

El retorno de la metafísica

JOCELYN BENOIST

*Traducción del francés de
Jimmy Hernández Marcelo*

§1. Introducción

EN EL ÁMBITO FILOSÓFICO FRANCÉS, como en otros lugares, se ha hablado mucho durante estos últimos años de un «retorno de la metafísica».

Como ocurre con cualquier diagnóstico de este tipo, ciertamente sería posible sostener que esta metafísica, cuyo retorno se nos induce a diagnosticar, nunca había desaparecido realmente, puesto que la tradición metafísica continuó a lo largo del siglo XX, aunque de un modo menos llamativo. En Francia, durante la segunda mitad del siglo XX —aparentemente la menos favorable a la metafísica en el sentido cuestionado de este término— se puede pensar, por ejemplo, en la asombrosa y poderosa figura de Raymond Ruyer, restituido recientemente al honor de su enseñanza por Renaud Barbaras.

No obstante, es cierto que la orientación general del pensamiento del siglo XX parece haber sido, en gran medida, anti-metafísica, en varios sentidos. En el ámbito filosófico, este siglo ha visto florecer innumerables críticas a la metafísica o, en un sentido diferente, diagnósticos del fin de la metafísica. En una forma de radicalización de la crítica kantiana, incluso vuelta contra ciertas consecuencias históricas de esta crítica —lo que podemos llamar «idealismo alemán»—, una o varias tendencias anti-metafísicas dominaron la filosofía del siglo XX y, especialmente, la segunda mitad de aquel siglo. En este aluvión, los islotes de resistencia metafísica han parecido a menudo constituir lo que Marx habría llamado «supervivencias»: como vestigios anacrónicos de otra época o, por el contrario, extrañas señales ucrónicas de un tiempo y de una filosofía que no existían o que todavía no existían —de ahí el relativo drama en el que se hunde la filosofía de Ruyer a finales del siglo XX—.

J. Benoist (✉)
Universidad de París 1 (Panthéon-Sorbonne), Francia
e-mail: Jocelyn.Benoist@univ-paris1.fr

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 11, No. 22, Sept. 2022, pp. 167–183
ISSN: 2254-0601 | [SP] | ARTÍCULO

Ahora bien, no cabe duda de que a finales del siglo XX el escenario había cambiado y de que este cambio se dio bastante deprisa, tan deprisa que resulta difícil considerar los últimos veinte años sin incredulidad. Para los filósofos de mi generación —que se nutrieron de la leche de la crítica kantiana durante el *Khâgne* (clases preparatorias para el ingreso a las altas escuelas), que seguía siendo la doctrina oficial de la filosofía escolar francesa en los años ochenta— y para quienes en el culmen de la audacia, aunque atenuada en comparación con nuestros mayores de los años setenta, intentaron aplicar a esta crítica una serie de dispositivos que se suponían aún más críticos (Marx, Nietzsche, Freud completados por Heidegger, sin que la dimensión reaccionaria de la revolución heideggeriana nos haga pestañear), el paisaje intelectual que se ha desarrollado a partir del año 2000 presenta algo desconcertante

Sería demasiado simple calificar lo que entonces sucedió de «revolución conservadora» o digamos que sí, en cierto sentido esto es cierto, dar su sentido exacto a esta verdad supone cierto análisis, puesto que el fenómeno que emergió entonces ha podido presentar, al menos en una de sus caras, una cierta continuidad con el pensamiento de los años sesenta, cuya supervivencia o resurgimiento pudo encarnar la presencia de Alain Badiou como profesor en la Escuela Normal Superior en los últimos años del siglo XX. Si el peso del legado de los años sesenta pudo sentirse tras casi veinte años de dominación del campo intelectual por los discursos contrarrevolucionarios, no fue, sin embargo, principalmente o, en todo caso, no solo a lo largo del eje más visible y político de dicho pensamiento de los años sesenta. Lo que sedujo entonces a las mentes jóvenes deseosas por romper con lo que les parecía constituir el *conformismo crítico* de sus mayores —es decir, el propugnar la crítica como dogma— fue la ambición especulativa y ciertamente también el «tono de gran señor» (*vornehrner Ton*) de un determinado régimen de pensamiento.

Esta ruptura se logró en gran medida mediante la rehabilitación y revalorización, a partir de los últimos años del siglo XX, del motivo metafísico. En el pequeño mundo de la Escuela Normal Superior, a la que le gusta presentarse a sí misma como la vanguardia del campo intelectual francés y que en cualquier caso constituye, para bien o para mal, su juventud dorada, tal retorno se materializó en la puesta en marcha del seminario «Metafísica en la Escuela Normal Superior» —cuyo acrónimo debería pronunciarse, sin duda, «¡mince!» en el sentido de «*mince, alors*» (¡*caramba!*), siguiendo el tono paródico que, tal vez inevitablemente, resulta de un retorno de la metafísica en ese lugar y momento. A decir verdad, este seminario presentó un panorama muy heterogéneo: desde la especulación ultracontinental o postcontinental venida directamente de los años sesenta hasta la «metafísica analítica» más ortodoxa,

pasando por el retorno de cierta forma de teología natural que desafiaba tanto al ateísmo dominante de la generación anterior como a la teología posmoderna de finales del siglo XX. Semejante alianza de intereses variados y evidentemente irreconciliables, que implica concepciones incompatibles de la filosofía, pondría en duda la unidad del fenómeno. Sin embargo, este montaje artificial no dejaba de ser revelador.

¿No era realmente interesante que, más o menos al mismo tiempo, el término «metafísica» volviera a ponerse de moda en espacios lógicos tan inconexos como los de las filosofías llamadas «continental» y «analítica», respectivamente? Por supuesto, el término probablemente no tenía exactamente el mismo valor en las dos tradiciones, si es que tenía *algún* valor identificable en alguna de ellas. Por otra parte, puede observarse que, contrariamente a lo que ocurrió en la llamada filosofía continental del siglo XX, dentro de la tradición analítica, aparte de la fase polémica del empirismo lógico, siempre ha subsistido un cierto uso positivo para la noción de «metafísica». Esto no quita que dicho uso se intensificara en las dos últimas décadas del siglo XX y que, ciertamente, tenga sentido hablar del «retorno de la metafísica» también en el contexto de la filosofía analítica de finales del siglo XX, frente al predominio de los enfoques semánticos y de la llamada «filosofía del lenguaje» en las décadas de los años sesenta y setenta. La gran síntesis operada en el pequeño crisol del «MENS», por muy artificial que fuera, indicaba algo: una necesidad que ha recorrido la filosofía de finales del siglo XX y principios del XXI, en sus distintas variantes y, sin embargo, tan distantes entre sí.

Tras el «retorno de la filosofía política», luego de la «filosofía moral», llegó el momento del «retorno de la metafísica». Es interesante ponerlos en serie porque, ciertamente, se puede oír algo en estos asaltos sucesivos a partir de los años ochenta, a saber, una cierta forma de *retorno de la filosofía tout court* —como si nunca se hubiera ido—. Para ser más precisos, detrás de estas reafirmaciones, incluso de lo que parece ser la práctica más *puramente* filosófica de la filosofía, ¿cómo no detectar la reivindicación de una *soberanía* recuperada de la filosofía? Y, en efecto, es sin duda en primer lugar tal pulsión de soberanía filosófica la que encuentra su expresión en el motivo metafísico. ¿Qué es la «metafísica» sino la teoría soberana, la mitología de una filosofía que es al menos reina de sí misma, cuando se supone que esta realeza solitaria no le da la primacía sobre las demás disciplinas, incluso si parece evidente que estas, en el mundo moderno, ya no están dispuestas a reconocerla ni a jugar su juego?

En este sentido, hay razones para creer que el supuesto «giro metafísico»

tiene algo que ver con la aspiración de una filosofía que ha recuperado la plenitud de sus derechos, frente a su sometimiento a la tutela de cualquier disciplina o discurso ajeno. Frente a la generación anterior, que a veces había anunciado la muerte de la filosofía o que, de modo diferente, había proclamado que solo existía una filosofía segunda, una nueva generación ha devuelto sus derechos a la idea de una «filosofía primera».

No se negará que hay, en el principio de esta pretensión, una razón justa y, en cierto sentido, liberadora. El discurso del fin de la filosofía —un decreto tan dogmático que evidentemente solo un filósofo puede pronunciar— era eminentemente sospechoso, como lo era la supuesta secundarización de dicha filosofía en tantas epistemologías regionales. Era legítimo preguntarse a qué intereses podía servir la *aniquilación y relegación* de la filosofía. Desde este punto de vista, no podemos lamentar el retorno al debate filosófico, a finales del siglo XX, de las llamadas cuestiones sustanciales: aquellas que definen a la filosofía como disciplina y de las que puede legítimamente enorgullecerse. Este retorno significó, en primer lugar, el fin de una ingenuidad y de un exceso de confianza: la de creer que lo habíamos superado todo.

Sin embargo, en este punto hay que hacer una diferencia. Por mucho que la renuncia a un derecho —el de una libertad de la filosofía para apoderarse de sus objetos e incluso, tal vez, el de abrir un espacio teórico para los objetos que le son propios— sea completamente injustificable, la situación parece más problemática cuando detrás de la reivindicación de un derecho se esconde la aspiración a un poder, entendiéndolo con ello un poder y una supremacía sobre otras disciplinas o discursos. Ahora bien, desde su fundación platónica es difícil separar la filosofía de tal aspiración. A falta de realeza política, a la que aspira como ideal, se contentaría con la realeza del pensamiento: se auto-instituiría como *reina de las disciplinas*. No obstante, en este gesto de filosofía soberana, el motivo de la metafísica como «filosofía primera» ocupa un lugar de elección. Una interpretación estratégica de esta primacía la entiende, en efecto, como una prioridad fundacional sobre las demás disciplinas.

En este nivel, sigue siendo necesario distanciarse al menos de una cierta comprensión de la noción de «metafísica» —sin duda dominante, y que desempeña una función determinante en el «giro metafísico» actual—. Si «filosofía segunda» quiere decir un saber especializado e instrumental al servicio de otro discurso —como su epistemología regional a efectos, por así decirlo, de mantenimiento interno—, no se ve por qué la filosofía debería reducirse a esto. Sin embargo, en cierto sentido, es verdad que la filosofía es siempre *por definición* «segunda». En efecto, solo hay filosofía en la medida en

que *se habla antes que ella*. Y solo sobre este trasfondo de palabras y discursos de todo tipo la filosofía es posible, es decir, tiene sentido. Este punto, además, en un sentido que vislumbraremos al final de este ensayo, es auténticamente platónico.

El problema, sin embargo, es cómo interpretarlo. Correctamente entendida, significa que la reflexión filosófica no se aplica a un plano de ser desprovisto de normas, sino que el discurso filosófico entra siempre en un espacio normado: un espacio en el que los discursos existen y coexisten, con sus propios compromisos normativos. Ciertamente, la filosofía no pretende dejar intactos esos compromisos. Esta ejerce una función crítica con respecto a ellos y, en el mejor de los casos, quizá a veces nos ilumine en nuestros esfuerzos por corregirlos y mejorarlos. Sin embargo, no es la principal fuente de normatividad. Únicamente desempeña una función normativa en la medida en que ya existe una norma. Si puede, a veces, tener virtudes *refundadoras*, no puede aspirar a una fundamentación *absoluta* a partir de algún estado salvaje del pensamiento. Esto sería negar la normatividad que la precede y cuya sola precedencia le da sentido —el de ser una reflexión, en general, sobre la normatividad—. Dicho una vez más: no hay ninguna razón para que la filosofía sea *secundaria*, es decir, para que esté condenada a tareas auxiliares del pensamiento: que después de haber sido la sierva de la teología sea la sierva, por ejemplo, de la ciencia. Pero si la filosofía es reflexión, y en cierto sentido en verdad lo es, entonces hay que señalar, tal como está inscrito en la gramática de la reflexión, que la reflexión solo es *segunda*.

Ahora bien, una parte significativa de la pretensión de «metafísica» investida en el discurso filosófico descansa precisamente en lo que no puede describirse en otros términos que los de una cierta *prioridad abusiva* concedida a la filosofía, como si esta se encontrara en una posición de precedencia y preeminencia.

La pregunta correcta es, por tanto, saber en relación con qué. La cuestión de la metafísica, en este sentido, no es separable de la de los contendientes de la filosofía (los «rivales», como diría Platón).

En el «retorno de la filosofía», a veces celebrado *mezzo voce* a finales de los años setenta y luego, cada vez más *alta voce*, en las dos décadas siguientes, había ciertamente un aire de revancha. El retorno de la «filosofía política», luego de la «filosofía moral», no sin impregnación anglosajona, remitía a la recesión de un discurso que había intentado sustituir a la filosofía, o más bien que algunos filósofos creían que podía o debía sustituirla: el de las ciencias humanas. Desde su posición a la vez de actor y de contrincante del discurso filosófico conquistado en la posguerra, estos discursos fueron súbitamente devueltos a la

periferia del saber filosófico, quizás por su propio bien; pero se trató también de un giro catastrófico en la historia cultural de la filosofía francesa: tanto es así que hoy podemos contar con los dedos de una mano a los filósofos franceses que saben algo de sociología, antropología, lingüística o psicoanálisis. Esta reapropiación del campo filosófico francés puede haber sido necesaria para superar el mito perezoso del «fin de la filosofía» sustituida por las llamadas «ciencias»; lo cierto es que ha dado lugar a un dramático empobrecimiento cultural de nuestro universo filosófico. Si quiere sobrevivir, es decir, intervenir donde debe intervenir, a saber, en la realidad, más vale que la filosofía no siga siendo demasiado pura.

Ahora esta exigencia de pureza se lleva un paso más allá con el posterior resurgimiento de la «metafísica». La cuestión es, por tanto, frente a qué *rival* puede tener sentido la reivindicación del discurso filosófico como «metafísica».

En general, ya no se trata necesariamente de una cuestión de ciencias humanas, aunque el desarrollo de ciertos problemas metafísicos relativos a la «ontología social» en el mundo anglosajón, que también han tenido cierto éxito en Francia, puede leerse ciertamente como una forma de reacción filosófica que, contra el espíritu de los años sesenta y setenta, intenta devolver a la filosofía una primacía en el propio terreno que es el de las ciencias sociales. La desafortunada «construcción social de la realidad» es sustituida por la no menos desastrosa «construcción de la realidad social» (como si esta pudiera construirse en manos del filósofo).

Sin embargo, se trata solo de una cuestión local y relativamente lateral en vista del retorno de la metafísica como orientación general. En efecto, no es específicamente a las ciencias humanas a las que debemos oponer aquí la etiqueta de «metafísica», sino más bien a la «ciencia» en general —teniendo en cuenta la evolución de nuestra civilización, debemos entender por esta en prioridad «ciencia dura» (por tanto, no especialmente «humana»)—. La filosofía se levanta entonces contra la dominación de una ontología de hecho: una ontología de lo que suele llamarse «ciencia» y que reivindica para sí el derecho —y el deber— de proponer una que considera la verdadera, ya sea como alternativa a la de la «ciencia», ya sea, por el contrario, como encuentro con ella. Los dos casos pueden parecer diametralmente opuestos: entre una ontología cientificista en el segundo caso y una anticientificista en el primero. Ambos casos remiten, sin embargo, a una misma posición filosófica porque, según esta actitud, aunque la ciencia tenga razón, corresponde a la filosofía y solo a ella decirlo. De este modo, se devuelve a la filosofía el derecho de señor: el de tener la última palabra sobre toda una serie de cuestiones que había

tendido a abandonar, empujada a la modestia y desplazada en su función por la multiplicación de discursos contendientes en relación con los cuales se encontraba lógicamente en una segunda posición —lo que no quiere decir última—. Empezando por la que se supone que es la cuestión *primordial* de la metafísica: la pregunta por lo que *es*.

De este modo, así como los gigantes del *Sofista* de Platón, los filósofos franceses, y no solo ellos (véase el caso de Markus Gabriel en Alemania), han vuelto a emprender el asalto del ser y no han tardado en afirmar que han sacado de su caja su «ontología».

Este prurito ontológico de la filosofía contemporánea, cuando adquiere un alcance sistemático y tendencialmente metafísico (incluso si un cierto número de los autores concernidos, volveremos sobre este punto, rechazan el calificativo de «metafísicos»), no puede entenderse si prescindimos del sentimiento de desposesión de la propia soberanía experimentado por la generación filosófica precedente y de la impresión, justificada o no, de una competencia padecida por parte de algo llamado «ciencia», que se supone que desempeña una función preponderante en la ideología de nuestro tiempo.

Esta impresión puede considerarse en gran medida ilusoria. En efecto, ¿qué es la «ciencia»? Existen *las* ciencias, ciertamente, pero en primer lugar estas no representan un continuo sino que obedecen a regímenes epistemológicos diferentes y es importante respetar su diferencia, sea cual fuere su indudable aspiración a la unidad. Por otra parte, cada una de estas ciencias, en su estructura interna, es en sí misma variada y problemática. Si hay una característica formal y general de la ciencia, es que todo puede ser siempre cuestionado —aunque, por supuesto, en la práctica, cada discurso científico solo es posible y solo puede avanzar al precio de una cierta normalización conservadora, que, no obstante, nunca es absoluta—.

En otras palabras, si hay un dogma de la filosofía moderna —desafortunadamente muy profundamente estructurante para esta filosofía— del que haya razones para dudar, es aquel según el cual existiría una «imagen científica del mundo», que tendría sentido tomar como bloque y oponer a nuestra «imagen manifiesta», pero esta es otra cuestión. ¿Qué dice la «ciencia»? Es dudoso que diga algo *en general* y que, por tanto, esta pregunta tenga algún sentido. En cambio, cuando la pregunta se hace con precisión, es decir, se codifica en el lenguaje de una teoría científica definida, entonces la ciencia a la que pertenece esta teoría, con su propio régimen de cientificidad, puede decir algo. Este algo puede ser de interés filosófico, pero es poco probable que responda a la expectativa muy general que una determinada filosofía deposita

en lo que llama «ciencia», ya sea para distanciarse de ella o, muy rara vez, para reivindicarla.

A este respecto, debo confesar una diferencia de opinión con mi amigo Markus Gabriel. Recientemente ha publicado un libro en el que explica que él no es su cerebro. Este tipo de afirmación es evidentemente sorprendente. Huele a disparate en el sentido de que lo que niega parece no tener sentido. ¿Qué significaría, en efecto, que Markus Gabriel *sea* su cerebro? Es tan difícil ver qué podría significar esta afirmación si nos atenemos al significado habitual de cada uno de sus términos —es decir, si se refiere a la persona Markus Gabriel— que uno podría inclinarse a decir: «¡pero eso no lo dice nadie!» Por supuesto, esto es una falsa ingenuidad. Es bien sabido a qué quiere oponerse hoy un metafísico que proclama que él no es su cerebro: precisamente, en general, a la «ciencia», es decir, *a lo que llamamos «ciencia»*. Pero la «ciencia», o más bien las ciencias que se ocupan del cerebro humano, no suelen decir eso. Sus formulaciones son más rigurosas y controladas. El hecho de que el neurocientífico piense que el cerebro de Jocelyn Benoist desempeña una función determinante en la existencia de Jocelyn Benoist no significa que un encefalograma plano sea el signo de que lo que antes se llamaba Jocelyn Benoist *ya no lo sea* en cierto sentido pleno de la palabra, es decir, no significa que confunda gramaticalmente a Jocelyn Benoist con su cerebro hasta el punto de convertirlos en sujetos de los mismos enunciados. Todo el mundo sabe bien, por ejemplo, que el cerebro no «ve». Somos *nosotros* los que vemos, los que tenemos cerebro, y aquí, ciertamente, nuestro cerebro desempeña una función muy importante.

O quizá no, no todo el mundo lo sabe. A Markus Gabriel, si busca bien, no le costará mucho encontrar gente que diga este tipo de tonterías y, tal vez, incluso encuentre neurocientíficos entre ellos. Aunque es probable que este tipo de tonterías sean más bien obra de filósofos que creen inferir de los resultados de la neurociencia identificaciones que esta no apoya en absoluto: los científicos de verdad suelen hablar con más cautela (en todo caso, mientras hacen ciencia) y suelen ser más rigurosos. Es cierto, sin embargo, que mucha falsa ciencia subrepticia e ideología se entremezcla con lo realmente científico en los discursos y teorías. De hecho, esta combinación siempre ha formado parte de la marcha de la ciencia, tanto en el pasado como en el presente. El problema, sin embargo, no es repartir culpas entre filósofos y científicos: la filosofía no tiene el monopolio de sus errores, como tampoco lo tiene la ciencia el de sus reducciones. Solo es necesario subrayar, una vez más, que la «ciencia» (es decir, la «ciencia» de los filósofos) no existe en el sentido de que no es cierto, por ejemplo, que la «ciencia» diga que yo soy mi cerebro. Puede que

algunos científicos lo digan, pero entonces ese no es el elemento más científico de lo que dicen. En cualquier caso, ir a la guerra contra algo llamado «ciencia» que dice esto es enfrentarse a un verdadero molino de viento filosófico —una aventura bastante usual en la historia de la filosofía—.

La «ciencia» es poco más que un espantapájaros de la modernidad filosófica. Ciertamente, hay algo de verdad en el diagnóstico de que nuestra época está marcada por la existencia de la *tecnociencia* como fenómeno civilizatorio de primer orden. Sin embargo, hay motivos para dudar de la lectura metafísica de este fenómeno, que lo convertiría en un principio oculto determinante de lo que sería «nuestro tiempo». Sobre todo, no puede entenderse que esta orientación general, que es un hecho, nos proporcione una interpretación del mundo absolutamente definida y unificada. Por supuesto, ciertos requisitos teóricos son constitutivos de lo que se denomina «cientificidad», pero el régimen de discurso inducido por estos requisitos no constituye, ni siquiera hoy, el único formato de relación con el mundo. Coexiste con otros modos de relacionarse con las cosas, de orientarse en medio de ellas. Aunque es cierto que les aporta un valor muy específico, el de una exigencia de conocimiento objetivo, tampoco está completamente desligado de ellos. No existe un «mundo de la ciencia», sino que las ciencias contribuyen a nuestro conocimiento del mundo que, por definición, nunca es solo el de la «ciencia», es decir, nunca solo para ella.

La filosofía, por tanto, no tiene ni la vocación de ofrecer una imagen del mundo alternativa a la de la «ciencia», ni la de comentar tal imagen, lo que supondría que esta última existe.

Ahora bien, parece que el renacimiento contemporáneo de la «metafísica» tiene algo que ver con este supuesto tácito y, desde este punto de vista, con lo que puede considerarse un *diagnóstico erróneo de la modernidad*. Se trata, en este movimiento, o bien de oponerse al supuesto reinado de la «imagen científica del mundo», aunque ello signifique, como para Markus Gabriel, cuestionar la idea misma de «imagen del mundo» a causa del «mundo», o bien, por el contrario, sacar las consecuencias que la filosofía (al menos la filosofía continental) no habría obtenido hasta ahora.

Es la segunda lógica la que está en el corazón de la obra de Quentin Meillassoux, que hoy tiene el eco que conocemos. El propósito de *Después de la finitud* se basa en la reactivación de la idea del alcance ontológico de la «física moderna» post-cartesiana como doctrina de la *res extensa* reducida a dichas «cualidades primarias». La filosofía no habría tomado, hasta ahora, la medida completa de esta realidad pura, desprovista de cualidades fenomenológicas, es

decir, de cualidades para nosotros, que exhibiría la «ciencia moderna».

Detrás de tal metafísica, encontramos una cierta imagen de Épinal que, precisamente, es la de la «ciencia moderna». Pero, ¿existe tal cosa como la «ciencia moderna»? Es decir, ¿existe *una* ciencia autocontenida que proporcione una imagen unificada del mundo o existen, más bien, todo tipo de teorías e hipótesis que tienen una historia y solo tienen sentido en relación con una realidad en cuyo concepto intervienen las propias determinaciones que esas hipótesis o teorías ponen metodológicamente en suspenso? De modo concreto, es curioso hacer depender la «imagen científica del mundo» de una distinción como la de «cualidades primarias» y «cualidades secundarias», conceptualmente vinculadas a la *mecánica* que solo representa un cierto aspecto del conocimiento físico y, en efecto, un cierto estado del proyecto de la física moderna. No se puede absolutizar esta distinción y considerarla independientemente del tipo particular de verdades que permite establecer y, por tanto, del tipo particular de física que permite hacer. No hay ninguna razón para hacer de ella la dirección exclusiva o privilegiada de lo real.

Puede haberse dado el caso de que esta haya podido ser la tentación de cierta metafísica del siglo XVII — aunque esto probablemente sea falso, o más bien signifique ver únicamente un lado de esta metafísica, lo que la hace ininteligible como *metafísica*—, pero no vemos qué debería llevarnos a establecer hoy como norma filosófica una representación tan anticuada y reductora de la ciencia. Hace ya mucho tiempo que el mecanicismo no está a la orden del día en la ciencia, en el sentido de que la reducción (a cualidades primarias) que está en su base ya no es la operación fundamental ni el criterio de la científicidad. Sin embargo, parece que todavía hay filósofos — metafísicos— que le conceden valor, no en un sentido científico, es decir, el de una teoría, sino en un sentido intrínseco, es decir, absoluto.

Sin embargo, no se trata aquí de criticar el contenido de estas metafísicas, sino de reflexionar sobre la representación que subyace a su *estatuto discursivo*. Simplemente se tendría que plantear la cuestión esencial de que una cierta relación, en realidad imaginaria, con una construcción filosófica llamada «ciencia moderna» desempeña una función determinante en la reafirmación de lo que hoy se vuelve a llamar, a veces y no siempre, «metafísica». En efecto, esta última apelación se refiere al estatuto científico de la filosofía misma y a su pretensión de constituir, bajo ciertas condiciones, «la Ciencia» en el sentido de «la ciencia por excelencia». Este motivo es muy tradicional: ¿qué es la metafísica sino la filosofía hecha «ciencia»? El problema es que, en el mundo moderno, el lugar de la «ciencia» ya está ocupado. Es tanto más significativo que, en este

contexto, la filosofía tenga que reafirmarse como metafísica.

Ahora cabe preguntarse por el significado intrafilosófico de tal reivindicación. ¿Qué puede significar filosóficamente reclamar para la filosofía el estatuto de ciencia o, al menos, la capacidad de hacerse cargo de una verdad que sería supuestamente «científica», viéndose la «ciencia» a sí misma como garante de su objetividad? ¿Qué esperan los filósofos que adoptan esta posición de la idea de ciencia?

Al menos en algunos casos, existe una conexión que no puede ignorarse: la que existe entre tal pretensión de cientificidad y la formulación, nueva en el contexto de la llamada filosofía continental, de una exigencia de tipo realista. Llevar el discurso de la filosofía al nivel de la Ciencia, en uno u otro sentido, sería redescubrir lo Real, incluso si, como en el caso de Quentin Meillassoux, lo real desértico es reducido al espectro figural de las «cualidades primarias» de la «ciencia moderna». En efecto, sería erróneo tomar prestada del modelo de la ciencia la idea de un conocimiento de *lo que es*, en el sentido fuerte del término.

Quentin Meillassoux aduce este motivo: el de un *conocimiento de lo real (como tal)* una interpretación por la que, cabe señalar, rechaza el término «metafísica». Por otra parte, un rasgo característico de muchas de estas neo-metafísicas consiste en rehuir el uso del término y prefieren otras denominaciones, aunque conservando sin duda un aspecto de la crítica formulada por la generación anterior. Así, Markus Gabriel quiere desarrollar una *ontología*, pero no una *metafísica* (que, según él, implicaría inevitablemente la idea de Mundo, que él no desea utilizar). Quentin Meillassoux, por su parte, hace la siguiente distinción:

Llamemos *especulativo* a cualquier pensamiento que pretenda acceder a un absoluto en general; llamemos *metafísico* a cualquier pensamiento que pretenda acceder a un ser absoluto —o que pretenda acceder al absoluto a través del principio de razón—. Si toda metafísica es por definición especulativa, nuestro problema es establecer que, a la inversa, no toda especulación es metafísica¹.

En otras palabras, conservando algo de la caracterización heideggeriana de la metafísica como ontoteología, definida por la posición de un ser primario del que depende el sentido del ser en general, Quentin Meillassoux pretende liberar su propio camino de la metafísica en ese sentido del término. No busca un *fundamento* ontológico. En cambio, lo que denomina pensamiento especulativo —título que quiere hacer suyo positivamente— se caracteriza por

¹ Quentin Meillassoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (Paris: Seuil, 2006), 59.

su pretensión de acceder a un absoluto como tal. Nos ofrece la siguiente definición de «absoluto»:

debemos comprender cómo el pensamiento puede acceder a un absoluto: a un ser tan bien desvinculado (en el sentido original de *absolutus*), tan bien separado del pensamiento, que se nos ofrece como no-relativo a nosotros, capaz de existir tanto si nosotros existimos como si no².

Notaremos entonces que, en este sentido, lo que Quentin Meillassoux llama «pensamiento especulativo», si es cierto que puede escapar a las condiciones de una «metafísica» en el sentido definido por Heidegger (lo que quedaría por verificar), corresponde exactamente a las de una metafísica en el sentido en que Kant emplea este término y diagnostica su imposibilidad, al tiempo que abre para sí la posibilidad de una metafísica en un sentido diferente. La dialéctica abierta por la *Estética trascendental*, al comienzo de la *Crítica de la razón pura*, es efectivamente la de lo absoluto y lo relativo. La fenomenalidad del objeto se entiende ante todo como su relatividad respecto a nuestra capacidad de conocer. Es esta relatividad la que el realismo especulativo parece querer suprimir. Al hacerlo, parece volver a lo que Kant estigmatiza como postura dogmática: que consiste en afirmar el carácter no-relativo a su propio punto de vista de lo que alcanza. Esto es exactamente lo que Kant critica bajo el nombre de «metafísica» y se trata ciertamente de una impaciencia ante los límites supuestamente indebidos que tal crítica impone a la libertad especulativa del pensamiento que se expresa una vez más (como lo viene haciendo regularmente desde Kant) en la reivindicación actual de la especulación.

Esta aparente recaída no constituye una refutación. En efecto, filosóficamente hablando, no se ve por qué habría que dar por sentada la cláusula kantiana de fenomenalidad y reducir siempre la realidad al estatuto de ser «lo que se nos aparece». Lo inquietante, sin embargo, es hasta qué punto la *inversión de perspectiva* que el realismo especulativo representa en relación con el de la modernidad kantiana es de hecho tributaria de la perspectiva misma del idealismo trascendental. En efecto, ¿en virtud de qué lo real del realismo especulativo lleva el nombre de «absoluto», sino de su «absolución» (según el juego de palabras propuesto por el propio Quentin Meillassoux) en relación a la relatividad destacada por Kant, como relatividad al sujeto? El absolutismo de los realistas especulativos, en virtud del cual lo real se definiría por la negación de su ser subjetivo, es el reverso del relativismo anti-metafísico de los modernos que hacía el ser relativo al sujeto. Lo que quiere decir que esta medida está

² Ibid., 51.

impregnada de sus presupuestos. ¿No es fundamentalmente «relativista», en el sentido en que lo es la perspectiva metafísica de los modernos, es decir, hacer «absoluto» lo real en el sentido de poner en él este énfasis que es el de lo absoluto? ¿«Absoluto» en relación a qué? La noción de «real» no conlleva en sí misma ninguna connotación de absoluto, como tampoco de relatividad: lo real es simplemente lo que es. Pero ¿por qué particularmente «absoluto»? Solo aquellos a quienes persigue el espectro de una relatividad de la que quieren librarse y que quieren superar, desean lo absoluto. Ahora bien, no hay más razón para creer en esta relatividad que en la fenomenalidad de las cualidades secundarias que constituye su piedra de toque. No hay nada natural en representarse la realidad tal como lo hacemos, por ejemplo con sus colores y otras propiedades llamadas «fenomenológicas», como efecto de un punto de vista sobre una realidad que, precisamente, trascendería este punto de vista. Por el contrario, las características perceptibles del objeto constituyen un aspecto de la realidad misma, así como de toda clase de otros aspectos no necesariamente dados al sentido. Incluso hay razones para pensar que lo percibido desempeña una función importante, paradigmática, en la calibración de lo que llamamos «realidad», sin que esta, por supuesto, se reduzca en modo alguno a aquel. Es solo secundariamente, cuando medimos esta cosa percibida con respecto a una determinada norma, tratando de identificar en ella una determinada cosa, que puede adquirir el estatus de «fenómeno» en la medida en que se relaciona con algo de lo que se supone que es el aparecer. Solo hay «relatividad» —y, por tanto, fenomenalidad— en la medida en que se realiza tal operación de *relativización*. Esto, sin embargo, tiene un coste: supone que uno ya está en lo real y que lo instrumenta de una determinada manera. No hay fenomenalidad sin *dispositivo de fenomenalización* (en el sentido de transformar en «fenómenos» cosas que, por sí mismas, no lo son). El fenomenalismo de los modernos (y de los posmodernos), así como su figura inversa, el absolutismo que podría llamarse post–posmoderno, se fundan en el desconocimiento de esta *fabricación del fenómeno*.

La tarea primordial del pensamiento filosófico no es buscar el «Absoluto», no porque todo resultado del pensamiento sea relativo, sino, al contrario, porque no tiene sentido representarse el pensamiento como afectado por una *relatividad de principio* que debería superar. La razón de tal «relatividad» requeriría de nuevo que caracterizáramos nuestro pensamiento intrínsecamente (y por tanto acontextualmente) como un *punto de vista*, y tal caracterización solo tendría sentido en sí misma sobre el trasfondo de un contraste con otro punto de vista —el de Dios, sin duda, la sombra de la metafísica en el corazón del dispositivo trascendental—. Ahora bien,

ciertamente pensamos siempre con los medios que disponemos, que son en cierto sentido diferentes —si no siempre, con frecuencia—, pero el pensamiento no es un «punto de vista». La filosofía del Absoluto se nutre de una retórica de la superación, pero no hay *nada* que superar.

Por mi parte, me sitúo muy lejos de esta reivindicación de un «pensamiento especulativo» que parece haber incendiado toda una parte de la actualidad filosófica en los últimos años. Más que una novedad revolucionaria, veo en ella una supervivencia y algo así como el fantasma de la modernidad —por así decirlo, la *filosofía de sujeto* de los modernos en negativo—. De hecho, mi distancia respecto de esta problemática está probablemente ligada al hecho de que no creo que el pensamiento en sí sea algo «subjetivo». Por tanto, no veo por qué el pensamiento tendría que superar su ser subjetivo.

¿Significa esto que con la especulación sobre el Absoluto, esta denominación errónea —ya que llamarlo «absoluto» lo ha hecho negativo y definitivamente relativo—, se trata de renunciar a la «metafísica»? ¿Qué otra cosa viene a expresarse en este deseo de metafísica que se escucha hoy de tantas formas diferentes, sino esta inversión de la finitud kantiana —una manera de permanecer en el mismo juego y de llevar hasta el sinsentido el sentido mismo («finito»)?

Creo que no es así. Hay que reconocer la ambigüedad de la noción de metafísica. Si se trata de una forma de restauración y de devolver a la filosofía la soberanía —de «ciencia soberana»— que esta podría haber sentido que había perdido frente a la «ciencia», entonces, ciertamente, hay una trampa de la que la filosofía debe escapar. Creer que hay una dirección especial, aparte de lo real y que tendría el monopolio de ella, la filosofía corre el riesgo de perder el sentido de lo real, es decir, de lo real en su diversidad, tal como lo encontramos en los interminables desvíos de nuestros caminos y tantos nichos para nuestras actitudes y nuestros discursos en su diversidad (y no solo ni primordialmente para la filosofía). Si, por el contrario, se trata de tomarle la medida al hecho de que lo real solo cobra sentido allí donde este es *dirigido*, es decir, allí donde nos responsabilizamos de que tenga un determinado sentido frente a los demás aceptando jugar con ellos un determinado juego, entonces en esta *diferencia* —de unos a otros—, en la únicamente puede haber sentido, encontramos ciertamente un hecho completamente metafísico: lo que sigue solicitando un acercamiento *metafísico*, y ya no solo ontológico, puesto que es lo que hace salir las cosas de esa insignificancia en virtud de la cual estas nunca son lo que son.

AGRADECIMIENTOS

Los trabajos de edición y traducción que han conducido a esta publicación forman parte del proyecto I+D+i *La recepción e influencia de la filosofía de Husserl en la primera filosofía del joven Derrida (1953–1957)*, 2022/00425/001, financiado por la Sección de Proyectos y Ayudas a la Investigación de la Universidad de Salamanca.

NOTA EDITORIAL

Este trabajo académico es original e inédito y ha sido traducido al español directamente desde el francés, con la debida autorización del autor, por Jimmy Hernández Marcelo (Universidad de Salamanca, España. e-mail (✉): jimhermar@usal.es · iD: <http://orcid.org/0000-0002-3027-1691>).

REFERENCIAS

Meillassoux, Quentin. *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.



El retorno de la metafísica

Este ensayo tiene como objetivo situar las coordenadas históricas y conceptuales del llamado «retorno de la metafísica» en la filosofía del siglo XXI. En primer lugar, es muestra la necesidad de comprender el sentido de los intentos de superación de la metafísica en las tradiciones continental y analítica durante el siglo XX. En segundo lugar, se realiza una aclaración terminológica sobre la oposición entre filosofía y ciencia, escenario en el que surgen tanto el deseo de superación como el de retorno de la metafísica. Por último, se teoriza la importancia del pensamiento metafísico en el marco de las nuevas filosofías realistas con la finalidad de proponer una recuperación del motivo metafísico de la filosofía desde una perspectiva que no contraponga ciencia y filosofía, sino que sea capaz de responder a las exigencias de realidad y objetividad de una sociedad determinada, en gran medida, por el desarrollo de la ciencia. En este sentido, una recuperación de la metafísica debería enmarcarse en el proyecto de un realismo contextual.

Palabras Clave: Realismo · Metafísica · Fenomenología · Ontología.

The return of metaphysics

The purpose of this essay is to situate the historical and conceptual coordinates of the so-called "return of metaphysics" in twenty-first century philosophy. Firstly, it shows the need to understand the meaning of the attempts to overcome metaphysics in the continental and analytic traditions during the 20th century. Secondly, a terminological clarification is made about the opposition between philosophy and science, a scenario in which both the desire to overcome and the return of metaphysics emerge. Finally, the importance of metaphysical thought in the framework of the new realist philosophies is theorised with the aim of proposing a recovery of the metaphysical motif of philosophy from a perspective that does not oppose science and philosophy, but is capable of responding to the demands of reality and objectivity of a society determined, to a large extent, by the development of science. In this sense, a recovery of metaphysics should be framed within the project of a contextual realism.

Keywords: Realism · Metaphysics · Phenomenology · Ontology.

JOCELYN BENOIST es Profesor de filosofía contemporánea y filosofía del conocimiento la Universidad de París 1 (Panthéon-Sorbonne), Francia. Es Doctor [≈ PhD] en Filosofía por la Université Paris 10 Nanterre, Francia. El año 2000 recibió la Medalla de bronce del *Centre national de la recherche scientifique* (CNRS). Fue también director de los Archives Husserl de Paris durante los años 2009–2013. Benoist se ha especializado en fenomenología husserliana, la escuela filosofía austriaca, filosofía analítica, filosofía de la mente, filosofía del lenguaje y metafísica. Sus temas actuales de investigación están centrados en el contextualismo, en la filosofía del lenguaje y del espíritu, la relación entre lenguaje y percepción, la filosofía social y el (neo) realismo. Entre sus publicaciones más relevantes podemos mencionar *Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne* (P.U.F., 1997), *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick* (Vrin, 1999), *L'idée de phénoménologie* (Beauchesne 2001), *Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique* (P.U.F., 2001), *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques* (Vrin, 2005), *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte* (Ed. du Cerf, 2009), *Concepts*.

Introduction à l'analyse (Ed. du Cerf, 2010), *Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*, (Vrin, 2011), *L'adresse du réel* (Paris, Vrin, 2017) y *Réalismes anciens et nouveaux* (Paris, Vrin, 2018). **CONTACT INFORMATION:** Campus Port-Royal, Centre Lourcine, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. 1 Rue de la Glacière, 75013 Paris, Francia. e-mail (✉): Jocelyn.Benoist@univ-paris1.fr.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 17-July-2022; Accepted: 24-September-2022; Published Online: 30- September -2022

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Benoist, Jocelyn (2022). «El retorno a la metafísica». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 11, no. 22: pp. 167-183.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2022