

De la crisis a la transformación de la filosofía primera (notas sobre un texto de metafísica)

«Para bien o para mal, no parece ser la metafísica el tema de nuestro tiempo, ni siquiera *uno* de los temas de nuestro tiempo... La hora del crepúsculo ha llegado para ella. A la antigua reina parece habersele firmado un certificado de defunción».

«Al final de este proceso crítico y transformador de la metafísica, no sabemos discernir qué significa el tenue atisbo de luz en la penumbra o claridad del crepúsculo. Sentimos con desasosiego y desazón que la impotencia del pensamiento deja paso a la luminosidad del poder».

He ahí transcritos el inicio y el término de un libro dedicado al excepcional, espinoso y cuestinado asunto de la metafísica, recientemente editado por la Editorial Anthropos con el título de *El crepúsculo de la metafísica*. Entre esos dos párrafos, que surgen de y transmiten inquietantes reflexiones, explicita y justifica Jesús Conill su «convicción de que la muerte de la metafísica es aparente»¹ en un trabajo cuya

1 J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica* (Anthropos, Barcelona 1988) p. 7.

Introducción, «Crisis y transformación de la metafísica», anuncia el trazado de sus dos indisolubles y complementarias partes: en la primera, realiza un recorrido por las más notorias situaciones críticas que la metafísica ha conocido a lo largo de la filosofía contemporánea; en la segunda, lleva a cabo un análisis de las corrientes filosóficas más importantes habidas desde comienzos de siglo hasta nuestros días en las que se defiende el orden metafísico por y con las mismas «razones» desde las que presuntamente ha sido rechazado. El resultado de este doble y paralelo estudio pone de manifiesto que las crisis de la metafísica acontecidas en tan corto período de tiempo han supuesto una transformación de la misma: si es cierto que resulta imposible su restauración, también lo es que no se consigue su disolución, puesto que todavía subsisten y perviven en la hora presente pretensiones y rasgos propios de la metafísica, «entendida como filosofía primera y como teoría de la realidad»². De aquí que sea posible proponer una metafísica transformada, que Conill esboza y presenta como una «antropología de la experiencia», apoyándose y conjugando la filosofía primera de Apel y la antropología de la realidad de Zubiri: «A mi juicio —escribe el autor en las últimas líneas introductorias—, la transformación y complementación de la filosofía primera, que integre las aportaciones hermenéuticas-semióticas de K. O. Apel y las noológicas de X. Zubiri tendría bastante que decir ante el reto nietzscheano y los manifiestos postmodernos».

Lo que, en una continua reconsideración y profundización recreadora de su propio quehacer filosófico, supone en Conill una significativa ampliación de su ya remota propuesta en favor de esa transformación de la metafísica, si reparamos en que hace unos años replanteaba un programa de metafísica que «a la altura de la conciencia epistemológica contemporánea...», afirma la racionalidad de la metafísica, recogiendo las mejores aportaciones de la metafísica clásica aristotélica y

de los giros kantiano y hegeliano, iniciadores de un proceso transformador, que ha sido corregido, profundizado y ampliado recientemente por diversas tendencias filosóficas»³, y que posteriormente se ha referido a un posible y hacedero proyecto de metafísica para este tiempo escribiendo que «contando con todas estas aportaciones y las actuales filosofías de la acción y racionalidad comunicativas, cabe proponer un esbozo de metafísica de la acción comunicativa, en la que se expresa mejor por el momento la metafísica de la praxis, que en formas diversas ha prevalecido en los últimos tiempos»⁴. Propuesta que, ciertamente, se mantiene en el texto del libro que comentamos, bien que considerada como momento y elemento de esa metafísica transformada, denominada concretamente «antropología de la experiencia» tenida por una «filosofía primera» que se presenta como «conciencia del problema de la realidad», cuyo esbozo recorre y se distribuye por las más significativas páginas del trabajo de Conill Sancho. Pasemos a ocuparnos, pues, más pormenorizadamente del contenido del mismo.

Un complejo conjunto de serios interrogantes y de aserciones graves atraviesan las páginas introductorias todas redactadas por J. Conill al efecto. Interrogantes en torno tanto al desfondamiento metafísico de nuestra sociedad y cultura cuanto al sentido y valor de la propia metafísica. Aserciones sobre las características de nuestra época así como sobre las notas propias del saber metafísico. En definitiva, se nos insinúa y dice que la metafísica vive, una vez más, aunque de un modo peculiar, una crisis en el seno de una situación crítica para la cultura actual; lo que implica que se hayan redoblado los motivos por los que se cuestiona la razón de ser de un pretendido, y por tal pretencioso, saber metafísico. Apreciación compartida por Eugenio Trías, quien, en su «Preludio» a

³ '¿Metafísica, hoy? Acerca de una concepción transformada de la metafísica', en *Pensamiento* 152 (octubre-diciembre 1982) p. 456.

⁴ 'Orientaciones de la metafísica actual', en *Diálogo Filosófico* 5 (mayo/agosto 1986) p. 185.

Los límites del mundo, escribe lo que sigue: «Este es un tiempo histórico de indigencia muy grave en lo que se refiere a la metafísica. Se sospecha y se cree que ya no es tiempo para dicha ocupación, tomándose la coartada del anacronismo como legitimación de una impotencia (cuya verdadera razón se hallaría en la abrumadora extensión de los campos del saber y en el carácter pluriforme y disperso de los juegos lingüísticos y de los juegos de la cultura)»⁵.

No obstante las causas que abogan por una consideración arqueológica de toda metafísica, mantiene Conill que esa negativa a dar cabida entre los diversos saberes —ahora presididos por la ciencia y la técnica— y junto a las variadas preocupaciones —en este instante encabezadas por el ansia de triunfar y el deseo de poseer— al saber y a la preocupación metafísicos —consistentes en el esfuerzo intelectual por y para saber cómo estar en la realidad— no es sino una repulsa a una determinada concepción de la metafísica que, sin embargo, no oculta la pervivencia del orden metafísico en el pensar y actuar de los hombres y las sociedades contemporáneas. Por ello entiende J. Conill que la crisis de la metafísica, su estado crónico de crisis, ha de interpretarse como una incesante y pertinaz llamada a su transformación. Una transformación que ha de tener en cuenta los varios tipos de experiencia —lo que con Trías llamaríamos «mundos» o «ámbitos de experiencia»— e incluir las aspiraciones todas de los seres humanos, a las que subyace radicalmente la del poder —la «Terra y Antiterra» de que se nos habla en *Los límites del mundo*⁶—, y que conserve la transcendentalidad *qua* formalidad como su rasgo más propio e irremisiblemente ineludible, según demuestra el desarrollo de la historia de la filosofía, sin excluir, sino integrándolas complementariamente en un sistema, ninguna de las diferentes versiones que entre Platón/Aristóteles y Apel/Zubiri han ido apareciendo sucesivamente, y que van desde los «clásicos» transcendentales

5 Op. cit., (Editorial Ariel, Barcelona 1985) p. 10.

6 Op. cit., pp. 180-90

lismos ontológico y lógico hasta los «modernos» transcendentalismos semiótico y noológico. Una tentativa de revitalización que habrá de iniciarse cuestionando la viabilidad de cualquier proyecto de metafísica postnietzschiana, puesto que, como indica Conill, «el punto de arranque más auténtica y seductoramente postmetafísico sería el nietzscheano, porque con él se plantea si el sentido de la metafísica como cifra de la cultura occidental constituye una degeneración»⁷. Parecer semejante al de E. Trías, en cuya «fenomenología de la experiencia del límite» que es *La aventura filosófica* podemos leer: «Sólo Nietzsche, bajo la advocación de Heráclito, comenzó a pensar, no sin ambigüedades, esta concepción filosófica que hace justicia a la vez al límite y al todo»⁸.

Es precisamente a la crisis de la metafísica provocada por Nietzsche a la que Conill dedica el mayor número de páginas de la primera parte de su trabajo, en un capítulo que titula «Crítica genealógica de la metafísica», al que preceden los referentes a las crisis producidas por las corrientes empirista y neopositivista, el enfoque del análisis lingüístico, la postura del racionalismo crítico, la tendencia positivista-histórica, el movimiento marxista, y al que sigue el correspondiente a la interpretación hermenéutica. Realiza así el autor una exposición sistemática, guiada históricamente, desde el primero de los episodios que hizo entrar a la metafísica en un estado crítico profundo hasta su más reciente expresión, destacando especialmente la intervención en este relato de quien «se nos presenta como crítico radical de la metafísica y buscador de un nuevo comienzo del filosofar»⁹.

Dejada constancia de la excelente presentación, exacta comprensión y rigurosa exposición de los sistemas y filósofos invocados, me interesa subrayar los atinados apuntes que Jesús Conill realiza de las exigencias metafísicas que recla-

7 *El crepúsculo de la metafísica*, p. 27.

8 Op. cit., (Editorial Mondadori, Madrid 1988) p. 377.

9 *El crepúsculo...*, p. 162.

man o de los gérmenes metafísicos que anidan en esas posiciones, de reconocidas connotaciones antimetafísicas. Me limitaré a reflejar tres breves detalles del amplio cuadro: ante el racionalismo crítico manifiesta que es éste un modo de filosofar en el que «las teorías e ideas metafísicas, aun cuando no pueden ser refutadas, no obstante pueden ayudar a la construcción *alternativa* y a la *pluralidad* de teorías en el proyecto del conocimiento»¹⁰, como ejemplifican la nueva metafísica de la ciencia de Popper, la metafísica científica de Bunge y la apertura a un resurgimiento de la metafísica desde el realismo de Putnam; respecto del Nietzsche que realiza una acerada crítica genealógica de los «ídolos» forjadores del instinto metafísico —una triple crítica: de la conciencia, de la lógica y de la razón en su doble estructura: moral y teleológica— dirá que, al no haber cejado el autor de *Der Wille zur Macht* «en el empeño por expresar con palabras el acontecer en una *metafísica del mundo en devenir* como caos, que concibe la *realidad como poder*»¹¹, en y desde el pensamiento nietzscheano se han encontrado y basado proyectos de ontologías y metafísicas tales como los de Vaihinger, Heidegger, Gerhardt, Külpe, Zubiri —de quien Conill registra las siguientes coincidencias con Nietzsche¹²: superación de la «logificación de la inteligencia», aportación de nuevas ideas de realidad y verdad, seguimiento del método *physikós* para acceder a lo real, afirmación de la individualidad de lo real y de la libertad como fundamento de la razón—; desde la hermenéutica, surgida al hilo del pensamiento metafísico heideggeriano, deudora de Nietzsche en no pocos aspectos y pendiente de las innovaciones del estructuralismo, así como desde la fenomenología, indagadora de lo originario y empa-

10 Op. cit., p. 71.

11 Op. cit., p. 170.

12 De las que ya es suficientemente indicativo el título *Voluntad de verdad* que Diego Gracia eligiera para ofrecer su estudio introductorio a la filosofía de Zubiri, condensando en y con él «el sentido último de la actividad intelectual de Zubiri» y situando adecuadamente la obra zubiriana «en el contexto de la filosofía española contemporánea».

rentada con lo hermenéutico, cree entrever Conill una posibilidad para la metafísica, «como apertura a una dimensión que abarca todo nuestro preguntar, decir y esperar; y, en especial, a partir de la fenomenología del mundo de la vida y la 'hermenéutica de la facticidad'»¹³.

Por cuanto antecede entiende Conill Sancho que las sacudidas de que ha sido objeto la metafísica, lejos de contribuir a su derribo, han propiciado y apuntalado su reconstrucción, o «reconversión», a partir de los mismos resortes con que había sido zarandeada. En la segunda parte de su texto nos ofrece unos cuantos casos de la filosofía contemporánea, modélicos en sus *expresos* intentos de defensa de la metafísica sobre las bases desde las que la habían cuestionado y hecho entrar en crisis: el lenguaje, con el que Ricoeur pretende armonizar metafóricidad y metafísica, puesto que «es posible combinar la metáfora viva, expresiva de la experiencia viva, con la reflexividad del discurso especulativo, en el que se articulan el sentido y la referencia, el paso al concepto y el paso a la ontología a partir de una metafóricidad metafísica»¹⁴; la lógica, por la que Puntel, en su búsqueda de un imprescindible marco teórico filosófico que fundamente el conocimiento y la acción, intenta «recuperar el programa de fundamentación filosófica a través del 'método absoluto' y dialéctico de Hegel»¹⁵; y también la vida, la sensibilidad y la comunicación, de las que, por la especial significación que J. Conill les otorga y las reiteradas llamadas de atención que respecto de ellas hace, me ocuparé algo más.

El capítulo «Hacia una nueva metafísica de la vida» se centra en el intento orteguiano, recientemente reconstruido por P. Cerezo en *La voluntad de aventura*, por trazar y recorrer el camino de la metafísica realista de la vida mediante la conjunción de fenomenología y metafísica o, más exactamente dicho, resultante de «la *interpretación metafísica* de esta fe-

13 *El crepúsculo...*, p. 197.

14 *Op. cit.*, p. 207.

15 *Op. cit.*, p. 239.

nomenología, que no había renunciado a la reflexión ni a la fundamentación»¹⁶. Una interpretación que conlleva la reforma tanto de razón como de ser: convirtiendo aquella en vital, pero también en hermenéutica y metafísica, y haciendo de éste un concepto relacional entre el yo y las cosas circunstantes. Nuevas ideas de razón y de ser que permiten a Ortega una más radical fundamentación de la metafísica en esta metafísica fenomenológico-realista de la vida, que «transmutada lingüísticamente, no renuncia a hacer oír la realidad primordial, descubriendo el sentido y ejerciendo la voluntad de verdad»¹⁷; para lo que precisa de una «arqueología del sentido» y de una «hermenéutica de la vida» que nos den cuenta y razón de las metáforas que se generan y en que consisten poesía y filosofía, puesto que, según manifiesta Cerezo, «la interpretación primigenia de nuestro ser en el mundo es la del lenguaje»¹⁸.

Con la insistencia en la función intelectual de horizonte filosófico que desempeñara la fenomenología, arranca el estudio dedicado a quien ha sido llamado «el último gran metafísico», en un capítulo cuyo título, «Por la fenomenología a la metafísica», resume certeramente el quehacer y la trayectoria de Zubiri en filosofía, como ya propuso Conill en su trabajo *La noología de X. Zubiri*¹⁹. Expuestos, al hilo de *Inteligencia sentiente* fundamentalmente, los aspectos nucleares del pensamiento zubiriano, desde el análisis de la sensibilidad en la impresión de realidad hasta el despliegue intelectual de los distintos modos de intelección, pasando por las nuevas ideas de inteligencia y realidad, así como de verdad, aborda Conill algunas observaciones y críticas que se han realizado a la filosofía zubiriana para, primero, afirmar que el cuestionado análisis de hechos en que se apoya la noología de Zubiri aconseja suponer que, «además de un método analítico, haya

16 Op. cit., p. 211.

17 Loc. cit., p. 217.

18 Loc. cit., p. 215.

19 Publicado en *Revista de Filosofía*. 2ª serie, VIII (julio-diciembre 1985) pp. 345-69. Cf. especialmente a partir de la p. 366.

también un 'método' implícito que cabría denominar 'estructural' y 'de fundamentación' (basada en un 'orden de fundamentación formal y esencial')»²⁰, y, segundo, mostrar la inconsistencia de ciertas opiniones vertidas sobre el filósofo zubiriano, puesto que no resultan sostenibles las referentes «tanto a la acusación de falta de tratamiento del lenguaje como a la irrelevancia para la praxis»²¹, a la vez que declarar injustificado el tachar, de acrítica, ingenua o dogmática, esta propuesta filosófica, ya que, si no es «criticista 'a la moderna', ... puede ser 'crítica' en otro sentido y por otro camino que, aprendido de la fenomenología, abre a una nueva metafísica»²². Una metafísica que, elaborada en época postmoderna y según vía postnietzscheana, responde al reto lanzado por Nietzsche²³, por lo que evita su crítica²⁴, y ha de entenderse como «física del trans»; expresión que para Conill enuncia y resume lo más propio y original de la metafísica zubiriana; «Lo metafísico radica en la aprehensión sentiente de la física transcendentalidad de lo real»²⁵. Fórmula a cuya explicación se dedican las páginas finales de «un estudio no 'sumiso' de la filosofía de Zubiri», que ya expusiera Conill en su ponencia *La filosofía de la inteligencia de X. Zubiri*, pronunciada en el II Congreso de Filosofía al País Valencià.

Apel y Habermas son los autores de que principalmente se ocupa Conill en un capítulo que, titulado «Metafísica de la comunicación», comienza con la advertencia de que, aun cuando resulte «raro que introduzcamos algunas filosofías como las que aquí van a ser aludidas dentro de un contexto metafísico», sin embargo existen «ciertos rasgos de la filosofía de K. O. Apel y de J. Habermas, por los que creo que no sería inadecuado 'acusarles' de pretensiones y compromisos

20 *El crepúsculo...*, p. 231.

21 *Loc. cit.*, p. 232.

22 *Loc. cit.*, p. 230.

23 *Cf. op. cit.*, pp. 171 y 314.

24 *Cf. op. cit.*, p. 236.

25 *Loc. cit.*, p. 235.

(explícitos e implícitos), típicos de la *metafísica*»²⁶; y a la presentación de las afirmaciones, o razones, que otorgan alcance metafísico a la racionalidad comunicativa están dedicadas las páginas que siguen de inmediato: determinación lingüística de la trascendentalidad, pretensión de constituir una transformada filosofía primera, desarrollo de un método de fundamentación última del conocimiento y la praxis, defensa de un orden metafísico que «se traduce y vierte ahora en clave de *racionalidad comunicativa*, en clave de *teleología lingüística*»²⁷. Para precisar, explicitar y justificar lo que antecede redacta Conill los tres apartados restantes del capítulo: en «La semiótica trascendental como filosofía primera» atiende a esta fundamental aportación apeliana para, defendida de las críticas wittgensteinianas y heideggerianas, mostrar su primacía sobre cualquier otro paradigma filosófico, sin por ello descuidar la advertencia de deficiencias ni rehuir la sugerencia para su perfeccionamiento, dado que «sólo un enfoque 'coherencial' podría ofrecer la vía teórica de auténtica y fructífera superación» a la parcial determinación semiótica de la trascendentalidad²⁸; y bajo los epígrafes «Hermenéutica trascendental» y «Antropología del conocimiento» se ocupa del carácter hermenéutico-trascendental del *logos* filosófico que se intenta recuperar y de la orientación gnoseoantropológica que exige la propia hermenéutica, para concluir, entre otras muchas cosas, que el proyecto de Apel y sus desarrollos han «realizado el enorme esfuerzo por coordinar trascendentalidad, experiencia e historia»²⁹, destacando «como rasgo peculiar constante la ampliación del modelo sujeto-objeto al de sujeto-sujeto, es decir, al constante requerimiento de la intersubjetividad como condición de po-

26 Op. cit., p. 252. No parece que la última obra de Habermas que acaba de aparecer, *Nachmetaphysisches denken*, invalide la «acusación» de Conill.

27 *El crepúsculo*.... p. 258.

28 Loc. cit., p. 277.

29 Loc. cit., p. 307.

sibilidad que configura un nuevo marco filosófico (el proposicional-performativo)»³⁰.

Llegamos así a un último capítulo, presidido por la significativa pregunta «¿Postmetafísica como utopía?», expresiva en tanto que utopía postmetafísica «del profundo descontento ante la realidad, pero igualmente de la vaciedad nihilista y la impotencia en la que estamos sumidos»³¹ y cuestionadora en cuanto seña de identidad de la postmodernidad de ese complemento que «sirve de alimento ideológico en un mundo cultural dominado por la sofistería y sus efectos publicitarios»³². Un capítulo en el que Conill, tras interpretar «el crepúsculo de la metafísica» como ineludible prestación de servicios mínimos que respondan a las exigencias teóricas y prácticas que plantea la realidad, hacerse eco de las afinidades mostradas por Henrich y Habermas en su reciente discusión sobre la rehabilitación de la metafísica en la modernidad y considerar la teoría de la verdad de Apel más consistente que la autocomprensión postmetafísica de Habermas para un planteamiento más correcto del problema metafísico de la realidad, responde al actual sentido de la presente «¿aurora metafísica?» repasando algunos conatos de metafísica, no sin antes replantear nietzscheanamente: «¿No será que 'la putrefacción, que todos llevamos dentro, nos convierte en animales metafísicos'?»³³.

Espero que baste una escueta consideración del resumen que acabo de hacer para advertir que se refiere a una excelente obra, presidida de punta a cabo por la convicción de que esta hora crepuscular para la metafísica no es sino el despuntar de una nueva aurora del pensar metafísico. Una obra cuya confección se agradece y cuya lectura se recomienda en la certeza de que no defraudará. Entre los muchos motivos que abogan por ese agradecimiento y esta recomendación no son

30 Loc. cit., p. 306.

31 Op. cit., pp. 311-12.

32 Loc. cit., p. 313.

33 Loc. cit., p. 339.

los de menor importancia la rica, exquisita y actualizada información y erudición sobre la que se sustenta todo el texto, el serio esfuerzo realizado por apuntar una respuesta al reto «antimetafísico» de Nietzsche con el esbozo de una propuesta de metafísica transformada y la recuperación de la tradición hispánica representada por Ortega y Zubiri para, de la mano de la herencia germánica, formular esa «antropología de la experiencia» en tanto que metafísica. Razones sobradas para cerciorarnos de que con Jesús Conill estamos ante un digno filo-meta-físico y en *El crepúsculo de la metafísica* tenemos un buen trabajo sobre filosofía primera. Confío en que estas notas sobre el libro hayan tenido un acierto que se corresponda con las intenciones que me llevaron a redactarlas.

JOSÉ A. MARTÍNEZ MARTÍNEZ