

de él, realmente existen. Y recordemos, de paso, que ese ser de que hablamos es sólo uno, por numerosos que sean los sujetos a los que lo aplicamos. No es casual que utilicemos la misma palabra para afirmar la existencia de una idea, una montaña o un color.

Desde este punto de vista, la metafísica no hace más que llevar a su culminación lo que en cualquier lenguaje se ejercita cotidianamente. Lo único que hace el pensamiento metafísico es elegir y dar nombre a ese absoluto que afirmamos en cada frase, llenando de contenido lo que en nuestras palabras es puro vacío. Umberto Eco<sup>4</sup> ha relatado los heroicos esfuerzos realizados a lo largo de la historia por encontrar «una lengua perfecta», es decir, por encontrar un fundamento metafísico al lenguaje que lo convierta en reflejo de la realidad en sí misma, salvándolo de la convención y la arbitrariedad. Intentos, por supuesto, tan fallidos como inevitables.

#### 4.

De ese absoluto a la presencia de Dios, sólo hay un paso. La metafísica, desde los primeros intentos de los físicos milesios, siempre ha sido esclava de la teología. Piénsese en la sospechosa equivalencia de las características del ser de Parménides (único, inmutable, eterno, inmóvil) con los atributos divinos. Por no mencionar el *nous* de Anaxágoras, el Bien platónico, el Primer Motor aristotélico o el Uno de Plotino. Sólo Dios es capaz de asegurar que los signos de nuestro lenguaje encuentran su fundamento en un Significado absoluto y de ese modo otorgarnos la seguridad de que no estamos viviendo en medio de una fría acumulación de entidades independientes sino que formamos parte de un sabio organismo donde cada cosa ocupa su lugar y cumple su propia función. Lenguaje y metafísica necesitan a Dios, aunque ese Dios cambie de rostro según las diversas formas de reconstruir idealmente la estructura del mundo. Dice Steiner «que cualquier comprensión coherente de lo que es el lenguaje y de cómo actúa, que cualquier explicación coherente de la capacidad del habla humana para comunicar significado y sentimiento está, en última instancia, garantizada por el supuesto de la presencia de Dios»<sup>5</sup>. Y Derrida, en una bella frase: «el inteligible rostro del signo permanece vuelto hacia la palabra y el rostro de Dios»<sup>6</sup>. Probablemente uno de los textos más lúcidos de Nietzsche se refieren a esto: «Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática»<sup>7</sup>. Y tenía tanta razón que tampoco él pudo librarse de su presencia.

Los escolásticos medievales encontraron en el concepto de *analogía* la manera de convertir al mundo en un organismo coherente y sin embargo

<sup>4</sup> Eco, Umberto, La búsqueda de la lengua perfecta, *Crítica*, Barcelona, 1994.

<sup>5</sup> Steiner, Georg, Presencias reales, *Destino*, Barcelona, 1991, pág. 14.

<sup>6</sup> Derrida, citado por Steiner, ob. cit., pág. 114.

<sup>7</sup> Nietzsche, Federico, El crepúsculo de los ídolos, «La razón en la Filosofía», 5.

respetuoso de las diferencias. Cuando afirmamos que Dios y el gusano son *seres*, estamos postulando una comunidad entre el absoluto y la más mísera de las creaturas y salvando a la vez su discontinuidad. Sólo al *analogatum princeps* corresponde en verdad el predicado *ser* en sentido pleno, y eso significa que cuando decimos de cualquier cosa que *es* estamos aludiendo una y otra vez a ese absoluto presente en el más modesto de los predicados aunque no la identifiquemos con él. De ese modo, cada acto de habla, aun el más trivial, se convierte en una afirmación de la trascendencia. Pocos ejemplos muestran de modo más claro el carácter lingüístico de la metafísica, o, si se quiere, el carácter metafísico de la lengua. Un razonamiento que San Anselmo, y después Descartes, llevarán al paroxismo al afirmar que el mero concepto de Dios (la mera palabra) es una garantía de su existencia real.

## 5.

Preguntábamos antes si es posible una filosofía sin metafísica. Sin caer en los reduccionismos de la filosofía analítica, podemos afirmar que toda filosofía intenta convertir en lenguaje nuestra relación con el mundo, de tal modo que el lenguaje no constituye para ella sólo un instrumento de trabajo sino el material mismo que forma su sistema. La filosofía está hecha de lenguaje como la música de sonidos, y en este sentido no puede escapar a ese absoluto implícito en cada frase de que hemos hablado. La filosofía puede renunciar a todo salvo a ordenar, a jerarquizar la multiplicidad que nos rodea, a descubrir el *uno* más allá de lo múltiple. Y este *uno*, si pretende convertirse en clave de bóveda, debe invertirse de un carácter trascendente que lo sitúe *más allá de lo físico* para, desde allí, imponer su propio sello a todo lo demás.

En este sentido, Dios está presente en toda filosofía. Claro está que de muy distinta manera. La filosofía teológica ha abusado de esta presencia intentando convertirla en un ser personal, inteligente y libre, providente y capaz de intervenir en la historia, con quien podemos dialogar y que nos ofrece la salvación final. No podemos pedir tanto: el absoluto metafísico no tiene rostro, aun cuando esa necesidad de personalizar responda a una vieja y muy honda aspiración humana. Ese sentimiento de contingencia que a Sartre le producía náuseas sólo puede ser neutralizado por el convencimiento de que más allá del mundo existe un Padre que reúne en sí la bondad y el poder absolutos, que puede salvarnos de la inmanencia y que quiere hacerlo por amor. Postulando un Dios personal, el hombre se libera, al menos en parte, de la terrible tarea de dar por sí mismo un sentido al mundo, de habérselas con entidades independientes que se le resisten:

si todo lo que existe se comunica en su origen y en su fundamento, la esperanza de la salvación (la filosofía siempre ha sido salvífica) encuentra un punto de apoyo en el vacío.

Kant vio claramente dos cosas: que el fundamento metafísico es imposible de conocer y que es inevitable su persecución. Comprendió que no se puede pensar sin tender hacia lo incondicionado y también que lo incondicionado se escapará siempre de nuestros intentos de atraparlo en conceptos. Las tres grandes ideas que había descubierto Descartes —alma, mundo y Dios— no constituyen un punto de llegada (o de partida), como creía la filosofía teológica, sino un horizonte que se va retirando en la misma medida en que avanzamos hacia él. Y tan ilusoria resulta la tentación de hipostasiar este horizonte en un ser personal, como la tentativa de prescindir de él en una supuesta superación de la metafísica. Probablemente toda filosofía deba convivir con esta tensión nunca resuelta entre un absoluto inevitable y una inmanencia de la que no puede escapar. Y habrá que buscar allí la razón de los fallidos intentos de la filosofía por alcanzar lo que el mismo Kant llamaba «el camino seguro de la ciencia».

De ahí que resulten patéticos los esfuerzos por construir filosofías que quieren prescindir de todo absoluto, mantenerse fieles a la inmanencia sin mirar más allá de ella. El pensamiento sin supuestos (metafísicos en último término) es tan ilusorio como la sociedad sin ideología de que tanto se ha hablado últimamente. El intento de Descartes resulta paradigmático: después de haber proclamado en todos los tonos su intención de prescindir de cualquier supuesto para atenerse sólo a aquellas verdades de cuya evidencia resulta imposible dudar, termina construyendo uno de los edificios metafísicos más claramente condicionados por el tiempo y el lugar en que le tocó vivir. El caso de Comte se acerca a la caricatura. Después de haber proclamado en todos los tonos el primado de lo positivo, el rechazo de toda explicación teológica y metafísica y de toda trascendencia, dedica los últimos años de su vida a construir su «Religión de la Humanidad» en la que el Gran Ser toma el relevo del Dios que había sido erradicado del mundo. Pero sin necesidad de llegar tan lejos, su misma absolutización del «espíritu positivo» conserva intacta la impronta metafísica contra la que luchó toda su vida: ¿por qué conferir semejante privilegio a lo fenoménico si no se lo ha investido previamente de una dignidad metafísica que lo convierte en fundamento de todo lo demás? La opción es inevitable: o aceptamos el mundo como una acumulación desordenada de impresiones yuxtapuestas o intentamos hablar de él, y en este caso la metafísica se nos cuele por cualquier ventana una vez que ha sido expulsada por la puerta.

Más complejo resulta el caso de Nietzsche. Él vio, quizá con más claridad que nadie, que ninguna filosofía se basa en un «instinto de conoci-

miento» sino en una «forma de vida», que los supuestos y los prejuicios forman parte de toda teoría, que las intenciones morales (o inmorales) de todo filósofo constituyen la verdadera raíz de donde surgen las más abstractas especulaciones. Nietzsche destruyó para siempre el mito de una metafísica inocente y aséptica, comprendió que los filósofos habían confundido eso que llamaban «la verdad» y de la que se decían servidores, con la violencia que ejercía la razón contra la vida, sometiéndola a una idea que la despoja de su poder creador. Él se dio cuenta de que la metafísica no es un dato de la realidad sino un fruto del lenguaje, que encuentra en la palabra «Dios» su suprema invención. Así es como los filósofos «ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final —¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!»<sup>8</sup>.

Pero Nietzsche estaba condenado a luchar contra su enemigo con sus mismas armas. También él tuvo que someterse al lenguaje, tuvo que creer en esa gramática que no le permitía desembarazarse de Dios. Cuando Heidegger llama a Nietzsche «el último metafísico» comete seguramente una injusticia: Nietzsche no es metafísico porque su «voluntad de poder» se identifique con una «voluntad de dominio» sobre el ente. Es metafísico en un sentido más radical y más inevitable. Cuando toma postura exaltando los «instintos ascendentes» sobre los «descendentes», cuando contrapone «la moral de los señores» a «la moral de los esclavos», cuando antepone a la palabra «hombre» el «súper» que anuncia la humanidad futura, cuando prefiere el «nihilismo activo» al «nihilismo pasivo», está eligiendo un absoluto a partir del cual ordena y jerarquiza la confusión de lo que él llama «la vida». Lo mismo que habían hecho sus enemigos, desde Sócrates a Kant, aunque con muy distintos resultados. Porque la vida todo lo incluye: también la cobardía, la pasividad, la hipocresía y el resentimiento. Cuando Nietzsche dice (con razón) que todas las grandes filosofías son las «memorias» de sus autores, y que las afirmaciones metafísicas más trascendentes de tal o cual filósofo se explican a partir de la moral a la cual quieren conducirnos, está hablando también de sí mismo.

Y cuando Heidegger intenta destruir de una vez por todas la historia de la metafísica occidental para dejar paso al ser que el ente ha ocultado, se ve abocado a una coyuntura semejante. «Existir significa: estar sosteniéndose dentro de la nada»<sup>9</sup>. Otra vez el cero de la matemática: aunque Heidegger pretenda convertir el fundamento (*Grund*) en abismo (*AbGrund*) y «dejar ser al ser», esta revelación no se produce por sí misma. También la revelación del ser constituye «las memorias» de quien lo escucha, también la «serenidad» heideggeriana constituye una toma de postura que oye lo que está dispuesto a oír, y si el hombre es el «pastor del ser» se cuida muy bien de seleccionar y ordenar a sus ovejas. Dicho de otro modo: la pura

<sup>8</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>9</sup> Ver Martín Heidegger, Carta sobre el humanismo y ¿Qué es metafísica?