

# ¿En qué debería consistir el conocimiento metafísico contemporáneo?

Juan Camilo Hernández Rodríguez<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad Pedagógica Nacional de Colombia

## Resumen

En el presente texto me propongo mostrar cómo puede entenderse el concepto de ‘metafísica’, no como el estudio de algo “sobrenatural” o “más allá de lo físico”, sino como un estudio de segundo orden que tendría por objeto de análisis los hipotéticos principios fundamentales y modelos de dependencia de la realidad. En este sentido, más que sostener juicios taxativos acerca de lo que las cosas son (o “el ser de las cosas”) o qué tipo de entidades existen, las reflexiones de la metafísica podrían entenderse como análisis acerca de las condiciones necesarias y suficientes para que una teoría de primer orden (científica, teológica, etc.) explique un aspecto de la realidad —o toda ella en su conjunto— de la mejor manera posible (de forma consistente, susceptible de corrección, etc.). Palabras clave: **metametafísica, metafísica, ser, existencia, realidad.**

## 1. Introducción: ¿metafísica?

Si miramos el contexto actual, es fácil encontrar trabajos como los de Conny Méndez e Isabel Varas (1981) y otros más, dedicados a temas esotéricos y *New Age* (mentalismo, magia, numerología, autoayuda, etc.) y que se autoidentifican como «metafísica». Así, en el imaginario común de la gente, la metafísica es entendida como el estudio de lo sobrenatural, de lo misterioso; puesto que estudia «lo que está más allá» de la física. Esto no tendría que ser un problema para la aca-

demia filosófica —la gente puede creer lo que desee y no por ello esas creencias coinciden con el conocimiento científico y filosófico—, si no fuera porque esa creencia de que la metafísica estudia entidades extrañas ajenas a la experiencia también se presenta en el campo filosófico y científico; de ahí que cuando una teoría filosófica o científica necesita cuestionar o replantear sus presupuestos teóricos (el realismo —entendido como la creencia de que hay correspondencia mente/lenguaje-mundo—, por ejemplo) prefiera, por timidez, usar el término ‘ontológico’ para evitar esas connotaciones indeseables anteriormente mencionadas.

Esta confusión no es nueva, ya varios siglos atrás Kant había escrito *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*; un texto en el que criticaba las tesis de Emanuel Swedenborg, un afamado sueco que afirmaba que por medio de la metafísica, lograba tener contacto con espíritus y ángeles. Ante esto, Kant (1989) concluye: Pues para elegir de modo razonable se tiene que conocer antes lo superfluo e incluso lo imposible; pero al final la ciencia consigue la determinación de los límites que le son impuestos por la naturaleza del entendimiento humano; y los puedan no ser proyectos desproporcionados, que quizá poco dignos en sí mismos, sólo que quedan fuera de la esfera de los hombres, desaparecen en el limbo de la vanidad. Será entonces cuando la metafísica misma llegué a ser aquello de lo que está todavía bastante alejada y que se debería esperar de ella por lo menos: la

compañera de la sabiduría. Pues desde hace tanto como subsiste la idea de que es posible alcanzar conocimientos tan alejados, la sabia simplicidad advierte inútilmente de que esfuerzos tan grandes son superfluos. (*Ak. II*, 119).

Es bien conocida la influencia de la obra de Wolff (2000) en los intereses investigativos de Kant (2011a [*Fortsch.*]); sin embargo, será justo esa crítica al “espiritismo metafísico” lo que lo motivaría una extensa investigación en la *Crítica de la razón pura*. Como bien se es sabido, en este estudio Kant (2011b [*KrV*]) concluye que teóricamente los tradicionales objetos de estudio de la metafísica son inviables (Dios, alma y mundo), puesto que pretenden rebasar los límites de la experiencia o los límites de la lógica (A462/B670-A704/B732). Así, concluye que: «La metafísica, como disposición natural de la razón, es real, pero por sí sola es también (como lo demostró la resolución analítica de la tercera cuestión principal) dialéctica y engañosa» (Kant, 1999 [*Prol.*], *Ak. IV*, 365).

*Grosso modo*, la crítica de Kant la puedo resumir así: el conocimiento que dice tener la metafísica o es informativo —es decir, aporta información novedosa— (sintético) o no lo es (analítico). Si no lo es, entonces es inútil e innecesaria su labor. Por otra parte, si es novedoso, ese conocimiento se obtiene por medio de la experiencia (es *a posteriori*) o lo obtiene por medio de la pura deducción lógica (es *a priori*). Sucede que en cualquiera de los tres casos la metafísica falla: primero, porque si no son ampliativos sus postulados, entonces sus tesis solo dicen trivialidades («la esencia del perro es la perreidad», «la nada nada»); segundo, porque si de sus postulados se aspira que sean ampliativos, deberían ser valorados veritativamente conforme a la correspondencia de hechos con el mundo (y no es posible; no podemos experimentar esencias, substancias, etc.) o conforme a la deducción lógica (y, como lo muestra detallad-

amente Kant, los conceptos metafísicos conducen a antinomias y paralogismos [paradojas]). En ese caso, la metafísica sería inútil o imposible.

A nuestro modo de ver, se pueden sintetizar las anteriores preguntas en el razonamiento expuesto en la Tabla 1.

Ahora, es natural que tras estas declaraciones de Kant posteriormente los filósofos positivistas y los primeros analíticos sostuvieran que los postulados de la metafísica son sinsentidos (*Sinloss*) y, por lo mismo, esta debe ser superada (Carnap, 1990; 2009; Wittgenstein, 2011 [*Trac.*], 6.53). En ese sentido, la solución es sencilla: ¡abandonemos todo interés y esfuerzo metafísico y, a lo sumo, dejemos esos escritos junto a charlatanerías tales como el *coaching* ontológico, el *reiki*, la numerología, etc.!

Mi posición es que hasta el momento se ha planteado una falsa dicotomía: o se es riguroso y abandonamos la metafísica, o hacemos metafísica y nos volvemos charlatanes. El mismo Bertrand Russell nos da la respuesta:

[...] el agnosticismo metafísico completo no es compatible con el propósito de conservar proposiciones lingüísticas. Algunos filósofos modernos sostienen que sabemos mucho acerca del lenguaje, pero nada acerca de las demás cosas. Semejante opinión hace caso omiso de que el lenguaje es un fenómeno empírico como cualquier otro y que quien quiera ser agnóstico metafísicamente tiene que negar lo que conoce cuando usa una palabra. En cuanto a mí, creo que en parte a base del estudio de la sintaxis podemos considerar un conocimiento considerable de la estructura del mundo. (Russell, 1946, p. 427).

Y no solo Russell creyó eso, sino que eso también se evidencia en la *Aufbau* de Carnap (2005) y los retratos (*Bild*) y espacio lógicos de Wittgenstein (2011 [*Trac.*], 2.12-2.17). Dicho de forma clara y directa: es imposible ser antimetafísico, ya que de una u otra forma, para defender una teoría del significado o sostener que las creencias, conocimientos, teorías, etc.

Tabla 1. Planteamiento de dilema epistemológico acerca del conocimiento metafísico.

<b>¿La metafísica estudia a las cosas mismas o postula cuáles deben ser las condiciones necesarias y suficientes para que una teoría <math>x</math> responda de manera adecuada a las preguntas fundamentales a dicho estudio de las cosas (como el origen del mundo; la relación mente-cuerpo, la del todo y las partes; sobre los aspectos esenciales de las cosas, etc.)?</b>	
<p><b>(I)</b> Si la metafísica estudia a las cosas mismas, entonces...</p> <p>¿Qué tipo de conocimiento es el conocimiento metafísico: por coherencia o por correspondencia con el mundo? Si es una verdad lógica <b>(1)</b>, o, mejor dicho, por coherencia (como <math>x=x</math>), entonces no dice nada del mundo, sino que tan solo habla de la forma en que nosotros pensamos (Kant, 1999 [Prol.], § 14), o bien, si pudiera decir algo del mundo, <b>(<math>\alpha</math>)</b> es necesario explicar y defender cómo las leyes, definiciones y conceptos del pensamiento se corresponden de manera necesaria con las leyes de la naturaleza; y no que por sesgos o dogmas somos nosotros quienes le atribuimos a la naturaleza leyes o principios que no tiene.</p> <p>Si son conocimientos empíricos <b>(2)</b>, entonces ¿cómo no podría ser reemplazado por la física y las demás ciencias?</p>	<p><b>(II)</b> Si estudia las condiciones para que una ciencia estudie las cosas mismas (es decir, sería un estudio de segundo orden), entonces...</p> <p>¿Sus criterios para intervenir en las discusiones de qué campo de estudio deben partir: lógicos o físicos? En caso de que sean los dos, entonces, ¿es también necesario responder (<math>\alpha</math>) o es prescindible? Además de lo anterior, sería necesario explicar cómo la metafísica no termina siendo una disciplina subsidiaria en el debate, que solo sintetiza y ordena las distintas teorías que esta proporciona en una sola macroteoría (Tahko, 2015, pp. 203-236).</p>

Fuente: elaboración propia.

tienen sustantividad, contenido o valor veritativo debemos comprometernos con que: a) existe un mundo (sea material, ideal, uno, múltiple, etc.); y b) nosotros tenemos o no acceso a ese mundo. Tanto el científico que al hacer experimentos cree que su objeto de estudio existe efectivamente, como el filósofo que propone una teoría sobre el lenguaje tienen, quiéranlo o no aceptarlo, compromisos metafísicos<sup>1</sup>. En este sentido, puesta así las cosas, podría considerarse un mal necesario. Luego, no es tan sencilla la solución acerca del valor epistémico de la metafísica.

<sup>1</sup> Alguien, quizás por la timidez que mencioné al inicio, podría objetarme que el compromiso es ontológico (Quine, 1984), no metafísico. Esa objeción es absurda, ya que al ser la metafísica el estudio de la realidad y al ser la existencia tan solo un aspecto de ella (ve las cosas por separado, pero no explica cómo se articulan los entes causal, composicional, temporal, espacialmente), *la ontología es una rama de la metafísica* y, por lo mismo, si el compromiso es ontológico, es metafísico (como astutamente se percató Russell).

Ahora, ¿cómo podríamos solucionar esto y encontrar en la metafísica un conocimiento valioso para la filosofía y la ciencia? La respuesta, curiosamente, nos la da el mismo Kant (2011b [KrV]) en las últimas páginas de la *Crítica de la razón pura*:

Por eso mismo, la metafísica es también la consumación de toda cultura de la razón humana; [consumación] que es indispensable, aunque se deje de lado el influjo de ella, como ciencia, sobre ciertos fines determinados. Pues ella considera a la razón según los elementos de ella, y según sus máximas supremas, que deben servir de fundamento a la posibilidad misma de algunas ciencias, y al uso de todas [ellas]. El que ella, como mera especulación, sirva más para impedir errores, que para ensanchar el conocimiento, no menoscaba su valor, sino que le da, más bien, dignidad y autoridad en virtud de su cargo de censor, que asegura el orden y la armonía universales, e incluso el bienestar de la república científica, y que impide que los

trabajos animosos y fructíferos de ésta se aparten del fin principal, [que es] la felicidad universal. (A850/B878-A851/B879) Justo en el giro trascendental que realiza Kant es que la metafísica comienza a plantearse como un estudio de valor<sup>2</sup>. No podemos ni en los casos I.1 ni I.2 (véase tabla 1) **sostener teóricamente** una metafísica que pretenda dar cuenta (ni lógica, ni empíricamente) de cómo es el mundo en sí mismo. Por eso mismo, *la metafísica no debería encargarse de decir de forma asertórica cómo es o no el mundo*, sino de indagar sobre los compromisos metafísicos (ontológicos, mereológicos, etiológicos, de *grounding*) que implicaría aceptar tal o cual teoría científica o cosmológica. La metafísica se asume, pues, como un estudio de segundo orden en el que se desarrollan sistemas teóricos que pueden fungir como modelos para que aquellas teorías que pretendan ofrecer explicaciones acerca de cómo es el mundo puedan acogerse o no a las implicaciones que tiene aceptar tal o cual tesis (realismo, antirrealismo, idealismo, materialismo, monismo, pluralismo, etc.). Los sistemas se asumen, pues, como hipotéticos y de segundo orden; no como descripciones fidedignas de cómo son las cosas (puesto que del *vooúμενον* en sí mismo no podemos saber qué es). Esta es la tesis que me propondré defender en lo que queda del escrito.

<sup>2</sup> Hay una segunda alternativa propuesta por Kant para salvar la metafísica: si bien es contradictoria en términos teóricos al aplicarse a cuestiones de cómo es el mundo, sí tiene valor en el uso práctico de la razón, al postular a los ideales de la razón pura como fines que, de hecho, son deseables en el campo de la moral: Dios como *τέλος* de las acciones morales, la libertad como condición necesaria para todo campo de acción, la existencia del mundo como condición primaria de todo lo anterior. Justo en esto consistirá su mal traducida *Metafísica de las costumbres* („*Metaphysik der Sitten*”) («metafísica de la moral») (Kant, 1989 [MS], Ak. VI, 215 y ss.). Si bien en este trabajo no me ciño a esta teoría de Kant, el argumento de la necesidad práctica de la metafísica no está del todo alejado de la propuesta que traigo a colación.

## 2. ¿‘Ser’, ‘existencia’ o ‘realidad’? Análisis de los conceptos

Antes de mostrar cómo opera esta «nueva» concepción de la metafísica como teoría de segundo orden, es preciso, muy analíticamente, analizar los conceptos claves que se van a emplear: ‘ser’, ‘existencia’ y ‘realidad’. Ello nos permitirá comprender mejor en qué sentido las preguntas de la metafísica atienden más al tercer concepto, y no tanto al primero y al segundo (aunque en cierto sentido nos remita a ellos).

Lo primero que hay que notar es que esta distinción conceptual pertenece al campo de la metaontología (aquella rama de la filosofía en la que se indaga si las discusiones entre teorías ontológicas son o no sustantivas). Quizás una de las mayores dificultades ha consistido en que diversos autores, como Meinong (1981) o aquellos que proponen variaciones cuantificacionales (“existir se dice de muchas maneras”) se han ceñido a especulaciones propias o al uso común de los términos, y no tanto al uso técnico de la palabra dentro del campo de la metafísica. Esto es problemático porque, si bien uso ordinario de los términos puede ser un indicador, este puede ser falible, ya que en muchos casos usamos un término en múltiples sentidos (incluso, varios de ellos contradictorios entre sí).

En primera instancia, debemos tener en cuenta que en la metafísica griega no es del todo apropiado hablar de “*El Ser*”. Por una parte, porque presupone hipóstasis innecesarias en las que no solo se multiplican los entes, sino que también genera confusiones. Y por otra parte, porque, a lo sumo, con lo que nos podemos encontrar es con los términos *τὸ ὄν* (“lo que es”), *τὸ μὴ ὄν* (“lo que no es”), *τὰ ὄντα* (“las cosas que son”), *τῶν ὄντων* (“lo que realmente es”) y *ὄντος* (“de lo que es”). Naturalmente, hay una gran diferencia entre “*el ser*” y “lo que es”, pues-

to que en el segundo caso nos estaríamos refiriendo a aquello que tiene la cualidad de ser. En este sentido, no es adecuado reificar el término como si ser (εἶμι) fuese una cosa y no una cualidad o condición.

Pues bien, como se indicó en otro texto:

Ciertamente, el término ser es polisémico en la tradición metafísica. He aquí algunos usos: 1. Como predicamento/fundamento de predicación (τῶν λεγόμενων) (*Cat.*, 2a11); v. g r.: “Juan es alto” o “2+2 es 4”. 2. Como lo que existe; v. g r. : “Yo soy, yo existo” (Descartes, 2014, AT, VII, 25). 3. Como la totalidad de lo que hay (el todo [τὸ ὅλον]) (Kirk, Raven & Schoiold, 2014, p. 326). 4. Como nombre propio para referirse a Dios como dador de la existencia de los demás entes (Aquinas, ST, I, q. 3, a. 4, sol.; q. 44, a. 1, sol.); 5. Como la equivalencia de la expresión tal ente, v. gr.: el ser humano, el ser vivo, etc. 6. En los casos donde se menciona al ser en alguna forma de determinación (*Bestimmung*) v. gr.: “ser en-sí”, “ser para-sí” (Hegel, 2017). (Hernández y Baracaldo, 2018, p. 325).

En este orden de ideas, se puede considerar que los dos primeros sentidos son los más auténticos del término; los demás serían formas específicas en que estos se aplican. Por una parte, se entiende como cópula entre el sujeto y el predicado; hoy diríamos que está implícito en toda predicación: ‘Px’: x es perro. Por otra parte, se entendía como ‘existencia’:  $\exists x: (Px)$ :

el perro es (existe). En este sentido, el verbo ‘ser’ tendrá connotaciones tanto ontológicas como semánticas —se dice que algo es también en el sentido de que “es verdadero” (hoy diríamos “que algo es así”)—. La diferencia en uno u otro caso consistiría en el uso relativo o absoluto del verbo; no obstante, se asume como eso: un verbo, no como sustantivo; contrario a como lo sugiere reiteradamente Heidegger (2014) y Sartre (1993) (Baracaldo y Hernández, 2019).

Pues bien, este carácter tanto semántico como ontológico del término se ve fragmentado en el Medioevo y es justo allí donde se puede encontrar el sentido

de los dos términos restantes: ‘existencia’ y ‘realidad’. Lo primero que se evidencia es que, contrario a los antiguos, el verbo ‘ser’ solo va a significar ‘existencia’, no ‘verdad’ (Lydell & Scott, 1996, voz ὄντως; Lewis, Short, Freund, 1950, voz *sum*); de ahí que a la verdad se le busque un locus y surja el problema de los universales (Hernández, 2020).

Literalmente, *sum* suele entenderse como modernamente usamos el concepto ‘existencia’: «estar, ocurrir, tener un lugar» (Lewis, Short, Freund, 1950, voz *sum*). Sin embargo, el término ‘*exsisto*’ suele reservarse para la relación de respectividad o privación que tiene la criatura respecto a Dios al haber emanado o sido expulsada de la esencia divina. En este sentido, se entiende el término de forma literal: «estar afuera de» (Hernández y Pérez, 2018, p. 51). Sin embargo, es Cicerón quien transforma el mismo equiparándolo de nuevo con ‘ser’ (*sum*): «existir, ser» (Lewis, Short, Freund, 1950, voz *exsisto*). No asombra en lo absoluto que estos dos conceptos estén imbrincados en la tradición latina y moderna, puesto que decir que “x es”, a menos que se use de forma relativa (“x es algo”), siempre tiene la connotación de ‘existencia’. Sin embargo, parece ser que algo innovador surge en la definición de ‘existencia’: el hecho de que lo que existe está afuera (*ex-sisto*) de nuestra mente; o, dicho de forma más clara: existe afuera de nuestra mente, independientemente de lo que pensemos de ella. El sol existe independientemente de que lo pensemos. Justo esa definición es la que se preservará en el resto de la tradición y, precisamente por el constructo latino (“estar afuera”), es que es preciso usar este término y no otro.

Por último, nos queda por definir el concepto ‘realidad’. La *realitas* latina, como bien lo indica, Marquínez Argote (2006), «Fue, al parecer, Duns Escoto quien la introdujo para resolver algunos problemas fundamentales de su filosofía

como el de la univocidad del concepto del ser y el de la composición metafísica de los seres creados» (p. 148). Sin embargo, ya Avicena y santo Tomás hacían la distinción entre *res* (cosa) y *ens* (ente). Dice Aquino (1971 [*De Ver.*]): «[...] ente se toma del acto de ser (de existir) y con el nombre de “cosa” se expresa la *quidditas* o esencia del ente» (p. 121). Es decir, es la cualidad o condición del ente (Lewis, Short & Freund, 1956, voz *res*); diríamos hoy, corresponde al predicado lógico. En este orden de ideas, en una proposición como:  $\exists x: (Px)$ ,  $P$  sería la cosa (lo real) y  $x$  —la variable que está ligada al dominio del cuantificador existencial— sería el ente (lo que existe)<sup>3</sup>.

En este orden de ideas, cabe decir que, como lo indicó Escoto (1960 [Ord.]), el concepto de ser (en el sentido de “existir”) es unívoco; todas las cosas existen de igual manera: el perro, la silla, la planta, etc.; lo que los diferencia no es el hecho de que existan, sino el qué son; es decir, su tipo o grado de realidad (II, *dist. 3, pars I, q. 6, n. 15*). En este sentido, más que hablar de ‘variación cuantificacional’, de lo que deberíamos hablar es de distintos tipos o niveles de realidad.

Ahora, en la Edad Moderna y la Contemporánea la distinción entre existencia y realidad los ejemplos son más bien contados. Hegel, por ejemplo, diferencia en su *Ciencia de la lógica* y en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* a la existencia (*Realität*) de la realidad (*Wirklichkeit*) como la síntesis entre sujeto y objeto; es decir, como el absoluto. Esta identificación se da por medio de la reflexión de la razón hacia sí misma y hacia la existencia o “el ser determinado” (*das Dasein*), que es el devenir (Hegel, 2011 [WdL], I, S. 45). *La existencia, en ese orden de ideas, consiste en aquello que está ahí, determinado de una manera específica: es lo que hay. La realidad, por otra parte, consiste en el reconocimiento, en dotarle*

*un sentido a esa existencia por medio de la reflexión de la razón.* Por esto, afirma él que: «Lo que es racional, eso es efectivamente real [*wirklich*], y lo que es efectivamente real [*wirklich*], eso es racional» (Hegel, 2017 [Enz.], § 6). Así lo explica Díaz (1998): «En otras palabras, cuando se piensa en el contexto del proceso en el cual consiste la totalidad, y aquello que se piensa es comprendido como momento de ese único proceso, se está en la verdad» (p. 188).

De esto no es ajeno Peirce, quien también propone esta distinción entre ‘realidad’ y ‘existencia’ y que, como se dijo en un análisis más detallado (Hernández, 2020, pp. 155-157), la realidad se acomodaría mejor a la categoría de ‘terceridad’, entendida como aquella ‘ley’ que el interpretante descubre a partir de las relaciones (segundidad) entre objetos (primeridad) que reflejan una continuidad que puede considerarse como universal<sup>4</sup>. La ‘realidad’, pues, convendría más al plano de lo semántico: lo epistemológico o fenoménico («la naturaleza», diría Kant), lo lingüístico («lo significativo», dice el analítico). La ‘existencia’, por otra parte, corresponde a la ocurrencia de las cosas de forma independiente a cómo las pensemos. La existencia se vincularía mayormente al cuantificador existencial y a lo nouménico; la realidad, al cuantificador universal y a lo fenoménico.

Sinteticemos las precisiones hechas: ‘ser’ es un término ambiguo que puede tener dos funciones: la semántica y la ontológica. Tras las múltiples transformaciones en su uso, incluso hoy día podemos ver que opera tanto en el campo de la existencia (‘ser’ como predicado es equivalente a “existir”) y de la realidad (‘ser’ como cópula sigue estando presente en cada predicado lógico:  $Px = x$  es  $P$ ). Por eso mismo, el artificio de Meinong (1981) y los meinongianos de distinguir ‘ser’ de ‘existir’ es insuficiente. Por otro lado, ‘ex-

3 Véase una explicación más detallada en: Hernández (2018a).

4 Se recomienda al lector leer el texto de Pérez (2020), ubicado en este mismo volumen para una mayor claridad.

istencia' se entiende como "aquello que está ahí, independientemente de que lo pensemos o no"; es noúmeno o "pre-lógico" (Sartre, 1993). Por último, 'realidad' es aquella dotación de sentido que el sujeto hace a partir de la interacción que tiene con las demás cosas existentes. Ya lo decía Husserl (2013) también: "tener originariamente dado algo real, percatarse de ello y percibirlo en una simple intuición, son una sola cosa" (v. 1, § 1; *Hua.* III/1, p. 11).

Ahora cabe preguntarse: ¿por qué es necesario realizar todas estas distinciones? Porque clásicamente se ha asumido que la metafísica es: «ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό» («"ciencia" de lo que es en cuanto que es y todo cuanto le corresponde») (Aristóteles, 2014 [*Met.*], Γ, 1003a20-21). No obstante, esa definición es demasiado ambigua a la luz de la metafísica contemporánea, puesto que tanto la realidad como la existencia son modos de ser. Luego, ¿qué objeto de estudio deberíamos privilegiar en la metafísica: la existencia o la realidad? Mi postura es, en concordancia con la sección anterior: la realidad; es decir, todo aquello que entra dentro de nuestro campo fenoménico y de significado. De no ser así, estaríamos justamente afirmando conocer lo incognoscible (Kant, 2011 [*KrV*]) o hablar de lo inefable (Wittgenstein, 2011 [*Trac.*]); y este sería, generalmente, el error de la metafísica continental.

### 3. El conocimiento metafísico: un metaestudio de la realidad, pero no de la existencia

Hasta el momento hemos reflexionado acerca de por qué sería infructuosa una metafísica que pretenda afirmar algo significativo acerca de cómo son las cosas y, sin embargo, es esta necesaria para que cualquier teoría tenga sentido. Posteriormente, hemos caracterizado dos posibles objetos de estudio de la metafísica:

ca: la existencia (objeto de estudio de la ontología) y la realidad (objeto de estudio de las demás ramas de la metafísica [mereología, etiología, *Grounding*, etc.]). Concluimos que, para ser consecuentes, la metafísica debería enfocarse más en la realidad que en la existencia, puesto que, en término último, solo de la primera podemos tener certeza. Pues bien, queda por plantear en qué sentido me refiero a que la metafísica contemporánea debería asumirse como estudio de segundo orden.

Si recordamos la tabla 1, observaremos que la metafísica es infructuosa como teoría acerca de cuestiones de hecho; sin embargo, quedaba una posibilidad: que la metafísica estudiara las condiciones para que una teoría se refiera a cómo el mundo es. Pues bien, esta es la vía que asumo como correcta. La metafísica debería asumirse desde la filosofía analítica contemporánea como un estudio acerca de los principios que implica, por ejemplo, que una teoría de primer orden asuma tales o cuales principios mereológicos (composicionales), etiológicos (causales), topológicos (espaciales), cronológicos (temporales), usológicos (de identidad), etc.

Sin embargo, nos quedaron planteadas dos preguntas (II): 1). ¿Sus criterios para intervenir en las discusiones de qué campo de estudio deben partir: lógicos o físicos? En caso de que sean los dos, entonces, ¿es también necesario responder cómo las leyes del pensamiento rigen las leyes del mundo o es prescindible?; y 2). Cómo la metafísica no termina siendo una disciplina subsidiaria en el debate, que solo sintetiza y ordena las distintas teorías que esta proporciona en una sola macroteoría.

En el primer caso, considero que los criterios deben ser lógicos (puesto que se dirigen hacia teorías y no hacia hechos); no obstante, sería importante recalcar que no necesariamente la lógica se opone a lo factual. Precisamente en ello han

radicado los inmensos esfuerzos de los metafísicos modales<sup>5</sup> como Lewis (2015) con su pluralismo ontológico, Kripke (2017) con su condicional contrafáctico y Rayo (2015) con su espacio de posibilidades. Si bien la metafísica modal es un claro ejemplo de cómo la realidad no siempre se corresponde con la existencia —en este caso ‘realidad’ se asociaría a los mundos y seres posibles—, no por ello la metafísica se deslinda de lo factual y se queda en el reino de la fantasía (que, justamente, es eso lo que se quiere evitar). Por el contrario, estas teorías permitirían sustentar de mejor manera el alcance de los conocimientos científicos —y, en general, cualquier tipo de conocimiento—, puesto que el estudio de las condiciones de satisfacción de las modalidades aléticas permitiría, como quiso Kant, que la metafísica estudie los límites mismos de los postulados científicos; es decir, evaluar si un postulado es solo particular, universal o, incluso, necesario. Así, nos dice Williamson (2016):

La epistemología de la modalidad metafísica no requiere postular ninguna facultad de intuición. Se trata simplemente de un caso especial de la epistemología del pensamiento contrafáctico, un tipo de pensamiento que se encuentra ligado de manera ajustada con nuestro pensamiento acerca del mundo espacio-temporal. Negar que tal pensamiento produzca conocimiento es caer en un extravagante escepticismo. (p. 237)

Así, podemos responder al primer cuestionamiento: los criterios de evaluación de la metafísica en los debates entre teorías acerca de cómo es la realidad es de carácter lógico; no obstante, ello no implica que esté contrariando o alejándose de lo factual. La metafísica modal sería ejemplo de ello.

<sup>5</sup> Por razones de amplitud del tema, no es posible explicar in extenso en qué consiste la metafísica modal y cómo la propuesta de estos autores permiten reestablecer el vínculo entre el *ὄντος* (lo que es) y el *λόγος* (lo que se dice de). Para un estudio más amplio, véase: Williamson (2016, pp. 183-238) y Rodríguez y Hernández (2020).

Por otra parte, no es cierto que la metafísica quede subordinada al saber científico porque su trabajo dependa de que haya teorías científicas qué analizar y, por tanto, qué delimitar su alcance y principios teóricos. Esta apreciación no es correcta porque el trabajo del filósofo metafísico no necesariamente se restringe a un análisis *post hoc*, sino que también puede asumir un ejercicio especulativo según el cual pueden modelar diversos sistemas hipotéticos desde los cuales, eventualmente, alguna teoría científica podría proponer una explicación del mundo. Por eso mismo, la dependencia y beneficio es mutuo: la ciencia le permite a la metafísica tener postulados qué delimitar; y la metafísica le puede ofrecer (como, de hecho, lo ha venido haciendo) diversos modelos y principios teóricos que le permitirían estructurar mejor su teoría<sup>6</sup>.

Ahora bien, ese beneficio mutuo no contraría la tesis central que planteo, y es que: la metafísica es un estudio de segundo orden —como lo sugirió Aristóteles (2014 [*Met.*])— y, por lo mismo, debería fungir como juez en disputas entre teorías o discursos de primer orden acerca de los principios de la realidad —como quiso Kant (2011 [*KrV*])—. Tomemos un ejemplo: el debate acerca del origen del universo. Por una parte, el científico podría apelar a la teoría del *Big Bang*; el teólogo, a la *creatio ex nihilo*. El metafísico, tanto en uno como en otro caso debería cuestionarse (y cuestionarlos): «¿qué implicaciones tiene aceptar una generación espontánea? ¿No es esto acaso una respuesta *ad hoc* para resolver el problema de la regresión al infinito? ¿Qué beneficios tendría aceptar que el espacio-tiempo se generó/creó posterior a esa singularidad inicial?, etc.». En este sentido, el papel del metafísico no

<sup>6</sup> Quizás el mejor ejemplo de ello lo tengamos en el modelo mecanicista moderno (en cualquiera de sus fases o tipos), donde la relación filosofía-ciencia es de un mutualismo, más que de subordinación.

debería ser el de tomar partido por una u otra postura (como se ha venido haciendo), sino el de evaluar las condiciones necesarias y suficientes para que el problema sea resuelto<sup>7</sup>.

Ahora bien, ¿esto implica que debemos olvidarnos de los múltiples sistemas metafísicos propuestos por los filósofos de todo el mundo a lo largo de la historia? Mi tesis es que no (al menos no necesariamente). Podemos releer estos sistemas a la luz de esta nueva concepción entendiéndolos como *hipotéticos (posibles)* modelos del mundo que, por lo mismo, pueden fungir como paradigma para que teorías de primer orden procuren realizar sus propias teorías (como hasta la Modernidad lo venían haciendo la teología y la física bajo las reflexiones de la filosofía natural). En ese caso, más que comprometernos con la existencia efectiva de la sustancia de Spinoza, el Uno de Plotino o de Dios según los medievales, podemos comprender a esos conceptos y a los sistemas en los que están enmarcados como *modelos hipotéticos* acerca de cómo *podría* ser el mundo<sup>8</sup>. ¿*Deus sive*

*natura* existe? Más que decir «sí» o «no», podemos releer la *Ética* de Spinoza (2000) así: «si aceptamos estas definiciones de ‘Dios’, ‘substancia’, etc. y los axiomas postulados al comienzo del libro, *entonces* deberíamos comprometernos con que sí existe». Por esto, deberíamos traducir los postulados del tipo: ‘ $\exists x: (\Phi x)$ ’ a ‘ $\forall x(\exists x: (\Phi x) \rightarrow \Psi x)$ ’.

Reconocemos, pues, dos funciones de la metafísica desde las cuales ella podría ofrecernos un conocimiento valioso: primero, siendo juez o árbitro de las teorías de primer orden al analizar las condiciones necesarias de suficiencia para resolver esos problemas teóricos (como bien lo ejemplificó Kant en toda su *Crítica de la razón pura*); y segundo, elaborando hipotéticos sistemas metafísicos que, posteriormente, le permitirían a esas teorías de primer orden comprender qué implicaciones tiene aceptar tales o cuales principios, entidades, etc.

## Conclusión

Con base en lo ya expuesto, se puede concluir que es inviable sostener que la metafísica es un estudio de primer orden acerca de la existencia o esencia de las cosas. Pretender ello sería querer violar los límites del conocimiento y del lenguaje. Más bien, debería entenderse como un análisis de segundo orden, cuyo objeto de estudio es la realidad. Para ello, esta podría asumir el rol de juez o árbitro en los debates de primer orden al analizar las condiciones para que estos se desarrollen de forma coherente y con posibilidad de una resolución satisfactoria; o bien, modelando hipotéticos

7 Un ejemplo de cómo ello puede verse en acción es en mi artículo: “Respuestas a las paradojas sobre la omnipotencia de Dios”, donde sostengo como tesis que: «para afirmar o negar la existencia de este ser con las características ya mencionadas ambos bandos deberán afirmar: por un lado, que es imposible que Dios, como ser omnipotente, exista

( $\sim \diamond \exists x [(x=d) \wedge \alpha x]$ ); o bien, que es necesario que Dios, como ser omnipotente, exista ( $\exists x [(x=d) \wedge \alpha x]$ , o bien  $\sim \diamond \sim \exists x [(x=d) \wedge \alpha x]$ )» (Hernández, 2018b, p. 469), y concluyo: «Así, en caso de querer establecer un debate genuino entre ambas partes, es necesario por parte de los ateístas comprender y saber criticar estas respuestas desde su raíz, y, por otra parte, es preciso que los cristianos y creyentes estén dispuestos a seguir reelaborando sus respuestas de tal forma que la discusión se enriquezca y el debate como tal se siga ampliando cada vez más» (p. 485). Tanto en uno como en otro caso no se pretende optar por uno de las tesis («Dios sí es omnipotente» o «Dios no es omnipotente»), sino que el análisis se centra en estudiar las condiciones necesarias para que una de ellas logre efectivamente refutar a la otra.

8 Esta condición de ‘hipotético’ está estrechamente vinculada a las categorías de ‘abducción’ y de ‘terceridad’ de Peirce (Hernández, 2020, pp. 147 y ss.; Pérez, 2020). Del fenómeno o ley descubierto por el interpretante no pode-

mos tener certeza de una absoluta correspondencia con los entes mismos (primeridad). Sin embargo, puesto que «toda terceridad implica segundidad y primeridad, pero no al revés», podemos plantear esa correspondencia de forma hipotética en virtud de que estos efectos prácticos provienen de una fuente común: las cosas mismas (Peirce, 1976 [NEM], pp. 344-345). Dicho de forma resumida: puesto que la existencia es el punto de partida de la realidad, esta segunda debería remitirnos en algún sentido a la primera.

sistemas que le permitan a esas teorías evaluar si desean comprometerse con ciertas definiciones, principios, entidades, etc. tras ver las implicaciones que tiene la asunción de estos. A mi juicio, solo a partir de estas dos vías podemos ofrecer a la metafísica un camino seguro y valioso; alejándola de discursos fantasiosos y charlatanes, y reconectándola con su sentido original: como «filosofía primera» (πρώτη φιλοσοφία).

## Referencias

- Aquino de, s. T. (1975). «Cuestiones disputadas sobre la verdad». Cuestión 1. Ed. Bilingüe. Trad. Luis Lituma. En: *Estudios de Filosofía, I*, pp. 107-130. Recuperado de: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/estudiosdefilosofia/article/view/538/528>.
- Aristóteles. (2014). *Τῶν μετὰ τὰ φυσικά*. En: *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Edición trilingüe. Madrid: Gredos.
- Baracaldo, C. A; Hernández, J. C. (2019). *De la existencia a la libertad: una lectura metafísica de El ser y la nada de Jean-Paul Sartre*. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española.
- Carnap, R. (1990). *Pseudoproblemas en la filosofía*. Trad. Laura Mues de Schrenk. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Carnap, R. (2005). *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*. Chicago: Open Court.
- Carnap, R. (2009). *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. Trad. Nicolás Molina. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Díaz, J. A. (1998). «La concepción metafísica de Hegel». En: Gracia, J. *Concepciones metafísicas* (pp. 187-208). Madrid: Trotta.
- Escoto, J. D. (1960). [Ord.] *Dios uno y trino: I. Prólogo del Comentario de Oxford. II. Objeto, esencia y sujeto de la fruición. III. De Dios y de las Divinas Personas. IV. Tratado del primer principio*. Ed. bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hegel, G. W. F. (2011). [WdL] *Ciencia de la lógica*. Tomo 1. Trad. Félix Duque. Madrid: Abada.
- Hegel, G. W. F. (2017). [Enz]. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Vals Plana. Edición bilingüe. Madrid: Abada.
- Heidegger, M. (2014). *¿Qué es la metafísica?* Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- Hernández Rodríguez, J. C. (2018b). De la existencia a la realidad: dos definiciones de 'realidad' y resignificación de esta como verdad. En: *VII Congreso Colombiano de Filosofía*. Sociedad Colombiana de Filosofía, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=vz1CLMG3TXM>.
- Hernández Rodríguez, J. C. (2019). Respuestas a las paradojas sobre la omnipotencia de Dios. *Pensamiento*, 75 (283), 469-485. DOI: 10.14422/pen.v75.i283.y2019.026.

- Hernández Rodríguez, J. C. (2020). Entre demonios y elucubraciones análisis del argumento de Peirce contra el nominalismo. *Cuestiones de filosofía*, 5 (25), 139-164. DOI: 10.19053/01235095.v5.n25.2019.9113
- Hernández Rodríguez, J. C. y Baracaldo Méndez, C. A. (2018). Antecedentes metafísicos del concepto *ser* de Sartre. *Universitas philosophica*, 35 (71), 323-349. DOI: 10.11144/Javeriana.uph35-71.amss. [C]
- Hernández Rodríguez, J. C. y Pérez Bedoya, J. (2018). Choque de paradigmas: análisis a las prohibiciones de Tamburini y Retz a diversas tesis modernas. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39 (119), 47-76. DOI: 10.15332/25005375.5050.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I: Idea general a la fenomenología pura*. Trad. J. Gaos. T. 1. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1989). [MS] *Metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts. Barcelona: Altaya.
- Kant, I. (1989). *Sueños de un visionario explicados por los ensueños de la metafísica*. Trad. Cinta Canterla. Edición bilingüe. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Kant, I. (1999). [Prol.] *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición bilingüe. Trad. Mario Caimi. Barcelona: Ediciones Istmo.
- Kant, I. (2011a). [Fortsch.] *Los progresos de la metafísica*. Trad. Mario Caimi. Edición bilingüe. México: Fondo de la Cultura Económica, Biblioteca Immanuel Kant.
- Kant, I. (2011b). [KpV]. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Edición bilingüe. México: Fondo de la Cultura Económica, Biblioteca Immanuel Kant.
- Kripke, S. (2017). *El nombrar y la necesidad*. Trad. Margarita M. Valdés. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Lewis C. T., Short, C. & Freund, W. (1956). *Latin Dictionary by Lewis & Short, Founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press. Retrieved from: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Drevisio>.
- Lewis, D. K. (2015). *Sobre la pluralidad de mundos*. Trad. Eduardo García Ramírez. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

- Lydell, H. G. & Scott, R. (1996). *Greek-English Lexicon*. Clarendon: Oxford University Press. Retrieved from: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>.
- Marquínez Argote, G. (2006). "Realidad", historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri. *Cuadernos salamantinos de filosofía*, 33, pp. 145-180. Recuperado de: <http://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000030295&page=1&search=&lang=es>.
- Meinong, A. (1981). *Teoría del objeto*. Trad. Eduardo García Máynez. México: Instituto de investigaciones filosóficas, UNAM.
- Méndez, C., & Varas, I. (1981). *¿Qué es la metafísica?* Bienes Lacónica.
- Peirce, C. S. (1976). [NEM] *The New Elements of Mathematics*. Vols. 1-4. The Hague-Paris: Mouton Publishers.
- Pérez, J. (2020). Un, dos, tres... ¡Por la posibilidad, la relación y la ley! *Scientia in Verba*, 6 (1), 149-156. Recuperado de: .
- Quine, W. v. O. (1984). «Acerca de lo que hay» *Desde un punto de vista lógico*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Orbis.
- Rayo, A. (2015). *La construcción del espacio de posibilidades*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Rodríguez Ortiz, A. M., y Hernández Rodríguez, J. C. (2019). «Modalidad: una restitución entre el λόγος y el ὄντος». En: López López, A. F. (Ed.). *Logos y filosofía. Temas y debates contemporáneos* (pp. 48-66) (en edición). Medellín: Universidad de San Buenaventura.
- Russell, B. (1946). *Investigación sobre el significado y la verdad*. Trad. José Rovira Amengol. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1993). *El ser y la nada*. Trad. Juan Valmar. Barcelona: Altaya.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- Williamson, T. (2016). *La filosofía de la filosofía*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Wittgenstein, L. (2009). [Trac.] *Tractatus logico-philosophicus*. En: Reguera, I. (Ed.). *Obra completa*. Vol. 1. Edición bilingüe. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos.
- Wolff, C. (2000). *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica alemana)*. Trad. Agustín González Ruiz. Madrid: Akal.