

# ¿Postmetafísica o postfilosofía? Una cuestión metafilosófica no sólo heideggeriana\*

## *¿Postmetaphysics or Postphilosophy? A not only Heideggerian Metaphilosophical Question*

Julián PACHO  
(U. País Vasco)

Recibido: 03/05/2008  
Aceptado: 14/07/2008

### **Resumen**

Hay consenso en que nuestra cultura es ya “post-metafísica”. ¿Implica esto que la cultura se ha despedido ya de la filosofía? Esta cuestión no es separable de las relaciones histórico-filosóficas entre ciencia y filosofía, relaciones que de hecho determinan las posiciones metafilosóficas contemporáneas, analizadas en la primera parte. En la segunda y tercera partes se aborda la cuestión al hilo de la posición de Heidegger sobre el “final de la filosofía”. De este análisis se concluye que la cuestión “postmetafísica o postfilosofía” remite a otra cuestión, vislumbrada pero no resuelta por Heidegger: saber si las formas simbólicas conocidas hasta hoy (religión, arte, filosofía, ciencia) son un conjunto cerrado de universales transculturales o un conjunto abierto, susceptible de admitir, en el futuro, elementos nuevos.

*Palabras Clave:* Metafilosofía, post-metafísica, final de la filosofía, imagen del mundo, formas simbólicas, Heidegger

---

\* Investigación financiada por el proyecto EHU07/35.

## Abstract

There is a consensus that our culture is already "post-metaphysical." Does this mean that the culture has abandoned the philosophy? This question is not separable in fact from the historical-philosophical relationships between science and philosophy. These relationships determine the contemporary metaphilosophical positions, which are analyzed in the first half. The second and third parts address the metaphilosophical question in the light of Heidegger's position on the "end of philosophy." This analysis concludes that the issue "postmetaphysics or postphilosophy?" refers to another question, envisioned but not settled by Heidegger: are the symbolic forms, known until today (religion, art, philosophy, science), a closed set of transcultural universals or an open set, able to admit new elements in the future?

*Keywords:* Metafilosophy, post-metaphysics, the end of philosophy, image of the world, symbolic forms, Heidegger

Cuando Adorno formula en 1962 la después tantas veces emulada pregunta *Wozu noch Philosophie?*<sup>1</sup>, el "final de la filosofía" es ya un frecuentado *topos* de la academia filosófica. En 1941 había afirmado con frialdad Ortega que la filosofía "por vez primera (...) entrevé el fin o término de sí misma y preforma ensayos de reacción humana que la sustituirán"<sup>2</sup>. Hoy, en algunos de los entornos más representativos de la filosofía, como son p. ej. los influidos por la obra de Habermas o Rorty, la noción de cultura "post-metafísica" se ha instalado como descriptor habitual de un hecho que se da por consumado<sup>3</sup>. ¿Implicaría esto que la cultura se ha despedido ya de la filosofía o es todavía posible, contradicción aparte, "filosofar tras el final de la filosofía"<sup>4</sup>?

J. Habermas<sup>5</sup> ha resumido el estado de la cuestión en tres formas de "abolición"

<sup>1</sup> Th. Adorno: "Wozu noch Philosophie?", *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt 1977, 459-473. Cfr. H. Lenk: *Wozu Philosophie?*, München 1974; H. Lübke (ed.): *Wozu noch Philosophie?*, Berlin/New York 1978; H. Baumgartner: "Wozu noch Philosophie? Perspektiven einer [...] Frage", en: H. Lübke (ed.), op. cit., 238-258.

<sup>2</sup> J. Ortega y Gasset: "Carácter histórico del pensamiento", *Apuntes sobre el pensamiento*, R. de Occidente, Madrid 1959, p. 35.

<sup>3</sup> En 1958 ya no escandalizaban títulos como *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (Wien 1958), de E. Topitsch.

<sup>4</sup> M. Riedel: "Filosofar tras el 'Final de la filosofía'. Sobre la cuestión del pensar en la edad de la ciencia", *Éndoxa*, 1(2000), 33-50; original: "Philosophieren nach dem 'Ende der Philosophie'?", en H. Lübke (ed.), op cit, p. 259-287.

<sup>5</sup> J. Habermas: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, p. 20-21. La posición "salvífica" representaría una despedida "a hurtadillas, en nombre de su propia conservación"; trata los textos de los clásicos como "fuentes de iluminación y revelación". Cfr. del mismo: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985; *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988.

de la filosofía: “terapéutica” (Wittgenstein; “la enfermedad que la filosofía ha de curar es ella misma”), “heroica” (Bataille o Heidegger; “despedida dramática”, con *pathos* hölderliano) y “salvífica” (hermenéutica al servicio de “viejas verdades”). D. E. Cooper<sup>6</sup> constata tres “estadios terminales” de la filosofía: “apoteosis” (Hegel), “balcanización”, que ocasionarían las ciencias naturales, y “suicidio”, en parte iniciado por la crítica de Nietzsche; enfoques como los de Heidegger y postmodernos como J. Derrida, Fr. Lyotard o R. Rorty escenificarían el suicidio por vías complementarias, de ascendencia nietzscheana. Para H. Philippe<sup>7</sup>, que centra la cuestión metafísica en la “concepción postmoderna de la metafísica”, el final de la filosofía adviene por estas cuatro vías: “(un nuevo) ‘pensamiento’ (Heidegger), la ciencia empírica (Quine), la terapia lingüística (Wittgenstein), y, por último, el ‘intento por prevenir la conversación de Occidente pretendiendo alcanzar la senda segura de la ciencia’ (Rorty)”.

Estos diagnósticos tienen por supuesto otras alternativas justificables<sup>8</sup>. El que se ofrece más adelante ha de contribuir a hacer plausible que un rasgo esencial del estado de la cuestión contemporánea en torno al *topos* “final” de la filosofía es la pérdida, por primera vez en la cultura occidental, de obvedad histórico-cultural de la filosofía, así como que esa pérdida tal vez no sea un fenómeno sociocultural provocado por una usurpación ilegítima a cargo de las ciencias particulares ni atribuible a una desviación original de la filosofía, ahora a remediar, sino causado por la forma de codificación mental del mundo alcanzada por la mente humana en las teorías científicas, que podrían haber satisfecho con creces las aspiraciones epistémicas que fundaron el nacimiento de lo que pronto se autodenominaría “ciencia primera”.

No es casual que los debates metafísicos versen con frecuencia acerca de si esa ciencia o “filosofía primera” es aún posible, o sobre si ésta debería ser una metafísica reformada, o acaso una (meta)ontología liberada de metafísica<sup>9</sup>. Su reforma sería reforma de la filosofía; su negación, negación de la filosofía. Pero la historiografía metafísica no se atiene a ese dilema. La expresión “el final de la filosofía” puede significar reforma de la filosofía por abandono de la filosofía “metafísica”, el final de la filosofía *qua* filosofía, o ser un rótulo propagandístico para expo-

<sup>6</sup> D. E. Cooper: “Postmodernism and the End of Philosophy”, *Int. J. of Phil. Studies* 1(1993), 49-59.

<sup>7</sup> H. Philippe: “Towards a Postmodern Conception of Metaphysics [...]. An Alternative to Heidegger, Quine, Wittgenstein and Rorty”, *Metaphilosophy*, 25 (1994), 26-68.

<sup>8</sup> I. Thomas-Fogiel (*Référence et autoréférence, Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris 2005) reduce todas las posiciones a dos: final por destrucción (naturalistas como Quine y antirepresentacionistas como Rorty, Austin o Levinas) o por minimización (Habermas).

<sup>9</sup> Philippe (op. cit., p. 40-41) opta por la “meta-ontología” sin metafísica, i. e., no-fundamentalista. Conviene con R. Rorty (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton UP, 1979, *passim*) en que, si la filosofía desiste del empeño por competir con las ciencias, mantendrá su función cultural construyendo “una *Übersicht* [*sic*] intelectual”, “una *Weltanschauung* (...) tan bien informada como posible y tan poco religiosa como dogmática” (p. 43).

ner la enésima reforma de la filosofía por otras vías<sup>10</sup>. A esa expresión se unen otras (“superación”, “consumación”, “muerte”) que no evitan, por sí mismas, la ambigüedad. La historiografía muestra que la filosofía (sobre)vive bien hablando de sí misma, haciendo metafilosofía<sup>11</sup>, pero también que no hay consenso sobre qué hecho o estado de cosas describen esas expresiones. Ciertamente hay en que la posición metafilosófica heideggeriana es una de las más influyentes. Su análisis sostiene que el *topos* del final de la filosofía es parte de un complejo y problemático estado de la cuestión en la filosofía y la cultura contemporáneas del que la acción sociocultural de la ciencia moderna es factor esencial. No es sin embargo claro, ni en el análisis de Heidegger ni en otras posiciones metafilosóficas que propugnan o dan ya por hecho el abandono de la metafísica si la época post-metafísica ha de ser también post-filosófica *tout court* o, por el contrario, una época en la que la filosofía se encuentre a sí misma redescubriendo lo que la historia de la metafísica no debería haber y habría hecho olvidar.

Argumentaré a favor de que esa indecisión conceptual no proviene de eventualidades como la polisemia del heideggeriano término *Vollendung*, por lo que tampoco se evitaría explicitándola, sino que tiene que ver con la dificultad, pensada con más claridad que distinción por Heidegger, de salvar una forma de pensamiento que no se agote en el conocimiento científico que la filosofía fundó y fundamentó con (¿demasiado?) éxito. El “final de la filosofía” evocaría entonces un problema que trasciende no ya el círculo historiográfico marcado por la influencia de un autor o una escuela, sino a la filosofía entera y a la teoría general de la cultura, de la que la filosofía es sólo parte; la cuestión metafilosófica aludiría a un problema transfilosófico, pues iría mucho más allá de la filosofía, acaso también más allá de *su* tiempo.

## 1. Metafilosofía y metafilosofías contemporáneas

La discusión metafilosófica en torno al final de la filosofía, por endogámica que llegue a ser en algunas de sus modulaciones, está directamente concernida por el viejo tema de la demarcación entre formas simbólicas: diferenciar y situar en la historia de la cultura los grandes tipos de codificación mental del mundo, a los que acaso aún pertenezca la filosofía.

<sup>10</sup> El colectivo K. Baynes et al. (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, MIT Press 1987, muestra que la tesis de reforma es dominante. Sólo los textos de los “postmodernos” Rorty, Lyotard, Foucault y Derrida se aducen bajo el rótulo “The End of Philosophy”, mientras que los de Davidson, Dummett, Putnam, Apel y Habermas así como los de los hermeneutas Gadamer, Ricoeur, MacIntyre, Blumenberg y Taylor entran bajo el significativo título “The Transformation of Philosophy”.

<sup>11</sup> Cfr. H. Redner: *The Ends of Philosophy: An Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality*, Rowman & Allanheld 1986.

Desde que la llamada primero *philosophia experimentalis* y después “ciencia moderna” ocupó un lugar propio en la cultura, es decir, desde al menos la segunda mitad del XVII, han proliferado las teorías sobre esos tipos. Las teorías que se interesan más por su diacronía y función históricas los interpretan como “fases” de la historia cultural; las teorías sincrónicas, que se interesan más por la estructura, como “formas”. Filosofías de la historia como la de Vico, Condorcet, Hegel o Comte han preferido, sin eludir por supuesto el análisis estructural, el enfoque diacrónico de las formas mayores de codificación mental del mundo. Avenarius, Dilthey, Cassirer o Goodman, adoptan en cambio un punto de vista más estructural o sincrónico. En todos ellos es sin embargo determinante el problema de la demarcación entre filosofía y ciencia, filosofía y religión, filosofía y arte; es decir, está siempre presente la cuestión metafilosófica concerniente al lugar de la filosofía frente al resto de los tipos, fases o formas dentro de la cultura.

Para nuestro contexto no interesan los detalles de las diferentes tipologías, sino esta triple circunstancia. En primer lugar, la filosofía aparece siempre dentro de los tipos mayores de las formas simbólicas o de las fases de la cultura. Esto no habría sido posible si no hubiera habido cierto consenso en torno a algunas particularidades de eso que aún evoca el nombre de “filosofía”; particularidades de relevancia suficiente para serle evidente a la conciencia cultural que la filosofía constituya, junto a la ciencia y la religión, uno de los “centros de gravedad de la cultura”<sup>12</sup>. En segundo lugar, desde el primer tercio del S. XIX, la filosofía, que sigue apareciendo como una de las formas determinantes de la cultura, no siempre ocupa ya un lugar cualitativamente primero; este es el caso cuando “filosofía” no significa “ciencia”. Por último, el mero hecho de incluir la filosofía entre los tipos mayores de las tipologías diacrónicas, hace inevitable la cuestión, propuesta por Hegel, acerca de la *historicidad* de la filosofía. Pues es imposible mentar la historicidad de un factor cultural sin suscitar la pregunta por su origen y por su fin históricos, por su necesidad o su contingencia históricas.

Estos hechos son rasgos esenciales del estado de la cuestión metafilosófica. Evocan por sí mismos cuestiones planteadas con creciente insistencia desde la aparición de la *Fenomenología* de Hegel. Han sido abordadas por la izquierda hegeliana con olvidada rotundidad, con cierta discreción por el positivismo decimonónico inglés y con virulencia por el francés y el alemán; con rigor por el empiriocriticismo alemán y con vehemencia profética por Nietzsche; con sorprendente frialdad por la hermenéutica de Dilthey, con *suffisance* lógico-positivista por el Círculo de Viena y con fundamentalismo por el Husserl fenomenólogo; con dramatismo inconcluso por todos los Heidegger y con manierismo tardoheideggeriano o neonietzscheano por sus epígonos de mayor y menor nombre en la segunda mitad del S. XX.

<sup>12</sup> R. Rorty a *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart 1993, 5-12.

Valgan esas metafisofías lo que valgan, no sería sagaz, tras la asunción de la historicidad de la filosofía en el debate, suponer que éste sólo alumbrase una versión más del problema de la demarcación. No sería razonable dar por supuesto que la aparición de la pregunta por el origen y el posible final de la filosofía sea un avatar más de su historia, una idea entre otras, que pudiera haber surgido en cualquier otro momento, sin causas cruciales en el pasado y en el entorno cultural ni consecuencias determinantes para el futuro, si lo hubiere, de la filosofía. Pues una de las posiciones lógicamente posibles, lanzada la cuestión sobre el origen y final históricos de la filosofía, es sostener que la filosofía sea histórico-culturalmente contingente y tenga fecha de caducidad. Es evidente que esta posición, *lógicamente posible*, no ha sido siempre *culturalmente plausible*; ni siquiera es hoy plausible en los círculos filosóficos en los que el final de la filosofía es un tema querido o se consideran huéspedes de una época ya post-metafísica.

Puede objetarse que nada hay de novedoso en que la filosofía aborde la pregunta por el final de la filosofía, ya que ésta es y ha sido siempre metafilosofía<sup>13</sup>. Sin duda, desde que Aristóteles sostuvo en el *Protreptikos* que “filosofar significa preguntarse si es necesario filosofar”<sup>14</sup>, la filosofía no ha dejado de abordar esta pregunta como parte necesaria de su objeto material y formal. Pero también es cierto que lo habitual ha sido percibir la pregunta aristotélica como una exhortación a explicitar esta tradicional cuestión: indagar con qué habría de comenzar la filosofía, es decir, la “ciencia primera”. Así, el principio (*Anfang*) de la filosofía es todavía para Hegel la pregunta por el principio entendido como fundamento (*Grund*) del conocimiento en general<sup>15</sup>. Digo “todavía para Hegel” porque esa había sido ya la posición fundacional de Platón en los últimos diálogos y de Aristóteles en los *Analytica posteriora* y en los cuatro primeros libros de la *Metafísica*. Por eso, pese a algunas críticas de la Ilustración, todavía en el entorno cultural del Idealismo Alemán se daban las condiciones suficientes como para que hubiera consenso acerca de que la pregunta formulada por Aristóteles sólo admitía la respuesta afirmati-

<sup>13</sup> Este argumento es utilizado con frecuencia para de aligerar el peso trágico de la pregunta de Adorno *Wozu noch philosophie?* Así R. Bubner: “La crisis de legitimación es un fenómeno que acompaña siempre a la filosofía. Desde que existe la filosofía le sigue la sombra de la pregunta ‘para-qué’. Es un error ver en ello algo históricamente nuevo” (“Was soll und darf die Philosophie?”, en H. Baumgartner: *Wozu noch Philosophie?* etc., op. cit., 1-16, p. 2). I. Th.-Fogiel (op. cit., p. 141 y ss.) sostiene por contra que “la muerte de la filosofía” se alimenta de una superficial “ocultación de la auto-referencia”. Su argumento es que “el ‘final de la filosofía’ engendra una postura enunciativa paradójica, ya que consiste en afirmar un contenido negándolo al mismo tiempo” (p. 38).

<sup>14</sup> Aristóteles, *Protreptikos*, B 6. A diferencia de lo que ocurre en las ciencias particulares, “the question, ‘Wath is philoasophy about?’, is a philosophical one” (M. Dummett: “The Nature and Future of Philosophie”, *Rivista di storia della filosofia*, 58 (2003), 13-22, p. 13).

<sup>15</sup> La justificación del proyecto “enciclopédico” hegeliano estriba en que la filosofía es el inicio (*Anfang*) o principio formal (*Prinzip, Grund*) de todas las ciencias (*Enzyklopädie, Einleitung*, § 18). La relación entre *Anfang* y *Prinzip* es siempre osmótica en contextos metafilosóficos.

va; y había consenso acerca de que esto era inevitablemente así por el bien del conocimiento humano en su conjunto. Pues de lo contrario, como diría Descartes a propósito de la física de Galileo en carta a Mersène, la ciencia estaría construida “sin cimientos”<sup>16</sup>. Evitarlo era también el proyecto expreso de Leibniz, Kant o Hegel. Es sintomática la acribia con la que Kant se puso a sentar los cimientos seguros, los “principios metafísicos”, de la física de Newton en su *Die metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). La tesis de mayor anuencia respecto del lugar histórico-cultural de la filosofía, desde su inicio hasta al menos el proyecto de Hegel, es la de su inderogabilidad u obviedad cultural: la filosofía no es histórico-contingente porque es la ciencia primera, la ciencia de los principios o fundamentos del conocimiento humano teórico y práctico.

Pero el entorno cultural de la filosofía y la apreciación intrafilosófica de esa tesis han cambiado desde el final del idealismo alemán<sup>17</sup>. Como ha subrayado M. Riedel<sup>18</sup>, “después de Hegel el gesto ya no acompaña al discurso del principio [*Grund*], sino al del final de la filosofía”. Este hecho resume la pérdida de obviedad que acompañaba siempre a la pregunta por la justificación o la necesidad de la filosofía. Y es esta pérdida de obviedad, fuera cual fuere su causa, lo que se articula, tanto en medios analíticos como continentales<sup>19</sup>, en torno a las tesis sobre el “final de la filosofía”. Pero el hecho de que el “final de la filosofía” se haya pensado como el problema de la filosofía “en la edad de la ciencia”<sup>20</sup> y que la filosofía viera en esta cuestión la “tarea del pensamiento”, según el programático título de Heidegger de 1964 *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*<sup>21</sup> (EAD), pone de manifiesto hasta qué punto la filosofía ha ligado la cuestión de su final a la naturaleza y función de la ciencia moderna. Lo que describo como pérdida de obviedad de la filosofía tiene su manifestación más clara en la pérdida de posición historio-gráficamente dominante del supuesto de que sea necesario y posible fundamentar

<sup>16</sup> Descartes, al recibir la primera edición de *Discorsi e dimostrazioni matematiche* (Leyden 1638), alaba que Galileo haga uso de las matemáticas en física. Pero reprocha que, al no haber “considerado las primeras causas de la naturaleza”, “ha construido sin cimientos” (*A Mersenne*, 11/11/1638; AT, II, 380. 3-16).

<sup>17</sup> Hoy ya no sería intempestivo preguntar si los *Principia* de Newton y la historia subsecuente de la física habrían carecido de algo esencial de no mediar el escrito de Kant sobre sus “principios metafísicos” (*Metaphysische Anfangsgründe*). Se objetará que selecciono una obra menor y omito la *KrV*. Pero los *Metaphysische Anfangsgründe*, escritos entre la 1ª y la 2ª ed. de la *KrV*, no son sino una aplicación de los “principios” sentados en la Estética y la Analítica de la *KrV* a los *Principia* de Newton. Cfr. J. Pachó: “La ‘parte pura’ de las ciencias de la naturaleza. Observaciones sobre el fundamentalismo kantiano”, *Theoria*, IV(1989), 471-490.

<sup>18</sup> M. Riedel (op. cit., 33.).

<sup>19</sup> Cfr. F. D'Agostini: “El fin de la filosofía”, en *Analíticos y Continentales*, Madrid 2000, 43-78.

<sup>20</sup> M. Riedel, op. cit., loc. cit.

<sup>21</sup> M. Heidegger: “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 2000 (4ª ed.), 61-80. Cito y traduzco de esta edición.

las ciencias particulares en una “ciencia primera”. En este supuesto se basaba la tesis de la inderogabilidad histórica de la filosofía. Es una cuestión disputada si ese supuesto exigiría reformas que eviten la obsolescencia de la filosofía. Pero es un lugar común de la historiografía metafilosófica que su pérdida de obvedad está causalmente relacionada con la feraz historia cognitiva de la ciencia moderna<sup>22</sup>.

En lo que sigue esquematizo algunas de las tesis más relevantes de la filosofía contemporánea que, cada una a su modo, asumen esa pérdida de obvedad, la lamentan o se acomodan ella.

1. *Superación o Eliminación*. Tiene antecedentes directos en argumentos epistémicos en los que la metafísica aparece como una forma o una fase a superar (Fr. Bacon, Hume, Comte, Marx y Engels). En la filosofía contemporánea no se infiere la tesis de la superación histórica de una filosofía general o metafísica de la historia, pues sería contradictorio. Se hace desde la teoría normativa de la ciencia y el análisis conceptual, como es el caso en los herederos del positivismo decimonónico que fueron los integrantes fundacionales del Círculo de Viena. Aquí, y en parte de la tradición analítica, la filosofía primera o metafísica es considerada como un ámbito de pseudoproblemas (Russell, Carnap, Ayer, Wittgenstein), eliminables mediante rigor lógico e instancias de control intersubjetivo<sup>23</sup>. La eliminación está *a fortiori* implícita en el programa de naturalización de la filosofía lanzado por Quine: no hay espacio lógico consistente para la filosofía primera puesto que no pude reclamar ningún privilegio metodológico frente a las ciencias particulares<sup>24</sup>. (El naturalismo metodológico es eliminacionista, por lo que en algunos diagnósticos es incluido bien dentro de las actitudes de “balcanización” de la filosofía, bien dentro de las de “suicidio”<sup>25</sup>.)

<sup>22</sup> Cfr. J. Pachó: “Las imágenes del mundo y el porvenir de la filosofía”, *Revista de Filosofía*, X(1997), 17-39; “Filosofía e imagen científica del mundo”, en I. Galzacorta & J. Pachó (eds.): *Imagen del mundo y filosofía*, San Sebastián 2003, 41-56.

<sup>23</sup> Este eliminacionismo asume que, según la fórmula del primer Wittgenstein, todo lo que puede ser dicho (de forma rigurosa y controlable) puede ser dicho por las ciencias particulares: “Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft —also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat” (TLP 6.53). De ahí deriva también la concepción terapéutica de la filosofía del segundo Wittgenstein (PhU § 255 y 309).

<sup>24</sup> W. V. Quine: “Ontological Relativity”, en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 1969, 26-68, p. 26. De B. Russell (*The Problems of Philosophy*, London 1912, 136) es la conocida tesis según la cual lo que caracteriza a un problema de “filosófico” es no tener aún solución (científica). De esta tesis (equivalente en Wittgenstein, PhU §123) no se sigue el final de la filosofía, sino sólo el trasvase continuo de problemas de la filosofía a teorías científicas. El final tendría lugar cuando todos los problemas se hubieran resuelto, pero el conjunto de los problemas sin resolver ni es finito ni disminuye con la solución de problemas.

<sup>25</sup> “Balcanización” sería, según D. E. Cooper (op. cit.), la consecuencia de la sustitución de la filosofía por la ciencia. Seguir el programa naturalista equivaldría al “suicidio” de la filosofía para P. T. Sagal (“Naturalistic Epistemology and the Harakiri of Philosophy”, en A. Shimony (ed.): *Naturalistic Epistemology*, Dordrecht -Tokyo 1987, 321-344).



2. *Sustitución e invariancia relativas*. De clara raíz kantiana, está basada en la distinción entre la “actitud” metafísica, que sería un rasgo inherente a la condición humana, y metafísica como “ciencia” rigurosa. Su mejor representante, W. Dilthey<sup>26</sup>, sostiene que la metafísica como actitud constituye unos de los tipos transculturales mayores y en ese sentido inderogable; como ciencia, en cambio, habría cumplido ya su función histórica y habría cedido el paso a las ciencias particulares. Es una tesis compleja: la demanda es “metafísica”; la oferta racional más solvente “científica”, pero ésta es incapaz de satisfacer la demanda.

3. *Compensación*. Representa una actitud defensiva en el conflicto entre ciencias naturales y humanas que parte del diagnóstico de Husserl en *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften* (1936). Ha sido formulada con énfasis por O. Marquard: la filosofía, tendría, junto al resto de las ciencias humanas, la misión de “compensar” los efectos nocivos que en la cultura moderna causan las ciencias “duras”, de suerte que “cuanto más moderno sea el mundo moderno, tanto más indispensables son las ciencias del espíritu”<sup>27</sup>. La filosofía debe en suma “compensar” del “desencantamiento [*Entzauberung*] del mundo” que, según el diagnóstico de Weber<sup>28</sup>, habrían operado las ciencias duras. La teoría de la compensación es contraria a la de la *unificación* (cfr. infra), pues sanciona el crítico diagnóstico de Snow sobre la existencia de “dos culturas”<sup>29</sup> mutuamente impermeables y protagonizadas respectivamente por las ciencias humanas y las ciencias de la naturaleza.

4. *Equivalencia*. Se halla difusa, pero muy activa, dentro de las escuelas hermenéuticas actuales<sup>30</sup>. Ha sido reforzada (a mi entender a su pesar) por la investigación de E. Cassirer en su influyente *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929). Han defendido versiones ampliamente recibidas de esta tesis N. Goodman y R. Rorty<sup>31</sup>, quienes propugnan la supresión de centros de gravedad privilegiados en

<sup>26</sup> Cfr. p. ej. “La crisis metódica de la metafísica y la lucha en torno a su derecho a la existencia”, en W. Dilthey: *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid 1956 [1ª 1883], 305 y ss.

<sup>27</sup> O. Marquard: “Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften”, en *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, 99-116, p. 102.

<sup>28</sup> M. Weber: “Wissenschaft als Beruf” (1919), en: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 3ª1968, p. 594. Aunque Marquard utiliza la expresión weberiana, su diagnóstico coincide con el hecho por Husserl en su aún influyente *Krisis*. Pero abandona el proyecto husserliano de salvar la filosofía como espacio universal, más amplio y fundamental, pero no menos riguroso que el de las ciencias particulares.

<sup>29</sup> C. P. Snow: *The two Cultures*, London 1963.

<sup>30</sup> El nexa con la posición anterior viene dado por la estrategia neutralizadora que siguió la hermenéutica desde su origen. Teágenes de Region, tenido por su fundador, desactiva las diferencias de fondo entre la mitología clásica y la filosofía presocrática emergente mediante interpretaciones equivalentes (DK, 8 A2.). Cfr. M. Gatzemeier: “Wahrheit und Allegorie: zur Frühgeschichte der Hermeneutik von Theagenes bis Proklos”, en V. Gerhardt u. N. Herold (eds.): *Wahrheit und Begründung*, Würzburg, 1985, 27-44.

<sup>31</sup> R. Rorty (op. cit, loc) propugna una cultura sin centros de gravedad, pues no habría marcadores epistemológicos claros para diferenciar religión, arte y ciencia. En esto sigue en parte a N. Goodman (*Ways of Worldmaking*, Cambridge, Indianápolis 1978; p. ej. pp. 4-5 y 102).

la codificación simbólica, representados por los tipos mayores de imagen del mundo como la religión, la filosofía y ciencia. Como es evidente, esta posición desactiva el viejo problema de la demarcación al defender algo así como un igualitarismo epistemológico entre las formas simbólicas —una de las lecturas no lógicamente necesarias de la obra de Cassirer. La filosofía se (auto)disolvería por falta de identidad diferenciada.

5. *Unificación compatibilista (y/o reconciliación)*. Constituye una de las reacciones mejor recibidas ante la desorientación que produce la acelerada feracidad del conocimiento científico. Sostiene que la filosofía tendría la misión de unificar el saber disponible, reconciliando los resultados de las distancias opciones representacionales en uso y litigio, tales como el sentido común, la especulación filosófica y el saber aportado por las ciencias particulares. Debido a su amplia aceptación, esta tesis tiene múltiples versiones. Así, p. ej., G. E. Moore defiende que la tarea de la filosofía es “dar una descripción general de *todo* el universo, mencionando los géneros más importantes de cosas que *sabemos* que hay en él”<sup>32</sup>. Una defensa conceptualmente afinada, e influyente, ha sido ofrecida por W. Sellars<sup>33</sup>. El citado M. Riedel sostiene una variante caracterizada por considerar que la filosofía sería algo distinto, pero no independiente de la ciencia, sino la “con-ciencia” (*Mit-Wissenschaft*) de la época científica<sup>34</sup>. H. Philipse aporta una versión compatibilista más compleja: la filosofía se legitima considerando que ciencia y filosofía modernas están situadas en niveles o estratos ontoepistemológicos diferentes pero pertenecientes a un mismo continuo, un continuo de “complejidad estratificada” cuyas bases se explicitarían en una meta-ontología sin metafísica<sup>35</sup>.

6. *Final por consumación (¿y/o refundación?)*. Representa una de las actitudes más radicales; o podría serlo. Ha sido formulada por M. Heidegger dentro en un ambicioso programa de revisión de la filosofía occidental y de su complicidad con la ciencia moderna. Pese a ser ya lugar común de la historiografía metafísica, la

<sup>32</sup> Las palabras citadas son respuesta a la pregunta “¿Qué es filosofía?”, cap. 1 de *Some Main Problems in Philosophy*, Cambridge 1953; subrayados en el original. P. Fr. Strawson (*Análisis y metafísica*, Barcelona 1992, cap. 3) analiza la tesis de Moore y sostiene una posición próxima: una “metafísica descriptiva” obtenida por vía inferencial al hilo del conocimiento científico. Que la filosofía haya de explicitar y sistematizar la ontología implícita en el conocimiento científico es una posición de amplio consenso en la primera mitad del S. XX. En esta tarea destacan Husserl y Hartmann, E.-E.-M. Boutroux, Scheler, Plessner, Conrad-Martius, G. Walther, Simmel y Bergson, Heidemhain y Gross, Stern, Hevmans y Driesch.

<sup>33</sup> W. Sellars: “La filosofía y la imagen científica del hombre”, en *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid 1971, 9-49.

<sup>34</sup> M. Riedel: Op. cit., *passim*.

<sup>35</sup> H. Philipse: “What is a Natural Conception of the World?”, *Intern. J. of Phil. Studies*, 9(2001), 385-399. Discusión detallada de la propuesta de Philipse en J. Pacho: “Natural versus naturalista y viceversa”, en Varios: *La naturalización de la filosofía: Problemas y límites*, Pre-Textos, Valencia 2005, 17-46.

posición heideggeriana aloja menos distinción que claridad. Es p. ej. más clara que distinta sobre si el futuro habrá de ser *ceteris paribus* post-metafísico o post-filosófico *tout court*. Pero sí plantea la cuestión con crudeza. Merece además una atención especial porque su diagnóstico sobre la historia y el futuro de la tradición metafísica no es extrínseco a ella, como en algunas posiciones eliminacionistas; está hecho desde dentro, por un *insider* con asiduo acceso a fuentes y usos de esa tradición.

## 2. ¿Más allá del continuo metafísica-ciencia?

Heidegger aborda el tema del final de la filosofía en el marco de la complicidad onto-epistemológica que en su versión de la “historia del ser” uniría el destino de la metafísica y la ciencia modernas y cuyo desenlace sería: “*El despliegue de la filosofía en ciencias independientes [...] es el legítimo acabamiento de la filosofía*” (EAD, p. 64). Una interpretación sobria de este enunciado diría: Tal como la filosofía se ha desarrollado, desde Platón, estaría irrevocablemente predestinada a diluirse en ciencia, en la(s) ciencia(s) moderna(s). Pero la posición heideggeriana ni es tan circunspecta ni equivalente a las eliminacionistas. Obliga por ello a preguntar si su tesis describe la dilución de la filosofía en ciencias particulares para sólo lamentarla; si la sanciona pero se sirve de ella para postular una nueva filosofía; o si sanciona el final de la filosofía por dilución irreversible en la ciencia para postular la necesidad de una forma de pensamiento que no sea ni metafísico ni científico, pero sí filosófico; o ni científico-metafísico ni filosófico.

Aunque Heidegger ha expuesto su punto de vista con cierto detalle en el citado EAD, y lo retoma con mayor o menor rigor en otros escritos, me centraré primero en el texto de 1938 *Die Zeit des Weltbildes* (ZWB)<sup>36</sup>, que contiene las bases del argumento subyacente a la tesis del final de la época científico-metafísica, y que es, dicho sucintamente, que la época de la imagen del mundo, constituida por la metafísica y/o la ciencia modernas, ha llegado a término. El texto tiene sus raíces historiográficas en el debate sobre los tipos de codificación del mundo evocado en el primer apartado. Pero concierne de forma tan directa a la cuestión metafilosófica sobre el final de la filosofía como lo hace su conocido diagnóstico sobre la “historia (metafísica) del ser” del que esa posición se deriva.

Por “imagen del mundo” (*Weltbild*) entiende Heidegger el contenido representacional acerca del mundo obtenido por una forma de codificación mental caracterizada por apropiarse de la realidad a través de una “re-presentación” explicativa

---

<sup>36</sup> Publicado en 1957, es originalmente el texto de una conferencia de 1938 pronunciada bajo este significativo título: *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*. Se edita posteriormente con añadidos bajo el título *Die Zeit des Weltbildes* en *Holzwege* (GA Bd 5, Kolstermann, Frankfurt 7ª 1990, 75-114). Cito y traduzco de esta edición.

unitaria y fundamentadora de acuerdo con los supuestos de la metafísica occidental dominante, metafísica respecto de la cual se atribuye carácter fundacional a la cartesianidad. Tal tipo de apropiación mental del mundo habría sido realizado de forma óptima por la ciencia moderna, hasta el punto de que la época de la imagen del mundo sería, en propiedad, sólo la de la Edad Moderna. Resultaría de ahí que el final *histórico-filosófico* (*i. e.*, no el mero final temporal) de la modernidad comportaría la consumación o superación de la metafísica y, con ello, trivialmente, el final de la época en la que la imagen del mundo *fue* posible.

Este final acecería por consumación o superación de la actitud cognitiva consistente no ya en “tener una imagen del mundo”, sino en “concebir el mundo como imagen”, que es lo que, al decir de Heidegger, caracterizaría a “la expresión ‘imagen del mundo’ esencialmente entendida” (p. 89). Tal esencia aún no habría sido comprendida; y esa sería la causa de que no se haya podido superar todavía la forma de pensar propia de la época de la imagen del mundo. De ahí concluye Heidegger (¿acaso contra Husserl?) que las críticas a la Modernidad al uso no son sino “síntomas de su propia impotencia”, cuando no falta de coraje para dejarla definitivamente atrás (p. 95-96).

¿Por qué sería tan relevante la noción de imagen del mundo “esencialmente entendida”? Como es habitual en él, Heidegger explica las cosas explicando las palabras. Sostiene que en la expresión “imagen del mundo” (*Welt-bild*), “imagen” (*Bild*) no significa mera “copia” (*Ab-bild*) mental del mundo, sino una “re-presentación” (*Vor-stellung*) explicativa y objetualizante, características éstas que hacen que el mundo aparezca como “sistema”, “como un todo”, como un *objectum* construido por la representación (p. 89). Es necesario advertir que Heidegger no se refiere mediante esta tesis *primo loco* a la concepción del conocimiento científico como dominio explicativo-referencial orientado a la objetividad, como había hecho Husserl. Más bien entiende que la objetividad científica es como el subproducto de una concepción objetual del conocimiento mismo, que sería el objeto primordial. Los objetos del conocimiento son entonces algo así como densificaciones de la representación o, dicho en términos transcendentales, objetos constituidos por el sujeto cognitivo. Lo representado, *i. e.*, cualquier objeto del conocimiento, estaría básicamente concebido como un subconjunto de la representación. El enemigo de fondo es el idealismo, pues el representacionalismo moderno actualizaría un *objetivismo representacional* que tendería a hacer de todo objeto posible una “cosificación del representar” (*Vergegenständlichung des Vorstellens*)<sup>37</sup>; o sea, una represen-

<sup>37</sup> F. Duque (“Con Hegel y Heidegger, Amenaza de la finitud”, *Anales del S. de Metafísica*, 24 (1990) 11-26) traduce *Gegenständlichkeit* por “objetualidad”. Es una traducción más fiel a la literalidad que “cosificación”. *Vergegenständlichung* debería entonces traducirse por “objetualización”, como he hecho anteriormente. Para este *locus*, no obstante, considero que “cosificación” es más claro y, en cualquier caso, más próximo a lo que el término *Vergegenständlichung* sugiere en el uso habitual de

tación cosificada y, en cuanto tal, “disponible (*verfügbar*) para el sujeto de la representación” (p. 86). Disponible para la representación sería lo mismo que quedar a disposición de los “procedimientos” metodológicos articulados *ad hoc* en consonancia con el modelo representacionista. Tales procedimientos serían la matematización en la constitución e investigación del objeto y su consiguiente disponibilidad y manipulación técnica (p. 75-79), y habrían sido inducidos y exigidos expresamente por la metafísica cartesiana y realizados con rigor por la ciencia y la técnica modernas. Por ello son metafísica, ciencia y técnica modernas idénticas en la esencia (p. 75), constituyen un continuo ontoepistemológico e histórico-cultural. Este continuo exhibe tres características onto-epistemológicas, también definitorias del representacionismo moderno: pensar el mundo “como objeto de la explicación representacional” (p. 87); pensarlo como objetualización del representar mismo; y hacer (de la certeza) del sujeto (*sub-jectum*) el fundamento (*Grund*)<sup>38</sup> del mundo representado (p. 88). Esta posición central del hombre se “manifiesta” en la citada esencia de la imagen del mundo, haciendo de éste, al modo riguroso de la ciencia y la técnica modernas, un objeto disponible a la representación y a la manipulación tecno-científica. Se cierra así el bucle que une imagen del mundo, metafísica y tecnociencia modernas y que Heidegger resume lapidariamente: “El proceso básico de la Modernidad es la conquista del mundo como imagen” (p. 94). Tal conquista y la posición dominante del sujeto como fundamento son, en suma, dos rasgos interdependientes del proceso autoconstituyente de la Modernidad derivados de su “esencia” onto-epistemológica, determinada a llevar al límite la disponibilidad del mundo objetivado según el modelo representacionista descrito. Su final debería ser entonces el final de la época en la que el hombre dejara de ser el epicentro del mundo, liberándose de su (acaso demasiado natural) tendencia, tan esencialmente moderna, a conquistar el mundo como imagen producida y soportada por él. Una interpretación así atribuye a la Modernidad un alto grado de antropocentrismo onto-epistemológico.

En la medida en que la Heidegger critica la posición cartesiana del *sub-jectum* como correlato necesario de la época que piensa el mundo como imagen, y en la medida en la que anuncia el final de esta época, estaría propugnando el final de la forma de pensar en la que el sujeto es epicentro del mundo disponible a la representación. En la medida en que esta forma de pensar es esencial a la metafísica occidental, su final equivaldría al final de la época filosófica. *¿Tout court?*

---

la lengua. En aras de la claridad me he permitido traducir la expresión *Vergegenständlichung des Vorstellens* mediante “representación cosificada”.

<sup>38</sup> Siguiendo casi a la letra a Hegel en la *Fenomenología*, el sujeto moderno se habría constituido en el *hypokeimenon*, lo que pre-existe y subsiste (*das Vorliegende*), el fundamento (ZWB, 88). Heidegger se apoyará también en EAD (p. 68) en la interpretación que Hegel hace del *cogito* en la *Fenomenología*. La lectura que Heidegger hace de Hegel se concede libertades que no siempre implican progreso en las ideas relativas a la cuestión del final de la filosofía. Ejemplos en F. Duque, *op. cit.*

### 3. La “otra orilla”. ¿Un futuro post-filosófico?

La evocada esencia de la época moderna se manifestaría ya según Heidegger de una forma “gigantesca”, incontrolable e impredecible (ZWB, 95), rasgos que intu-ye están siendo realizados por particularidades epistémicas de la física atómica e innovaciones tecnológicas propias del siglo XX. Es aquí relevante que estas manifestaciones se interpretan como signos de la consumación del modelo de cultura gestado por la historia de la metafísica y, a la vez, como su desbordamiento, como prenuncio de una novedad histórica total y en ese sentido, como tierra ignota: “lo gigantesco” no es sólo algo “hasta-ahora-no-existente”, sino una magnitud acompañada de una “sombra invisible que se proyecta sobre todas las cosas cuando el hombre se hace *subjectum* y el mundo imagen”; “en virtud de esta sombra se sitúa el mundo moderno fuera, en un espacio excluido a la representación” (ibi.).

¿Excluido a la representación? Se ha de entender que para que ese espacio sea novedoso, no un barbecho provisional, la expresión “excluido a la representación” no puede ser equivalente a ‘aún-no-representado’, sino a ‘no-representable’. Un espacio no accesible a la representación no es, cabe inferir, desconocido, sino incognoscible con las herramientas disponibles, que serían las cartesiano-representacionistas. Tal conclusión no es de Heidegger, pero sí parece confirmarla al decir: “Esa sombra señala hacia un otro cuyo conocimiento nos está vedado a nosotros, los hodiernos” (ibi.). Estaríamos, en suma, asistiendo al inicio de un época en la que el mundo dejaría de ser representable como imagen y, por tanto, no accesible aún al instrumental cognitivo disponible, legado por la historia. El texto de ZWB termina con unas crípticas exhortaciones en torno a esa idea. Exhortaciones a desprenderse del fardo de la tradición. Para lo cual, previamente, sería necesario adquirir la suficiente “desconsideración” ante las evidencias de y para la Modernidad. Por desgracia, esas atrevidas exhortaciones, que incitan a la filosofía (¿o al pensamiento post-filosófico?) a embarcarse en una aventura sin miramientos por terreno desconocido, no aportan ninguna idea concreta sobre cómo, con qué bagaje realizarla, ni sobre la cartografía previsible del nuevo terreno. Sólo exhortan a poner la vista, desde esta orilla de la historia que es nuestra época, en la otra orilla; orilla de un tiempo futuro pero, se nos asegura, ya anhelado hoy. Un tiempo evocado también como el de la “pertenencia al ser” (p. 96), pero respecto del cual el hombre del presente permanece un “extranjero” (ibi.).

La metáfora “orilla” de esta alegoría, próxima a las alegorías teológicas de la tierra prometida, no es de Heidegger; tampoco mía. Es de Hölderlin, cuyos versos Heidegger aduce, pues, dice, “Hölderlin sabía de esto” (ibi.). Lo atestigua reproduciendo el antepenúltimo cuarteto del conocido poema de Hölderlin *An die Deutschen*, con el que Heidegger concluye su texto: “*Cuando sobre el propio tiempo el alma / se te eleva anhelante, tú quedas, afligido, / a la fría orilla, / con los*

tuyos, sin conocerlo jamás”<sup>39</sup>.

Parece razonable conjeturar que el tiempo a la otra orilla es el tiempo posterior a la época de la imagen del mundo, es decir, el tiempo de la época post-metafísica y por tanto post-moderna. La filosofía, al menos en la versión hasta ahora dominante, habría llegado así a término, a su fin histórico. La validez de esta tesis está condicionada a que sea acertada la identificación de la filosofía con la forma simbólica que, alimentada de la raíz metafísica, habría culminado en la ciencia moderna. Pero Heidegger sugiere (95-96) que, en la medida en que la filosofía vislumbre los límites intrínsecos de la edad metafísica, éstos ya estarían virtualmente trascendidos. Dos implicaciones de esta afirmación merecen ser explicitadas.

En primer lugar, no se pueden separar los asertos de la filosofía contemporánea sobre el final de la filosofía de este implícito convencimiento, activo en todos los gestos proféticos de la filosofía: la interpretación filosófica de la historia de la cultura tendría valor histórico (en los sentidos de *historisch* y *geschichtlich*) performativo. Desde luego, el final de la filosofía, una vez pensado, es ya parte inderogable del estado de la cuestión filosófica y, trivialmente, del estado de la cultura. En segundo lugar, anunciar y glosar el final de la filosofía puede ser una estrategia, pese a la paradoja, para evitar su obsolescencia histórico-cultural. Esta estrategia presupondría que, puesto que los signos de la consumación o trasgresión de la forma caduca del pensamiento que el final de la filosofía diagnóstica son de matriz filosófica, sólo la filosofía podría descifrar su verdadero significado y ponerlo a disposición de la cultura. Sólo ella estaría capacitada para descifrar, y esta sería ahora su tarea, el mensaje de los signos que anunciarían el futuro. Esto explica que la percepción de la posición heideggeriana oscile entre la muerte trágica, la consumación o la autodisolución refundadora. Dado que es fácil encontrar soporte para todas estas interpretaciones, no es sensato privilegiar una de ellas, pero sí sopesarlas y contrastar alternativas.

Admitamos que, a tenor de ZWB, la época de la imagen del mundo sea la época científico-metafísica, que ésta, junto con sus implicados ontoepistémicos esenciales, haya concluido y que tengamos ya a la vista la “otra orilla”. Quedaría por saber si la imagen del mundo ya no es hoy posible porque no lo es la metafísica o si ésta ya no es posible porque la ciencia de nuestra cultura ya no sigue las pautas epistémicas que Heidegger atribuye al pensamiento científico-metafísico. No es claro (ni a tenor de los hechos históricos ni tras la lectura de otros textos más explícitos, como EAD) que la época post-metafísica, cuyo anuncio va ligado a la promesa de

---

<sup>39</sup> Hölderlin dice: *Wenn die Seele dir auch über die eigene Zeit / Sich die sehrende schwingt, trauernd verweilst du / Dann am kalte Gestade / Bei den Deinen und kennst sie nie*. El bello término *Gestade* (orilla) es hoy un arcaísmo utilizado sólo en contextos poéticos.

una nueva cultura y de un “hombre nuevo”<sup>40</sup>, pueda sin más ser una época post-científica; menos aún que hubiera de ser tal por el hecho de ser post-metafísica. Pues pudiera ser que, lejos de estar basada la dificultad de la filosofía en el común destino con la ciencia moderna, lo estuviera en la creciente divergencia entre el *tipo* de imagen del mundo del que la filosofía se ha servido de hecho o pueda servirse y el que pudiera derivarse de la ciencia contemporánea. Como subraya M. Riedel<sup>41</sup>, la imagen del mundo que puede transmitir la filosofía está construida sobre el lenguaje natural y limitada por él, mientras que la de la ciencia moderna es más dependiente de lenguajes formales como el matemático. La creciente pérdida de “naturalidad” o intuitividad representacional de los lenguajes científicos, cuestión ya no discutible<sup>42</sup>, podría cuestionar la posibilidad de construir, con los instrumentos representacionales que le son propios al lenguaje natural, una imagen unitaria del mundo consistente con el conocimiento disponible en las teorías científicas. Cuanto más se alejaran las ciencias particulares de las formas de codificación posibles bajo el lenguaje natural, tanto más difícil sería salvar el modelo “pensar-el-mundo-como-imagen”. Este aspecto ha sido entrevisto por Heidegger, como su implícita crítica a lo que he caracterizado como *antropocentrismo epistemológico* y algunas líneas del final de ZWB parecen evocar. Pero no se analiza a fondo, ni en ZWB ni en EAD, pese a constituir una hipótesis algo más que complementaria respecto del enfoque metateórico adoptado por Heidegger en EAD<sup>43</sup>. Es seguro que Heidegger no desconoce el estado de la cuestión que M. Buber resume en 1942 en la expresión *imago mundi nova... imago nulla*<sup>44</sup>. La intuición de fondo es que ya no es seguro que sobre el tipo de conocimiento que la ciencia contemporánea aporta se pueda construir una visión unificada del mundo. Pero, ¿no era tarea del filosofía fundar el espacio lógico universal que confiriera sentido unitario a los hechos naturales y culturales? ¿Puede la filosofía reanunciar a la tarea de tender, como entre tantos otros sostienen los citados Sellars y Philipse, los puentes entre la ciencia y la cultura

40 M. Foucault duda que la “nueva cultura”, que accedería “dans la réserve de l'aube” tras el final de la filosofía, pueda evitar la “muerte del hombre” (*Le mots et les choses*, Paris 1966, p. 197-198).

41 M. Riedel, op. cit., *passim*.

42 Cfr. L. Wolpert: *The Unnatural Nature of Science*, London 1992, cap. 1; J. Pacho: “Imagen del mundo y conceptualización científica”, en *La construcción de la ciencia*, M. de Mora (ed.), San Sebastián 1998, 175-195.

43 En *Besinnung* (GA, Bd 66, Frankfurt 1997, p. 232) se advierte: “Was als Vollendung eines Zeitalters begriffen ist [...], darf niemals auf die billige Formel einer Abkehr von der Gegenwart und in einer Erträumung einer unbestimmten Zukunft gebracht werden”. Pero esta advertencia, repetida en otros lugares, puede ser una venda puesta antes de la herida.

44 El contexto: “La generación que asimile la cosmología moderna hasta convertirla en su pensamiento natural, será la primera que, después de varios milenios de imágenes cambiantes del universo, habrá de renunciar a la posesión de una imagen de su mundo; esto, vivir en un mundo *no imaginable*, será su sentimiento peculiar del mundo, por así decirlo, su imagen del mundo: *imago mundi nova... imago nulla*” (M. Buber: *Qué es el hombre*, Madrid 1986 (1ª 1942), p. 36).



reconstruyendo la imagen del mundo derivable del conocimiento aportado por las ciencias? Es ineludible preguntar si evitaría la filosofía ser histórico-culturalmente obsoleta suponiendo que esa tarea no fuera ya posible. ¿O acaso podría precisamente evitarlo si consigue justificar tal imposibilidad y adaptarse a ella?

La cuestión de la naturalidad epistémica en la edad de la ciencia, un *topos* heredado de Avenarius y Husserl<sup>45</sup>, es relacionada por Heidegger con el final de la filosofía de forma sorprendente. En ZWB asume que el problema metafilosófico es indisociable de la historia de la ciencia y de la creciente dificultad para construir una imagen del mundo por definición universal. Pero, en lugar de inferir de ahí que la filosofía ha perdido la obiedad que la acompañó mientras los conocimientos científicos eran integrables en una imagen del mundo unitaria y formulables en el lenguaje natural sin pérdida sustantiva de significado, concluye que es la época de las imágenes del mundo la que es obsoleta y, con ella, la era de la ciencia construida sobre las bases de la metafísica moderna. El “final de la filosofía” sería entonces sólo el nombre trágico de un urgente proyecto de reforma o re-fundación de la filosofía. Parece que, ocurra lo que ocurra en la ciencia, la filosofía (que sin ingenuidad utiliza en escena el nombre de “pensamiento”), tendría asegurada un lugar trans-histórico, externo cualquier tipología diacrónica de las *formas* de pensamiento; y que, si bien la filosofía ha tenido un comienzo, no cabría suponer que pudiera tener, en el mismo sentido, un final; sobre todo si este final hubiera de implicar la sustitución de la filosofía por otra forma o tipo de codificación mental del mundo. ¿O sí?

EAD ofrece la respuesta más expresa a estas preguntas. La tesis escolarmente mejor recibida es que *Ende* (final) significa *Vollendung*, i. e., consumación cualitativa de una forma de filosofía<sup>46</sup>; no perfección total de la filosofía y, en consecuencia, tampoco su final histórico<sup>47</sup>. Esta interpretación sigue la letra de una de las respuestas dadas en EAD a la pregunta “¿Qué significa la expresión ‘final de la filosofía’?”:

<sup>45</sup> R. Avenarius: "Der Natürliche Weltbegriff", en *Der menschliche Weltbegriff*, (1891) Leipzig 31927, 4-20. H. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie, I*, en *Husserliana*, Bd. III, ed. W. Biemel, Haag 1950, esp. §1 y §27-32. Heidegger lo aborda p. ej. en las lecciones de 1923-1944 (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, Bd 20, 131 ss. y 153-171) y en *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962, A § 8-10.

<sup>46</sup> Exposición clara de la interpretación del final como consumación en R. Rodríguez: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid 1991, 164-183. Diversos temas histórico-filosóficos involucrados en la versión heideggeriana del final de la filosofía en el colectivo *Heidegger o el final de la filosofía*, eds. J. M. Navarro C. & R. Rodríguez, Ed. Complutense, Madrid 1993.

<sup>47</sup> Incluso el radical J. Derrida asume esta posición: “L’unité de tout ce qui se laisse viser aujourd’hui [...] est déterminée par une époque historico-métaphysique dont nous ne faisons qu’entrevoir la *clôture*. Nous ne disons pas la *fin*” (*De la grammatologie*, Paris 1967, p. 14).

[i] “La expresión ‘final de la filosofía’ significa el acabamiento [Vollendung] de la metafísica. Pero *Vollendung* no quiere decir perfección<sup>48</sup>, de suerte que la filosofía hubiera de haber alcanzado con su final la máxima perfección” (p. 62).

Éste no sería entonces un final apoteósico, y queda sugerido que es sólo una etapa o versión de la filosofía lo que en este final se agota. Pero la letra (y el espíritu) de la respuesta global a la pregunta “¿En qué sentido ha llegado la filosofía a su final en la época presente?” (pp. 61-65) contiene también otras afirmaciones:

[ii] “El perfeccionamiento de las ciencias significa a la vez su emancipación de la filosofía y la institucionalización de su independencia. Este proceso pertenece al acabamiento de la filosofía. Su desarrollo está hoy en plena actividad en todos los dominios del ente. Parece la pura y simple dilución de la filosofía y es, en realidad, justamente su acabamiento” (p. 63).

El final viene aquí dado por un trasvase de atribuciones de (lo que hasta ahora era y hacía) la filosofía a (lo que ahora es y hace) la ciencia. Es cierto que lo que podría parecer “dilución” heterónoma es interpretado como consumación. Pero la sustitución es tan efectiva y definitiva que sería un error suponer que lo que ahora ocurra tras la *Vollendung* vaya a ser una filosofía más:

[iii] “Pensamos [el final de la filosofía] de forma demasiado limitada mientras sólo esperamos un desarrollo de nuevas filosofías de antiguo estilo” (p. 63).

Esta tesis contiene una fuerte insinuación a favor de un cambio más radical que el mero reformismo. Ortega la repite en 1953 a su característico modo: “Me permito insinuar la posibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía sino algo nuevo y diferente frente a toda la filosofía”<sup>49</sup>. Heidegger es más preciso al explicar por qué ya no es posible una filosofía más: porque la ciencia, que ya “en la época de la filosofía griega” apareció como “un rasgo determinante de la filosofía”, ahora se “emancipa” de ella y la sustituye:

[iv] “El despliegue de la filosofía en ciencias independientes [...] es el legítimo acabamiento de la filosofía. La filosofía finaliza en la época actual. Ha encontrado su lugar en la cientificidad de la humanidad que opera de forma social” (p. 64).

---

<sup>48</sup> *Vollendung*, que significa con frecuencia perfección, no tiene aquí este significado, pues “se carece de cualquier medida” para tasar la perfección de las filosofías; “el pensamiento de Platón no es más perfecto que el de Parménides; el de Hegel no es más perfecto que el de Kant” (EAD, 62).

<sup>49</sup> J. Ortega y Gasset: *Origen y epílogo de la historia*, R. de Occidente, Madrid 1967, p.127.

Esta es una tesis dura. El final de la filosofía no es equivalente a un suicidio terapéutico à la Wittgenstein. Tampoco queda en buen lugar la tesis implicada en la interpretación de la ecuación *Ende = Vollendung* en el sentido de que el final significa sólo el acabamiento de una innecesaria complicidad histórica entre metafísica y ciencia modernas. Ciertamente, la filosofía *in articulo mortis* se salva, no sólo en ZBW, gracias a una especie de transferencia de la culpa histórica de la filosofía (“olvido de la metafísica”) hacia la ciencia moderna, emisario a sacrificar en *este* “final”. Pero Heidegger no se priva de decir en este *locus* de EAD que la ciencia sustituye a la metafísica y que también esto es el final de la filosofía. Y precisa sin ambages cómo:

[v] *Las ciencias toman ahora a su cargo, como tarea propia, lo que la filosofía intentó [...] en el transcurso de su historia, esto es, exponer las ontologías de las respectivas regiones del ente (naturaleza, historia, derecho, arte)”* (p. 64-65).

La sustitución afecta por tanto a la tarea nuclear de la metafísica tradicional: la elaboración de la(s) ontología(s). Puede entenderse esta tesis como una elipse del argumento construido sobre la crítica distinción heideggeriana entre “óntica” y “ontología”. El argumento sería entonces: la metafísica occidental no ha superado el nivel de la mera óntica (ontología regional) y no ha llegado a ser ontología (ciencia del ser); en la óntica no puede competir con las ciencias particulares; luego era inevitable que esta filosofía fuera sustituida por las ciencias. En este caso el “final de la filosofía” sería una variación, algo dramática, sobre el tema heideggeriano del “olvido de la metafísica”. Pero aunque lo incluya, la reflexión sobre el final de la filosofía no se agota en él:

[vi] *“El final de la filosofía se muestra como el triunfo [...] de un mundo científico-técnico y del orden social acorde con él. Final de la filosofía significa [también]: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental”* (p. 65).

La expresión “final de la filosofía” es aquí descriptor del inicio de una nueva era cultural. Heidegger ve en el fenómeno de la globalización una manifestación del final de la época filosófica, sustituida en adelante por la época “científico-técnica”. Su despegue sería también el final del predominio de la cultura europea y/o occidental, causado por el éxito del conocimiento desarrollado bajo el modelo representacionista. Pero esta deriva hacia una teoría de la globalización *avant la lettre* no es el colofón de la metafilosofía heideggeriana. El apartado sobre la pregunta “¿En qué sentido ha llegado la filosofía a su final?”, de la que se han extraído las tesis anteriores, concluye con los dos párrafos que siguen:

[vii] “¿Es [...] el final de la filosofía, en el sentido de su despliegue en las ciencias, también ya la realización plena de todas las posibilidades en las que fue colocado el pensamiento de la filosofía? ¿O hay para el pensamiento, aparte de la última posibilidad destacada (la dilución de la filosofía en las ciencias tecnificadas), una primera posibilidad, de la que ciertamente tuvo que partir el pensamiento de la filosofía, pero que no pudo, como filosofía, ni llegar a experimentar propiamente ni a tomar a su cargo?” (p. 65).

Esta doble pregunta, incoada ya en [i], contiene, salvo que “pensamiento” no sea el nombre de la filosofía en este drama, un falso dilema, pues la dilución de la filosofía en la ciencia no sólo tiene, ni desde el punto de vista lógico ni desde el histórico, estas dos alternativas: o dilución de la filosofía en ciencia o (re)descubrimiento de una tarea de la filosofía hasta ahora ignorada. La dilución podría haber sido impuesta por la fuerza de los hechos cognitivos; no por inducción de (una forma equivocada de realización de) la filosofía sino a pesar de ella. Heidegger evita con el dilema considerar como posibilidad real la obsolescencia cultural del pensamiento filosófico por causa epistémica exógena<sup>50</sup>. Para ello sólo necesita postular una tarea oculta del pensamiento. Heidegger no indaga en este *locus* si la *forma* filosófica de pensar pudiera llegar a ser prescindible tras un determinado estadio del conocimiento, al estilo de las teorías diacrónicas, sino qué forma de pensamiento le es (ahora y siempre) imprescindible a la cultura humana. Y sugiere que esta segunda forma estaría oculta, larvada, en la historia hasta ahora conocida de la filosofía:

[viii] “Si este [vide vii] fuera el caso, entonces debería en la historia de la filosofía quedar aún reservada para el pensamiento una tarea, oculta desde su inicio hasta su final, que ni habría sido accesible a la filosofía en cuanto metafísica ni, menos aun, a las ciencias que provienen de ella” (p. 65).

Se impone admitir que Heidegger sostiene [ii, iii, iv y v] el final de lo que hasta ahora entendemos por “filosofía”, pues sería un error pensar que pueda ser sustituida por otra [iii]; y que, a la vez, sugiere la urgencia de la filosofía como tarea del pensamiento tras el final de la filosofía *qua* metafísica [vii y viii]. Este sí-pero-no del final de la filosofía, afín al “ya-pero-todavía-no” de la escatología neotestamentaria, hace que su advenimiento aparezca como un *kairós* doloroso pero salvífico: el acaecimiento que, por fin, arrojaría sobre la historia pasada de la filosofía luz suficiente para ver en ella un Viejo Testamento. Interpretar así el pasado de la filo-

<sup>50</sup> Más adelante (EAD, 69) se cita a Husserl para apostillar que lo que mantenga viva la investigación “no ha de provenir de las filosofías, sino de las cosas y los problemas mismos” (“Die Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos* I (19910/11), 340). Pero Heidegger precisa que este conocido lema debe proteger de la tentación historicista, “que se pierde en discusiones sobre las posiciones de la filosofía y en la división de tipos de las concepciones del mundo” (ibi.).

sosía y su *Vollendung* es lo mismo que anunciar la buena nueva que salve al pensamiento. Ese halo salvífico es sin duda perceptible aquí y allá en EAD. Pero no contribuye precisamente a evitar la ambigüedad. Veremos que tampoco la evita la estrategia seguida en la segunda parte de EAD, donde se analiza cuál sería, tras el final de la filosofía, la tarea del pensamiento al que ni la filosofía ni la ciencia, según [viii], habrían aún podido acceder.

El *topos* del final de la filosofía y la conjetura (o la promesa) de que el pensamiento se halla hoy ante tierra ignota no son historiográficamente separables. Tampoco en el espíritu y la letra del texto heideggeriano. Ambos autorizan a examinar su conexión bajo al menos estas tres hipótesis:

(a) La expresión “el final de la filosofía” significaría *el final de la forma hasta ahora adoptada por el pensamiento filosófico occidental*. Se eliminaría la indeterminación heideggeriana suponiendo que locuciones del tipo “Hay para el pensamiento una posibilidad que, como filosofía, no pudo llegar a experimentar”[vii] significarían: “Hay para el pensamiento una posibilidad que no pudo experimentar *bajo la forma que la filosofía ha adoptado hasta ahora*”. Esta interpretación es altamente plausible. Está confirmada en [viii] al decir que lo que no se pudo conocer no era accesible a la “filosofía *como* metafísica”<sup>51</sup>. Pero equivale a proponer, como se dijo sobre [v], una reforma de la filosofía, retóricamente dramatizada bajo la fraseología de un final redentor.

(b) La teoría del final de la filosofía sostendría: *En el presente terminaría el tipo de cultura( o época cultural) que se inició con la aparición de la filosofía*. Una forma de dar sentido a la posición heideggeriana que he caracterizado como del “sí-pero-no”, podría ser ésta: Denominemos o no “filosófica” a la forma de pensar que acceda, o debiera acceder, tras el final de la filosofía, romperá con los cánones que dieron forma a la época de la cultura que se inaugura con la aparición de la filosofía, cultura que ahora llega a término. Esta posición, en la que filosofía y metafilosofía mutarían en teoría general de la historia de la cultura, equivaldría a la aplicación de la teoría de K. Jaspers sobre la “época-eje” (*Achsenzeit*)<sup>52</sup> al presente. Según Jaspers, en la historia de la cultura habría épocas-eje, caracterizadas por inducir un giro en la cultura sentando las bases categoriales y tecnológicas para una

<sup>51</sup> Limitar la obsolescencia de la filosofía a la filosofía *qua* metafísica sería poco original. Es una posición instalada en amplios círculos desde la segunda mitad del S. XIX. Ni siquiera puede descalificarse como posición superficial de positivistas y débiles posmodernos. Tiene precursores tan respetables como Hume o Kant (por no aludir al renacentista M. Nizolius, tomado tan en serio por Leibniz) y defensores tan poco pusilánimes como Nietzsche y Rorty o tan circunspectos como Dilthey y Habermas. Aunque con matices distintos, en todos ellos se critican los excesos “metafísicos” de la filosofía. Como es sabido, la *Überwindung* heideggeriana de la metafísica no se basa en una crítica por exceso sino por defecto.

<sup>52</sup> K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München-Zürich 1949.

nuevo tiempo histórico; en el período del S. VIII al VI antes de nuestra era habría tenido lugar, en Grecia, India y China, la “época-eje” que habría sentado los fundamentos de la cultura vigente hasta hoy. El final de la filosofía podría representar el vértice del conjunto de indicadores a favor de que en el presente se está gestando un nuevo eje cultural, un eje sobre el que giraría la cultura futura. La expresión “final de la filosofía” sería, según [vi], el rótulo utilizado por la filosofía para significar el inicio de una nueva era y, a la par, liquidar cuentas con la filosofía vigente en Occidente durante los últimos veinticinco siglos y, por tanto, con la matriz cultural de ese período. Éste habría comenzado con el nacimiento de la filosofía-ciencia; el nuevo estaría dominado por un pensamiento “que no puede ser *ni metafísica ni ciencia*” (EAD, 66). La interpretación epocal sería también consistente con la metáfora de la “otra orilla” tomada de Hölderlin (ZWB, 96). Esta otra orilla sería la nueva época, anhelada como post-metafísica pero aún desconocida.

(c) El “final de la filosofía” sería el descriptor de *un cambio de época determinado por la consumación (Vollendung) y superación del modelo representacionalista*. Esta hipótesis equivaldría a una extensión puntualizada de (b): precisaría el nexo, siempre presente, entre *Vollendung* y *Überwindung*. Puede concebirse que “el final de la filosofía”, entendiendo que la expresión significa el final de una forma simbólica determinante de una era cultural, remite al advenimiento de una forma de pensar que trascienda los límites de la representación en este doble sentido: que no siga los cánones del representacionismo y que sea sustantivamente incompatible con los hábitos naturales del pensar, los esquemas de categorización anclados en el lenguaje natural y, en general, lo que he sugerido bajo la expresión “antropocentrismo epistemológico” a propósito de ZWB.

Esta hipótesis reforzaría la decisiva función histórico-cultural de la ciencia (frente a la filosofía y los lenguajes naturales) en la comprensión del mundo bajo esquemas cada vez más contraintuitivos. ¿Estaría en contradicción con el núcleo duro de la hipótesis (b), a saber, que el pensamiento de la nueva época no sería, tipológicamente, “ni filosofía ni ciencia”? Las hipótesis (b) y (c) serían coherentes entre sí bajo una teoría de la ciencia que detectara en la contemporánea un cambio de paradigma tan radical como para sostener una discontinuidad simbólico-formal con el pasado de alcance análogo al que se atribuye al supuesto paso del mito al *logos* en la teoría de Jaspers sobre la época-eje. Al límite, el abandono y sustitución del modelo representacionista por otro equivaldría, en la medida en que debiera ser el germen de una nueva época-eje en el sentido antedicho, al nacimiento de una *nueva forma simbólica*, que no podría ser denominada, bajo el significado actual de los términos, ni “mitológica” ni “filosófica” ni “científica”.

Ni la filosofía heideggeriana ni la contemporánea en general parecen estar habilitadas, o maduras, para una exploración de esta magnitud. Supondría investigar, entre otras, la cuestión concerniente a si las formas simbólicas conocidas hasta hoy

son un conjunto cerrado, de universales transculturales, arquetipos cognitivos de una naturaleza humana, ya desplegados en lo sustancial y por tanto siempre repetibles y sólo modulables a lo largo de la historia de la cultura; o bien un conjunto abierto, susceptible de admitir elementos nuevos. Desde luego, esa investigación no puede ser sustituida por la mera invocación de una era nueva. Ahí radica una de las dificultades de la teoría (no sólo heideggeriana) del final de la filosofía, pues es arriesgado anticipar el futuro y compararlo con el pasado. ¿Sería ésta una de las causas del giro críptico-salvífico de la prosa del último Heidegger, tan denostada por Jaspers, evocando un futuro de contornos aún desconocidos? El problema no es aquí la vaguedad de la tesis que propugna un futuro aún inasible a la representación, sino el hecho de que la tesis misma se formula mediante cláusulas de difícil control representacional. La respuesta que mediante la exégesis del término *Lichtung* (calvero) da Heidegger a la segunda pregunta, “¿Qué tarea le queda todavía reservada al pensar al final de la filosofía?”, equivalente a “¿Qué clase de pensar es ése que no puede ser ni metafísica ni ciencia?” (EAD, 66), es, y debe ser para ser consistente con un texto que ha de evocar ya el mundo a la otra orilla, de difícil control representacional. No es un texto oscuro. Es un texto que renuncia consecuentemente al tipo de claridad que se encuentra, o se echa en falta, en los textos de Platón o Aristóteles, Euclides o Newton, Descartes o Kant, Hegel o Nietzsche. O todavía en *Ser y tiempo*. Por esta razón renuncio a su exégesis.

La tesis del final de la filosofía no merecería consideración seria si la superación de lo representable que se propugna, en el contenido y en la forma, hubiera de ser del tipo de la que realizan formas simbólicas como la lírica o la música, según se sostiene en algunas lecturas popularizadas de la posición heideggeriana<sup>53</sup>. Lírica y música eran ya formas simbólicas ancestrales cuando la filosofía accedió a la cultura; y tanto más vetustas cuando a la filosofía, unos veinticinco siglos después de su nacimiento, le acaeció pensar en su final. Ser de difícil o imposible control representacional no puede significar nada relevante en el contexto del final de la filosofía si significa rehuir el control intersubjetivo. Cabe imaginar muchos tipos de filosofía y de sus respectivos finales. Pero hay una vía fácil para imaginar la muerte de la filosofía, de cualquier tipo de filosofía: propugnar una forma de pensamiento no “público”, en el sentido ilustrado que Kant atribuye al término, sino basado en lenguajes privados y de discrecionalidad hermenéutica absoluta, absolutamente abierta, sin compromisos semánticos que garanticen un mínimo de intersubjetividad e

---

<sup>53</sup> Una defensa ejemplar de esta posición en E. Grassi: “Heideggers These vom Ende der Metaphysik”, *Zeitschrift f. phil. Forschung*, 34(1980), 343-360. Sostiene que la tesis del final de la filosofía es inseparable de la “del primado de la palabra poética” (344. ss.). Para ello lee el texto de EAD a la luz de otros, especialmente de *Unterwegs zur Sprach* y de *Einführung in die Metaphysik* (Pfullingen 1978 y 1986).

interculturalidad. Esto sí sería la muerte de la filosofía<sup>54</sup>. No sería amable, si es que fuera sensato, imputar a Heidegger haber propugnado ese final de la filosofía.

Ciertamente, la respuesta a la segunda pregunta de EAD (“¿Qué tarea le queda todavía reservada al pensar al final de la filosofía?”) se desarrolla en torno a las teorías de la *Lichtung* y la *aletheia*, y éstas tienen una continuidad directa en la tesis sostenida p. ej. en *Einführung in die Metaphysik*<sup>55</sup> sobre el arte como espacio de la experiencia cognitivo-existencial prístina y fundante. Además, Heidegger hace al final de EAD (p. 79) esta premonición: “Tal vez hay un pensamiento más lúcido que el imparable furor de la racionalidad y el progreso cibernético (...). Tal vez hay un pensamiento fuera de la distinción entre racional e irracional, más lúcido aún que la técnica científica”. Es innegable que estas palabras advierten sobre peligros y límites de una racionalidad meramente técnica. Si hubieran de sugerir también, por la contraposición entre *racionalidad* y *lucidez*, la superación de la racionalidad mediante el recurso a instancias simbólicas como la lírica, habría de admitirse que la historia de la cultura hubiera cerrado ya el círculo de sus posibilidades formales, pues todas, salvo las ilimitadas combinaciones entre ellas articulables *ad libitum*, habrían sido experimentadas ya. Y carecería de peso el aserto con el que Heidegger concluye el texto de EAD. Sostiene que la específica tarea del pensamiento, filosófico o no, al final de la filosofía es metateórica, pues ha de consistir en buscar no una nueva explicación del mundo sino una nueva *forma*, ni metafísica ni científica, de determinar el pensamiento:

[ix] “La tarea del pensamiento sería entonces el abandono del pensamiento vigente hasta ahora en la determinación del pensamiento” (EAD, p. 80)

Es plausible que las tres hipótesis que he esbozado estén, con mayor o menor densidad y consciencia, presentes en el pensamiento de Heidegger (y en la metafísica contemporánea en general). Después de todo, las tres hipótesis son compatibles entre sí. Considero no obstante que (b) es la de más fuste, la más coherente con el conjunto de los textos, que gravitarían sobre el decisivo texto de [viii] y la tesis final de [ix], y la menos condicionable por el escolasticismo heideggeriano. Se objetará que bajo la hipótesis (b) adquieren demasiado peso las tesis [ii], [iv] y [v], concernientes al activo papel de la ciencia moderna en el final de la filosofía. Son las tesis menos gratificantes para el gremio filosófico. He mostrado que la argumentación heideggeriana se sirve de un falso dilema (en [vii]) para evitar que el advenimiento de una forma de pensamiento, que dejaría atrás la época caracterizada por

<sup>54</sup> Mi argumento no defiende la filosofía *contra* el arte, reactivando el “*ästhetischen Sokratismus*” criticado por Nietzsche; es compatible con la liberación del arte respecto de la filosofía y *viceversa*, como propone A. C. Danto en *The philosophical Disenfranchisement of Art*, New York 1986.

<sup>55</sup> Ed. cit., p. 110-122.



“pensar el mundo como imagen”, hiciera obsoleta la filosofía. Heidegger sólo admitiría su obsolescencia bajo la restricción reformista de la hipótesis (a), según la cual el final de la época filosófica sería el final de un tipo de filosofía que habría traicionado su misión histórica. Tras constatar la muerte por “inversión” de la metafísica en el pensamiento de Nietzsche y antes, asegura, en el de K. Marx, se pregunta Heidegger: “¿Es entonces el final de la filosofía un acabar de su forma de pensamiento? Concluir tal cosa –se responde– sería apresurado” (EAD, p. 63). No es en suma posible adscribir la posición heideggeriana sobre el final de la filosofía a uno solo de estos significados: 1º, reforma (final de la filosofía “metafísica”); 2º, final de cualquier tipo de filosofía; 3º, final de la época cultural dominada por la filosofía y advenimiento de una forma nueva de pensamiento. Los textos avalan los significados 1º y 3º, si bien este último, en la medida en que mi hipótesis b) sea plausible, implicaría también el 2º.

Esta ambigüedad no anula el valor metafilosófico del diagnóstico heideggeriano. Al menos no este aspecto de su conclusión: la filosofía, que ha cristalizado en los fundamentos de la cultura consumada en la Modernidad, habría de redefinir hoy sus fines y sus medios, si no ya su mera posibilidad histórica. No obstante, admitir esta conclusión no obliga a aceptar que la consumación de la Modernidad amenace por igual a la legitimidad específica de la filosofía y de las ciencias particulares. Pues la obsolescencia formal de la filosofía, o la dificultad para articular condiciones de posibilidad de nuevo cuño, también se desprendería de un diagnóstico que, como queda sugerido, confirmara la sospecha de que la feracidad y movilidad representacionales adquiridas en la era científica fueran tales que la filosofía no pudiera seguir el ritmo de la cultura con los medios que, como el lenguaje natural, le son, o le han sido hasta ahora, propios.

Julián Pacho  
Departamento de Filosofía  
Universidad del País Vasco  
julian.pacho@ehu.es