

La metafísica, presunta culpable

1.

«Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber»¹, decía Aristóteles, agregando que tal deseo no se basa en la utilidad del saber sino en el amor a los sentidos. Resulta interesante que en las primeras líneas del acta fundacional de la metafísica como ciencia, el amor aparezca junto con el conocimiento, retomando la idea del *Eros* platónico e iniciando una larga tradición que, implícita o explícitamente, recorre toda la historia del pensamiento. Hasta un autor tan poco sospechoso de vuelos líricos como Hume, declaraba que si abandonaba la filosofía se vería privado de un placer, pese a los sinsabores que le acarrearía. Quizá convenga preguntarse por la naturaleza de este placer (o de este amor), que no coincide exactamente con el que proporciona la creación artística pero con el que comparte cierto carácter inevitable, que lleva a sacrificar muchos otros placeres en su nombre. Si hemos de creer al viejo Sócrates, no estaba en su mano dejar de hablar cuando su demonio particular le obligaba a hacerlo, aun cuando las consecuencias le fueran nefastas. Y sin necesidad de ser hedonistas, podemos sospechar que en estas opciones siempre se elige el placer mayor, aun cuando sea de distinta naturaleza que aquellos que sacrificamos.

Una de las primeras obsesiones de los griegos cuando comenzaron a filosofar consistía en buscar un *orden* que la naturaleza no era capaz de ofrecerles. Cuando los físicos milesios privilegiaban un elemento como origen de todos los demás, esa elección —siempre un poco artificial o arbitraria— constituía en realidad una protesta contra el terrible desorden que implica la multiplicidad de lo real. No se puede vivir en un mundo en el cual las montañas, los pájaros, el mar, los hombres, los dioses y el viento están situados al mismo nivel, yuxtapuestos y confundidos. Es necesi-

¹ Aristóteles, *Metafísica*, libro I.

rio ordenar y jerarquizar esa confusión. Y cuando Tales elige el agua como *arjé* de todas las demás cosas está buscando ingenuamente algo que toda la metafísica posterior buscará a su modo: un punto de apoyo que le permita reducir esa confusa multiplicidad a un solo principio cuya función será la de comunicar su sentido a todo lo demás. Recordemos que en la mitología griega el origen del mundo se concibe como el paso del *caos* al *cosmos*, de la indiferenciada mezcla del desorden a la estructura organizada del mundo, donde cada cosa ocupa el lugar que debe en la jerarquía de lo existente. El Demiurgo de Platón es un servidor del orden, y en este sentido el primer metafísico. Y el Dios hebreo cumple la misma función al separar la luz de las tinieblas, las aguas de encima y debajo del firmamento, el día de la noche. Y vio Dios que todo eso «estaba bien», porque había preparado una casa ordenada donde pudiera habitar el hombre, un animal que aborrece la confusión y a quien se le confiará la tarea metafísica de poner nombre a las cosas.

Esta búsqueda del orden está en el origen de toda filosofía y es una de las fuentes de ese amor de que hablaba Aristóteles. Conocer significa ante todo ordenar. Cuando preguntamos ¿qué es esto? sólo queremos saber qué lugar ocupa en los anaqueles de nuestro limitado repertorio de conceptos para no tener que habérsela con una desconcertante pluralidad de singularidades. Una vez que hemos logrado someter la multiplicidad a la unidad del concepto —darle nombre— nuestra inteligencia se tranquiliza: hemos ordenado la casa. En este sentido el lenguaje es «la casa del ser»: las palabras —los conceptos— nos salvan de la confusión aun cuando no nos permitan penetrar en la realidad misma de las cosas, un intento tan inevitable como utópico, como veremos luego. Y esta erótica del orden tiene poco que ver con la utilidad, como decía Aristóteles del conocimiento: no ordenamos la casa sólo para encontrar más fácilmente las cosas, sino para sentirnos a gusto en ella.

2.

Pero hay muchas maneras de ordenar la confusión y por eso hay muchas filosofías. Los antiguos creían ingenuamente que la misma naturaleza era capaz de proporcionarles un orden objetivo, del cual el hombre se limitaría a tomar nota. Los elementos materiales de los presocráticos, el ser de Parménides, las ideas platónicas y las formas de Aristóteles, muestran un indudable aire de familia en la medida en que todos ellos nos permiten la ilusión de habitar en un mundo dotado de racionalidad. Intento que el cristianismo lleva a su culminación cuando esas entidades

se encarnan en un Ser personal providente, capaz de dotar de sentido incluso al mal y a lo incomprensible. Más adelante, la sospecha comienza a invadirlo todo: se empieza por comprender que ese orden es el resultado de un trabajoso esfuerzo de nuestro conocimiento antes que un gracioso regalo de la naturaleza, para terminar poniendo en duda la existencia de cualquier fundamento sobre el que edificar nuestro sistema del mundo. Nietzsche y Heidegger se ocupan, cada uno a su modo, de convencernos de que ha desaparecido todo punto de apoyo, de que detrás de las máscaras no existe ningún rostro de carne y hueso, y de que todas aquellas verdades fuertes en que confiábamos sólo eran ficciones más o menos útiles. La muerte de Dios trae consigo el fin de la metafísica, la muerte del sujeto, el fin de la historia. La moda de la deconstrucción, en ocasiones con una jerga irritante, nos convence de que no existe ninguna presencia detrás de la huella, de que el signo no goza de la garantía de ningún referente, de que hay que abandonar la búsqueda de sentido y limitarse a perseguir diferencias.

¿Significa esto que nuestra cultura ha abandonado la búsqueda del orden y que se ha resignado a vivir en un universo fragmentario, reconciliándose con ese caos que tan nerviosos ponía a nuestros antepasados? Dicho en otros términos: ¿ha terminado la época metafísica, como no pocas voces han anunciado, para dejar paso a una filosofía que, como dice Rorty, se dedique a hacer que «siga la conversación» más que encontrar la verdad objetiva?². O dicho todavía de otra manera: ¿es posible una filosofía sin metafísica?

3.

El término «metafísica» ha pasado por muchas vicisitudes desde su supuesto origen en la catalogación de la obra aristotélica. No interesan ahora los diversos sentidos que ha tomado esa palabra a lo largo de la historia sino tan sólo una constante que los recorre a todos y que podría expresarse de la siguiente manera. Cualquier metafísica, por diferentes que sean sus supuestos en la forma de concebir la realidad, busca un punto de apoyo en la diversidad, un referente que le permita dotar de unidad a un mundo que se presenta como plural y fragmentario. El problema central de la metafísica podría expresarse con la vieja cuestión *de uno et multiplici*: hemos visto antes que la inteligencia no puede habérselas con la pura multiplicidad, y que sólo descansa cuando es capaz de reducirla a unidades comprensivas y mejor aún si logra encontrar un único principio alrededor del cual gire todo lo demás. En este sentido, Parménides sigue

² Rorty, R., La filosofía y el espejo de la naturaleza, Cátedra, Madrid, 1979, pág. 355.

siendo el paradigma de la metafísica y el panteísmo, su supremo objetivo. Plotino considera que todos los seres son seres sólo en virtud de su unidad. La misión del Uno no consiste sólo en explicar el origen del mundo sino en dotar a todos y cada uno de los seres de un puesto en el cosmos que le asegure su función y sentido.

Cualquier orden implica un criterio, y sólo uno. Puedo ordenar los libros de mi biblioteca por tamaño, color o tema, pero en cualquier caso debo sacrificar sus diferencias, debo ejercer una cierta violencia sobre su singularidad individual para reducirla al orden elegido. Como veremos después, esta violencia es constitutiva de toda metafísica (de todo lenguaje), hasta el punto de que ha llegado a costar la vida a más de un hombre de carne y hueso. Sin llegar a tanto, cuando Platón asciende desde la pluralidad del mundo de las sombras hasta llegar a ese Bien único (que según sus palabras está más allá del ser), va dejando por el camino las singularidades individuales, sacrificadas en nombre de un Orden que este mundo cotidiano no es capaz de ofrecerle. O cuando a Spinoza no le satisface la reducción cartesiana de las tres sustancias y postula su *Deus sive natura*, todas las cosas pasan a ser modos de una única realidad, notas de una única melodía.

Toda metafísica necesita un absoluto en el sentido etimológico de la palabra, es decir, aquello que no depende de nada, que se sostiene por sí mismo, que no está sujeto a ninguna servidumbre. De otra manera es imposible ordenar el caos. Porque si el criterio elegido dependiera a su vez de otro, nos volveríamos a sumir en la confusión y el desconcierto, en aquella multiplicidad que desazonaba a los viejos griegos. Así como la matemática no pudo encontrar su camino hasta descubrir el cero, ese absoluto que por sí mismo carece de contenido pero que es capaz de constituirse en criterio de referencia para ordenar todo lo que le rodea, la metafísica necesita encontrar algo «que no sea de este mundo» (que esté más allá de lo físico) para que el mundo deje de ser una acumulación caótica de entidades diferentes³.

Y lo mismo le sucede al lenguaje. Cuando pronunciamos la más intrascendente de nuestras frases no podemos evitar encontrarnos con la palabra *ser* agazapada detrás de cualquier afirmación. Cuando decimos que algo es, aunque se trate de una duda, una pregunta o una sugerencia, lo estamos poniendo como absoluto, estamos afirmando que ese *ser* del que hablamos resiste a toda contingencia aun cuando hablemos de cosas contingentes. Y sin embargo, como el cero de las matemáticas, ese *ser* es la pura indeterminación de que hablaba Hegel, el puro vacío, la suma abstracción carente de todo contenido, hasta el punto de que se identifica con la nada. Pero, a la vez, es lo que hace posible convertir la confusión de los datos en un mundo con sentido, organizar aquellas cosas que, a diferencia

³ Ver Matamoro, Blas, «La columna hueca» en Cuadernos Hispanoamericanos, n° 409, abril 1984.