**Prueba de Metafísica I**

**Alumno:** Jaime Ignacio Sanz de Acedo Rodríguez

**1) Significación de Platón (diálogo) en lo que en el contexto del curso llamamos “autocomprensión metafísica de la filosofía”**

Dentro de lo que en el presente curso hemos venido en denominar “autocomprensión metafísica de la filosofía” Platón ocupará un importante lugar, entre otras cosas será la primera vez que la filosofía, eso que nosotros hoy llamamos filosofía, tome una forma textual concreta, a saber, el “diálogo”.

Para atender con cierto rigor a esta cuestión de qué sea esa “autocomprensión” en primer lugar habremos de preguntarnos qué es eso que llamamos filosofía, qué es eso que surge en Grecia, y nace grande dirá E. Severino, allá por el siglo VII A. C. y a nosotros ha llegado, en su inicio, como fragmentos textuales de unas determinadas características. Apunto que lo que hoy día llamamos filosofía no es algo “hecho” desde el primer momento de su surgimiento. La filosofía nos es legada como texto, y consideramos, con Marzoa, que en el terreno de la interpretación existe eso que podríamos llamar “fe del carbonero hermeneútica”, una suerte de credulidad que considera posible salvar distancias, lenguas y situaciones para aprehender todo texto como si no existiera, de suyo, una “insalvable distancia”. En ***El decir griego*** afirmará Marzoa: “ Lo intraducible no es lingüístico” idea, a mi juicio, brillante. Reiteraré nuevamente la pregunta ¿qué es eso que hoy denominamos filosofía? ¿De qué se ocupa?, ¿con que se las ha? Para ello interpelamos a la obra de Martin Heidegger, quizás ella nos ayude a entender lo que convenimos en denominar “ autocomprensión metafísica de la filosofía” , postulado de nuestro curso de Metafísica. Partimos por tanto de que si la filosofía tiene que ver con algo, primariamente, será con la metafísica, con el problema o la cuestión del ser. La filosofía deviene, por ende, ontología.

Allá por la década de los años 20 del pasado siglo Martin Heidegger, en unas clases de un semestre veraniego acuñará el término “ diferencia ontológica” que no aparecería en su célebre obra ***Ser y Tiempo*** si bien, según muchos estudiosos, se halla ya implícita: “lo llamado ser es siempre ser de los entes, pero no es él mismo otro ente”

Sobre esto han corrido ríos de tinta, alguno de los cuales han llegado a salpicarme. Citando al mismo Heidegger y su obra ***Los problemas fundamentales de la fenomenología:***

“ La ontología tiene como disciplina fundamental la analítica del *Dasein*. En ello se funda, asimismo, el hecho de que la ontología no pueda fundamentarse de una forma puramente ontológica. Su posibilidad misma remite a un ente, esto es, a lo óntico: al *Dasein* (…) El fundamento del ser es lo más embrollado y el fundamento del ser es oscuro. El ente que somos en cada caso nosotros mismos, el *Dasein*, tiene dentro de la problemática ontológica su marca distintiva propia. Hablamos por ello de una primacía ontológica del *Dasein* y a este ente es a quién se orienta, en algún sentido, toda la aclaración del ser.”

Heidegger, que “irrumpe en la historia de la filosofía”, dirá Arturo Leyte, con su obra ***Ser y Tiempo*** hablará de la necesidad de reiterar la pregunta por el ser pues esta “ha caído en el olvido”. Enmudecerá tras Platón y Aristóteles. ¿Qué acontece para que esto sea así? Lo veremos a lo largo del desarrollo de esta prueba escrita.

Para Heidegger la necesidad de reiterar la pregunta por el ser implica una doble tarea, a saber, una analítica del Dasein y una destrucción de la historia de la ontología. Esta destrucción no es sacudirse, por otra parte imposible en modo alguno, toda la tradición ontológica, no quiere sepultar en la nada el pasado. Al fin y al cabo la temporalidad será el sentido del ser de este ente, Dasein, a quién habrá de dirigirse la pregunta por el ser. El ser del *Dasein* es la existencia y el mundo no será algo en lo que el *Dasein* se halla sino estructura misma de él: “In-der-welt-sein”, el *Dasein* es ser-en- el- mundo.

Tras este excursus, situados en la zona cero, volvemos la mirada a dónde todo toma forma, a saber a la Grecia arcaica. Allí, ligado inextricablemente al desarrollo de la “pólis” surgirá eso que hoy llamamos filosofía. En esta Grecia arcaica de entre los diversos modos de decir surgirá un decir especial, un decir no sobre esto o lo otro sino sobre el mismo decir. Un decir excelente, el decir del maestro en el decir. Antes de poder hablar de ser y ente, cosa para nosotros relativamente normal, hubieron de suceder muchas cosas tanto dentro del ámbito del lenguaje como fuera de él. El uso de lo que para nosotros hoy es el participio neutro singular con artículo y en uso absoluto, esto es sin referente sustantivo alguno, del verbo ***“Eimí***” griego, el “***tó ón***” del que deriva nuestro término “ente”, es algo que tardará mucho en llegar, supone todo un proceso gradual. Para llegar a lo que hoy conocemos como verbo cópula el viaje hubo de ser largo. Pretender decir el decir mismo será lo que dé lugar a la filosofía. Lo que hoy llamamos filosofía se nos muestra, textualmente, como perteneciente a un ámbito determinado, el del decir. Para evitar esa “fe del carbonero hermeneútica” de la que antes hablábamos habremos de tratar de ir a la lengua e espacios en que surge la filosofía.

El decir, para un griego de esta época anterior al Helenismo, en concreto del siglo VII-VI a.C, se expresa de diversos modos. Al menos existen tres modos sinónimos de hacerlo. Esta diferenciación va unida al contexto: ***epós, múthos, lógos***. En breve el término ***epós*** pasó a significar, además de decir el hexámetro dactílico y algunas formas concretas del decir. Con las obras homéricas, alrededor del 750 a.C., un tipo de decir excelente, el decir del maestro en el decir dirá Marzoa. Los ***múthoi,*** o los ***logói*** serán lo dicho en ese decir. Ya en el Helenismo, fines del IV a.C., es cuando se pueda hablar de mito. Que la filosofía sea, como algunos defendieron, el paso del mito al lógos no es sostenible desde nuestra visión. Logos es un sustantivo derivado del verbo ***légein*** que significa reunir pero, en tanto en cuanto, reunir es , de suyo, separar. Resulta interesante apuntar, si quiera brevemente, que para hablar de decir en el sentido de expresión de un pensamiento, es algo que no será posible hasta bien entrado el Helenismo.

***Épos*** serán los poemas homéricos, el de Parménides y los textos de Hesíodo, entre otros muchos. Algunos crean un género diferente, otro tipo de maestría en el decir llamada ***historíe***, lo que hoy consideramos prosa jónica. ***Historíe*** caracteriza la acción del ***hístor*** quién pretende decir, lo que Marzoa llama, el juego que siempre se está jugando. Próximo a este término, si bien con matices muy importantes, el término ***theoría***, el que caracteriza la acción del ***theorós,*** pretende decir el juego que se está jugando pero sustrayéndose al mismo, como quién lo trata de ver desde fuera, espectador. Estos decires nacen inextricablemente unidos a la constitución misma de la ***pólis*** en la que su espacio y lugar habrán de sostenerse. Lo primordial en la Grecia arcaica es la distancia, el “entre”. El decir tiene que ver no con el proferir una serie de ***fónos*** sino con que la cosa tenga lugar, acontezca, aparezca. La filosofía nacerá con la pretensión de decir el decir mismo. La ***pólis*** griega será la materialización de ese espacio posibilitador que permite a las cosas ser lo que son. Representa esta una forma de organización política, ***politeia***, en que los ciudadanos libres e iguales se someten a unas mismas leyes que ellos mismos se dan a sí mismos. La ley nacerá dentro de ese espacio que es el Ágora, el espacio del ***dialegéin***, del diálogo y confrontación. Ese espacio será un entre, en el que se organiza la vida. Mentar simplemente este importante aspecto, Filosofía y ***Pólis*** son inseparables. Eso es lo que nos interesa para la cuestión de Platón. El sostenerse de la unidad de la ***pólis*** no es externo a ella misma sino interno. Existe una abertura hacia los dioses y la que se da en el Ágora a través del ***dialégein,*** diálogo y confronto, El ***lógos***, por ende, atraviesa la ***pólis***. Dentro de ese espacio es donde habremos de ubicar a los sofistas, la desconexión del **lógos** respecto de lo que hay, de las cosas.

Cuando, tras siglos de distancia temporal, nos encontramos con un texto griego arcaico y traducimos, uno de los términos antes apuntados, por decir, gran parte de las veces intentamos traducir un verbo cuyo complemento directo gramatical será “la cosa misma” no un mero dicho o enunciado. ¡Ahí tocamos el quid de la cuestión, la clave! Esa “fe del carbonero hermeneútica” provocó graves distorsiones. Heidegger cayó en la cuenta al señalar la necesidad de reiterar la pregunta por el ser. Nuestra pregunta respecto de si acierto o no en mi decir, si digo algo o no digo nada, no viene al caso aquí. Para designar un decir, por otra parte problemático, que fuese relevante en su condición de decir el griego acaba recurriendo al verbo hacer o producir, ***poieín***. El agente de dicho verbo, quién realiza la acción, es el ***poietés*** que lo que produce es la cosa.

Otro aspecto filológicamente curioso es una de las palabras designadas para el término saber, ***tekhné***. Quien sabe de algo será el ***sophós***, ese hace que la cosa sea en sentido pleno. ¿Quién será un buen***sophós*** del arpa? Quién sea capaz de sacarle todo el partido, quién sea quién de explotar sus cualidades. En su trato con el arpa le extrae excelente música. Saber es, por tanto, destreza, pericia, capacidad de “habérselas con”. ***Tekhné*** y ***episteme*** serán los términos usados para saber en esos tiempos. Ambos tienen que ver con ese saber andar con las cosas, trato con lo ente. Dirá Marzoa:

“Un ***sophós,*** un sabio, es el carpintero, el navegante, el pintor. Cada uno es sabio o experto en algo determinado y lo es, en primer término, no en aquello que produce, sino en aquello con lo que trata y con lo que se las ha”

Ahora sí que estamos en condiciones de extraer mayor jugo filosófico al papel del diálogo en Platón. Resultan muy interesantes los sofistas y Sócrates mismo, de quién Marzoa nos dirá ”no es un autor sino un fenómeno, algo que aparece y acontece”. Simplemente apuntaré que la sofística se halla unida al fenómeno de la **pólis** y circunscrito a ella. El ***sophistés*** será aquel para quien el saber, destreza o pericia, en el sentido antes apuntado de habérselas con, lo será como capacidad de éxito. La maestría en el decir pasará a ser capacidad de persuasión, retórica. Para Sócrates la noción de ese saber es el verdadero problema ya que no podría ser un saber de cosas sin más. Ese saber será destreza y pericia en la ***pólis,*** definida por Marzoa como la abertura en la cual tiene lugar la cosa. Esa pericia habrá de ser diferente de la del pintor, marino… Ha de existir un criterio que nos permita decidir entre lo que sí y lo que no, lo bueno y lo malo…

En Platón por vez primera se da un modo de decir específico para tratar de decir ese juego que siempre se está jugando. La forma elegida será el diálogo. Tras el Helenismo será la prosa enunciativa la forma literaria mayoritaria en filosofía. En Platón aún no existe ese referente. En el diálogo se dará cierta ruptura o distanciamiento respecto de este modo enunciativo. Autor y lector están, en el diálogo, a cierta distancia. Otro detalle a tener en cuenta, de clara herencia socrática, será que para “el de anchas espaldas” el saber filosófico no puede ser algo plasmado por escrito lo cual supondría una suerte de fijación, algo ante lo que la filosofía tomará distancia. Se pretende hacer cuestión de ese juego que se está siempre jugando, lo cual es en cierto modo paradójico pues, al igual que para tematizar un zapato este ha de dejar de ser, en cierto modo, zapato, lo mismo sucede con el intento de tematizar el juego que ya siempre se está jugando, este intento supondría una suerte de detención, imposible por otra parte, del juego mismo. Si andamos en bici y tratamos de tematizar ese andar ¿Qué ocurrirá? Nada bueno. Por de pronto un buen golpe. Ahí se da el intento de tematizar lo que por principio se escapa pues estamos siempre en ello. Marzoa usa una bellísima expresión para hacer referencia a este rehusar la tematización: “cada cosa es sede de lo inquietante”, esto es, de lo que no se deja tematizar.

Espero que hayan servido estas aclaraciones para buscar una solución de continuidad a la problemática y no hacer una escolarca visión de la filosofía. En Platón, por vez primera también, nos encontramos con obras enteras y no fragmentos. El texto ya es, básicamente texto escrito. Asimismo nos encontramos con una peculiar forma de decir para esta pretensión de decir el juego que se está jugando, eso será la filosofía, ese intento de tematización.

Reiteramos que el experto en el decir relevante es el que dice cada cosa de modo que resalte su irreductibilidad, el que sean lo que son y no otra cosa. Si en ese mismo decir flota la tentación de la reducción, Sócrates y la necesidad de criterio, podríamos postular que el diálogo en Platón es, en tanto que relevante, una estrategia frente a ese peligro antes apuntado, la reducción.

Es ahora, al hilo de lo dicho a propósito del decir, los decires y la lengua griega, que nos acercaremos a un útil interpretativo del que Platón se valdrá, a saber, la articulación apofántica si bien, como apunta Marzoa en su obra ***Ser y diálogo*** a la articulación apofántica se la descubre no se la tematiza aunque siendo un modo de interpretar el juego que se está jugando suponga cierta tematización. A eso le llamará Marzoa situación de filo de la navaja. Hacer relevante el juego implica de algún modo su detención. Para entendernos y no reducir el problema al plano del enunciado, lo cual sería un craso error, hemos de decir que en la expresión decir algo de algo se pone de manifiesto una cierta estructura dual, expresión esta que nos remite al término griego ***apophaineín*** que podríamos traducir por un decir con el matiz de manifestar o declarar. En griego arcaico el término con el que se designa la naturaleza es el de ***physis,*** esto es, presencia o apariencia pero lejos de nuestra apariencia en el sentido de falsedad. Es el brotar, crecer, nacer… de las cosas que brotan, crecen o nacen si se me permite el juego de palabras. La physis es presencia y, a la vez, ruptura, distancia, algo profundo e incluso, en ocasiones, oculto, (recordemos la frase de Heráclito de que a la physis le gusta ocultarse). Ahora resultará más evidente el sentido en que el griego arcaico utiliza la palabra verdad, ***aletheía***, que nada tiene que ver con el sentido lógico posterior. Proviene del verbo **lanthánein**, permanecer oculto, al que se le antepone la *** privativa*** negando ese sentido. Verdad es lo que no permanece oculto. En realidad lo que se nombra es lo que permanece oculto aunque sea, como de hecho acontece, para negarlo.

La verdad, dirá Marzoa, es ruptura desgarro, la presencia consiste en una brecha. El referente en el decir, el algo al que se refiere el decir es, usando una terminología fenomenológica, “la cosa misma” a la que le es propia esta articulación dual, el qué y el de qué. La cosa sería el, por así decirlo, complemento directo del decir, que, por otra banda, no será, lo reitero por fundamental, un enunciado sino el comparecer o el aparecer de la cosa. Tras el Helenismo todo será distinto, me remito a la segunda cuestión en donde quedará esto más claro. Aquí nos encontramos ante cierta continuidad semántica que relaciona el surgir, brotar, producirse, nacer… con ser. Esto es fundamental. El griego pre-helenístico no tiene problema al identificar ser y decir. Problemático resultaría un decir que siendo decir no hiciese comparecer al ente. Es por ello que no ha lugar preguntar si la articulación apofántica lo es del decir o del ser. ¿Dónde el ente comparece como ente? No en el intento de tematización sino en el trato cotidiano, en el saber habérselas con, en el andar con las cosas. Dejaré claro nuevamente que esto es un útil interpretativo y que, como antes decíamos, algo siempre se interrumpe con el intento de tematización. La presencia de las cosas en nuestro andar con ellas no tematizante, por así decirlo, es lo que se trata de tematizar. Esta paradójica situación es la situación de filo de la navaja. Esta insolente, dirá Marzoa, pretensión de hacer relevante el juego que se está jugando se da por vez primera en Platón.

La articulación apofántica será el modo en que Platón interprete este juego que se está jugando. El saber habérselas con la articulación misma es en lo que consiste la referencia de Platón a lo que siempre ya está. En este autor se da un uso recursivo de la articulación apofántica de lo más interesante. En el algo de algo, la cosa, lo ente será el algo 2. Poniendo un burdo ejemplo:

“Juan es bello”: La belleza se dice de Juan, el algo 2 sería Juan mismo, la belleza será lo que en él se manifiesta. Ese algo1, en este caso la belleza, se manifiesta en el algo2 y no puede ser él mismo un ente. A este algo1 platón lo llamara ***eídos***. Palabra del griego cotidiano que nada tiene de extraño tecnicismo y se limita a señalar en lo que consiste qué tal cosa sea tal cosa. Por ejemplo, que Juan sea bello. El idioma griego no reduce una cosa a otra, el ***eídos*** es irreductible y por tanto tampoco será susceptible de ser tematizado. Marzoa usará la expresión de “rehusar la tematización” Son como dos caras de la misma moneda.

Al igual que con Heidegger hablamos del ser del ente como algo no reductible a otro ente ahora vemos tanto que el ente es irreductible como que el ***eídos*** rehusa la tematización. Aquí será donde se pondrá de manifiesto lo que tiene lugar en el diálogo, a saber, el intento de tematización de algo culmina en un necesario y permanente fracaso. Este fracaso no cabe en una mera renuncia, antes bien, será un “no” fruto de un, por así decirlo, rehusar interno. Este intento infructuoso de tematización será, paradójicamente, necesario a pesar de estar condenado al fracaso.

Vayamos a todos los ***eidé***. ¿Cómo se describen? A partir de otro por “división”, ***dihaíresis***, mediante un rasgo distintivo. El ***eídos*** inicial, por así decirlo, será ***génos*** y su modo de división será diferencia. Ciertos ***eídos*** remitirán a otros implícitos en él. El ***eídos*** del **eídos** mismo será ***tò agathón***, el bien con el sentido que tienen los adjetivos neutros singulares con artículo, a saber, generalidad, universalidad… Sería aquella idea que ella misma es ***tò agathón***. Este será el algo al que mirar platónico. El punto de ensamblaje para no multiplicar el ***génos*** “ad infinitum”. Por otra parte la condición o carácter de ***agathón*** será la ***areté***.

El ***génos*** surgirá, por tanto, al intentar tematizar el **eídos.** En Platón la negación comparece y la diferencia del estatuto de ***eídos*** frente al de cosa, que a su vez comparece fracaso tras fracaso del intento de tematización, se seguirá manteniendo. No es algo susceptible de superarse, caso de Hegel al negar la negación en la modernidad. No es una contraposición de alguna tesis sino que se trata del modo de ser de las cosas. El hombre y mujer griegos, dirá Marzoa en ***El decir griego***, en cierta noción de presencia. Cuando decimos que algo es algo, el algo a propósito de lo cual se pregunta qué es ser algo es un ***eídos*** que expresa su propio ser. Es por ello que el intento de tematización del ***eídos*** ha de producirse para que en su fracaso sea en dónde el eídos tendrá su carácter de *eídos* y no de ente o cosa.

Siendo el **eídos** no lo que es sino el ser mismo, el intento de tematización a que nos lleva la pregunta por el ***eídos*** debe ser suprimido. Será de este aporético modo en donde quepa el comparecer del ***eidos*** como tal que ha tenido lugar para expresar su propio fracaso. Sólo así el rehuir de la tematización resultará efectivo. El ***eídos,*** dirá Marzoa en su ***Historia de la Filosofía****,* efectivamente se tematiza. Si el ser es el ***eidos***, a lo ente que es no le pertenece el ser pues el que algo1 sea algo2 implica que ese algo2 es contingente y transitorio en algo1. Algo1 dejará de ser, luego ese algo2 no era algo suyo propio del algo1 que perece. Sólo al ***eídos*** mismo le pertenece el ***eídos***, sólo el verde es verde o el caballo caballo. Sólo el ***eídos*** es propiamente. La tematización del ***eidos*** sólo tendrá lugar para ser suprimida. El ***eídos*** es lo que en todo ente es, lo ente no tiene otro ser que el ser del ***eídos.*** El cómo se lleve a cabo la tematización variará según en qué diálogos si bien, según Marzoa, mantienen un cierto aire de familiaridad. Es aquí donde entra el proceso antes citado de ***dihaíresis*** por el que se establecen relaciones y dependencias.

A lo que se busca dar respuesta es a la pregunta ¿qué es ser? El tematizar griego, ***hypóthesis***, está para ser, en último término, suprimido en el ***eídos*** mismo. Eso será el definitivo saber, ***anaireín tàs hypothesis***, esa será la ***dialektiké***.

En la articulación apofántica se vinculan dos términos: uno como ente irreductible y otro como ***eidos***. Por lo tanto lo que se sostiene, en último término es, la existencia misma de la articulación. Cuando lleguemos a la primacía del enunciado, que culminará en el Helenismo, el verbo cúpula como tal adquiere pleno significado. Precisamente se va a referir a ese juego que siempre se está jugando y que en la articulación misma desaparece en tanto que nombrado.

Espero haber sido quien de situar la problemática y desarrollar la presente cuestión del modo más claro posible, si bien intentando cuidar los detalles y que primase la claridad. En la siguiente cuestión seguiremos un planteamiento similar, tratando de no hacer una historiografía o historia de la filosofía en sentido escolar sino que preferimos ir tirando del hilo de la problemática para tejer un discurso lo más claro y comprensible posible en la medida de mis posibilidades.

**2) La metafísica en el horizonte de la modernidad. Kant: La metafísica como crítica.**

En Aristóteles, aun continuando la articulación apofántica, no hablaremos ya de ***eidos*** sino de distintos modos de ser, “el ser se dice de muchas maneras”. Con el tiempo la articulación apofántica pasará de ser un útil interpretativo a ser la cuestión misma. La pregunta moderna por el ser acabará siendo ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la validez? Para entender este tránsito es necesario un breve ***excursus*** que nos muestre el desarrollo de la problemática. El paso de la verdad como ***aletheia*** a la verdad como *adaequatio rei intellectum*.

Ahí se gesta una nueva concepción de verdad, entramos en el ámbito del enunciado. Ahora la verdad o falsedad se dice del enunciado mismo. El olvido de la pregunta por el ser tiene que ver con la aparición del enunciado y el perderse de Grecia. En la etapa helenística comienza una pérdida de Grecia, pero no es una pérdida en sentido negativo ya que, podemos decir, Grecia es ese perderse. La ***politeia*** misma será cuestionada, ya en tiempos de Aristóteles por Alejandro Magno. Respecto del tema del enunciado decir que la cosa puede ser nombrada como ***eídos*** sin desaparecer. El verbo cópula adquiere pleno sentido, ya se identifica ambos términos del enunciado. En vez de las cosas mostrándose con su brillo interior ahora, tránsito al enunciado, este enunciado requiere de una regla de validación exterior. Se nos remite a algo exterior al ente. Necesitamos un más allá que nos garantice la presencia de las cosas, la validez del enunciado. Ahí encuadramos el cristianismo, la salvación nos la conceden desde fuera. Dios trascendente lejos de los dioses de que estaba lleno Grecia cuando las cosas eran, de suyo, irreductibles.

El cristianismo también será un acontecimiento de vital importancia, al margen de lo teológico. Este cristianismo crecerá en total hostilidad con la filosofía si bien recoge el lenguaje de la misma, la Estoa principalmente. Los griegos se opondrán a esta religión entre otros motivos porque afirma algo impensable para un griego, a saber, Todas las cosas provienen de la nada. La razón, por sí misma será estéril, la verdad nos la dará la fe. Nace el problema Fe-Razón. El cristianismo en origen crece con la esperanza de un fin inminente, lo vemos en el texto más antiguo del nuevo Testamento, la 1ª Carta a los Tesalonicenses, en la que Pablo de Tarso invita a la comunidad a perseverar en medio de las dificultades pues la 2ª venida de Cristo será inminente. En Heidegger el rasgo inminente de la muerte cobrará especial interés. Al final la iglesia fagocita la ***pólis***, si se me permite la expresión.

La razón se ve impelida a tratar de explicar a Dios mismo, desde ahí hemos de leer todas las pruebas de la existencia de Dios medievales. La razón permanecerá viva, si bien subyugada a la fe. El ser es ser creado para el creyente, pero ¿los universales tienen realidad efectiva? En Guillermo de Ockham el conocimiento será siempre de lo singular y concreto. Los universales, sobre los que tanto discutió el medioevo, no son reales como este ordenador o este papel concretos, son meros nombres. Del mismo modo, Dios no puede ser demostrado racionalmente. Con esto el fraile franciscano libera a la teología de toda esa pseudoterminología que la atenazaba. Será sólo mediante la fe que podemos llegar a Dios. Radical afirmación de la autonomía de la fe. La teología tiene que atenerse a la Revelación y nada más. Se consuma ahí la destrucción de la escolástica que, como apunta Marzoa, se eliminó a ella misma. Podemos considerar a Ockham como el primer hombre moderno.

Otra persona de suma importancia e interés será Erasmo de Rotterdam quien traduce la Biblia a lengua vulgar. El ser humano individual, la modernidad es radicalmente individualista, confrontándose directamente al texto sagrado, supone una pérdida de control por parte de la Iglesia, guardiana de la ortodoxia. El hombre se salva exponiéndose al texto sagrado. El ***dialégein*** era lo que sostenía la ***pólis*** griega, ahora el individuo concreto se confronta con el texto sagrado. El hombre moderno será, ante todo, un lector, reseñable el caso de Galileo quién buscará justificación a sus pesquisas apelando al ser capaz de leer no un libro inspirado, dirán los creyentes, pero escrito por humanos sino la naturaleza misma, la obra de Dios que parece poder ser leída matemáticamente. La pregunta por el ser griega devendrá pregunta por el enunciado y aun se dará un paso más, la pregunta por la validez de la validez misma. Será la ciencia quien busque un método que la permita reducir lo empírico a racional del único modo que parece estar funcionando, a saber, reduciendo la realidad a lo cuantificable, matematizando la realidad. Desde esta clave habremos de leer la obra de un Descartes. Para este la claridad y la distinción serán las señas de identidad del conocimiento cierto. La razón, esclava liberta, ha de irse haciendo con su propio patrimonio, necesitará de un método firme y seguro capaz de conducirla hacia el conocimiento cierto. La matemática parece ser un lenguaje bastante esperanzador si bien tiene un pequeño problema… En realidad no habla de nada. En Descartes, punto importante este, el problema del conocimiento se formula como un problema metafísico. La búsqueda de las condiciones de validez de la validez misma. El gran descubrimiento del hombre moderno será que existe un lenguaje que al pronunciarse nos dota de juicios de validez necesaria. Será Galileo quién primero rompa claramente con el paradigma físico aristotélico, reinante en aquella época.

El concepto de ciencia moderna es vital para entender nuestro curso de metafísica. El discurso griego o medieval a la luz de un determinado, y nuevo, discurso ya no será válido. Si somos capaces de cuantificar lo físico matemáticamente podremos operar con ello y obtener conocimiento universal y seguro. En Descartes la validez será certeza, indubitabilidad. Dada que la experiencia empírica es engañosa, no puede ser ella el fundamento de la certeza. Hemos de buscar un modo seguro de obtener conocimiento universal, ¿cómo? A través de la matemática. Esta al no depender de la experiencia si que nos puede servir de fundamento. Esta tiene que ver con el entendimiento- La clásica cuestión del ser pasa ahora a convertirse en la cuestión por la legitimidad del enunciado, ***quaestio iuris***. Lo matemático en Descartes será lo claro y distinto. En tanto en cuanto podamos reducir real a matemática, tanto más ciertos podremos estar. La mente será el ámbito de la verdad dado que la matemática tiene que ver con el entendimiento. Ahí hemos de situar también la duda hiperbólica cartesiana. Busca un método seguro y un fundamento de la validez misma. Por mucho que dude de lo que no puedo dudar es de que yo lo estoy pensando. Sólo apelando a Dios conseguirá deshacerse de su duda, ya que llega a postular un genio maligno capaz de engañarme incluso de lo que pretendo más cierto.

La certeza absoluta e incondicionada será el problema. La razón busca un discurso universalmente válido. Este será un problema ontológico no gnoseológico. Nos importa no que tal o cual enunciado sea verdadero sino la validez misma del enunciado, la validez de lo válido mismo. La cuestión de las condiciones de validez de que algo sea válido es una cuestión ontológica. Punto clave este, de la pregunta. La pregunta, valga la redundancia, ahora deviene pregunta por la validez misma, no ya la de un enunciado concreto. Podemos decir que la modernidad se autocomprende metafísicamente. La pregunta por el fundamento de la validez es una pregunta de claro corte metafísico y se finaliza así un proceso iniciado por Ockham. Spinoza corregirá a Descartes quién había hablado de dos tipos de sustancias: La ***res cogitans*** y la ***res extensa***. Deus sive Natura dirá Spinoza, ¿para qué multiplicar las sustancias?

Otra recepción reseñable de toda la problemática medieval será el empirismo inglés, interesante para entender el criticismo kantiano. Someterán a un serio correctivo al sistema cartesiano. Hobbes le reprocha a éste su intelectualismo. Decidimos renunciar a la libertad para ganar en seguridad. Leviathan como garante de la seguridad, él ostenta el monopolio legítimo de la violencia. Locke, asimismo , corregirá a Hobbes. Esa idea absoluta no vale para Inglaterra, dirá. Además negará el innatismo promulgado por Descartes. De este ambiente bebe Kant. El empirismo, tomando como estandarte a Hume, critica el racionalismo introduciendo en él un factor escéptico. Siendo el proyecto moderno un proyecto esencialmente racionalista y aceptando esto los mismos empiristas podemos, dirán ellos, hacer una valoración escéptica de dicho proyecto. La razón habrá de renunciar a las pretensiones racionalistas ¿por qué? Porque la mente es una tabula rasa y todos sus contenidos provienen de los sentidos. Olvidemos por tanto la idea de certeza. Parafraseando a Zubiri, el griego tenía mundo y se queda sin él. El hombre medieval se refugia en Dios. El moderno se queda sin mundo y sin Dios y se refugia en sí mismo. El hombre de hoy no tiene ni mundo, ni Dios, ni a sí mismo. Espero que quede claro el por qué el proyecto moderno es un proyecto netamente metafísico.

Los empiristas critican las ambiciones racionalistas. En Hume el flujo de impresiones que soy yo, es constituido como tal simplemente porque lo necesito, a eso llamaremos certeza, no más. La ley de la unidad de las impresiones surge de la necesidad. El giro dela Ilustración desde el humanismo medieval es central. Será en Alemania que se afiance teóricamente la modernidad como proyecto metafísico. Empirismo y racionalismo parecen ser puntos sin retorno razón, Kant

se encuentra con este problema y adopta una posición que trata de ser conciliadora a la vez que, y este será el aspecto central, establece el fudamento de lo que en la modernidad será la cuestión clave: Las condiciones de validez de los juicios.

Kant se encuentra con todo este panorama brevemente descrito. Ahí podemos circunscribirlo. Estamos ya en la segunda mitad del XVIII. En Kant la metafísica, tal como nosotros la venimos entendiendo, deviene crítica. Sin juicios universales y necesarios no puede haber ciencia. La Ilustración supondrá una vuelta de tuerca de la autonomía de la razón. El hombre desde su pobreza se reconoce fuerza autoconstructora. La Ilustración es individuación. Ha de abordarse el problema de la libertad, en Grecia esto no era un problema sino u hecho, el ***polités*** era libre. La libertad ocupará un puesto central en la Ilustración. Del mismo modo, todo saber arranca de la metafísica en tanto en cuanto fundamento. Ahí arraigará todo saber. Kant será todo un ilustrado, no uno más. Se conducirá por la vía del criticismo y será el mismo Hume quien le despierte del sueño dogmático.

La cuestión de en qué consiste la validez, como ya hemos dicho, es la que recoge la originaria pregunta por el ser. En Kant se da una doble vertiente de la validez, por un lado la validez del conocimiento y por otro la validez de la decisión. El “a priori” kantiano será el elemento posibilitador.

Preguntarse por el a priori es preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento mismo. El que todo conocimiento comience con la experiencia no significa que todo proceda de ella. Ahí el ***quid*** de la cuestión kantiana por la validez del conocimiento. Cuando en Kant hablamos del elemento “a priori” del conocimiento hablamos de la posibilidad misma del conocer, siendo conocimiento y experiencia términos sinónimos para el filósofo de Kónigsberg.

El conocimiento es, por definición, siempre conocimiento de algo, ese más allá a lo que el conocimiento mismo parece empujarnos será incognoscible. No conocemos nunca la realidad en sí. El espacio y el tiempo posibilitarán toda posible sensación. A esto se referirá Kant al hablar de forma de la sensación. Lo “a priori” será lo que posibilite el conocimiento mismo. Si puede haber ciencia matemática o física, si son posibles los “juicios sintéticos a priori” en matemática y en física, esto es juicios universales y necesarios que se constituyen en la mente y no tienen referente empírico ¿podrá haberlos de igual modo en metafísica? ¿Cabrá hablar de la metafísica como de una ciencia más? ¿podrá esta seguir el seguro camino de una ciencia? La razón empuja siempre más allá de sus propios límites, por ejemplo la idea de totalidad es pensable si bien no ha de gozar de correlato empírico alguno pues la totalidad no cabe en lo sensible… La idea de Dios, el alma y el mundo como totalidad no hallan correlato empírico alguno. No pueden proceder de la experiencia, siempre limitada y particular. La metafísica aceptará la noción de lo incondicionado que pervivía en la escolástica presuponiendo que sobre ello pueden emitirse juicios válidos. Desde el planteamiento kantiano no cabe aceptar ninguna de las pruebas de la existencia de Dios, reducibles todas ellas al argumento ontológico, y éste es falaz…La existencia, lejos de ser un predicado real, sólo podría demostrase empíricamente.

Recapitulando, y cerrando en lo posible esta exposición, ahora, el nuevo sentido de la metafísica será señalar los límites y condiciones de posibilidad de los juicios. La fundamentación de la ciencia. No desaparecerá ni será destruida la metafísica, antes bien, mudará de objetivos pero, si hemos de ser sinceros, de algún extraño modo podríamos decir que son similares a los que la Grecia arcaica afrontó.

Gracias por esta asignatura y espero que sus labores de Decano no le borren del ámbito docente. Para algunos sus clases son extremadamente motivadoras.

**Fin de la prueba de Metafísica I**

**Alumno :** Jaime Ignacio Sanz de Acedo Rodríguez