

# ¿PODEMOS HABLAR HOY DEL FINAL DE LA METAFÍSICA?<sup>1</sup>

Pierre AUBENQUE  
Universidad de La Sorbona

## RESUMEN

Si históricamente la metafísica está agotada, la hermenéutica abre la vía a un pensamiento que ve en el fin de la metafísica un destino y no un simple accidente. Esta situación hermenéutica es asumida por el proyecto deconstructivista el cual dota de un nuevo sentido al proyecto aporético en que consiste la pregunta por el ser desde que Aristóteles la enunciara.

PALABRAS CLAVE: metafísica, ontología, ser, hermenéutica, deconstrucción.

## ABSTRACT

«Can we, nowadays, talk about the end of the metaphysics?». If historically the metaphysics is finished, the hermeneutic opens a way to a thought which can see a destiny in the end of the metaphysics and not just an accident. This hermeneutic situation becomes a deconstructivist project which gives a new sense to the aporetic project which the question about the being consists of, since Aristotle enunciated it.

KEYWORDS: Metaphysics, ontology, being, hermeneutic, deconstruction

Los finales de siglo y de milenio, tan fortuitos como sean desde el punto de vista de la cronometría, son una ocasión, no siempre bienvenida, de conmemoraciones y balances. Al final del siglo XIX, anticipándose al final del milenio, Nietzsche se impacientaba: «¡Casi dos milenios y ni un solo nuevo dios!»<sup>2</sup>. De hecho, bien podría ser que el siglo XX, en diferentes aspectos, haya supuesto más un acabamiento que las primicias de un nuevo comienzo. En cualquier caso, no es un azar si Heidegger ha elegido esta cita como exergo de sus lecciones sobre Nietzsche, pronunciadas entre 1934 y 1938 y publicadas en 1961<sup>3</sup>. Es en estas lecciones sobre Nietzsche donde aparecen, por primera vez en Heidegger, los temas afines del «fin de la metafísica» y de la exigencia de su «superación» (*Überwindung*). Un poco antes, en 1932, Carnap había utilizado la misma expresión *Überwindung* en su artículo célebre sobre «La superación de la metafísica mediante el análisis del lenguaje»<sup>4</sup>. Tan diferentes como hayan podido ser los puntos de vista de los dos autores (el artículo de Carnap está además dirigido contra Heidegger), la coincidencia en la expresión es testimonio del sentimiento común del final de una época y de su correlato: la





inevitabilidad (Heidegger) o la necesidad lógica (Carnap) de un giro en la historia de la filosofía.

Hay dos maneras de interpretar la expresión «final de la metafísica», correspondiendo a dos connotaciones diferentes de la palabra «final». Se puede entender en primer lugar (y es así como lo entendió Carnap) una «muerte», una desaparición, consecutiva a una enfermedad esencial que privaría progresivamente a la metafísica de toda pretensión legítima a existir. La metafísica sería el producto de un error o de un conjunto de errores, denunciados por una gran parte de la filosofía de los siglos XVIII y XIX, de manera que la muerte de esta disciplina sería la sanción de las ambigüedades, paralogismos o contradicciones, es decir, de los «no-sentidos», que la historia de esta disciplina vehicula. Tal es la posición de lo que podría llamarse la vulgata «positivista»: preparada por la crítica de Kant, que habla de una «eutanasia de la razón pura»<sup>5</sup>, radicalizada por Augusto Comte, se prolonga en el neopositivismo contemporáneo.

¿Pero de qué metafísica anuncia el fin el positivismo? Según la definición aristotélica de la filosofía primera, más tarde llamada «metafísica», ésta es la ciencia del ser en cuanto ser o la ciencia de los primeros principios y causas. El ser es lo que hace que los entes que encontramos en la experiencia, que percibimos, que nos representamos, y de los cuales hablamos, sean precisamente «entes». Heidegger caracteriza correctamente la metafísica diciendo que es, en su fondo, la búsqueda del sentido del ser del ente. Ese sentido buscado es comprendido por la metafísica como el principio, la primera causa o, según una metáfora presente ya en Aristóteles, como el «fundamento» de lo que es, es decir, de lo que decimos que *es* o que *es* algo. Pero el fundamento, el principio, la causa primera de lo que es, no son ellos mismos entes empíricos. Están más allá de esos entes, son, en el mejor caso, más inteligibles, pero en todo caso menos accesibles a la experiencia sensible que los entes mismos. Esta situación es la que ha dado lugar a la expresión «metafísica», nombre de una disciplina que, tanto en el orden de la enseñanza como en el de la investigación, viene «después» de la física, pero exige su «superación» (esta idea de superación es inherente al «meta-» de «metafísica») a fin de acceder a una esfera *supra*-física, mundo inteligible, mundo de las Ideas o simplemente Dios, por retomar algunos de los nombres que la metafísica tradicional ha dado al Principio primero y trascendente de todas las cosas. Desgraciadamente, aparte de un cierto consenso sobre este esquema muy general, los metafísicos no han podido ponerse de acuerdo sobre el conte-

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado en francés en *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 19 (2000), núm. 1; © Universidad de Santiago de Compostela. Posteriormente este escrito ha sido publicado junto con otros artículos en el libro de Pierre AUBENQUE, *Problèmes aristotéliens 1. Philosophie théorique* © Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.

<sup>2</sup> *El Anticristo*, VIII, 235-6.

<sup>3</sup> *Nietzsche* I, p. 11.

<sup>4</sup> «Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis* 2 (1931-1932), p. 240 *sq.*

<sup>5</sup> *KrV*, Transzendente Dialektik, B 434, A 407.

nido de estas entidades abstractas de lo sensible, pero afirmadas más «entidades» que él, ni tampoco acerca de la naturaleza de la relación entre el principio y el mundo que se considera derivar de él.

La crítica de esta metafísica dogmática es bien conocida desde Kant. Según él, todo lo que excede la doble condición de la intuición del espacio y el tiempo por un lado, y de las reglas de las categorías por otro lado, escapa a nuestro entendimiento. Tal es el caso de un primer principio eterno, es decir, escapando a toda determinación espacio-temporal, y libre, es decir, no sometido a la ley de la causalidad, como lo está Dios tal como se lo representa la metafísica clásica. La consecuencia de esto es que las proposiciones metafísicas, que no tienen objetos asignables, pero tratan de entidades trascendentes inaccesibles como si fuesen objetivables, carecen de toda verificabilidad y son teóricamente arbitrarias.

¿Es esto una razón para renunciar a la metafísica? Se podría pensar que sí desde una perspectiva positivista, pero que no es finalmente la de Kant. Para Kant, una proposición que no es verificable y que, por carecer de premisas empíricas, no es tampoco demostrable, como por ejemplo «Dios existe», no por ello está desprovista de sentido. Aun cuando su verdad sea teóricamente indecidible, puede ser objeto de una adhesión racional, y ello no por razones teóricas, sino prácticas. La metafísica como «disposición natural de la razón», como «tendencia incansable», por retomar algunas expresiones kantianas<sup>6</sup>, resiste a todos los esfuerzos de refutación teórica. Pero permanece como actitud intelectual y espiritual, como aspiración, como ideal de la razón, que reside precisamente en un esfuerzo siempre renovado de superación de los límites de la experiencia. Podríamos decir con el Heidegger de *Ser y tiempo* que ella subsiste como «ontología fundamental», si consideramos que el «fundamento» de la comprensión del ser es el hombre. Subsiste pues como hermenéutica del *Dasein*, de la existencia humana. Pero no puede subsistir bajo la forma de un conjunto sistemático de proposiciones teóricas.

Mas, por otro lado —y así llegamos al segundo modo de entender hoy el «final» de la metafísica—, ese conjunto de proposiciones teóricas existe históricamente como corpus de textos, como archivo escritural, que, de los Presocráticos a Hegel e incluso más allá, conserva la memoria de las etapas sucesivas de la comprensión del ser por el hombre. Podemos reconocer por diversos signos, tales como la dominación planetaria actual de modos de pensar científico-técnicos y su extensión a todos los dominios de la vida humana, que la época de la metafísica triunfante y reinante como «reina de las ciencias», según el título que le reconocía aún Kant, está acabada.

No se trata sólo del lugar hoy modesto que es el de la metafísica en la sociedad y, en consecuencia, en la enseñanza escolar y universitaria. Se trata de mucho más, del hecho preocupante de que las fuentes de la invención metafísica parecen agotadas, no por pérdida de inquietud metafísica o de interés por los problemas metafísicos por parte tanto del público como de los filósofos profesionales, sino

---

<sup>6</sup> *KrV*, Transzendente Methodenlehre, B 877, A 849. Cf. Prolegomena, 60, A 183, A 189.





como consecuencia de un fenómeno de saturación. Todo ha sido dicho en el ámbito de la metafísica y no queda otra posibilidad más que la de la repetición, una repetición que puede ser innovadora en el sentido de la interpretación, pero no en el sentido de nuevos descubrimientos. Todo lo que puede decirse hoy en materia de metafísica está inevitablemente recuperado por una tradición. La única posibilidad hoy en día es la de ser neo-kantiano, neo-hegeliano o aun neo-platónico, etc., entendido todo ello sin saberlo. Aquí adquiere una nueva actualidad el propósito de Wittgenstein (*Tractatus*, 4.112): «El resultado de la filosofía no consiste en proposiciones filosóficas, sino en el esclarecimiento de proposiciones», es decir, de proposiciones ya formuladas.

Esta situación no debe ser un motivo de abatimiento, sino al contrario una invitación a otro tipo de actividad filosófica, que yo llamaría hermenéutica por oposición al modo de pensamiento sistemático de la tradición. Si en esta situación aún hablamos de «final de la metafísica», no es en el sentido en que la metafísica estuviera muerta de inanición, por falta de plenitud de su objeto, sino más bien por repleción. Esto puede decirse mejor con Heidegger: «¿Qué significa «final de la metafísica»? Es el momento histórico en que las posibilidades esenciales de la metafísica están agotadas (*erschöpft*)».

Es este acabamiento de la metafísica el que nos permite pensar hoy la metafísica en su totalidad. Es sólo al final de su efectuación histórica que la metafísica puede ser interpretada como figura determinada del pensamiento, como sistema cerrado sobre sí mismo. Pero es también sólo en ese sentido como se puede interpretar metafísicamente el fin de la metafísica como destino y no como accidente.

Es Heidegger quien mejor ha percibido, así me parece, este destino de la metafísica como conjunción paradójica de una investigación grandiosa y de la pérdida progresiva, pero sin duda inevitable, del sentido auténtico de la cuestión inicialmente planteada. La metafísica se constituye en Grecia antigua a partir de los Presocráticos y, temáticamente, en las filosofías de Platón y de Aristóteles, como la búsqueda del sentido del ser del ente. ¿Qué significa que una cosa, una persona, pero también un estado de cosas, una cualidad, un acontecimiento, etc., *son*, es decir, son algo y no nada? Está claro que el ser de esos entes no puede ser él mismo un ente, ni siquiera inteligible, pues, si fuese él mismo un ente, habría que preguntar inmediatamente, en virtud de la pregunta inicial, cuál es el ser de ese ente, y así hasta el infinito. El ser del ente, puesto que no es un ente y que tampoco es nada, puesto que es lo que hace que los entes no sean nada, sino algo, este ser del ente debe ser buscado «más allá de la entidad» (*epekeina tes ousias*), como lo dice una vez Platón al final del libro VI de la *República*<sup>8</sup>. Pero, sobre este punto preciso, va a producirse el primer deslizamiento o la primera ocultación, que va a caracterizar a la metafísica en su historia. El ser del ente es interpretado ya por Platón, a pesar de la advertencia que acabo de citar, como un cierto ente, un ente determinado, no cier-

---

<sup>7</sup> *Nietzsche II*, p. 201.

<sup>8</sup> *Politeia* VI, 509b.

tamente un ente cualquiera, sino como el ente más excelente o el más eminente. Este primer ente, este ente primordial, se denomina en griego *ousia*, sustantivo derivado del verbo «ser» (*einai*, pero también *ousa* en el participio presente femenino), término que fue traducido en latín por *essentia* o *substantia*: dos traducciones concurrentes de las que se puede decir que ninguna de las dos conserva la ambigüedad del término griego, la primera porque es demasiado formal e indeterminada y la segunda, al contrario, porque está demasiado marcada y determinada.

El sustantivo *ousia*, en función de su etimología, podría ser traducido lo más exactamente por «enticidad» (*étantité*, *Seiendheit*, *beingness*), es decir, el carácter de lo que es ente (siendo)<sup>9</sup>. Pero, en ese caso, el axioma fundamental de la metafísica como ontología sería: «La enticidad de lo ente es lo que hace que los entes sean entes», lo cual es una proposición tautológica que no hace progresar nuestro conocimiento en absoluto. Es la razón por la cual se prefirió, pero sin justificación suficiente, la segunda interpretación, la que da al término *ousia* un sentido determinado, acordado por otro lado al sentido popular de la palabra en griego (el fondo, el bien inmueble, la «estancia»<sup>10</sup>), según el cual *ousia* significa lo subsistente por oposición a lo fluyente, el substrato por oposición a los accidentes, el sujeto por oposición a lo que puede advenir al sujeto, el presente y particularmente el presente persistente por oposición a la caída (*ptosis*, *casus*) en el pasado que ya no es o en el futuro que no es todavía. Tales son los sentidos que, asociados a la palabra griega *hypokeimenon*, en latín *sub-jectum*, «sujeto», darán lugar, a partir del primer siglo de nuestra era, a la traducción latina de *substantia*.

*Ousia* será pues el nombre del ser, entendido como sustancia y sujeto. Pero está claro de entrada que ese sentido no puede convenir a la totalidad del ente. Hay muchos aspectos del ente que no pueden ser subsumidos bajo la categoría de sustancialidad, por ejemplo la cualidad o el tiempo. La metafísica clásica ha tenido, por esta razón, que admitir la multiplicidad de los sentidos del ser o *categorías*. Pero se continuará reconociendo a la categoría de sustancialidad, por razones en parte tautológicas y en parte arbitrarias, una especie de primacía, una función a la vez formalmente ejemplar y fundadora en el sentido de la causalidad. Los aspectos no

---

<sup>9</sup> Es el propio Pierre Aubenque quien en el paréntesis que abre tras el término francés «étantité» en el original, propone como traducción castellana de este último «enticidad», junto a los términos alemán e inglés que aparecen en el paréntesis. «Étantité» en francés es una sustantivación en género femenino del participio presente del verbo «être», «étant» (*siendo*); queriendo con ello calcar la morfología del griego *ousia* (ac. sing. fem. del participio presente del infinitivo presente *einai*, del verbo *eimí*, *soy*). Si en francés la forma «étantité» es ciertamente inusual, en castellano «enticidad» recoge de manera forzada la morfología de la *ousia* griega. Porque su correspondiente castellano sería más bien «siendodidad», a partir del participio presente del verbo *ser*, sustantivado como un abstracto sin posibilidad de género si no es con el añadido del artículo «la», en este caso. La «siendodidad» suena tan mal que hace buena a la «enticidad», la cual tanto como «ente» en castellano es un latinismo que viene del participio latino del verbo «esse», «ens, entis», cuya forma más apropiada es la más conocida de «entidad», que aunque no recoge exactamente la forma de *ousia*, al oído hispano le resulta más llevadero que las otras formas propuestas [N.d.T.].

<sup>10</sup> En castellano en el original [N.d.T.].





sustanciales del ser se encuentran por ello marginados y depreciados como accidentes o deficiencias del ser o, en el mejor de los casos, derivaciones o declinaciones de la sustancialidad.

Esta visión sustancialista, vehiculada por la tradición metafísica, se encuentra reforzada por la gramática de nuestras lenguas, principalmente indo-europeas, que, a partir de la función copulativa del verbo *ser*, privilegian al sujeto (esta vez en el sentido de sujeto de la proposición) como portador, substrato, soporte de los predicados. Ciertamente, se podría decir que la metafísica moderna a partir de Descartes invierte la primacía de la sustancia, que pierde su auto-suficiencia y se vuelve objeto de conocimiento para un «sujeto», cuya estructura es la condición de posibilidad de toda objetividad. Pero vemos que, a pesar de este giro, el principio de la metafísica moderna se denomina de nuevo o aún *sub-jectum*, sujeto. El concepto de sujeto ha cambiado de referente, pero se mantiene estructuralmente idéntico a través de esta transformación<sup>11</sup>. El sujeto es para los modernos el *fundamentum*; es comprendido formalmente del mismo modo que en la metafísica anterior, como presencia para sí-mismo, auto-posesión. A través y a pesar de acontecimientos tan considerables como la revolución copernicana que inaugura los Tiempos Modernos, la metafísica perpetúa en todo rigor su estructura onto-ousio-lógica o, para hablar según Heidegger, y en la medida en que Dios es la primera de las sustancias, «onto-teo-lógica». La metafísica antigua de la subjectividad<sup>12</sup> cede el lugar a la metafísica moderna de la subjetividad pero, al nivel de las proposiciones, de las decisiones ontológicas, es paradójicamente la misma. Podríamos añadir que la asimilación propiamente onto-ego-lógica del principio al sujeto humano tiene como efecto reducir el ser de los otros entes a la representabilidad para un sujeto que concentra en sí mismo el privilegio de la presencia para sí. En este sentido, se puede decir que el positivismo, que reduce el ser a la cognoscibilidad de tipo científico, no invierte la metafísica, sino que es más bien su último avatar y, en todos los sentidos del término, su «final», su acabamiento.

La metafísica epigonal vuelve a encontrar la identificación del ser y del pensamiento, operada por Parménides en su comienzo.

Esta síntesis de la historia, de alguna manera circular, de la metafísica, recopilada ya y reconocida como tal por Hegel, podría ser también su anulación o, mejor, la quintaesencia de toda anulación posible. La decisión onto-teo-lógica que es el acto fundador de la metafísica es al mismo tiempo el *proton pseudos*, su error inicial y la causa de su errancia en una historia que es la historia del olvido del ser. La onto-teo-logía como estructura dominante de la metafísica encuentra su primera

---

<sup>11</sup> Cf. P. AUBENQUE, «Las transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance » en V. GÓMEZ PIN (ed.), *Actas del II Congreso internacional de Ontología*, Barcelona, Enrahonar, 1999, p. 87-93. Cf. más arriba, p. 341 *sq.*

<sup>12</sup> Con el término «subjectividad», inexistente en castellano, vierto el francés «subjectité», calcado a partir del latín «sub-jectum», utilizado por P. Aubenque para distinguir la experiencia filosófica antigua de la moderna, vehiculada, esta última, a través del término «subjetividad» [N.d.T.].

formulación textual en un pasaje, probablemente mal comprendido por la tradición, en el que Aristóteles se pregunta si la filosofía del ser es una ciencia universal, ciencia del ente en general en lo que le constituye como ente, o bien una ciencia fundadora, que consideraría al ente no en la generalidad de su acepción o eventualmente en la pluralidad de sus acepciones posibles, sino en la más excelente de sus figuras o en la primera de sus acepciones: semejante ciencia debería satisfacer las dos exigencias de primacía y de universalidad, sería «universal porque primera» (*katholou oti prote*) (*Met.*, E, 1, 1026a28 sq.). Así el *proton* de la metafísica es, como hemos visto, la *ousia* y, en el interior de la *ousia*, la esencia o la sustancia más pura y más perfecta, Dios.

Segura de este texto de Aristóteles, la metafísica no ha dejado de intentar identificar los dos objetos formales así propuestos para su investigación; el objeto universal, que es el ente en cuanto tal, y el objeto primero, que es Dios. Si a partir del final de la Edad Media se distingue entre una *metaphysica generalis* y una *metaphysica specialis*, es con el propósito confeso de hacer de ésta, la teología, el fundamento de aquélla, la ontología general, y así identificarlas tendencialmente. Pero semejante identificación de la parte y del todo no sería legítima más que si se pudiera probar que la totalidad se deja deducir, toda entera, de la primera parte de ella misma. En ausencia de esta denotación, la identificación de la parte y del todo no sería más que una inmensa metonimia, un procedimiento retórico falto de pertinencia lógica y que justificaría como mucho la importancia del desafío. Mientras no pueda ser establecida la deductibilidad del todo a partir de su parte «principal», la unidad de la metafísica sigue siendo un puro *desideratum*, un «ideal vacío», como bien lo demostró Kant, y que no puede ser cumplido más que de manera arbitraria por una decisión ontológica indemostrable y previa.

La deconstrucción de esta estructura, en lo que pudo tener de fija y dogmática, es una tarea que se impone hoy a la metafísica misma en la medida en que permanece fiel a su cuestionamiento inicial, que es, ciertamente, la cuestión del sentido del ser y no, si no es de manera secundaria, el de la jerarquización de sus figuras. El primero en haber puesto en cuestión la articulación interna de la metafísica parece ser Francisco Suarez, quien, desde la primera de sus *Disputationes metaphysicae* (1598), distingue entre dos objetos de la metafísica: un «objeto principal» que es Dios y un «objeto adecuado» que es el ser<sup>13</sup>. No se podría decir mejor que el objeto principal no es adecuado y que el objeto adecuado no debe, en cuanto tal, confundirse con el objeto principal. No se trata pues de una jerarquización, sino de un dilema. Y este dilema no puede ser resuelto más que por una inversión del orden clásico de la argumentación, que partía de Dios para conocer, a partir de su causa, las creaturas. A partir de ahora, no se puede ya partir de Dios sin preguntarse, en primer lugar, lo que él es y lo que significa «ser» en general: «No se puede conocer a Dios con un conocimiento exacto y demostrativo... si no se conocen antes (*prius*)

---

<sup>13</sup> F. SUAREZ, *Disputationes metaphysicae* (1597), 1, comienzo.



las razones comunes del ente, de la sustancia, de la causa y otras cosas semejantes»<sup>14</sup>. Es acerca de estas «razones comunes», denominadas a veces por Suarez «trascendentes», ya en el sentido de «condiciones de posibilidad», que tratará a partir de ahora la ciencia del ser o lo que ocupará su lugar a partir de Kant, la analítica trascendental. La teología conservará aún su eminencia potencial, pudiendo jugar aún en Kant el papel de «principio regulador», pero pierde su *(a)prioridad* epistemológica, su aprioridad. El *a priori* ontológico suplanta a partir de ahora la trascendencia óptica del *primum* de la metafísica anterior.

La filosofía trascendental de los Modernos es pues en ese sentido el acabamiento de la metafísica como ontología, al mismo tiempo que pone fin a su captación por el modelo ontoteológico. Todo lo que ha podido decirse en los dos últimos siglos contra la metafísica y el proyecto moderno de su disolución en una teoría del conocimiento no es, a decir verdad, una alternativa a la metafísica, sino la realización paradójica de su proyecto inicial. La continuidad en la historia de la metafísica es más real de lo que una visión superficial cree descubrir en ello. No es un azar si el concepto mismo de «sujeto», *subjectum*, que no es más que la traducción del griego *hypokeimenon*, es la palabra clave de la metafísica de los Modernos como ya lo fue de la metafísica de los Antiguos. De la sustancia al sujeto hay menos camino del que parece si el sujeto es comprendido como una sustancia que piensa. Y el ser de los Antiguos no ha esperado a los Tiempos Modernos para hacerse «objeto», puesto que ya era para Parménides, para Platón y para los Neoplatónicos el *noeton*, el inteligible por excelencia. Y las «categorías» de Aristóteles no son menos, en Aristóteles, «condiciones de posibilidad» de la decibilidad y de la pensabilidad del ente que son, en Kant, «condiciones de posibilidad» de la representación del objeto.

El neopositivismo creía, con Carnap, «sobrepasar» y «superar» la metafísica: en realidad, no hace más que realizarla en el sentido de su más fuerte tendencia, olvidando simplemente la cuestión de la que había surgido y el estupor que la había suscitado. No es pues del todo sorprendente que los mejores herederos del neopositivismo, que se encuentran hoy en día en la nebulosa de la filosofía denominada analítica, replantean por su cuenta la cuestión ontológica. A este respecto es ejemplar la trayectoria de W.V.O. Quine, que muestra, incluso a propósito de las proposiciones empíricas, la inevitabilidad de la interrogación ontológica. Carnap había distinguido entre proposiciones empíricas verificables, proposiciones sintácticas tautológicas y proposiciones pseudo-objetivas, mixtas de las dos primeras especies y que, cargadas de implicaciones metafísicas, son por esta razón inverificables en la experiencia. Quine ha mostrado contra Carnap que esta distinción es insostenible: toda proposición, incluso empírica, implica una decisión ontológica previa sobre el sentido de la referencia, es decir, sobre la relación de la proposición con el objeto del que ella habla. Que este objeto sea concebido, en la ontología dominante, como un «sujeto», es decir, una sustancia, no es una proposición general inducida de la expe-

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, I, 5; cf. II, 3, 8.



riencia (puesto que ella es la condición de su inteligibilidad para nosotros) ni el producto de una evidencia sintáctica, pues la sintaxis misma no es neutra e inmediatamente universalizable: está vinculada a una lengua o a un grupo de lenguas determinado. De ahí la dificultad e incluso la imposibilidad de la traducción, ya que el traductor traduce inevitablemente en *su* lengua, e interpretándola hace uso de una estructura que no tiene sentido más que en el interior de la lengua en la cual él traduce. Partiendo del hecho de «la inescrutabilidad de la referencia», Quine concluye en la relatividad de la ontología<sup>15</sup> y en la posibilidad de ontologías alternativas, es decir, de teorías posibles de la referencia incompatibles entre ellas, de las que cada una puede ser reinterpretada en otra teoría y, en este sentido, «comprendida» pero sin que ninguna pueda imponerse por la demostración (puesto que la demostración supondría, ella misma, esta teoría) ni por una evidencia intrínseca.

Quine deconstruye así la metafísica clásica de la sustancia mostrando su arbitrariedad, lo que no excluye que pueda recomendarse por su utilidad, su «operatividad», etc., pero no por una verdad que no podría quedar establecida sin presuponer lo que está en cuestión, es decir, el sentido mismo de la referencia.

La trayectoria de J. Derrida va en la misma dirección, puesto que denuncia como arbitraria (y, según él, opresiva en sus consecuencias) la interpretación del ser, o más exactamente de la «huella» de la que el ser es el nombre inadecuado, como «presencia», luego como «presencia para sí». De lo cual la exigencia, presentada ya por Heidegger, de una «deconstrucción» del sistema metafísico dominante, es decir, de la ontología que, desde los Griegos, ha prevalecido hasta nosotros<sup>16</sup>.

A partir de este balance, que es a la vez grandioso por la descripción que nos da de la configuración ontoteológica y negativo por la confesión, a la cual está obligado, de la relatividad de los fundamentos de ésta, podemos preguntarnos si hoy la metafísica debe trabajar por el advenimiento de otro pensamiento, de un «pensamiento futuro», pero que, hablando inevitablemente la lengua de la metafísica, corre el peligro de ser recuperado por ella, o si no le queda a la metafísica otra tarea más que la de hacer memoria de esta tradición para medir así, al mismo tiempo que su importancia histórica (y sus consecuencias para el desarrollo de la filosofía y de las ciencias), su carácter cerrado y «finito». Pero me parece que otra vía es posible, que es reconocer la necesidad metafísica y meta-metafísica de la deconstrucción. La superación, es decir, la trasgresión de los límites, es la función esencial de la metafísica, inscrita en el *meta* de su título<sup>17</sup>. Nada se opone a que la metafísica se aplique a sí misma esta exigencia, es decir, remonte de las respuestas inevitablemente prematuras y parciales que jalonan su historia a la cuestión misma que ha suscitado estas respuestas: «¿Qué es el ser?», cuestión de la que Aristóteles ya

---

<sup>15</sup> W.V. QUINE, *From a Logical Point of View* (1969); *Ontological Relativity and other Essays* (1969).

<sup>16</sup> *De la grammatologie* (1967); *Marges de la Philosophie* (1972).

<sup>17</sup> Cf. J. GREISCH, «La Fonction *Méta* dans l'espace contemporain du pensable», en Ph. CAPELLE (ed.), *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris, Beauchesne, 1996, pp. 5-27.



decía que es y será siempre «investigada y aporética»<sup>18</sup>. Añado que esta aporía fundamental y siempre renaciente —la «inescrutabilidad» de Quine— no es una invitación a la renuncia, sino el movimiento mismo que impide al pensamiento agotarse en los sistemas limitados que construye.

Traducido para *Laguna* por Iñaki Marieta Hernández.  
Recibido: mayo 2009; aceptado: julio 2009.



---

<sup>18</sup> *Aei zetoumenon kai aei aporoumenon*, (*Metafisica*, Z, 1, 1028b2).