

LA METAFISICA EN EL PANORAMA DE LA FILOSOFIA ACTUAL

MODESTO BERCIANO VILLALIBRE

RESUMEN

La crítica de la Metafísica al principio del presente siglo ha tenido diferentes reacciones. En unos círculos se ha rechazado; en otros se ha intentado salvar renovándola en diferentes sentidos: neotomismo, fenomenología, hermenéutica. En la Filosofía Neopositivista hay posturas radicales en un comienzo. Estas han sido superadas en el Racionalismo Crítico, que deja más lugar para la Metafísica. También algunos representantes de la Filosofía Analítica han llegado a plantearse cuestiones metafísicas. En la Escuela de Frankfurt se ha dado y sigue dándose por un lado el rechazo de la metafísica y por otro una metafísica implícita. El rechazo más radical parece el de la Postmodernidad. Heidegger, con su superación de la Metafísica y su indicación de su pensar auténtico, nos muestra un camino para una reflexión ontológica actual.

Palabras clave: Metafísica, Filosofía actual, Heidegger.

ABSTRACT

The Criticism of metaphysics at the beginning of this century has had different reactions. In some circles it has been rejected; in others they have attempted to rescue and renew it in different directions: Neothomism, Phenomenology, Hermeneutics. In Neopositivist Philosophy there were radical attitudes at the beginning. These have been exceeded by Critical Rationalism, which permits a larger place for Metaphysics. Some representatives of Analytical Philosophy have also begun to metaphysical questions. At the Frankfurt School Metaphysics has been rejected and they keep on rejecting it on the one hand, but on the other hand implicit Metaphysics occurs there. The most radical rejection comes from Postmodernity. Heidegger, by his exceeding of Metaphysics and indicating a genuine thinking, shows us the way to a present-day ontological reflection.

Key Words: Metaphysics, Present-day Philosophy, Heidegger.

La metafísica ha tenido sus grandes épocas de esplendor. En la antigüedad, Aristóteles; en la edad media, edad de oro de la metafísica, la gran tradición árabe y sobre todo Tomás de Aquino. Después de una relativa crisis viene otra época de grandes intentos y de grandes construcciones metafísicas racionalistas. Posteriormente vendrá la nueva oleada metafísica del idealismo, negando una metafísica para afirmar otra de grandes dimensiones.

Pero al lado del esplendor de la metafísica se han dado también combates contra la misma. Entre el racionalismo y el idealismo se da uno de los más importantes. Los guerreros —a veces guerrilleros— que se colocan en vanguardia son de lo más variado: cinetíficos como Galileo, humanistas, ilustrados, teólogos... El humanista Petrus Ramus consideraba los catorce libros de la metafísica de Aristóteles como “quatuordecim logicarum tautologiarum cumulos”. Otro humanista español, Francisco Sánchez, escribe un tratado sobre la metafísica con el título: *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*. Voltaire, parodiando la sentencia bíblica dice: *Vanitas vanitatum et metaphysica vanitas*. Y Rousseau afirma: “Laissez là les rêveries métaphysiques et servez Dieu dans la simplicité de votre cœur”. Finalmente, afirma Lutero desde la teología: “Error est dicere: sine Aristoteles non fit theologus; immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele” (1).

Pueden bastar estos botones para muestra. Tenía razón Kant unos años más tarde para afirmar el comienzo de la *Crítica de la razón pura*: “Hubo un tiempo en que la metafísica era llamada la reina de las ciencias... Ahora en cambio la moda del tiempo lleva consigo el demostrarle toda clase de desprecios, y la matrona se lamenta desechada y abandonada como Hécuba” (2).

Pero a Kant no le preocupaban demasiado estos bombardeos más o menos superficiales contra la metafísica. Le preocupaba más la dinamita que le había puesto Hume en sus mismos fundamentos. Este fue el principal motivo que impulsó a Kant a plantearse el problema de la posibilidad de la metafísica con toda la profundidad y la ponderación que caracterizan a la filosofía kantiana. Y es que Kant está convencido de que es difícil deshacerse de la metafísica: “Es vano —dice— querer mostrar indiferencia con relación a estas cuestiones, cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana” (3). Y añade que los mismos detractores de la metafísica caen fácilmente en afirmaciones metafísicas.

El resultado de las críticas kantianas no elimina la metafísica. Le niega, eso sí, el carácter de ciencia y de conocimiento de razón pura; pero le concede dentro de esta razón pura un valor regulativo —y creo que algo más, en realidad— y le da carta de ciudadanía dentro de la razón práctica, que también es razón humana y que forma una unidad con la razón pura, ya que en realidad no hay sino una sola razón.

Pero no es nuestra intención detenernos aquí, sino llegar cuanto antes a la situación actual. Con todo, antes de llegar a este destino debemos hacer aún alguna parada y mencionar, al menos, otros ataques importantes contra la metafísica. El primero de ellos es el del positivismo, que intenta redactar el acta de defunción de la metafísica, archivándola en un período histórico del todo superado. En otros, el ataque contra la metafísica se identifica en la lucha contra Hegel. Un nuevo ataque se da en Nietzsche, en quien, según Heidegger, se da la consumación de la metafísica. Con esto llegamos a las puertas del presente siglo.

En el siglo XX las posturas sobre la metafísica han sido bastante complejas. Ante todo, no se pueden identificar con filosofías concretas, ya que dentro de un mismo

movimiento filosófico se dan con frecuencia posturas bastante diferentes en relación con la metafísica. Sucede esto ya desde el comienzo del siglo con el neokantismo y posteriormente en el marxismo, donde hay quienes niegan decididamente una metafísica, quienes la niegan sólo de modo explícito y quienes sienten su necesidad.

En general —y simplificando bastante, por los límites que nos hemos impuesto— se podría decir que se ha combatido la metafísica en círculos historicistas, neopositivistas, filosofía analítica, corriente marxista y en la actual postmodernidad. Se ha intentado salvar de diferentes maneras en la tradición tomista, en la fenomenología, en la filosofía heideggeriana, en la metafísica realista, en la hermenéutica. Como vemos, no han faltado grandes defensores de algún tipo de metafísica, aunque hayan querido desmarcarse de otra.

Aquí nos vamos a limitar a la situación más reciente, exponiendo con brevedad los principales ataques y las vías que vemos de salida hacia una metafísica renovada.

El empirismo de Hume o el positivismo de Comte han tenido una continuación en el reciente neopositivismo. Hablando de neopositivismo parece ya obligado hacer una distinción entre el primer Wittgenstein y otros representantes de esta corriente. ¿Es realmente Wittgenstein un neopositivista? Dice a este respecto Engelmann: “Toda una generación de discípulos pudo tomar a Wittgenstein como un positivista porque tiene en común con los positivistas algo de enorme importancia: Trazar la línea entre aquello de lo que podemos hablar y aquello sobre lo que debemos guardar silencio. El positivismo sostiene que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que importa en la vida; mientras que Wittgenstein cree apasionadamente que todo lo que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que, desde su punto de vista, debemos callar (4).

Wittgenstein no niega esto último, sino que lo afirma expresamente: “Se da ciertamente lo inexpresable. Esto se muestra, es lo místico” (Tract. 6.522). Lo místico no se refiere a cómo es el mundo, sino a que el mundo es (Tract. 6.44). Esto no puede ser dicho (*gesagt*), sino sólo indicado (*gezeigt*). Wittgenstein quiere ante todo poner el límite entre aquello de lo que se puede hablar y aquello que no puede ser dicho. Las proposiciones referentes a lo primero tienen sentido; a las que indican lo que hay al otro lado del límite no es posible darles un significado. Son proposiciones que no establecen un hecho, no es que sean falsas (Tract. 4.003). En resumen, la postura de Wittgenstein es sobre todo fijación de límites.

La moderación de Wittgenstein no ha sido imitada por los neopositivistas, en general. Uno de los más radicales en un principio fue R. Carnap. Este, en su trabajo *Der logische Aufbau der Welt* se propone la ambiciosa tarea de hacer una ciencia unitaria, reconstruyendo todos los posibles enunciados de las ciencias empíricas y verificables por la experiencia. Dado que la metafísica no es verificable por la experiencia, la proscribió de la filosofía.

En trabajos posteriores arremete con más decisión contra la metafísica. Sobre todo en *Scheinprobleme in der Philosophie* y en *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. Este escrito se dirige sobre todo contra Heidegger, particularmente contra su escrito *¿Qué es metafísica?*, pero va también contra Fichte, Schelling, Hegel, Bergson y pretende tener validez general. Las proposiciones y los conceptos de la metafísica carecen totalmente de sentido, dado que no son empíricamente verificables ni expresables en frases protocolarias (Protokollsätze). Con esto

se llega a una negación total de la metafísica, negándole incluso que su objeto sea posible.

No tiene mucho sentido intentar refutar esta postura rígida, cuando el mismo Carnap la abandonó algunos años más tarde. En 1935 Carnap tiene que emigrar a Estados Unidos. Coincide esto con el comienzo de una actitud crítica frente a sus posturas anteriores y con una crisis del principio de verificación por influjo de Popper. Y es que la rigidez que Carnap pretendía para una filosofía científica no la tenía ni la misma ciencia, la cual usa también conceptos teóricos. Por otra parte influyen también en él los estudios de Ch. Morris sobre el lenguaje, superando el aspecto sintáctico, en el que se había centrado el empirismo, y afirmando el valor pragmático y semántico.

Ideas semejantes sostuvieron otros representantes del neopositivismo, como Neurath, Schlick o Waismann, y también ellos las fueron sometiendo en mayor o menor grado a un análisis crítico. Alfred J. Ayer, en su obra de juventud *Lenguaje, verdad y lógica*, distingue dos tipos de proposiciones: analíticas y sintéticas. Las primeras son tautológicas y las segundas susceptibles de verificación empírica. Las que no entran en uno de estos grupos, como las de la metafísica, carecen de sentido.

Como ya hemos dicho, el neopositivismo se superó en buena parte desde dentro, mediante una crítica del principio de verificación y mediante una visión más amplia del lenguaje. El principio de verificación ni se sostiene en las ciencias ni se sostiene en sí mismo. En efecto, ¿cual es su status? ¿Una proposición universal gratuita? ¿O un principio metafísico?

La ciencia trabaja con proposiciones teóricas, como la de la conservación de la energía, que se dan por válidas, pero que no son verificables. Un principio rígido de verificación iría no sólo contra las proposiciones metafísicas, sino también contra las hipótesis científicas. Esto lo vio pronto Karl Popper, quien en realidad no perteneció al Círculo de Viena, aunque tuvo cierta relación con él. En su *Lógica de la investigación científica* sostiene que las hipótesis científicas no surgen por procedimientos estrictamente experimentales o inductivos. Por una vía estrictamente experimental no se construye una ciencia universal, ya que no es posible una inducción completa. Eso significa que el empirismo tiene que dejar algún lugar al racionalismo, a algún tipo de racionalismo.

Las hipótesis científicas surgen como intuiciones, a veces vagas, como conjeturas o incluso como especulaciones metafísicas. Al principio de verificación contraponen Popper el de falsación. Un principio científico puede ser falsado. Eso significa que tiene que estar abierto y que no es definitivo. El racionalismo propuesto por Popper es "crítico" y la ciencia no es una verdad definitivamente adquirida, sino más bien un proceso.

Que ahí quede un margen para una metafísica, al menos provisional, parece un hecho. Las afirmaciones metafísicas han servido a lo largo de la historia para hechar a andar a la ciencia o para darle un impulso. Eso sí, las proposiciones metafísicas deben someterse a la falsación mediante la ciencia. También es cierto que algunas proposiciones netamente filosóficas no pueden ser falsadas mediante la experiencia. Eso significaría que siempre queda un reducto para la metafísica y estas serían las verdaderas proposiciones metafísicas. Pero aun en este caso no carecerían de sentido, dado que el sentido es algo más amplio que la verificación. Incluso estas proposiciones pueden tener una gran utilidad para las ciencias, como sucede con el principio de causalidad.

A estas opiniones de Popper le han hecho varias observaciones sus mismos discípulos. J. Agassi cree que Popper le quita importancia a la metafísica por el hecho de que no es observable o no es falsable. Según Agassi ha habido teorías verdaderamente metafísicas que a la larga han sido falsables, como sucedería con el atomismo. Popper hablaría demasiado en línea de principio. En realidad, hay ciencias muy difíciles de controlar de hecho, aunque lógicamente sean controlables, y hay, por otra parte, doctrinas metafísicas controlables. Con esto no querría Agassi identificar la falsabilidad de la ciencia con la de la metafísica, sino dejar las fronteras menos cerradas y más lugar para la metafísica.

Lakatos se considera también como falsacionista, pero no cree que la falsación tenga una autonomía en el control de las proposiciones. La confrontación no tiene lugar entre teoría y proposiciones tomadas aisladamente, sino más bien entre teorías, que se desarrollan en torno a núcleos metafísicos incontrolados científicamente. Con esto quedaría también más autonomía para la metafísica. A su vez, Th. Kuhn y Feyerabend han criticado a Popper y a Lakatos por considerar la ciencia en un contexto demasiado teórico y han apelado a contextos sociológicos y psicológicos, los cuales también decidirían en la superación de un paradigma científico.

Esta superación del neopositivismo por parte del racionalismo crítico y el correspondiente acercamiento a la metafísica por parte de Popper y de los post-popperianos son saludados con satisfacción por quienes se dedican a la metafísica. Sin duda, relativizar posturas empiristas radicales y dejar lugar para realidades metafísicas constituye un paso importante en el camino de la reflexión y del acercamiento a la metafísica. Con todo, no hay que ser demasiado optimistas. La metafísica de que se habla aquí ¿es algo más que una metafísica subordinada a la ciencia y en función de la misma? Las realidades metafísicas posibles, para las que se deja un lugar ¿tienen alguna función más que la de posible fuente de hipótesis o de valor regulativo para la ciencia? Este valor regulativo ¿se da, como en Kant, en una dialéctica fenómeno-noúmeno o tiene carácter puramente gnoseológico formal?

Pensamos que las respuestas a estas preguntas no tienen por qué ser unívocas. Tanto los filósofos de la ciencia como los científicos pueden dar respuestas diferentes a las mismas, según el valor que den a las realidades metafísicas. Esta posibilidad indicaría dos cosas: La primera, que la ciencia no es un camino muy convincente para la metafísica; la segunda, que al menos se puede dar ahí un punto de convergencia y el consiguiente comienzo de un diálogo.

La segunda corriente que hay que considerar en el intento de una metafísica renovada es la filosofía analítica. En el *Tratado* Wittgenstein intentaba describir la esencia del lenguaje y establecer el límite del sentido. Pero pronto cayó en la cuenta de que el lenguaje descriptivo, cuyas proposiciones querían representar hechos y objetos, era insuficiente. El lenguaje ordinario tiene muchas más formas y usos: imperativo, expectativo, interjecciones, exclamaciones... Wittgenstein cree que no se dan criterios ni significados bien definidos.

El criterio que puede tener más validez es el uso. Este se da en diferentes contextos o juegos de lenguaje. Según Wittgenstein no hay un número determinado de juegos; éstos van apareciendo según las necesidades. Los juegos no tienen nada en común; simplemente hay entre ellos semejanzas, descritas por él como "aires de familia".

Con esto cambia el contexto de la filosofía. Esta sigue teniendo por objeto la determinación de los límites del lenguaje, pero el problema de los límites se presenta ahora de manera diferente. En el *Tractatus* se trataba de un juego de lenguaje y era fácil establecer sus límites externos. Ahora hay que establecer los límites de los diferentes juegos entre sí. La falta de sentido en el *Tractatus* se podía identificar con más facilidad. Ahora la falta de sentido deberá verse cuando una palabra se usa fuera de su juego. Así se disolverían los problemas filosóficos, que según Wittgenstein se fundan en confusiones acerca del funcionamiento del lenguaje.

En este contexto se plantea también el tema de la metafísica. En una ocasión dijo el mismo Wittgenstein a uno de sus alumnos: "No crea que odio la metafísica... Por el contrario, considero que los grandes escritos metafísicos del pasado se encuentran entre las más nobles producciones de la mente humana" (5). Las cuestiones metafísicas "son profundas inquietudes; sus raíces están tan arraigadas en nosotros como lo están las formas de nuestro lenguaje y su importancia es tan grande como la de nuestro lenguaje" (6). Pero Wittgenstein cree también aquí que esto se debe al hecho de traspasar indebidamente los límites de un juego del lenguaje y quisiera, mediante el análisis del mismo, "liberar" al metafísico y a la filosofía en general de esa enfermedad.

La filosofía analítica ha tenido numerosos seguidores y en diferentes sentidos, llegando en algunos casos incluso a una especie de idealismo, según el cual nuestro mundo termina siendo contruido mediante el lenguaje. A nosotros nos interesa resaltar aquí algún aspecto en relación con la metafísica. No cabe duda de que esta teoría de los juegos del lenguaje da origen a una concepción pluralista. Hay muchos tipos de realidad y cada uno de ellos ha de ser comprendido en sí mismo. La metafísica podría ser uno de esos tipos y podría tener un sentido e indicar una realidad... Pero parece ser que Wittgenstein cree que los problemas metafísicos se deben a un equívoco o a un uso de términos fuera de su propio juego.

Por la vía de este análisis del lenguaje han llegado otros de este círculo a la metafísica. El principal es Strawson. Strawson pertenece a la tradición de la escuela de Oxford, que se ha ocupado sobre todo al lenguaje corriente. Pero Strawson ha ido un poco más allá. Ha constatado el hecho de que ciertas operaciones no son posibles mediante el lenguaje y ha querido investigar los motivos por los cuales no lo son. Esta búsqueda es para él metafísica (7).

Strawson ha hecho reflexiones interesantes al respecto. En una proposición no podemos invertir el sujeto y el predicado. ¿En qué se funda esta diferencia? En la distinción entre cosas singulares y propiedades universales. Las primeras están determinadas espacio-temporalmente; las segundas se refieren a ámbitos mediante relaciones de inclusión, exclusión, compatibilidad, incompatibilidad, etc. Todo esto implica distinguir naturalezas, status del sujeto y del predicado. El problema no se resuelve con decir que esos universales no tienen entidad alguna, sino sólo valor lógico. No parece esto tan simple. En otro sentido habría que distinguir entre referirse algo a objetos singulares y la predicación misma. Para que se dé una predicación adecuada es necesario conocer el significado del predicado y referirlo al sujeto. Para esto es necesario identificar el objeto en la unión tiempo-espacio. Ahora bien, esto no se logra mediante un análisis de expresiones lingüísticas. (8)

En otras palabras, para poder darse una predicación tengo que saber qué es algo, tengo que conocer el significado o el contenido de conceptos universales, qué sujetos

pertenecen a una especie, distinguirlos de otras, etc. En un principio varios analíticos explicaron esto mediante un convencionalismo. Pero esto también es demasiado simple. Si fuese convencional, podríamos dividir el mundo en unidades o especies del todo diferentes... No es extraño que varios analíticos hayan abandonado el convencionalismo. El lenguaje nos lleva realmente a conceptos metafísicos. Verdad es que los analíticos se resisten a hablar de esencias. Kripke o Putman han llegado a afirmar "modalidades" reales por otro camino, esto es, como requeridas por una determinada especie, como ayudas para una teoría. Se trataría de "esencias nominales". Otros sí hablan de "esencias reales", no dependientes del lenguaje, sino de objetos que nos son dados. Pero aun aquí se resisten a hablar de esencias y se contentan con hablar de condiciones de identidad y de continuidad, no puramente convencionales (9).

En definitiva, también aquí se da un acercamiento a la metafísica, aunque no se trate de una verdadera metafísica. También aquí se dan puntos de contacto para un diálogo. Con esto se vuelve a encontrar una vez más la relación del lenguaje con la metafísica, problema tan antiguo como Aristóteles por lo menos.

Un tercer círculo con el que la metafísica tiene que entrar en diálogo en la actualidad es la filosofía marxista. Esta expresión es tan amplia que en realidad viene a decir bien poco. De ahí la necesidad de delimitarla. En los orígenes del marxismo de Marx y Engels se da una agresión a la metafísica; o mejor, a una metafísica, ya que también en ellos se da una metafísica materialista acerca de la realidad, del hombre y de la historia.

Una discusión con ellos debería tratar, pues, sobre qué metafísica es preferible. La metafísica de Engels se ha impuesto mediante Lenin en el marxismo ortodoxo y se ha perpetuado hasta el presente. Una marcada metafísica se da también en autores recientes, como Bloch, Garaudy, etc. Aquí nos vamos a referir a la corriente de la Escuela de Frankfurt por diferentes motivos. Ante todo, porque se ha caracterizado por rechazar la metafísica en nombre de un análisis crítico de la sociedad. En segundo lugar, creemos que pone de relieve mejor que otras corrientes el empeño en negar la metafísica, por un lado, y la necesidad de la misma, por otro. Y en tercer lugar, habría motivo para una discusión con ella por su actualidad.

Entre los representantes de esta escuela vamos a referirnos sobre todo a la discusión más reciente llevada a cabo por J. Habermas. A Horkheimer nos hemos referido en otro lugar, haciendo ver la necesidad que tiene de una visión de la historia y el rechazo de una metafísica que le permitiría ver una cierta unidad y un sentido. Es preciso rechazar ambas partes de la alternativa; de ahí que la consecuencia sea precisamente ser inconsecuente (10). Sobre Marcuse nos hemos ocupado mucho más. La trayectoria de su pensamiento comienza estudiando la ontología de Hegel, continúa con la búsqueda de una ontología en Heidegger para fundamentar la acción marxista radical, pasa por la ontología de los manuscritos de París de Marx, intenta sustituir la ontología explícita por una filosofía implícita en el psicoanálisis, y en su última discusión con Habermas, poco antes de morir, Marcuse no se resiste a no conocer de algún modo el sentido de la historia (11).

Con respecto a Habermas, dice R. Bubner que ha integrado en su pensamiento la teoría de la ciencia, la hermenéutica y la filosofía del lenguaje (12). Eso significaría que Habermas ha dialogado con dichas corrientes filosóficas al hacer su síntesis personal.

Como representante de la Escuela de Frankfurt, Habermas pertenece al marxismo crítico. Como tal, critica ante todo el marxismo, incluido el de Marx. Parece que el centro de su crítica a Marx está en el concepto de trabajo. Habermas no cree que éste sea la única ni la principal constante en la antropogénesis. La interacción es, según él, más importante que el trabajo, ya que éste tiende sobre todo al dominio de la naturaleza y la interacción se refiere a la relación intersubjetiva que va configurando el orden social. Esta se desarrolla en el lenguaje y en la tradición cultural. El lenguaje pasa así al centro de la teoría de la interacción (13).

En este contexto se puede ver la relación que Habermas tiene con Gadamer, con el lenguaje como proceso histórico, en el devenir del proceso humano y social, así como con la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein. Pero Habermas no está de acuerdo con el convencionalismo de éste. La convención implica, según él, una intersubjetividad y la validez de normas intersubjetivas. De hecho nos encontraríamos inmersos en una racionalidad intersubjetiva, que aceptamos y que hace posible toda argumentación (14). Esto nos introduce, como es evidente, en cuestiones metafísicas, a pesar de todo el empeño de Habermas por rehuirlas: Intersubjetividad, racionalidad intersubjetiva, verdad como consenso ¿presaber?... Y es que de otro modo Habermas no puede fundamentar una pragmática universal.

Otro tema en el que Habermas se encuentra con la ontología es el del conocimiento. Según él, el conocimiento ha de ser visto como el movimiento de un sujeto con interés. Los intereses están radicados en la misma naturaleza del hombre y en su acción vital. Habermas evita considerarlos como entidades metafísicas o como transcendentales kantianos. Pero tampoco quiere considerarlos como una especie de acomodación biológica al entorno, dado que los intereses están radicados en la naturaleza, pero implican también una constante ruptura con la misma. La solución más fácil para Habermas es llamarlos “cuasi-transcendentales” (15). Pero ¿se soluciona algo con este nombre?

Los intereses son de tres clases: técnico, práctico y emancipador'. El primero tiende a dominar la naturaleza y su lenguaje más propio es la ciencia. El interés práctico desarrolla la intersubjetividad y la interacción. En su ámbito se desarrollan las ciencias históricas y hermenéuticas. Mediante el interés emancipador el sujeto se emancipa de tres grandes realidades: las objetivaciones sociales, la naturaleza externa y su propia naturaleza.

Las objeciones de hegelianismo son naturales en este contexto y Habermas se defiende de ellas, insistiendo en que el interés emancipador no es el único. Se trata del hombre concreto e histórico, no de un sujeto absoluto. Las formas de emancipación radican en la autorreflexión. “Esta desata al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados” (16). Habermas se encuentra entre el empirismo y la ontología, como él mismo reconoce. “Las generalizaciones empíricas de notas de conducta son demasiado débiles; los enunciados ontológicos sobre la esencia del hombre son demasiado fuertes” (17). El empirismo no le basta. Habermas aprecia intereses emancipadores y prácticos que van más allá del conocimiento empírico y anticipan situaciones nuevas, superiores e ideales. Se presupone una especie de pre-saber, una intersubjetividad, una irracionalidad, una comprensión común de sentido de la realidad, del hombre y de la historia; se presuponen, en definitiva, enunciados ontológicos que Habermas se niega a admitir de modo explícito.

Un tercer contexto en el que Habermas se encuentra con temas ontológicos es su discusión con la postmodernidad y la modernidad. A la primera la acusa de neohistoricismo, de neoconservadurismo y de antimoderna (18). La discusión con la modernidad la lleva a cabo en su libro *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Habermas ve en Hegel al primer filósofo que se plantea la modernidad como problema filosófico. En ella se pone como base la subjetividad; una subjetividad que debería ser autónoma y libre en el desarrollo de las ciencias, en la moral, etc. Pero ¿cómo explicar y fundamentar entonces la unión? Hegel recurre entonces a conceptos que indican intersubjetividad, como amor, vida; luego recurre al arte y al fin a una subjetividad absoluta que termina eliminando lo individual, la crítica de la realidad y la consiguiente emancipación. Contra él han reaccionado varios por la derecha y por la izquierda, pero nadie ha dado una solución al problema (19).

Posteriormente Nietzsche deja de lado la racionalidad de la modernidad e intenta volver al mito, con lo que el proyecto de Hegel queda abandonado (20). Heidegger quiere obtener lo mismo que Nietzsche, aunque por otro camino. Heidegger hace una crítica de la metafísica para volver al destino. Por otra parte, el concepto de Dasein indicaría una especie de solipsismo (21). En la dirección de Nietzsche y de Heidegger siguen luego Derrida, Bataille y Foucault, el cual cae en un total relativismo, inadmisibles para Habermas.

Pero la crítica de Habermas no se limita a estos autores, sino que se amplía a algunos de sus colegas de la Escuela de Frankfurt, concretamente a Horkheimer y a Adorno, a su obra *Dialektik der Aufklärung*. Estos autores creen que se ha dado un proceso de ilustración que ha hecho de la razón una razón instrumental, llevándola hacia el dominio de la naturaleza y de los impulsos, pero sujetándola al poder. Habermas les reprocha el no haber renovado la crítica de la sociedad y el haber caído en una especie de escepticismo (22).

A todas estas corrientes contraponen Habermas la siguiente: Razón comunicativa frente a razón centrada en el sujeto. Habermas contraponen, en otras palabras, la razón comunicativa a la subjetividad propia de la modernidad. El sujeto no se encuentra frente al mundo como algo privilegiado. Un "ego" al hablar con otro entra con él en una relación interpersonal. Esta está formada por perspectivas recíprocas entrelazadas. Esta interrelación se da sobre la base de un comprender previo o preteórico, que sustituye a lo que era propio de la filosofía trascendental. Los hablantes se mueven dentro del mundo de la vida que les es común, aunque no de un modo explícito y teórico. Y en fin, se mueven como pertenecientes a una tradición, a una cultura (23).

Habermas cree que con este nuevo paradigma se puede recobrar la racionalidad propia de la modernidad, que quedó desenfocada ya desde Hegel por haberse centrado en la subjetividad. Esto ha sido una usurpación, según Habermas. La racionalidad de la subjetividad ni es la única, ni es la auténtica (24).

No se necesita buscar demasiado para ver aquí conceptos ontológicos: Intersubjetividad, ser en el mundo, previo conocimiento del mundo en el que viven los sujetos, integración de los mismos en una cierta unidad histórica... Parece que la intercomunicación llega demasiado tarde y en concepciones globales previas acerca del mundo, del hombre, de la historia... La ontología aparece por todas partes.

También en Habermas se ve una doble postura. Por un lado, un rechazo de todo lo que quiera ser ontología o metafísica. Por otro lado, la admisión de una serie de con-

ceptos metafísicos que parecen indispensables para una teoría crítica de la sociedad que quiera fundarse en algo y luchar por algo. La existencia histórica que presenta Habermas no es simple, sino muy compleja. De ahí que se den también en él elementos o puntos de partida para un posible diálogo metafísico.

El ataque más radical para la metafísica creemos que viene de la llamada postmodernidad, cuyo principal representante es J. F. Lyotard. Según él, el saber ha tenido hasta ahora una legitimación metafísica. En la modernidad ha habido tres metanarraciones: Emancipación de la humanidad en la ilustración, teología del espíritu en el idealismo y hermenéutica del sentido en el historicismo. Todas ellas han dejado de tener valor, según él. "El gran relato ha perdido credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación" (25). Tampoco servirían de legitimación teorías del vínculo social, como la de Talcot Parson, que cree que se da una regulación de la sociedad fundada en el estado de bienestar, la tecnócrata de N. Luhmann o la marxista, dentro de la cual se da la de la Escuela de Frankfurt.

Según Lyotard, existe una multitud de ámbitos del saber, a la cual responde mejor que cualquier otra filosofía la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein. Un ejemplo de esta variedad de juegos se puede ver si se comparan los lenguajes narrativos de fábulas, mitos, leyendas y lenguaje científico. Son tan diferentes que no se puede tomar uno como norma del otro. Ante esta situación, muchos sienten nostalgia de las legitimaciones y unificaciones perdidas. Lyotard cree que esta pérdida no es de lamentar. Los hombres actuales no viven por eso en la barbarie. "Lo que se lo impide es saber que la legitimación no puede venir de otra parte que de su práctica lingüística y de su interacción comunicacional" (27). Pero esta legitimación es relativa, dado que en el mismo lenguaje matemático Gödel ha hecho ver que existe una proposición no demostrable ni refutable. La práctica lingüística es una legitimación relativa y provisional (28).

Lyotard se opone también a Habermas y a su teoría del consenso. Esta presupondría, en el fondo, la idea de un sujeto universal que busca una emancipación común. Lyotard está de acuerdo con Habermas en lo que persigue el consenso: la práctica de la justicia; pero no en el consenso mismo. Pero ¿es posible una idea de justicia dentro del fraccionamiento afirmado por Lyotard? ¿No se está entrando con esto en cuestiones ontológicas? Estas tampoco faltan en Lyotard, quien admite luego un vínculo social entre los juegos de lenguaje, e incluso un juego de lenguaje que constituye un lazo social. Este es la interrogación del hombre ante su historia. Luego llega a admitir una reflexión crítica y creatividad dentro de esta historia (29).

En un libro posterior, *Le différend*, considerado por su autor como su libro filosófico, Lyotard prescinde de los juegos de lenguaje de Wittgenstein y expone su propia teoría de sistemas de frases. Lyotard permanece también aquí en un pluralismo irreducible a la unidad.

No todo ha sido oposición a la metafísica en la filosofía reciente. Como ya indicábamos al principio, ha habido otras corrientes que de algún modo han intentado salvar la metafísica. Dentro de la filosofía escolástica se ha seguido manteniendo la metafísica aristotélico-tomista hasta tiempos recientes y en algunos círculos hasta nuestros días. Verdad es que también aquí se han dado pasos y que ha surgido una neoescolástica. Pero en general esta filosofía se ha desarrollado sin integrar en ella la filosofía moderna y contemporánea de otros ámbitos.

En la historia general de la filosofía se han dado también movimientos que podemos llamar metafísicos, aunque se hayan querido distanciar de la metafísica tradicional. Dejando de lado aquí intentos menores, los neokantianos de la escuela de Baden a comienzos de siglo defienden la realidad del noumeno kantiano. Poco después Husserl, teniendo en cuenta las filosofías cartesianas, kantianas, hegelianas y el movimiento más reciente del psicologismo, sin dejar de lado el conocimiento de las ciencias sobre todo matemáticas, intenta un conocimiento ontológico, construyendo un sistema sólido, aunque al final el resultado no sea muy aceptable en su ambiente. Otro autor procedente del neokantismo que merece una mención particular es N. Hartmann.

Pero quien ha realizado una labor más profunda y larga para pensar el ser a lo largo de toda su carrera filosófica, que ocupa la mayor parte del siglo XX, ha sido Martín Heidegger. No es fácil resumir en pocas páginas un pensamiento tan complejo como el de Heidegger. Pero no podemos dejar de indicar algunas ideas, ya que creemos que Heidegger tiene mucho que decir para una renovación metafísica (30).

En primer lugar, frases tan corrientes como éstas, al hablar de Heidegger: Crítica de la metafísica occidental, consumación de la metafísica, superación de la metafísica, no deben entenderse como la negación heideggeriana de todo tipo de algo así como metafísica. Son también de Heidegger expresiones como las siguientes: "El fin de la metafísica que hay que pensar aquí es el comienzo de su resurrección en formas transformadas" (31). O esta otra: "¿No podrán permanecer aún posibilidades de la metafísica del futuro, de las cuales no tenemos ni sospecha?" (32). Heidegger asocia el nombre de metafísica a lo que ha sido ésta. El mismo considera el "pensar" como lo contrapuesto a la metafísica y a la filosofía. Es este pensar el que realmente piensa el ser.

Heidegger parte de la fenomenología de Husserl, pero no está de acuerdo con su maestro, sobre todo cuando éste da el paso hacia el yo transcendental. Heidegger quiere permanecer fiel al yo concreto e histórico, distanciándose claramente de Hegel y de Husserl. El sujeto de Heidegger es un sujeto histórico, concreto y fáctico; pero un sujeto que es ser-en-el-mundo y que tiene un saber acerca de la realidad. En esto Heidegger supera la postura kantiana y su concepto restringido de experiencia. Según Heidegger, Kant toma el concepto de experiencia de los empiristas, según el cual la experiencia se limita a lo percibido por los sentidos. No es que en realidad se limite a esto la experiencia kantiana, pero sí es este concepto el que Kant toma como norma para el "conocimiento" en sentido estricto. Por supuesto, una experiencia así no alcanza a las realidades de la Dialéctica transcendental, en la cual se sigue usando el concepto de experiencia de la Estética y de la Analítica.

Heidegger, precisamente en discusión con Kant, hace notar que para los griegos la experiencia era mucho más, también cuando se refería al ente compuesto de materia y forma. La forma para ellos era dos cosas: *morphe eidos*. *Morfé* es dar forma, formar; *eidos* es el aspecto, el parecer. Pero el segundo no es el resultado del primero. "No se funda el parecer en el dar forma, sino que el dar forma se funda en el parecer" (33). Lo primero es el *eidos*, la idea, la esencia de la cosa. Por eso se le llama también *to tí en esnai*, lo que un ente ya era. Esto es el ser del ente, lo que los griegos consideraban como el ente mismo (34). El ente es, pues, algo más que lo que entra por los sentidos. La realidad, en otras palabras, no es sólo lo perceptible.

Heidegger cree que en realidad la experiencia en Kant es algo más amplio; pero cree también que Kant no se plantea la pregunta por otro concepto de experiencia. Un

ejemplo elocuente de ello se da cuando Kant reflexiona sobre el yo trascendental; un yo que parece que está al alcance de la mano, pero que Kant no puede alcanzar, ya que no tenemos otra intuición que la sensible.

Heidegger comenta que Kant con esto “no ha hecho sino mostrar negativamente que las categorías hechas a la medida de otro ente no valen aquí”. Y añade: “De la desproporción de las categorías de la naturaleza no se sigue la imposibilidad de una interpretación ontológica del yo en general”. Más bien se seguiría “la necesidad de preguntar por la posibilidad de una adecuada interpretación del sujeto (35). Esto lo hace Kant en la segunda *Crítica*.

Ya antes de *Ser y tiempo* Heidegger había tomado conceptos de la fenomenología, como los de intuición categorial e ideación. En *Ser y tiempo* el Dasein es ser-en-el-mundo. Este es el existencial más inmediato, que hace que el Dasein tenga un saber o un pre-saber, un saber atemático acerca del ser de los entes y de su propio ser. Este saber es circundante (*umsichtig*), ve alrededor y se da en el “cuidar” (*Besorgen, Fürsorge, Sorge*). Este saber acerca de los entes es fundamental. La ontología consistiría precisamente en convertir ese saber atemático en temático.

Con esto Heidegger se contrapone no sólo a Kant, sino también a una serie de corrientes anteriores a él y actuales: empirismo, positivismo, filosofía de la ciencia, neopositivismo...

Por otra parte se contrapone también a un innatismo platónico, racionalista, al idealismo, etc. Que por ese camino surjan luego otras cuestiones fundamentales, es un hecho que habrá que afrontar. Pero no por eso deja de ser un punto de partida interesante, con la ventaja de que tiene en cuenta problemas recientes como el empirismo, el positivismo, el psicologismo, el lenguaje, etc.

Este ser-en-el-mundo propio del Dasein no desaparece de la filosofía de Heidegger tampoco cuando se da una diferencia más neta entre hombre y Dasein. También en el concepto de evento o *Ereignis* se sigue hablando de una Da- o apertura y del hombre, causa y efecto de esa apertura.

Los intentos de una construcción ontológica en Heidegger no llegan a verse colmados. Al intentar tematizar el ser del Dasein en *Ser y tiempo* llega a la conclusión de que el ser del Dasein es la temporalidad. Heidegger procura por todos los medios, ya en *Ser y tiempo* y sobre todo en *Grundprobleme der Phänomenologie*, hacer temática la temporalidad, pero no lo logra. Reflexionando luego en *La esencia del fundamento* sobre la distinción: ser-ente-diferencia ontológica, tampoco llega a hacer temática la diferencia. Además, el ser como fundamento (*Grund*) se convierte en abismo (*Abgrund*). Una posterior reflexión sobre la verdad lo hace llegar a la conclusión de que ésta es un acaecer en el cual se encuentra el hombre mismo. Esta verdad que acaece es verdad histórica y sus formas son variadísimas: el lenguaje, la poesía, el pensar, el arte, la ciencia, la técnica... La verdad es múltiple en sus formas y sobre todo es histórica y acaece temporalmente.

La idea definitiva de Heidegger en la interpretación de la realidad es la de evento (*Ereignis*). El ser es acaecer de los cuatro elementos: cielo, tierra, dioses y mortales. Los mortales son los hombres. Estos se encuentran “acaecidos” en el evento, puestos en lo abierto, en una realidad que se presenta como problemática y que presenta esas cuatro dimensiones. Más allá del evento no se puede ir, según Heidegger. El evento acaece (*das Ereignis ereignet*).

Los esfuerzos titánicos que realizó Heidegger durante toda su vida para elaborar una ontología se quedaron en la idea de evento, con la convicción de que dicha ontología no puede ser elaborada. La ontología es el "pensar" y éste es "preguntar como permanecer en camino" (*Fragen als Unterwegsbleiben*). "El preguntar es la piedad del pensar". La construcción de la verdad de un ser que es acaecer no puede ser completa. Esta construcción es ensamble, *Gefüge*.

Las conclusiones de Heidegger nos dejan al fin un tanto decepcionados. La pregunta es si desde un punto de vista puramente filosófico se puede ir más allá. En cualquier caso, Heidegger nos ofrece un camino hecho con seriedad y una serie de ideas interesantes y útiles para una renovación de la ontología: Hombre como ser-en-el-mundo, concepto de experiencia, fundamento como abismo, verdad como acaecer histórico, etc.

Con Heidegger llegamos hasta nuestros días. Podemos poner fin aquí al panorama recibido. Panorama antimetafísico por una parte, pero también de grandes intentos por ir más allá de lo empírico y elaborar una ontología que nos dé una visión global de la realidad. Por supuesto, se han dado otros intentos dignos de consideración, a los que ya no vamos a referirnos. Tales serían el de la hermenéutica de Gadamer, en continuidad y discusión con Heidegger, el de la metafísica de la oscilación (*Metaphysik des Schwebens*) o de la subjetividad de Walter Schulz, o el de Zubiri. No vamos a entrar ya en ellos. Más bien quisiera plantearme otra pregunta ante el panorama presente: ¿qué metafísica se hace hoy a nivel de tratados o docencia?

En algunos círculos se sigue la tradición aristotélico-escolástica fundamental, con algunos "aggiornamenti" a modo de noticia. Creo que la problemática filosófica de Kant para acá es una problemática seria y que no basta con presentarla y refutarla, sino que contiene elementos que se deberían integrar en una reflexión metafísica. Tales serían, a modo de ejemplos: El conocimiento de razón pura y el de razón práctica como dos realidades de conocimiento; la idea de realidad como proceso en Hegel; la historicidad de la verdad, la diferencia entre ser y ente en Heidegger; el límite entre lo que se conoce por experiencia y lo que no se conoce así, o los problemas ontológicos que se ocultan tras el análisis del lenguaje. Muchos no son problemas nuevos, pero sí formulados de modo más completo o explícito. Una reflexión metafísica actual no debería dejar de dialogar con estas corrientes filosóficas. En primer lugar por la importancia de los problemas y en segundo lugar por dar una respuesta a las cuestiones filosóficas de más actualidad.

Se han dado también otros diferentes intentos que sí dialogan con las filosofías recientes. Con bastante frecuencia, éstos buscan la vía de reflexión o de posible solución en autores clásicos. Así, por ejemplo, Gottfried Martin propone una ontología dialéctica y aporética, siguiendo a Platón y a Aristóteles respectivamente. El autor cree no sólo que en estos filósofos se encuentran las líneas de solución, sino también que éstas son las líneas que han seguido los grandes metafísicos de todos los tiempos, como Sto. Tomás, Suárez, Kant o Hegel. Pero él prefiere la dialéctica platónica a la hegeliana (36).

Enrico Berti ve también en Platón y en Aristóteles el camino para una verdadera metafísica. Para ello habría que volver a los auténticos Platón y Aristóteles, superando las diversas interpretaciones que se han dado de ellos a lo largo de la historia. En Platón hay que descubrir la dialéctica y en Aristóteles la multiplicidad irreducible del ente y los problemas complejos que presenta. Esta metafísica sería al mismo tiempo

una metafísica-refutación de todo tipo de sistemas absolutos o dogmáticos. Ella misma sería una metafísica-proceso.

Vittorio Matthieu cree que habría que seguir una línea plotiniana y elaborar una metafísica de la alusión (38). Peter Henrici se centra también en lo que hay de incognoscible, de inexpresable o de impensable en nuestro saber y en nuestra vida, acercándose más a lo dicho sobre Heidegger. El autor ve este problema presente a lo largo de toda la historia de la filosofía: En la búsqueda socrática de la ética, en Platón, en Aristoteles, sobre todo en la teología negativa, en la doctrina de la analogía, en Kierkegaard, en Husserl, en Heidegger. También él quisiera volver a autores antiguos, ya que cree que los recientes están más condicionados por lo que quieren refutar (39). Friedrich Kaulbach ve una justificación de la metafísica desde la crítica kantiana y quiere construirla desde esa perspectiva sobre todo (40).

Estos intentos tienen sin duda su gran interés. Pero creemos que se reducen a ser introducciones y a indicar las líneas de desarrollo. Además, dependen demasiado de un problema metafísico que es real, pero que no es único: El hecho de que la metafísica en la edad moderna se ha centrado sobre todo en la pregunta por su posibilidad. La mayor parte de los esfuerzos van encaminados a dar una respuesta a este problema de las posibilidades y límites del conocimiento humano. Se muestran sus límites, se presenta la verdad como un proceso, se habla de conocimiento dialéctico... Y poco o nada más. Que esto sea imprescindible hacerlo, parece indiscutible. Pero el problema más netamente metafísico, la pregunta *si* hay y *qué* hay más allá de este conocimiento explícito apenas se plantea. De ese modo nos quedamos en una introducción a una metafísica sin ser.

Un esfuerzo considerable y con mayores pretensiones, en relación con lo que acabamos de decir, lo han hecho los representantes del método transcendental: Maréchal, ante todo, y después de él Coreth, Rahner y sobre todo J. B. Lotz. Estos sí retroceden más allá del conocimiento explícito y se adentran en la experiencia transcendental, intentando hacerla explícita como eidética, como ontológica y como metafísica. Es éste el esquema que sigue Lotz en su libro *La experiencia transcendental*. Y es que si no llegamos a esto nos quedamos en teoría del conocimiento, en el concepto límite kantiano, sin ver el noumeno relacionado con un fenómeno que nos deja con grandes interrogantes abiertos. Que el conocimiento explícito o temático en estos ámbitos tengan sus límites, que esto dé lugar a un proceso y que la metafísica sea una disciplina abierta, es compatible y del todo consecuente con esta postura metafísica.

Lo que tal vez les falta a estos autores es un mayor diálogo con las corrientes expuestas antes. Se limitan casi exclusivamente a dialogar con la rica tradición moderna alemana: Con Kant, con Hegel, con Heidegger. Un diálogo con las corrientes expuestas nos parece también necesario por los problemas que plantean, por su actualidad y por sus numerosos seguidores.

Para no concluir quedándonos en puras generalidades, quisiéramos esbozar un decálogo de líneas, también generales, para una metafísica actual:

1. Hacer ver la complejidad del conocer humano, que no es puramente teórico, sino también práctico-vital; no sólo teórico, sino también ateórico, siguiendo así una vía puesta de relieve por Kant, aunque no nueva en él.

2. En consecuencia, establecer un primer diálogo con las posturas empiristas y positivistas, sobre todo como se presentan en el moderno neopositivismo.

3. Mostrar lo trascendental del conocimiento, tal como se deja ver en los juicios y en otras formas de lenguaje, y ver si tienen un valor puramente lógico, formal u ontológico.

4. A partir de ahí entablar un diálogo con la filosofía analítica, con los juegos de lenguaje y con los intentos loables de elaborar una metafísica por parte de algunos analíticos.

5. También en este ámbito habría que plantearse el problema de la relación entre la ciencia, las hipótesis científicas y la metafísica.

6. Un tercer diálogo desde este ámbito trascendental y ontológico se debería tener con los autores que niegan una metafísica de modo explícito y la presuponen implícitamente, como es el caso de Marcuse o de Habermas, etc.

7. Plantearse el problema del ser en general. La reflexión tendría varias vías: La del pre-saber, tal como aparece en los juicios o en la pregunta, según hemos visto, y la de la reflexión sobre el ente finito en su gran complejidad como ser y como poder-ser, sobre todo tratándose del ente finito personal y libre.

8. En este punto sería necesario también una reflexión sobre las posturas mecanicistas o materialistas de la realidad, afirmadas en varias filosofías de diversos signos.

9. El paso siguiente sería el diálogo con autores como Heidegger, sobre la relación entre ser y ente, acerca de un "ser en sí", etc.

10. Finalmente habría que plantearse un problema antiguo y siempre actual en la metafísica: La relación entre ontología y teología.

¡Diez capítulos para un libro! Queremos añadir que esta reflexión no sería del todo ajena a los problemas metafísicos tradicionales. Temas como materia-forma, formas con substancias, acto y potencia, causalidad... siguen teniendo actualidad, a veces más de lo que parece. Esto, por lo demás, no debe extrañar, dado que los problemas metafísicos de fondo siguen vivos y retornan una y otra vez ante la razón del hombre, la cual, como afirma Kant, "tiene el particular destino..., de estar agobiada por preguntas que no puede rehuir... y que tampoco puede responder" (41).

NOTAS

- (1) Cfr. TH. RENTSCH, *Metaphysik*, en J. RITTER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, pp. 1180-1184.
- (2) *KrV A VII-IX*.
- (3) *Ibid.*, A IX.
- (4) P. ENGELMANN, *Letters from Wittgenstein with a Memoir*, Oxford 1967, p. 97.
- (5) Cfr. en K. T. FANN, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid 1975, p. 107.
- (6) *Investigaciones* 111.
- (7) Cfr. P. T. STRAWSON, *Individuals. An Essay in descriptive Metaphysics*. London 1965.
- (8) Cfr. E. RUNGALDIER, *Metaphysische Ansätze in der analytischen Philosophie*. En: *Zeitschrift für katholische Theologie* 108 (1986) 119-125.
- (9) Cfr. E. RUNGALDIER, *Ibid.*, pp. 126-129.
- (10) Cfr. M. BERCIANO, *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martín Heidegger*, Salamanca 1982, pp. 165-173.
- (11) Cfr. M. BERCIANO, *Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano*. En: *Pensamiento* 36 (1980) 131-164; id., *Ontología y filosofía concreta en Herbert Marcuse*. En: *Estudio Agustiniano* 16 (1981) 133-182; id., *Técnica moderna y formas de pensamiento*, pp. 173-191.
- (12) Cfr. R. GABAS, *J. Habermas. Dominio técnico y comunidad lingüística*, p. 183.
- (13) Cfr. R. GABAS, *ibid.*, p. 137. De HABERMAS cfr. *Arbeit und Interaktion*, en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt 8 ed. 1976, pp. 9-47; id., *Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt 1976.
- (14) Cfr. R. GABAS, *Ibid.*, pp. 221-222.
- (15) Cfr. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1975.
- (16) J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, p. 159; id., *Erkenntnis und Interesse*, p. 362.
- (17) J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, p. 373.
- (18) Cfr. J. HABERMAS, *Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt*. En *Kleine politische Schriften*.
- (19) J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1986, pp. 27-94.
- (20) Cfr. *ibid.*, pp. 106-117.

- (21) Cfr. *ibíd.*, pp. 122-192.
- (22) Cfr. *ibíd.*, pp. 131-156.
- (23) Cfr. *ibíd.*, pp. 347-349.
- (24) Cfr. *ibíd.*, pp. 351-366.
- (25) J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid 1987, p. 73.
- (26) Cfr. *ibíd.*, pp. 29-34.
- (27) Cfr. *ibíd.*, p. 78.
- (28) Cfr. *ibíd.*, pp. 81-82.
- (29) Cfr. *ibíd.*, pp. 27-28, 39-40, 116-119.
- (30) Un estudio más completo lo hemos hecho en los siguientes libros: M. BERCIANO, *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martín Heidegger*; id., *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 1990; id., *La superación de la metafísica en Martín Heidegger*, en prensa en Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- (31) M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, Tübingen 1961, p. 201.
- (32) M. HEIDEGGER, *ibíd.*, p. 202.
- (33) M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1975, p. 149.
- (34) Cfr. M. HEIDEGGER, *ibíd.*, pp. 151-157.
- (35) Cfr. M. HEIDEGGER, *ibíd.*, pp. 206-207.
- (36) Cfr. G. MARTIN, *Allgemeine Metaphysik*, Berlin 1965.
- (37) Cfr. E. BERTI, *Le vie della ragione*, Bologna 1987.
- (38) Cfr. V. MATTHIEU, "Tesi per una metafísica dell'esperienza". En: *Metafísica oggi*, Brescia 1983, pp. 31-37.
- (39) Cfr. P. HENRICI, "Per una rilettura del discorso metafísico". En *Metafísica oggi*, pp. 16-30.
- (40) Cfr. F. KAULBACH, *Einführung in die Metaphysik*, Damstadt 1979.
- (41) KrV. A VIII.

