

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXIX
Julio-Diciembre 2023
Número 76

SUMARIO

PROLEGÓMENOS A UNA (INCIERTA) METAFÍSICA FUTURA

Vicente Llamas Roig y Manuel Lázaro Pulido (Coords.)
Presentación del monográfico. Prolegómenos a una (incierta) metafísica futura III-VI

SECCIÓN MONOGRÁFICA

Francisco León Florido
El problema de la Metafísica de Aristóteles en la antigüedad: una crisis prematura 443-460

Francisco Javier Rubio Hípola
La eudaimonía bonaventuriana como respuesta a la crisis metafísica de la ética moderna 461-482

Manuel Lázaro Pulido
La naturalización inmanente de la significatio y el declive de la metafísica 483-509

David Torrijos Castrillejo
Franz Brentano ante el ocaso de la metafísica: su concepción de la providencia 511-536

Ivan Macut
Metaphysik in der Lehre des kroatischen Philosophen Stjepan Zimmermann 537-556

Vicente Llamas Roig
*La diáspora metafísica: epígonos del *voóμevov* y fisionomía del Terror* 557-593

José Antonio García-Lorente
El ocaso de la metafísica en el siglo XXI: a partir de Aristóteles y Platón 595-618

SECCIÓN MISCELÁNEA

Gloria Silvana Elías
Afecto y autodeterminación para la comprensión de lo humano desde una hermenéutica escotista 619-635

Valentín Fernández Polanco
La Visión de André de Muralt sobre la influencia de la teología medieval en la evolución histórica del pensamiento metafísico 637-653

Pedro Riquelme Oliva
Transición de la Provincia Franciscana de Cartagena. Del Vaticano I al Vaticano II. 655-675

NOTAS Y COMENTARIOS

Lilía Irlanda Villegas Salas
Entrevista a Eleazar López Hernández. Relacionalidad y desafíos de la(s) teología(s) india(s) hoy 677-697

María de la Luz Poblete Corona
Santa Teresa de Los Andes. Introducción a sus Escritos. Una clave de lectura 699-705

BIBLIOGRAFÍA 707-752

LIBROS RECIBIDOS 753-754

ÍNDICE DEL VOLUMEN XXXIX 755-758

CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
http://www.revistacarthaginensia.com
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College. Boston, Massachusetts. USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary. Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2023 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

**EL OCASO DE LA METAFÍSICA EN EL SIGLO XXI:
A PARTIR DE ARISTÓTELES Y PLATÓN**

THE DECLINE OF METAPHYSICS IN THE 21ST CENTURY:
STARTING FROM ARISTOTLE AND PLATO

JOSÉ ANTONIO GARCÍA-LORENTE
Facultad de Filosofía
Universidad de Murcia
garcia-lorente@um.es
Orcid: 0000-0003-2519-9194

Recibido 24 de octubre de 2022 / Aprobado 1 de enero de 2023

Resumen: En este trabajo se presenta el ocaso de la metafísica en el siglo XXI. Para ello, se expone el núcleo fundamental de la metafísica de Platón y Aristóteles, que supone el origen y el fundamento de eso que ha sido llamado como metafísica. A continuación, se muestran los pilares sobre los que se sustenta el ocaso de la metafísica, a partir del contexto de la posmodernidad. Finalmente, se examina si la metafísica es innegable, es decir, si se puede renunciar a ella, teniendo en cuenta las motivaciones de una cultura posmetafísica. El propósito de este artículo consiste en mostrar si es posible seguir haciendo metafísica en la actualidad, época de la posverdad.

Palabras clave: Aristóteles; Metafísica; Platón; Posmodernidad; Posverdad.

Abstract: This study presents the eclipse of metaphysics in the 21st century. To this purpose, it exposes the fundamental nucleus of the metaphysics of Plato and Aristotle, which supposes the origin and foundation of what has come to be known as metaphysics. This article then proceeds to examine the pillars upon which the decline of metaphysics is based, beginning with the context of the postmodern era. Finally, it examines whether metaphysics is undeniable, i.e., whether it can be rejected, given the motivations of a post-metaphysical culture. The object of this investigation consists in demonstrating whether it is possible to continue doing metaphysics in the present day, the age of post-truth era.

Keywords: Aristotle; Metaphysics; Plato; Postmodernity; Post-truth.

Introducción

El problema que se plantea quien pretende escribir sobre cualquier tema consiste en definir, explícitamente o implícitamente, el tema en cuestión. Cuando el tema es la metafísica, o algo que tiene que ver con la metafísica, i.e. su ocaso, dicho problema asume una dimensión de “problema metafísico”, en el sentido de que la solución puede volverse ella misma una posición metafísica. En efecto, incluso quien no defiende la posición extrema de que no existe la metafísica, sino las metafísicas particulares que en el curso de la historia han elaborado los metafísicos, debe reconocer que la definición misma de la metafísica, es decir, de la actividad que unifica a todos los metafísicos, depende de la metafísica particular que uno profesa, para el cual no existe una definición única aceptada por todos y, por tanto, digna de ser preferible a otra. En este sentido, el tema del ocaso de la metafísica se vuelve un problema, ya que, de entrada, parece que no es posible definir qué es metafísica y, mucho menos, analizar en qué consiste su ocaso, sin asumir previamente una determinada concepción metafísica.

En esta situación, el único punto de referencia seguro es la noción que tanto Platón como Aristóteles han dado de la metafísica. Ellos son los primeros filósofos, al menos por cuanto respecta a las obras conservadas, que han dado una definición de la metafísica y, a partir de ella, han comenzado a contar su historia, haciéndola comenzar en un determinado momento. Tal definición ha influenciado tanto en la historia que no es posible no referirse a ella, incluso por parte de los que no comparten esa determinada orientación metafísica. Por eso, es preciso referirse a ellos de modo explícito, para evitar ser condicionados sin saberlo. Después, cada cual es libre de aceptar o rechazar tal orientación.

La dependencia de la entera tradición metafísica de Platón y Aristóteles es fácilmente justificable, sobre todo, por lo que respecta a las teorías metafísicas de sus predecesores (siglos VI y V a.C.), a partir de los cuales tanto Platón como Aristóteles decidieron empezar a contar la historia. Tal dependencia se debe al simple hecho de que no poseemos los textos de esos autores, salvo algunos pocos fragmentos, y a que la mayor parte de la información que tenemos procede precisamente de Platón y Aristóteles. Naturalmente, tenemos que tener presente que dicha información viene condicionada por la metafísica que ellos mismos definieron, pero es necesario igualmente servirse de ella aunque sea para criticarla o refutarla. En cuanto a la metafísica posterior a Platón y Aristóteles, se debe reconocer la dependencia en el sentido de que, al menos, en toda la Antigüedad y en toda la

época medieval, se ha compartido la misma definición de la metafísica. En este sentido, se ha formado una tradición metafísica unitaria y continua, común a los griegos y a los pueblos helenizados, a los romanos, a los hebreos y a los árabes, además de los pueblos medievales de la cultura latina.

Finalmente también en lo que se refiere a la edad moderna y contemporánea, a pesar de que la relación con Platón y Aristóteles sea más crítica y de no adhesión, se puede hablar igualmente de dependencia, porque incluso para criticar un discurso es preciso tenerlo presente, entenderlo y re-exponerlo. De ese modo, se asegura la fundamental unidad y continuidad de la tradición metafísica de occidente, que incluye Europa, pero también los países no europeos a los que Platón y Aristóteles han impregnado con los temas y cuestiones de la metafísica¹.

1. La historia de la metafísica

a) La metafísica de Platón

La existencia de una metafísica en Platón no es inmediatamente evidente, ni por el léxico ni por el contenido, fundamentalmente porque el término “metafísica” no se encuentra en el *corpus* platónico (como tampoco en las obras de Aristóteles)². Además, no parece que Platón advierta la necesidad de ofrecer una argumentación explícita que establezca la autonomía y los límites de una ciencia distinta de la ciencia “física”, que se sitúa “más allá” (de ahí el prefijo griego *metá*) respecto a su método y objeto de indagación. Sin embargo, hay un pasaje del *Parménides* (128e-129e) que autoriza la atribución de una perspectiva metafísica en Platón, donde Sócrates repite más de una vez la hipótesis de la existencia de ciertas ideas, consideradas como realidades que subsisten “en sí y por sí” (*autò kath' autò*), o sea, independientemente de las realidades sensibles, que son objeto de un conocimiento puramente intelectual. Precisamente, en la introducción del *Parménides*, dicha hipótesis se presenta como algo original. En este sentido, el *Parménides* justifica la impresión de que, a los ojos de Platón, o en sus intenciones como

¹ Me sitúo en la misma perspectiva que defiende Enrico Berti en: Enrico Berti y Franco Volpi, *Storia della Filosofia. A: Dall' antichità a oggi* (Roma-Bari: Laterza, 1998), 3-5, y en: Enrico Berti, «Introduzione», en *Storia della metafísica*, ed. por Enrico Berti (Roma: Carocci, 2019), 13-23.

² Para este apartado, sigo fundamentalmente la exposición de Francesco Fronterotta, «La metafísica di Platone», en Berti, *Storia della metafísica...*, 25-46.

autor del diálogo, es posible adscribir sobre el plano histórico y filosófico la paternidad de una profunda ruptura con la precedente reflexión presocrática. Platón introduce un plano de realidad distinto y separado del físico y sensible, y, por tanto, trascendente respecto a ese y, en consecuencia, “metafísico”.

Algunos de los diálogos de la época juvenil de la producción literaria de Platón, que como sabemos tratan de responder “qué es” (*tí esti*) una cierta virtud, contienen una formulación de esta perspectiva metafísica. Si prestamos atención al *Cármides*, que se pregunta sobre la naturaleza de la templanza o moderación, al *Laques*, donde se discute sobre la valentía, al *Hippias mayor*, dedicado al examen de la belleza, o al *Eutifrón*, cuyo objeto es la definición de la piedad, nos percatamos que la búsqueda llevada a cabo en estos diálogos concluye en un éxito negativo, pues no se consigue formular una definición satisfactoria que responda a la pregunta “¿qué es X?”. Las razones son dos. En primer lugar, las definiciones propuestas expresan la banalidad y el carácter excesivamente genérico de la opinión común, y que, por tanto, no llegan a alcanzar la universalidad e inmutabilidad de un saber cierto y definitivo. Dependen de los puntos de vista particulares adoptados por los interlocutores en relación a sus diversas situaciones concretas, y, en esta medida, no son válidas ni en todas las circunstancias ni en cualquier condición. En segundo lugar, y sobre todo, el objeto de la definición buscada es considerado progresivamente de modo más explícito por Platón como un “algo” que posee la capacidad de ejercitar una acción causal estable, en todos los casos y en todas las circunstancias posibles³. De este modo, se está prefigurando una forma de universalidad, que no tiene únicamente un carácter lógico, sino ontológico. Por ejemplo, se busca la definición universal de la belleza, es decir, el enunciado cuya extensión lógica y semántica incluye todos los posibles casos particulares de “belleza”, y que es aquella causa (*aition, aitia*) que hace que cada cosa sea bella, es decir, el principio ontológico de la “belleza”. Es por esto por lo que Platón denomina a esta “belleza” universal como “lo bello en sí” (*autò tò kalón*)⁴.

La concepción platónica del universal, en cuanto objeto de una definición “real”, que implica una referencia al estatuto del objeto “x”, es decir, a su esencia o realidad en sí, y que a su vez depende de un conocimiento

³ Cfr. *Cármides*, 159b-160e, 160e-161b y 163d-164c; *Laques*, 190e-192b, 192b-193e; *Hippias mayor*, 287b-289d, 289d-291c, 291d-293d; *Eutifrón*, 5d-6e, 6e-11b.

⁴ Fronterotta, «La metafísica di Platone»..., 30-32. Cfr. Reginald E. Allen, *Plato's Euthypro and the Earlier Theory of Forms* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), 79ss.

directo del mismo universal como causa, se sitúa en una dimensión distinta de la multiplicidad de las cosas sensibles particulares. En algunos pasajes de los diálogos platónicos, generalmente ubicados entre el final del periodo de juventud y de la plena madurez del filósofo, se encuentra algo más de la metafísica de Platón.

En el diálogo *Cratilo*, Platón sostiene que para tener un conocimiento verdadero y estable de un “bello en sí” (*autò tò kalón*) o de un “bien en sí” (*autò tagathón*) es necesario hacer referencia no a las cosas sensibles que devienen y se transforman continuamente, sino a cierta realidad que permanece siempre idéntica. En efecto, si algo cambia continuamente, como le sucede a la realidad sensible, no se puede decir que sea verdaderamente “en sí”, es decir, que tenga ciertas cualidades o que simplemente “sea”, porque cambiando y moviéndose siempre, en el mismo momento en el que se habla, esa será otra distinta de lo que era. Pero además, si todo se transformase incesantemente, el conocimiento mismo estaría sujeto al cambio y no sería, por tanto, “conocimiento”. Se deduce, entonces, que el verdadero conocimiento es tal, si permanece estable, y estable puede ser solamente el conocimiento de los objetos siempre idénticos e inmutables⁵.

Análogamente, en la *República*, después de haber establecido una neta distinción entre el verdadero conocimiento de los filósofos y el simple opinar de los hombres comunes, se introduce el siguiente argumento: “El que conoce, conoce necesariamente algo que es”, porque es imposible conocer algo que no es. Inmediatamente después, se formula el siguiente principio: “Lo que es de modo absoluto (*pantelós*) es absolutamente cognoscible”; “lo que no es de modo absoluto, en cambio, es absolutamente incognoscible”. “Si algo es y no es al mismo tiempo”, a eso le incumbe una forma de conocimiento intermedia entre el verdadero conocimiento, esto es, la ciencia (*epistêmê*) y la ignorancia: la opinión (*dóxa*). A continuación, se especifica la naturaleza de los objetos de los diversos tipos de conocimiento. Lo que *es* realmente y permanece siempre invariablemente constante e inmóvil es la idea, esto es, las realidades en sí y por sí como lo bello, lo justo, etc. Lo que *no es* se reduce a la pura nada, la simple privación de ser, del que no se puede decir absolutamente nada. En último lugar, el objeto oscuro de la opinión, colocado entre *es* y *no es*, se identifica con la infinita multiplicidad

⁵ Cfr. Platón, *Cratilo*, 439b-440c. Sobre este pasaje y sobre las controversias interpretativas ver Francesco Ademollo, *The Cratylus of Plato: A Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 449-488.

de las cosas sensibles, que se presentan a la misma vez como justas e injustas, piadosas e impías, grandes y pequeñas, ligeras y pesadas, bellas y feas⁶.

Desde la perspectiva epistemológica de Platón, que implica una ontología o grados de ser (hay realidades que son más o menos que otras), se postula la existencia de las ideas. En efecto, si es necesario que el conocimiento verdadero, es decir, inmutable y eterno, con la definición que de eso depende, asuma como contenido propio objetos “plenamente existentes”, con las propiedades tales como “inmovilidad”, “eternidad”, “autoidentidad”, etc., es evidente que tal condición no puede ser satisfecha por las cosas sensibles en constante devenir. En consecuencia, sucede que los objetos del verdadero conocimiento están privados de todas las cualidades materiales, de toda figura o manifestación visible, y son extraños al ciclo de la generación y corrupción que caracteriza a las realidades naturales, y más en general, escapan al devenir espaciotemporal propio del mundo físico. Procediendo de esta manera, se llega a individuar el “algo” que permanece cuando a un objeto se le despoja de todas sus propiedades sensibles, esto es, aquella “realidad” o “esencia” (*ousía*), puramente inteligible que, arrebatada de cualquier atributo o connotación física, se presenta como una entidad “metafísica”, esto es, una idea platónica (designada con el término *idéa* o *eidos*, que alude a “figura” o “forma” de algo, o sea, aspectos no sensibles de algo, que muestran qué es propiamente y por sí)⁷.

La historia de la metafísica hunde sus raíces en el origen de la filosofía, en la que Platón ha contribuido de modo decisivo, delineando y prefigurando, a pesar de la ausencia del término, la peculiaridad temática y disciplinar de la metafísica. Cuando Platón, en el *Fedón*, por boca de Sócrates está exponiendo el objeto de la investigación filosófica dice lo siguiente:

El caso es que yo, Cebes —comienza Sócrates—, cuando era joven estuve asombradamente ansioso de ese saber que ahora llaman «investigación de la naturaleza». Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es⁸.

⁶ Cfr. Platón, *República*, V, 476e-479e. Utilizo la traducción de Conrado Eggers Lan, en Platón, *Diálogos. IV. República* (Madrid: Gredos, 1986).

⁷ Francesco Fronterotta, «La metafísica di Platone»..., 35.

⁸ Platón, *Fedón*, 96a. Utilizo la traducción de Carlos García Gual, en Platón, *Diálogos. III. Fedón, Banquete, Fedro* (Madrid: Gredos, 1986).

Esta investigación sobre las causas de las cosas había sido llevada a cabo por los filósofos de la naturaleza, pero de manera insuficiente⁹. Platón se compromete a llevar a cabo una investigación ulterior y dice lo siguiente:

Quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda navegación (*déu-teros ploûs*) en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé? [...] Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado [...] que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase¹⁰.

Con esta segunda navegación, Platón está introduciendo como causa última de la realidad la noción de “causa suprasensible”. La introducción de este género de causa supone un pilar fundamental en la constitución histórica de la metafísica, esto es, el descubrimiento de lo suprasensible-inteligible, pues, como se ha señalado: “La genuina aportación de Platón —el descubrimiento de lo suprasensible-inteligible— permanecerá para siempre como una ganancia definitiva en la historia de la metafísica de occidente”¹¹.

b) La metafísica de Aristóteles

La posición de Aristóteles en la historia de la metafísica es singular, por no decir única. Aristóteles es el primer filósofo a propósito del cual el nombre de la disciplina a la que se dedicó y el título de una obra suya coinciden, y, a partir de esa obra, la disciplina “metafísica” ha tomado el nombre. Sin embargo, como sabemos, Aristóteles no escribió la obra que se le atribuye con el título *Metafísica*, sino que tuvo una serie de cursos que dieron lugar a libros o grupos de libros y entraron a formar parte de la obra que los editores indicaron con ese título¹².

El primer nombre con el que Aristóteles indica la metafísica, que conduce después a dar una definición de ella en el libro I o libro Alfa mayúscula

⁹ Platón, *Fedón*, 98c-e.

¹⁰ Platón, *Fedón*, 99d-100b.

¹¹ Alfonso García Marqués, «¿Qué es eso de Metafísica?», en *Razón y Praxis*, ed. por Alfonso García Marqués y Joaquín García-Huidobro (Valparaíso (Chile): Edeval, 1994), 26.

¹² La bibliografía sobre la historia, composición y temas de la *Metafísica* de Aristóteles es inmensamente abundante, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX. Para esta ocasión, tomo en consideración un texto reciente de Enrico Berti, que se encuentra en su ya citada edición del libro, *Storia della metafísica*, en concreto: «Aristotele e Alessandro di Afrodisia», 47-72.

(*Alpha Meizon*) de la *Metafísica*, es “sabiduría” (*sophía*)¹³. Con este término, Aristóteles quiere indicar la forma más alta de saber. Así, por ejemplo, los que poseen las “artes”, es decir, las técnicas, son considerados más sabios que los simples expertos (los arquitectos más que los obreros), porque estos conocen sólo el “que” (*tò hoti*), o sea, los hechos, mientras los primeros conocen el “porqué” (*tò dióti*), esto es, las causas. Entre las artes, los que poseen las “artes bellas” son considerados más sabios que los que poseen “artes útiles”, y los que poseen las “ciencias”, y más precisamente las ciencias “teoréticas”, es decir, las que tienen como fin el puro conocimiento, son considerados más sabios que los que poseen ciencias “poiéticas”, esto es, las que producen objetos¹⁴.

La ciencia (*epistēmē*) en general es definida por Aristóteles como conocimiento del porqué, es decir, de la causa, o también como ciencia del universal, esto es, de la regla, de la ley, mientras que la experiencia es conocimiento del particular, o sea, del caso particular o de los casos particulares. Entre las diversas ciencias, la sabiduría es la que posee en grado máximo los requisitos de las ciencias, es decir, conoce las realidades más universales, que coinciden con las “causas primeras”, i.e. las causas que no dependen de otras causas, las causas no causadas, dichas, por tanto, “principios”. Estas son las causas más universales, porque son causa de todo y, por tanto, conoce todo, no en el sentido de que conoce cada cosa individualmente, sino en cuanto conoce precisamente las causas de todo¹⁵.

Toda forma de saber, para Aristóteles como también para Platón, nace de la maravilla o admiración (*thaumázein*), es decir, del deseo de saber, por tanto, la sabiduría, en cuanto que es la más alta entre las ciencias, nace del grado más alto de maravilla, del que desea saber “el origen del todo” (*perí tēs tou pantòs genéseôs*)¹⁶. Debido a su superior dignidad, la sabiduría es deseada por sí misma, por tanto, es “la más libre entre las ciencias”¹⁷, en el sentido de que es fin en sí misma, no sirve para otra cosa, y es considerada

¹³ Sobre este libro, vid. José Antonio García-Lorente, «La ciencia de los principios y de las causas primeras en el libro primero de la *Metafísica*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 33, n.º 1 (2016): 11-31.

¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981a25ss. Las traducciones de las obras de Aristóteles son mías, aunque tomo en cuenta las de Valentín García-Yebra, en Aristóteles, *Metafísica*, ed. trilingüe (Madrid: Gredos, 1982), y Tomás Calvo Martínez, en Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1994).

¹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982a20-26.

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b17.

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b27.

también como “divina”, en el doble sentido de que es ciencia de cosas divinas: porque “el dios” (*ho theós*) forma parte de los principios y porque es poseída “sólo o sobre todo por el dios”¹⁸.

La sabiduría, esto es, la ciencia de las causas primeras, es denominada finalmente por Aristóteles como “la ciencia buscada”¹⁹, expresión que no significa la ciencia que nunca jamás será encontrada, como se ha sostenido²⁰. Tampoco es simplemente la ciencia en cuestión, sino la ciencia que se expone en el tratado, que nosotros llamamos *Metafísica*, es precisamente la búsqueda (la investigación), porque el ser humano no la posee todavía, como “el dios”, sino que debe buscarla y encontrarla, descubriendo las causas primeras. Así pues, la ciencia metafísica investiga e indaga las causas primeras (o principios) con el fin de encontrarlas.

Antes de proceder a esta investigación, también en el libro I, Aristóteles se preocupa de recordar que las causas primeras se dicen en cuatro modos, es decir, hay cuatro tipos de causas, que ya fueron estudiadas en la *Física*: 1) “el qué era ser” (*tò tí ên eînai*), o sea, lo que se indica con la definición, esto es, la esencia, la “forma”, por ejemplo, animal racional dicho del hombre; 2) la “materia” (*hylê kai hypokeímenon*), o sea, aquello de lo que una cosa está compuesta y que viene organizado por la forma, por ejemplo, en el caso de los animales, la carne, los huesos y la sangre; 3) “aquello de donde surge el inicio del movimiento” (*hózen*), o sea, el motor, la causa motriz (donde por movimiento se entiende cualquier tipo de cambio, incluida la generación; por tanto, causa motriz son también los padres o el agente de cualquier acción, por lo que este tipo de causa puede denominarse también causa eficiente); 4) “aquello con vistas a lo cual” se da la generación o el movimiento (*tò hou héneka kai tagathón*), o la acción, esto es, el fin, el objetivo, que para Aristóteles coincide con el bien del agente, o con aquello que el agente considera bueno, y que el mismo agente considera realizable por medio de su acción²¹.

En el libro II (*Alpha Elatton*) de la *Metafísica*, que resulta ser otra introducción a la obra, Aristóteles define la ciencia en general “ciencia de la

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 983a5-10.

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 983a21.

²⁰ Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote – Essai sur la problématique aristotélicienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962, 1977).

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983a26-32. Cfr. *Física*, II, 3, 194b24-36. Este elenco constituye también el contenido del capítulo 2 del libro V de la *Metafísica* y de *Analíticos segundos*, II, 11.

verdad”, en tanto que conocer la causa equivale a conocer la verdad, y define la metafísica como ciencia de las verdades primeras²². Dado que, para Aristóteles, como resulta en los libros siguientes, la verdad es un discurso conforme a la realidad, las verdades primeras, o principios más verdaderos, son las proposiciones que están en la base de todas las demás (el principio de no contradicción y el principio de tercer excluido), es decir, son las verdades más universales, condición de verdad para todas las demás verdades. En el mismo libro, Aristóteles muestra que la serie de las causas, en cada uno de los géneros de causas, no puede ir al infinito, porque, si así fuese, no habría ninguna causa primera y, por tanto, no existirían todas las otras causas que dependen de las causas primeras, y nosotros no estaríamos en grado de poder alcanzar ningún saber²³.

En el libro *Gamma* (IV) de la *Metafísica*, anunciando cuál es el objeto de esta ciencia, Aristóteles dice:

Existe una cierta ciencia que conoce teoréticamente el ente en cuanto ente y lo que le pertenece de suyo²⁴.

Posiblemente, esta sea la definición más famosa y más influyente de la *Metafísica* y que ha propiciado el reconocimiento de la metafísica como ontología: la ciencia del ente en cuanto ente (*tò òn hêi ón*)²⁵. Con esta expresión, Aristóteles indica no sólo todos los entes, o sea, todo lo que existe, sino todos los aspectos de todos los entes, tanto lo que tienen en común como lo que los distingue. Por tanto, el ente en cuanto ente es el objeto de la metafísica, en el sentido de que sobre eso, la metafísica investiga las causas primeras. Ahora bien, debido a que todos los entes son, o substancia (*ousía*), o son afecciones, es decir, cualidad, o derivaciones, o incluso negaciones de una substancia, Aristóteles reconoce que si se quiere averiguar qué es el ente, como la substancia es la categoría fundamental, es preciso preguntarse ante todo, aunque no exclusivamente, qué es la substancia, y sobre ella investigar las causas primeras²⁶.

²² Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 933b20-24.

²³ Aristóteles, *Metafísica*, II, 2.

²⁴ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003 a 21-22.

²⁵ Para una discusión sobre la traducción de este término es muy valioso el artículo de Alfonso García Marqués, «Tò tí ên eînai, tò tí esti, tò òn: su sentido y traducción», *Convivium* n.º 29/30 (2016-2017): 49-77.

²⁶ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003b5-19.

En el libro Épsilon (VI) de la *Metafísica* se establece la diferencia entre la metafísica, que Aristóteles denomina aquí como “filosofía primera” (*prôte philosophia*)²⁷, y el resto de ciencias teoréticas. Ninguna de esas, en efecto, trata del ente en cuanto ente, es decir, del ente en su totalidad, sino que cada una trata de un único género de ente. Así pues, la física es de los entes móviles, esto es, de las sustancias que tienen en sí mismas el principio del movimiento y del reposo, las cuales no están separadas de la materia. Las matemáticas se ocupan de objetos como si fueran inmóviles y separados de la materia. Si después, afirma Aristóteles, existe algo realmente inmóvil y separado de la materia, de tal objeto no se pueden ocupar ni la física ni la matemática, sino que será preciso una ciencia superior a ambas (por la dignidad de su objeto), en la cual no es difícil reconocer la metafísica elaborada por el propio Aristóteles, y anteriormente la doctrina platónica de la ideas. En este sentido, Aristóteles afirma que la filosofía primera, es decir, la metafísica, versa también, o sea, no sólo, sobre objetos separados e inmóviles, que son “causas de los entes divinos que nos son manifiestos”²⁸. Estos son los motores inmóviles de los astros, que son divinos en cuanto causa motriz de los astros, considerados divinos por todos los antiguos. Por este motivo, la filosofía primera puede denominarse también como “ciencia teológica”, que no hay que confundir con la teología, la cual para Aristóteles era el conjunto de los mitos sobre los dioses narrados por los poetas²⁹.

Finalmente, en el libro *Lambda* (X) de la *Metafísica* se encuentra la famosa doctrina del motor inmóvil (sobre la que una larga tradición ha establecido la así llamada “teología” de Aristóteles), determinando que aquí se encuentra la demostración de la existencia de Dios. En realidad, en este libro, Aristóteles demuestra que debe existir un principio que mueva siendo inmóvil, esto es, “una sustancia eterna inmóvil”³⁰, que “mueve sin estar en movimiento y que es eterno, sustancia y acto”³¹. Este motor del cielo, en cuanto inmóvil y completamente en acto, es lo que es de modo necesario, y, en cuanto necesario, es un bien. En tal

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a24.

²⁸ Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a16-18.

²⁹ El texto de Giovanni Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafísica di Aristotele* (Milano: Vita e Pensiero, 1993 (5ª ed., 1ª ed. 1961), sigue gozando de una tremenda actualidad, para entender la génesis y el desarrollo de la definición de la metafísica de Aristóteles y su interpretación.

³⁰ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 6, 1071b4-5.

³¹ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7, 1072a25.

modo eso es principio. Además, de tal principio, es decir, de ese motor inmóvil necesario, dependen el cielo y la naturaleza³².

2. El ocaso de la metafísica: posmetafísica y posverdad

El origen de la historia de la metafísica y las bases que asentaron esta disciplina están claras, pero lo que parece incierto es su futuro, porque gran parte de la filosofía contemporánea ha afirmado la necesidad de “la superación de la metafísica”. En el siglo XX, el conocido artículo de Carnap sobre “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” en 1932 y el ensayo de Heidegger que lleva el mismo título de 1954, suponen el inicio del ocaso de la metafísica, que están en la base de las dos corrientes filosóficas más difundidas en el pensamiento contemporáneo, esto es, la filosofía analítica, dominante en el área anglo-americana, y la filosofía hermenéutica, dominante en Europa continental³³. Sin embargo, la forma más radical de superación de la metafísica sienta sus bases en el irracionalismo o nihilismo contemporáneo³⁴. En efecto, aquí la metafísica es simplemente negada, declarada muerta, y esta muerte es presentada como un “hecho” incuestionable, aceptada por “todos”.

El iniciador de esta actitud, como hoy es universalmente reconocido, es Friedrich Nietzsche. El ocaso de la metafísica para Nietzsche es neto y total, y se manifiesta mediante el rechazo de la lógica, la dialéctica y la racionalidad en general, donde no se salva ni siquiera el principio de no contradicción, considerado por él mismo como el fundamento de un presupuesto, i.e., que existe un “mundo verdadero” y que nuestro pensamiento puede efectivamente conocer la verdad. Así pues, el ocaso de la metafísica se entiende como un rechazo de la metafísica, entendida como afirmación de un “mundo

³² Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7, 1072b14.

³³ Rudolf Carnap, «Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, vol. II (1932): 219-241. Traducción al español: «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en *El positivismo lógico*, ed. por Alfred Ayer (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993), 66-87; Martin Heidegger, «Superación de la Metafísica», en *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 63-89.

³⁴ Uno de los trabajos más interesantes sobre el nihilismo es el de Franco Volpi, *Il nichilismo* (Roma-Bari: Laterza, 2004, 1ª ed. 1996).

verdadero”, respecto al cual “este” mundo sería solamente “aparente” y, por tanto, como negación de este mundo (nihilismo), cuyo emblema es Platón³⁵.

Uno de los más agudos intérpretes de Nietzsche en la actualidad ha sido Richard Rorty, un autor que se formó en la atmósfera de la filosofía analítica, pero que se fue progresivamente acercando a las posiciones de la hermenéutica en la Europa continental. Rorty ha mostrado una crítica radical a la metafísica como pretensión de saber absoluto, último y definitivo, y su propuesta consiste en sustituir, no sólo la metafísica, sino también la misma filosofía por la “conversación” y la “democracia”. Igualmente, en su obra más célebre, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979)³⁶, critica la noción de verdad como correspondencia entre el pensamiento y una presunta realidad objetiva —que atribuye a toda la metafísica occidental—, y con la que ha preparado su tránsito a una concepción neopragmatista de la verdad como consenso y, en definitiva, como utilidad social. Gracias a esas propuestas, Rorty ha llegado a ser uno de los mayores exponentes del pensamiento “posmoderno”, como Jacques Derrida en Francia y Gianni Vattimo en Italia³⁷.

Rorty cree que la perspectiva de Nietzsche permite ver la historia de la metafísica como algo que ha agotado sus posibilidades. En un pasaje célebre de *Contingencia, ironía y solidaridad*, resume la aportación de Nietzsche con mucha admiración:

Fue Nietzsche el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de «conocer la verdad». Su definición de la verdad como un «ejército móvil de metáforas» equivalía a la afirmación de que había que abandonar la idea de «representar la realidad» por medio del lenguaje y, con ello, la idea de descubrir un contexto único para todas las vidas humanas. [...] Él tenía la esperanza de que cuando hubiésemos caído en la cuenta de que el «mundo verdadero» de Platón era sólo una fábula, buscaríamos consuelo, en el momento de morir, no en el haber trascendido la condición animal, sino en el

³⁵ Este rechazo radical de la metafísica se aprecia en las obras que podríamos llamar del “periodo nihilista”, que precede inmediatamente a los años de la locura. La obra de referencia es F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (IV vols.), ed. por Diego Sánchez Meca (Madrid: Tecnos, 2010).

³⁶ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (New Jersey: Princeton University Press, 1979).

³⁷ Me permito citar mi libro, *Richard Rorty: una alternativa a la metafísica occidental* (Barcelona: Laertes, 2012), donde se documenta el paradigma de una cultura antimetafísica o “posmetafísica”.

ser esa especie peculiar de animal mortal que, al describirse a sí mismo en sus propios términos, se había creado a sí mismo³⁸.

La posmodernidad presenta los rasgos de una cultura posmetafísica como una versión alternativa a la metafísica que fundaron Platón y Aristóteles. Esta otra versión se presenta como la voluntad de querer cambiar de tema, “de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas”³⁹. Richard Rorty considera que el tiempo le está dando la razón, pues, en la actualidad, la mayoría de los intelectuales contemporáneos son cada vez más conscientes de que una cultura comprometida con los principios, la finalidad, la ontología y la teología es poco plausible. No hay deseo de encontrar un vocabulario único y final para una cultura superior, añade Rorty, porque “el género que llamamos “metafísica” se ha leído con gran distanciamiento e ironía en los últimos siglos”⁴⁰. En este sentido, en una entrevista que se le hizo a Rorty en 1995 y que se le preguntaba qué es una cultura posmetafísica, respondía así:

Una cultura poetizada o post-metafísica es una cultura en la que el imperativo compartido por la religión y la metafísica —el de encontrar una matriz ahistórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independiente del tiempo y espacio en los que nos situamos— se ha vuelto estéril y ha volado. Sería una cultura en la que los seres humanos serían concebidos como creadores de su propio mundo de la vida, no tanto como responsables frente a Dios o «la naturaleza de la realidad» que les dice de qué clase de realidad se trata⁴¹.

³⁸ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989). Cito por la traducción al español: *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona: Paidós, 1991), 47.

³⁹ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature...* Cito por la traducción al español: *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Madrid: Cátedra, 1983), 325.

⁴⁰ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, Volume 2)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Cito por la traducción al español: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* (Barcelona: Paidós, 1993), 145.

⁴¹ Eduardo Mendieta, ed. *Richard Rorty, Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, (Madrid: Trotta, 2005), 66.

La cultura posmetafísica incorpora una noción deflacionista de la verdad hasta el punto de que, en un documental sobre la figura de Richard Rorty que se emitió en la BBC 4 en el año 2003, apareció este título: *Richard Rorty: The Man Who Killed Truth*. (Richard Rorty: el hombre que mató la Verdad). La cuestión que Rorty plantea no es que sea difícil o imposible conocer la verdad, como siempre ha sostenido el escepticismo, antiguo y moderno, sino que considera que la admisión de una verdad es inútil, o más aún, peligrosa. Así lo expresa:

¿Qué ventaja podemos esperar de la descripción de una parte de la cultura que no se explica tan solo en términos sociológicos, con referencia a su utilidad social o en relación al grado de consenso que reina en su interior [los valores a los que Rorty reduce la verdad], sino que integra el problema de su relación con la realidad [es decir, el problema de la verdad]? Como hacen los filósofos “posmodernos” y los pragmatistas (entre los que me cuento yo mismo), las cuestiones tradicionales de la metafísica y la epistemología se pueden descuidar, porque no tienen ninguna utilidad social⁴².

Mediante la exaltación de la irracionalidad, de lo falso y de la voluntad de poder, la posmodernidad origina lo que algunos autores han denominado la época de la posverdad. Como se ha sugerido, la posverdad supone:

La inflación, la difusión y la liberalización de lo posmoderno más allá de las aulas de la universidad y de las bibliotecas, y cuyo logro es el absolutismo de la razón del más fuerte⁴³.

El fenómeno de la posverdad saltó a la atención pública en noviembre de 2016, cuando los diccionarios Oxford nominaron este término como palabra de ese año⁴⁴. La definición en el diccionario Oxford indica que la posverdad es:

⁴² Richard Rorty y Pascal Engel, *What is the Use of Truth?* (New York: Columbia University Press, 2007), 37-38. La traducción es mía.

⁴³ Maurizio Ferraris, *Postverità et altri enigmi* (Bologna: Il Mulino, 2017). Cito por la traducción de Carlos Caranci Sáez: *Posverdad y otros enigmas* (Madrid: Alianza, 2019), 13.

⁴⁴ En lo que sigue, tomo como referencia el texto de Lee McIntyre, *Post-Truth* (Cambridge: MIT Press, 2018). Cito por la traducción al español de Lucas Álvarez Canga: *Posverdad* (Madrid: Cátedra, 2018).

Aquello que se relaciona con, o denota, circunstancias en las que los hechos objetivos son menos influyentes a la hora de conformar la opinión pública que las apelaciones a la emoción y a las creencias personales⁴⁵.

El diccionario de la RAE la define como:

Distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales⁴⁶.

En estas definiciones, el prefijo “pos” no pretende indicar que hemos “dejado atrás” la época de la verdad y nos situamos en un momento posterior en sentido temporal, sino que la verdad ha sido eclipsada porque es irrelevante y ya no interesa. ¿Por qué? Lo que parece nuevo en la era de la posverdad es que supone un desafío, no sólo a la idea de conocer la realidad, como ha sucedido en épocas anteriores, sino que se abandona la existencia de la realidad misma. El problema real es que, dependiendo de lo que uno quiera que sea verdad, algunos hechos importan más que otros. En este sentido, sólo se aceptan los hechos que justifican una determinada visión de la realidad, que interesa a un determinado grupo particular, transformándose en ideología. Por eso, la posverdad no supone un abandono de los hechos, sino una corrupción de los mismos. Como se ha indicado:

La posverdad equivale a una forma de supremacía ideológica, a través de la cual sus practicantes intentan obligar a alguien a creer en algo, tanto si hay evidencia a favor de esa creencia como si no⁴⁷.

El uso selectivo de unos determinados “hechos” que apoyan la propia posición, y un rechazo completo y radical de los que no lo hacen, parece una parte integrante en la aparición y creación de esta nueva realidad de posverdad.

El ocaso de la metafísica en la posverdad supone la asimilación de una cultura que ya no está interesada en la verdad. A ello ha favorecido la negación de la ciencia, antaño respetada por la autoridad de su método y su rigor. Ahora, los resultados científicos son cuestionados por legiones de inexper-

⁴⁵ McIntyre, *Posverdad...*, 34.

⁴⁶ RAE: <https://dle.rae.es/posverdad>. Consultado el 10 de octubre de 2022.

⁴⁷ McIntyre, *Posverdad...*, 42.

tos, cuyo único interés consiste en provocar la desinformación. El declive de los medios de comunicación tradicionales, el auge de las redes sociales y el problema de las denominadas “*fake news*” ha provocado la sensación de que ya no podemos saber qué historias o qué noticias son fiables⁴⁸. Para muchos medios de comunicación no es que se crea que la objetividad perfecta es inalcanzable, sino que ni siquiera se busca. En este sentido, la línea que separa la noticia de la opinión se difumina y se oscurece, asumiendo como conclusión que la ideología es más importante que los hechos y que no importa lo que se cuenta sino cómo se cuenta. Por este motivo, leemos y creemos las noticias que se ajustan de antemano a nuestro propio punto de vista, asumiendo sin ningún reparo nuestro natural sesgo cognitivo, en virtud del cual, es mucho más fácil estar de acuerdo con lo que creen los que nos rodean o la mayoría, incluso si la evidencia dice lo contrario. Todos valoramos la aceptación del grupo, a veces incluso por encima de la propia realidad, y todos somos especialmente vulnerables cuando nos dicen lo que queremos oír. Finalmente, se ha sucumbido a la presión de la “información equilibrada”, que consiste en ofrecer posiciones alternativas, aunque algunas de ellas sean absolutamente falsas. Con ello, no se cuenta la verdad y nos ubicamos en la posverdad.

3. ¿Es innegable la metafísica?

La exigencia misma de la metafísica, es decir, la actitud problemática frente a la realidad, la “maravilla” de la que hablaron Platón y Aristóteles, se minimiza máximamente en la cultura de la posmetafísica y de la posverdad. Está claro que, si nos limitamos a afirmar simplemente la “vida”, esto es, lo inmediato, lo espontáneo, lo útil y lo pragmático, quedando completamente satisfecho con esta afirmación, ya no se formula ninguna pregunta, no se plantea ningún problema y se renuncia, no sólo a la metafísica y a la filosofía, sino a cualquier forma de conocimiento. Por eso, en relación a esta posición posmetafísica y de posverdad, la famosa confutación platónica-aristotélica del escepticismo de Protágoras, según la cual, quien sostiene que no existe alguna verdad está convencido de que su tesis “no existe alguna verdad” es una verdad y, por tanto, se contradice a sí mismo, no parece

⁴⁸ La noticia falsa no es simplemente una noticia que contiene información falsa, sino que es *deliberadamente* falsa. McIntyre, *Posverdad...*, 120.

funcionar⁴⁹. En efecto, Nietzsche rechaza el principio de no contradicción, Rorty ignora todo lo que no tenga una utilidad social y la posverdad sofoca un interés mínimo por la cuestión de la verdad.

Tampoco sirve la antigua confutación de aquellos que niegan la filosofía, es decir, aquella que establece que incluso si alguien sostiene que no se debe filosofar, para demostrar dicha tesis, “no se debe filosofar”, debe de algún modo filosofar. Aristóteles instauró un modelo de este género de escritos, que ha ejercido una influencia inmensa en la historia del pensamiento y que ha permanecido insuperable: el *Protréptico*. El título de la obra, *Protreptikós*, significa discurso hortatorio (del verbo griego *protrepein*, exhortar) y, según las fuentes antiguas, este trabajo fue dirigido a Temisonte, rey de Chipre, con la intención de defender el ideal filosófico defendido en la Academia⁵⁰.

Este escrito, por desgracia perdido, gozó de gran fama y reputación en la antigüedad. Lo más probable es que lo leyera Cicerón, quien elogió el estilo de los diálogos de Aristóteles como “una corriente dorada de elocuencia” (*flumen orationis aureum*), y, en el caso del *Protréptico*, tomó el texto aristotélico como modelo para su propio diálogo, titulado *Hortensius*, donde el filósofo romano exhortó a filosofar. El *Hortensius* fue leído por el joven Agustín de Hipona y su lectura, que contenía los argumentos del *Protréptico* de Aristóteles reelaborados por Cicerón, guió a Agustín en su camino hacia la conversión y a la elaboración de su gran obra filosófica y teológica⁵¹. En sus *Confesiones*, escribió:

Siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama el Hortensio. Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para

⁴⁹ Se puede leer una síntesis de esta crítica en Platón, *Teeteto*, 171a-c; Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4, 1007b18-25.

⁵⁰ Aristotelis *Fragmenta selecta*, edited by W.D. Ross (Oxford: Oxford University Press, 1955), V 26-27. Carlos Megino ha realizado una edición bilingüe, con traducción, introducción y notas del *Protréptico* de Aristóteles (Madrid: Abada, 2006).

⁵¹ Enrico Berti, *Invito alla filosofia* (Brescia: Scholé, 2022), 102-103. La traducción es mía.

volver a ti [...] no era, repito, para pulir el estilo para lo que yo empleaba la lectura de aquel libro, ni era la elocución lo que a ella me incitaba, sino lo que decía⁵².

El efecto de estas palabras justifica la relevancia e importancia del *Protréptico*. ¿Por qué? La doctrina filosófica más célebre del *Protréptico* consiste en la afirmación de que la filosofía es innegable. El fragmento procede de Alejandro de Afrodisias (s. II-III d.C.), en su comentario a la los *Tópicos* de Aristóteles, y dice así:

Por ejemplo, si alguien afirmara que no se debe filosofar, dado que se entiende por filosofar tanto el investigar esto mismo, es decir, si se debe filosofar o no, según dice Aristóteles en el *Protréptico*, como el hecho mismo de participar en la indagación filosófica, al mostrar que cualquiera de estas dos cosas es propia del hombre, refutaremos la tesis sostenida desde todos los puntos de vista⁵³.

El argumento es el siguiente: ¿debería uno filosofar, sí o no? Pues bien, de cualquier respuesta que se dé a esta pregunta se sigue que uno debe filosofar. En efecto, si alguien responde que se debe filosofar, entonces uno debe filosofar, i.e. debería participar en la investigación filosófica; por el contrario, si alguien responde que no se debe filosofar, entonces, para mostrar que no se debe filosofar, se debe filosofar. En ambos casos, el resultado es que se debe filosofar, porque, si un hipotético negador de la filosofía dijese que no se debe filosofar, para poder sostener esa tesis, debería de algún modo filosofar, pues, cualquier discurso sobre la filosofía, como por ejemplo la indagación sobre si se debe filosofar o no, eso mismo es ya filosofía. El resultado es que la cuestión misma sobre si se debe filosofar o no forma parte de la propia práctica o indagación filosófica: es una cuestión filosófica. En este sentido, sólo la filosofía puede mostrar que uno debe o no debe filosofar.

El argumento del *Protréptico* no pretende mostrar que la filosofía y, por consiguiente, la metafísica es inevitable, es decir, no fuerza a nadie a practicar o a realizar un discurso metafísico. Más bien, este argumento pone de

⁵² Agustín de Hipona, *Las confesiones*, libro III, 4,7. Cito por la edición crítica y anotada de Ángel Custodio Vega, O.S.A. (Madrid: BAC, 1945), 136-137.

⁵³ Aristóteles, *Protréptico*, fr. 2(a) (Ross). Cito por la traducción, con introducción y notas de Álvaro Vallejo Campos, en Aristóteles, *Fragments* (Gredos, Madrid, 2005), 138-139.

manifiesto que la metafísica es innegable, o sea, que quien la niega, para poder negarla, debe hacer metafísica. El argumento asume que alguien está planteando la cuestión de si se debe o no hacer filosofía. Como ha señalado Enrico Berti, en un bellissimo libro que invita a la filosofía:

Quien no quiera filosofar es muy libre de no hacerlo, pero con esto no demuestra que no se debe filosofar, simplemente no demuestra nada. Solo quien quiera demostrar que no se debe filosofar, para poder hacerlo, debe filosofar. Con este argumento, en conclusión, la filosofía se defiende de sus enemigos, que en general son los filósofos, —los que niegan la filosofía, quizá, enseñándola desde alguna cátedra universitaria—, pero la filosofía no pretende forzar a nadie a hacer filosofía⁵⁴.

Por esta razón, los precursores de una cultura posmetafísica y de la posverdad tratan de no criticar ni de negar la metafísica, so pena de caer de nuevo en ella. La “nueva” estrategia no consiste en criticar, superar o eliminar la metafísica, sino en ofrecer “otra” alternativa, al menos, según la convicción de que:

Los filósofos edificantes deben criticar la misma idea de tener una opinión sobre tener opiniones. Es una posición difícil, pero no imposible. [...] Podríamos estar *diciendo* algo simplemente —participando en una conversación, más que colaborando en una investigación. Quizá el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas. Quizá decir *eso* no sea un caso de decir cómo son las cosas. [...] Entonces debemos dejar de vernos a nosotros mismos como que *vemos* esto, sin comenzar a vernos a nosotros mismos como si viéramos algo distinto⁵⁵.

¿Qué decir de esta conclusión? Pues bien, en este momento, se puede llegar a dudar del carácter propiamente humano de tal posición, si es verdad que “todos los hombres desean por naturaleza saber”⁵⁶. En efecto, todos participamos de la “conversación”, pero ¿se puede realmente rechazar el principio de no contradicción? Surge, pues, la sospecha de que el ocaso de la metafísica sea más predicada que efectivamente practicada. Como ha mostrado Aristóteles, quien quiera negar el principio de no contradicción, o

⁵⁴ Berti, *Invito alla filosofia...*, 109.

⁵⁵ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo...*, 335.

⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980a21.

renuncia a hablar, pero entonces es “semejante a una planta”, y, por tanto, no lo niega; o por el contrario, habla, pero también en ese caso, para dar sentido a las propias palabras, no niega el principio, sino que lo admite⁵⁷. Además, cuando dice cualquier cosa se comporta como si no negase el principio, porque, por ejemplo, observa Aristóteles, cuando es preciso no avanza hacia un pozo o un precipicio, sino que lo evita, como si estuviese convencido que caer dentro no sea lo mismo que no caer⁵⁸.

En cualquier caso, esta es la expresión más emblemática del nihilismo actual o irracionalismo de derivación nietzscheana. El resultado final supone el abandono definitivo de la metafísica, porque se abandona radicalmente la argumentación filosófica, esto es, el discurso filosófico, o mejor dicho, el modo griego de hacer metafísica.

Conclusión

¿Es posible la metafísica en el siglo XXI? La metafísica es todavía posible, a menos que se suprima la necesidad misma de la filosofía. Sólo la renuncia completa a filosofar puede comportar, en efecto, la efectiva imposibilidad de cualquier tipo de metafísica. Ahora bien, una renuncia de este tipo supondría una renuncia a la misma humanidad y, en cualquier caso, una renuncia a discutir. La filosofía, y más específicamente la metafísica, nace de la admiración (*thaumazein*), esto es, del reconocimiento de que la realidad, es decir, la experiencia humana, la vida, la historia, en suma, la totalidad, necesita una causa, esto es, una explicación. En Aristóteles, como en Platón, se encuentra la concepción de la metafísica como dialéctica, o sea, como arte del diálogo, técnica de la buena discusión, de la buena argumentación: un procedimiento de la demostración mediante la confutación de la tesis opuesta.

Si en la época de la posmetafísica y de la posverdad se ha establecido, por no decir impuesto, el ocaso de la metafísica, es una cuestión, pero si en nuestra época se ha dado “efectivamente” el ocaso de la metafísica es otra cuestión, pues, al menos, se deberá aceptar la discusión, esto es, la posibilidad de debatir y discutir si se ha dado o no. De este modo, se prueba si la

⁵⁷ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4, 1006a11-15.

⁵⁸ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4, 1008b12-17. Cfr. Enrico Berti, «Ueberwindung della metafísica?», en *La metafísica e il problema del suo superamento*, ed. por la Scuola di Perfezionamento in Filosofia dell'Università degli Studi di Padova (Padova: Libreria Gregoriana Editrice, 1985), 11-43.

metafísica resiste la refutación, esto es, si es capaz de “aguantar” y “salvar” cualquier intento, antiguo, moderno o posmoderno, de confutación. En el futuro, la metafísica deberá seguir asumiendo el reto de combatir y resistir el ocaso que la precipite a su destrucción.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Agustín de Hipona, *Las confesiones*. Traducción al español: edición crítica y anotada de Ángel Custodio Vega, O.S.A. Madrid: BAC, 1945.

Aristotelis *Fragmenta selecta*. Edited by W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1955.

Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García-Yebra. Madrid: Gredos, 1982.

Aristóteles, *Metafísica*. Traducción, introducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

Aristóteles. *Protréptico*. Edición bilingüe de Carlos Megino. *Protréptico, una exhortación a la filosofía*. Madrid: Abada, 2006.

Aristóteles, *Protréptico*. Traducción al español: edición de Álvaro Vallejo Campos, en Aristóteles. *Fragments*. Madrid: Gredos, 2005.

Platón, *Diálogos. III. Fedón, Banquete, Fedro*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1986.

Platón, *Diálogos. IV. República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1986.

Nietzsche, F. *Fragments póstumos* (IV vols). Edición de Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2010.

Estudios y comentarios

Ademollo, Francesco. *The Cratylus of Plato: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Allen, Reginald E. *Plato's Euthypro and the Earlier Theory of Forms*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote – Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, 1977.

Berti, Enrico. «Aristotele e Alessandro di Afrodisia». En *Storia della metafisica*, editado por Enrico Berti, 47-72. Roma: Carocci, 2019.

Berti, Enrico. «Introduzione». En *Storia della metafisica*, editado por Enrico Berti, 13-23. Roma: Carocci, 2019.

Berti, Enrico. *Invito alla filosofia*. Brescia: Scholé, 2022.

Berti, Enrico. «Ueberwindung della metafisica?». En *La metafisica e il problema del suo superamento*, editado por la Scuola di Perfezionamento in Filosofia dell'Università degli Studi di Padova, 11-43. Padova: Libreria Gregoriana Editrice, 1985.

Berti, Enrico y Franco Volpi. *Storia della Filosofia. A: Dall'antichità a oggi*. Roma-Bari: Laterza, 1998.

Carnap, Rudolf. «Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache». *Erkenntnis*, vol. II (1932): 219-241. Traducción al español: «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje». En *El positivismo lógico*, editado por Alfred Ayer, 66-87. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Ferraris, Maurizio. *Postverità et altri enigmi*. Bologna: Il Mulino 2017. Traducción al español de Carlos Caranci Sáez: *Posverdad y otros enigmas*. Madrid: Alianza, 2019.

Fronterotta, Francesco. «La metafísica de Platón». En *Storia della metafisica*, editado por Enrico Berti, 25-46. Roma: Carocci, 2019.

García-Lorente, José Antonio. «La ciencia de los principios y de las causas primeras en el libro primero de la *Metafísica*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 33, n.º 1 (2016): 11-31.

García-Lorente, José Antonio. *Richard Rorty: una alternativa a la metafísica occidental*. Barcelona: Laertes, 2012.

García Marqués, Alfonso. «¿Qué es eso de Metafísica?». En *Razón y Praxis*, ed. por Alfonso García Marqués y Joaquín García-Huidobro, 21-40. Valparaíso (Chile): Edeval, 1994.

García Marqués, Alfonso. «Tò tí ên eînai, tò tí esti, tò ón: su sentido y traducción», *Convivium*, n.º 29/30 (2016-2017): 49-77.

Heidegger, Martin. «Superación de la Metafísica». En *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, 63-89. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

McIntyre, Lee. *Post-Truth*. Cambridge: MIT Press, 2018. Traducción al español de Lucas Álvarez Canga. *Posverdad*. Madrid: Cátedra, 2018.

Mendieta, Eduardo, ed. *Richard Rorty. Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*. Madrid: Trotta, 2005.

Reale, Giovanni. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero, 1993 (5ª ed., 1ª ed. 1961).

Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989. Traducción al español: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.

Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, Volume 2)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Traducción al español: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós, 1993.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979. Traducción al español: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983.

Rorty, Richard y Engel, Pascal. *What is the Use of Truth?* New York: Columbia University Press, 2007.

Volpi, Franco. *Il nichilismo*. Roma-Bari: Laterza, 2004 (1ª ed. 1996).

RESEÑAS

Ackerman, Susan, *Gods, Goddesses, and the Women who serve them* (RSV) 735-736; **Amaury Begasse de Dhaem**, *Mysterium Christi. Cristologia e soteriologia trinitaria* (FMF) 721-722; **Arnold, Bill T.**, *The Book of Deuteronomy. Chapters I – II* (RSV) 707-708; **Bartoli Langeli, Attilio – Riva, Eleonora, a cura di**, *Il processo di canonizzazione di Rosa di Viterbo (1457)* (RSV) 738; **Calle Humanes, Pilar et aliae**, *La revuelta de las mujeres en la Iglesia. Alzamos la voz* (MVC) 741-743; **Castro Sánchez, Secundino**, *El sorprendente Jesús de Marcos. El evangelio de Marcos por dentro* (FMF) 709-710; **Estrada, Juan Antonio**, *Jesús y la Iglesia. Del proyecto mesiánico a la religión cristiana* (BPA) 723-724; **García Infante, Andrés E.**, *Echad las redes. Teología para principiantes* (MAEA) 744; **García Sánchez, Emilio**, *Infinitos heridos. El rescate de los vulnerables (Ensayo sobre la vulnerabilidad humana)* (BPA) 733-734; **Green, Joel B.**, *El Evangelio de Lucas. 9,51-24,53* (RSV) 711-712; **Justo Domínguez, Emilio J.**, *La belleza del ser humano. Reflexiones desde la teología* (AMM) 725-726; **Linebaugh, Jonathan A.**, *The Word of the Cross. Reading Paul* (RSV) 727-728; **Lombardo, Eleonora**, *Parole e scritture per costruire un santo. Sant'Antonio dei Frati Minori nei Sermoni medievali (1232-1350)* (RSV) 739-740; **Martínez Riquelme, Antonio**, *Un Concilio para la Iglesia Universal. El Vaticano II desde la diócesis de Cartagena en la Región de Murcia (1939-1970)* (MMGG) 737; **Mascilongo, Paolo**, *El discipulado en el Nuevo Testamento. Reflexiones bíblicas y espirituales* (FMF) 713-714; **Novenson, Matthew V.**, *Paul, then and now* (RSV) 715-716; **Paret García, María Luisa**, *Me llamo Tecla de Iconio* (MLPG) 745-746; **Portillo Trevizo, Daniel (Coord.)**, *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia* (MAEA) 747-748; **Portillo Trevizo, Daniel**, *Psico-teología del discernimiento vocacional. Una tentativa de prevención del abuso sexual de menores de la Iglesia católica* (MAEA) 749-750; **Ravasi, Gianfranco**, *Biografía de Jesús según los evangelios* (FMF) 717-718; **Römer, Tomás**, *La invención de Dios* (FMF) 719-720; **San José Prisco, José**, *Sinodalidad. Perspectivas teológicas, canónicas y pastorales* (BPA) 729-730; **Vendrell, Dolores - Mañas, M^a Jesús**, *Leve atardecer. Cuando solo nos queda el amor* (MAEA) 751-752; **Wellum, Stephen J.**, *Dios encarnado. Cristología histórica, bíblica y contemporánea* (FMF) 731-732.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

