁶ El término «conversión» (*metanoia*) ha caído algo en desuso, pero la urgencia de un cuidado (*epimeleia*) del alma no cesará nunca de ser prioritario mientras los hombres se pregunten por el sentido de su corta y accidental morada en el ser.

La metafísica reconoce sentirse llevada por una inquietud que puede calificarse como ética o existencial. La cuestión, a veces debatida, de la prioridad de la ética respecto de la metafísica, o de ésta respecto de aquélla, no requiere en verdad ser planteada. Toda ética presupone una metafísica o una ontología, a saber, una comprensión de lo que somos, de la misma manera que toda metafísica se siente aguijoneada por un planteamiento ético del sentido y de las posibilidades de nuestra existencia. ¿Acaso no se formula con el vocabulario del ser la célebre cuestión «ética» de Hamlet, *ser o no ser*?

Introducirse en la metafísica es reintroducirse en esa pregunta que, siguiendo la fórmula de Agustín, cada cual es para sí mismo: *quaestio mihi factus sum*.⁷ Surgiendo de ahí, la metafísica es una llamada a esta inquietud fundamental que se halla en la raíz de todo esfuerzo de comprensión. Tan esencial como es, se trata sin embargo de una pregunta ante la cual, como lo ha recordado una vez más Heidegger, la existencia tiende a veces a escabullirse. Para decirlo con Platón: la filosofía es un asunto de reminiscencia.

6. P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. por E. Cazenave Tapie Isoard, FCE, México 1998; *La philosophie comme manière de vivre*, entrevistas con J. Carlier y A. I. Davidson, Albin Michel, París 2001.

7. *Conf.*, X, 33, 50: «Tu autem, “Domine Deus meus, exaudi et respice” et vide et “miserere et sana me”, in cuius oculis mihi quæstio factus sum, et ipse est languor meus» («Tú, en cuyos ojos estoy hecho un enigma, y ésa es mi enfermedad») [*Las confesiones*, en *Obras de san Agustín*, II, trad. Á. Custodio Vega, BAC, Madrid 2005, p. 435].

La presente introducción quiere ser vista como una especie de recuerdo de las épocas culminantes que han formado el tronco común de la metafísica. El autor no tiene la sensación de haber escogido autores y temas de manera indiscriminada, y piensa que los pensamientos aquí representados son los que con mayor rigor han contribuido, tanto en el plano conceptual como en el de la eficacia histórica, en la definición del espacio propio de la metafísica. Sólo espero que la elección no parezca demasiado arbitraria ni demasiado dictada por un canon que otros puedan estimar —con el mayor de los derechos— menos pertinente. En última instancia, acabamos de recordarlo, es asunto de cada cual introducirse en la metafísica.

Capítulo I

PARMÉNIDES: LA EVIDENCIA DEL SER

EL CARÁCTER FRAGMENTARIO Y, POR LO MISMO,
CASI INCOMPENSIBLE DEL PENSAMIENTO PREPLATÓNICO

Sabemos muy poco de los primeros comienzos del pensamiento del ser, así como sabemos poco, por lo general, de todo comienzo. Conocemos siempre algo a partir de algo, de un punto de partida o de un principio anterior, cuya prosecución se presenta como una consecuencia. Pero ¿cómo comprender el punto de partida mismo? Y con esta perplejidad, que no es obligado eliminar, nos encontramos cara a cara con el *Poema* de Parménides. Resulta más fácil entender lo que sigue, pero el comienzo no tiene precedente alguno y, en consecuencia, se muestra inexplicable. Veremos cómo Parménides mismo asocia el discurso sobre el ser a lo que parece ser una revelación, que no se aviene con lo que sabemos o pretendemos ya saber. Sirva esto de advertencia para aquellos que pretendan comprender a Parménides a partir de su «contexto».

Cierto, disponemos realmente de algunos datos. En este sentido, se ha convenido clasificar a Parménides —que habría vivido entre 515 y 440 a.C. y que habría fundado una escuela en Elea, al sur de la península italiana— entre los «presocráticos». Ahora bien, es bastante claro que esta denominación, que sólo existe a partir del siglo XIX, no dice gran cosa, puesto que tiende a caracterizar un pensamiento en relación con un filósofo posterior, Sócrates (470-399 a.C.), que, además, no escribió nada (de modo que se habla hoy cada vez más de los «preplatónicos» para designar a los pensadores del período griego arcaico, como si esto fuera más esclarecedor). La otra gran característica de los presocráticos se refiere al hecho de que sólo los conocemos a través de fragmentos de

texto y de pensamiento. Ya es generoso hablar de fragmentos, porque esos «textos» nos son conocidos sólo porque han sido citados, invocados o utilizados por autores más tardíos y han quedado teñidos las más de las veces por el pensamiento de aquellos mismos que los citan. Esto es a veces muy evidente, cuando sin dificultad se reconoce la personalidad de quien los cita, y a veces lo es bastante menos, sobre todo cuando se atribuye inconscientemente a los presocráticos el uso de «conceptos» con los que el pensamiento posterior nos ha familiarizado en exceso. Muy a menudo, esos conceptos —o, lo que viene a ser en definitiva lo mismo, su traducción— son también los de sus comentaristas más recientes, que no reconocen siempre que están leyendo a los presocráticos a la luz de una terminología moderna cuando hablan, por ejemplo, de la «teoría del conocimiento», de la «cosmología» o hasta del «pensamiento» o de la «filosofía» de los presocráticos. Para hablar de los presocráticos, y citarlos, convendría con todo rigor recurrir a comillas redobladas, de modo que las primeras indicarían que los textos invocados ya son en su mayoría citas, y las segundas recordarían que los términos que se les presta han de ser utilizados con la más atenta de las vigilancias. No podemos, por tanto, esperar acercarnos a su pensamiento arcaico —y, como tal, trágicamente inaccesible— si no es practicando la crítica o la «destrucción» de las fuentes, en el sentido positivo del término, es decir, poniendo en cuestión los prejuicios de todas aquellas fuentes que nos permiten conocer a los presocráticos. El desagradecimiento es así la condición de posibilidad de los estudios clásicos.

El conjunto de fragmentos de los presocráticos, de los textos juzgados auténticos, cabría probablemente en un libro de un centenar de páginas, y los textos que poseemos no son quizá siempre los más importantes. Todo cuanto sabemos realmente de Tales, por ejemplo, aparte de algunas anécdotas inverificables, es que sostenía que el agua era el principio de todas las cosas (según el testimonio de Aristóteles, pero incluso aquí, adivinamos que el término «principio», ἀρχή [*archē*], no pudo ser empleado por Tales). De Heráclito, que parecía sostener tesis diametralmente opuestas a las de Parménides, sin que podamos saber si llegaron a conocerse, no poseemos más que una colección de 130 «aforismos», muy profundos, pero resulta injusto, aunque tentador, darles un sentido moderno. A título de comparación, imaginemos por un instante que, después de una catástrofe nuclear, el conjunto del saber de los dos últimos siglos se transmitiera a las generaciones futuras sólo a través de un florilegio de fragmentos heteróclitos. Pasados dos milenios, la posteri-