

síntesis

F I L O S O F Í A

LA FILOSOFÍA Y EL MAL

Julio Quesada Martín



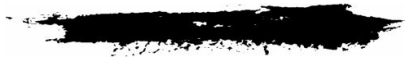
hermeneia
.....



EDITORIAL
SÍNTESIS



LA FILOSOFÍA Y EL MAL



Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

proyecto editorial



síntesis

F I L O S O F Í A

[h e r m e n e i a]

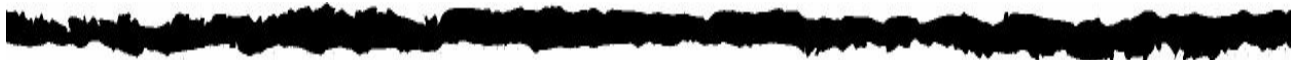


directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Córdón

Ramón Rodríguez García

LA FILOSOFÍA Y EL MAL



Julio Quesatla Martín





© Julio Quesada Martín

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.

Vallehermoso 34

28015 Madrid

Tel 91 593 20 98

<http://www.sintesis.com>

ISBN: 978-84-995815-1-4

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

*Pues me rescató
del laberinto de la tristeza
y el olvido: para Adriana*

Índice

Introducción. Nuestra difícil “situación hermenéutica”. Aristóteles, Umberto Eco y la ciencia. (De la subida al Monte Camelo)

1 Tragedia, Metafísica y Democracia: Platón y Aristóteles ante Pericles

- 1.1. Metafísica, dialéctica e historia
- 1.2. La metafísica como “fracaso”
- 1.3. Ontología de la contingencia y sistema político deliberativo
 - 1.3.1. “Relación” y “philía”,
- 1.4. Tragedia de la metafísica y reforma del entendimiento: Hécuba toma la palabra

2 Fundamentos metafísicos y teológicos de la Providencia cristiana: san Agustín y santo Tomás

- 2.1. Contingencia versus Tyché
- 2.2. Providencia, utopías y problema del mal
 - 2.2.1. El mal como “carencia” de Ser/Bien, 2.2.2. Para que podamos ver mejor las penas del Infierno,
- 2.3. Teología, Historia y Hermenéutica

3 Metafísica, Subjetividad y Progreso (Modernidad I)

- 3.1. El “cogito” y la matematización de la realidad: Descartes
- 3.2. Metafísica, economía y política de la salvación del alma: Leibniz
 - 3.2.1. Teología de la razón suficiente, 3.2.2. La profesión de fe racional del filósofo, 3.2.3 Dios ante el problema del mal, 3.2.4 El cálculo de nuestra eternidad,
- 3.3. Occidente (Europa) como Espíritu Absoluto: Hegel
 - 3.3.1. La Metafísica como Lógica especulativa de la Revolución,
 - 3.3.2. El ardid de la Razón-Estado y la secularización de la Providencia, 3.3.3. Cultura y humanismo: la vida civil del latín,

4 *Escepticismo, Metafísica como “Crítica” e Ilustración (Modernidad II)*

- 4.1. Creaciones y ensayos del “yo”. Crítica de la crueldad y escepticismo liberal renacentista en Montaigne
- 4.2. Voltaire: Crítica de la Teodicea. El mal como “noticia” y “reflexión filosófica”
- 4.3. Metafísica como “Crítica” trascendental filosófica y política: Kant
 - 4.3.1. *Metafísica y sociología del conocimiento*, 4.3.2. *Metafísica crítica y ciudadanía*, 4.3.3. *Finitud y límite: casi toda la vida por delante*, 4.3.4. *Orientar la Dialéctica, orientar la Hermenéutica*, 4.3.5. *La filosofía en el corazón de las tinieblas: Kant (como si) Joseph Conrad*,
 - 4.3.5.1. *El Holocausto como "problema ontológico"*, 4.3.5.2. *El mal o ¿qué es el hombre?*,
 - 4.3.5.2.1 . Las magnitudes negativas y la metafísica, 4.3.5.2.2. El problema del mal como problema “crítico”, 4.3.5.2.3. El mal radical, 4.3.5.2.4. La teodicea y el problema del mal, 4.3.5.2.5. Cosmopolitismo y mal radical: perpetuamente hacia la paz perpetua, 4.3.5.2.6. Del mal como “*Ab-grund*” positivo y algunas conclusiones inquietantes para el futuro de nuestra civilización,
- 4.4. Charles Baudelaire y Jim Morrison en el Viet-Congo. El Holocausto Negro
- 4.5. Addenda para Clara Haber: del gas mostaza al Premio Nobel

5 *Hermenéutica, Lenguaje y Política: la ontologización estético-lingüística del Ser y el Posthumanismo*

- 5.1. El verdadero autor que nos des-velan: en torno a Nietzsche
 - 5.1.1. *La crítica de la Metafísica (“Dios ha muerto ”) y el problema no resuelto de la interpretación*, 5.1.2. *Kultur/Civilization*,
- 5.2. Ontología, Hermenéutica y Política: exégesis, violencia del “pre-juicio” y III Reich en Heidegger
- 5.3. Crítica de la Ideología Estética: Paul De Man
- 5.4. De la “deconstrucción” del principio de Razón Suficiente al “Posthumanismo”: Heidegger y Sloterdijk
 - 5.4.1. *Razón Suficiente y proyecto de mundo: “finitud” y “juego”*,
 - 5.4.2. *Planificación y sistematización del trabajo humano*, 5.4.3. *Ontología y Ecología*, 5.4.4. *Tiempo del Ser versus tiempo*

narrativo,

5.4.4.1. La ausencia del “espacio narrativo” y del “espacio de la opinión pública” en Ser y Tiempo,

5.4.5. Peter Sloterdijk: el nuevo parque zoológico posthumano,

6 Del Nihilismo a la Razón histórico-narrativa

6.1. *Lebenswelt*. La vuelta a la pluralidad del mundo: E. Husserl y M. Merleau-Ponty

6.1.1. La “intencionalidad” y el “alguien”, 6.1.2. Epojé: ¡Hágase el mundo!, 6.1.3. El mundo de la vida cotidiana, 6.1.4. Metafísica y novela: un menage á trois,

6.2. La razón histórico-narrativa (I): una contribución española a la democracia liberal. José Ortega y Gasset

6.2.1. La vida humana como realidad radical, 6.2.2. Nuestra vocación cosmopolita europea, 6.2.3. ¿Destino verbal?: perspectivismo y traducción, 6.2.4. ¿Por qué el espíritu de la novela es ontológicamente antitotalitario?: Malcolm Lowry, Ortega, Milan Kundera y Richard Rorty,

6.3. La razón histórico-narrativa (II). Otra contribución española a la reforma de la filosofía moderna: María Zambrano

6.3.1. Introducción histórica para los que ya se han olvidado de la reciente historia de España, 6.3.2. Filosofía del fascismo: ¡viva la muerte!, 6.3.3. ¿Cabén juntos?: Don Quijote de Königsberg, 6.3.4. Michoacán: la lluvia y el milagro político del perdón,

6.4. Nuevos fundamentos ontológicos y políticos de la razón histórico-narrativa (III). Hannah Arendt

6.4.1. Acercamiento histórico-filosófico, 6.4.2. De el-ser-para-la-muerte a la categoría ontológica y política de la “natalidad”, 6.4.3. “Alétheia”: la verdad como desocultamiento de la riqueza del espacio público. Desvelamiento y Democracia, 6.4.4. El pensador en la ciudad: “amistad” y “agón”, 6.4.5. ¿Significa el final de la “Guerra fría” que habría triunfado la política?,

Postdata. Nihilismo y terror

TU AUSENCIA PURA

Vengo de ver el mar, vengo de verme
mirar lo que me duele si lo miro.
Vengo del desaliento y del suspiro
que todo exhala, por compadecerme.

Vengo de recordarte y malquererme,
la sien avergonzada, porque el tiro
en noche no cuajó, porque respiro
en todo cuanto quiere retenerme.

Vengo del mar y de morder las rosas,
de buscarte, Señor, en la basura,
desde donde me llamas y me acosas.

Vengo de tu olvidada sepultura,
del otro lado vengo de las cosas,
del centro mismo de tu ausencia pura.

Juan Miguel González
Las sombras celebradas

Introducción

Nuestra difícil “situación hermenéutica”.

Aristóteles, Umberto Eco y la ciencia.

(De la subida al Monte Camelo)¹

I. Hoy, más que nunca, debemos comenzar con Aristóteles. Pero no con cualquiera de sus importantes libros sino, dada nuestra complicada situación filosófica, elegimos por obligación la *Metafísica*. Este libro quiere arrancar con ese brío intelectual que buscaba la ciencia de los primeros principios y causas, el mismo filósofo que también había preferido la vista a cualquier otro sentido porque dejaba aparecer las cosas y los seres en sus diferencias y pluralidad². Trataré de mostrar y de demostrar que esta relación entre la filosofía y el mundo sensible sigue siendo de vital importancia tanto a nivel ontológico como político. Una Ciencia (que se busca: “Por todo lo dicho, corresponde a la misma Ciencia el nombre que se busca”, *Metafísica*, 982b 5) no por su utilidad sino porque ella, en sí misma, vale la pena. Aristóteles habla, al respecto, de “la única ciencia libre” (*Metafísica*, 982b 20-30) y aunque esto no quiera decir, ni mucho menos, que Aristóteles piensa ex nihilo, puesto que, veremos, la exégesis tiene que ver con lo que heredamos en tanto opiniones de los otros, sin embargo allí el matiz es de orden moral, hay algo excelente (areté) en esto de la filosofía: no sólo filosofamos porque queremos salir de nuestra ignorancia sino, y sobre todo, porque no queremos ser esclavos. El texto merece recordarlo: “Es, pues, evidente que no buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta es para sí misma”³. Al respecto, ¿no cabría pensar que el filósofo está retando a los dioses (que pueden esclavizarnos) en tanto que la aparente tensión entre hombres y dioses, a propósito de que “en propiedad”, escribe Aristóteles, esta ciencia libre sólo debería ser propia de los inmortales y sin falta alguna de necesidades materiales, queda desequilibrada de entrada en favor del hombre virtuoso que se obliga a sí mismo, y por eso es libre, a buscar una ciencia que en principio sólo corresponde a los dioses?⁴ Es verdad que la tensión existe como lo demuestra, a posteriori si queremos, la necesidad de compaginar la virtud con la prudencia, pues el hombre, decíamos, sí que tiene determinados compromisos con el mundo sensible como comer, dormir, etcétera, que

son muy importantes para una dialéctica que no pierda de vista, como en Platón, la realidad de nuestro mundo sensible cargado de necesidades. Pero una ciencia libre no significa que pueda partir de cero. Otra de las excelencias del dedicarse a la filosofía tiene que ver, precisamente, con la actitud amiga, incluso amorosa, que tiene Aristóteles como “comentarista”, hermeneuta. Está tan agradecido de la posición histórica que ocupa -alegría que no es ajena, si se le permite la expresión, a su ontología cuya realidad, oúsia, disfruta intelectualmente (logos) con la pluralidad que tanta admiración le produce y le insta a pensar-, que no sólo deberíamos estar agradecidos a los que comparten nuestras opiniones “sino también a los que se han expresado más superficialmente. Pues también éstos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar”⁵. ¿Acaso no es esto realmente hermoso?

Y no obstante este talante se exige a sí mismo señalar, desenmascarar, los absurdos y las falsedades en las que los filósofos también pueden caer y que más vale olvidar criticándolas por amor a la vida. Aristóteles como “comentarista” de unos textos que ha recibido no se entretiene en un pedante ejercicio de halterofilia erudita. Y aunque sabe, como hombre de ley que es, que va a necesitar toda la herencia para que su corazón no se sienta miserable, a pesar de esto, llamará a las cosas por su nombre. Planteará las dificultades que ve y para ello se hará cargo de opiniones diferentes a la que él mismo mantiene. Esta “atadura” o nudo gordiano es lo que hay que deshacer en el sentido de desarrollar, desembrollar, “examinando” punto por punto y buscando “soluciones”, “soltar” la “atadura”, llegar a algún término⁶. Pero esta tercera parte del comentario de texto no es gratuita ni puede ser infinita. Veamos. Soltar la atadura no es lo mismo que “soltar amarras” (metáfora muy propia de nuestra difícil situación hermenéutica) salvo que se trate de una operación de marinería con sentido, embarcarnos para llegar a Génova desde Málaga; pero de ninguna manera, para el Estagirita, se trata de soltar amarras para llegar a ninguna parte.

Estar atados a un problema no es estar en una caverna sino que nuestra admiración ante lo problemático se mide por la fuerza con que nos anudamos al objeto problemático; sentimos el problema, nos ligamos al problema de la misma forma que el boxeador siente a su oponente. Por esta razón filosófica, Aristóteles insistirá en que hay que sentir la atadura, sentirnos obstaculizados, sin poder andar ni proseguir en el conocimiento⁷. Hoy día, sin embargo, al profesor le resulta más cómodo no penar con los clásicos, no pasar por donde ellos pasaron ni penar con las ataduras que se encontraron en sus caminos. Más bien casi todo apunta a que como Dios ha muerto el mundo-texto se ha transformado en una pista de baile, que decía Zaratustra. Pero tampoco cabe la indeterminación absoluta. A los dioses los podemos contemplar cavilando toda la vida, pero el filósofo sólo tiene una. No se trata únicamente de un problema epistemológico: la crítica aristotélica a la progresión infinita en busca de las causas desvela que estas progresiones al infinitum tienen un serio obstáculo porque “cada cosa tiene verdad en la medida que tiene ser”⁸. También tenemos un obstáculo político: el filósofo no sólo no tiene la vida eterna por delante sino que vive en la polis. Por lo tanto ni la metafísica ni la

democracia pueden estar pendientes del infinito al que nunca llegaremos, aunque sea necesario, como en el caso del Dios como Motor Inmóvil, porque hay que actuar, obrar, lo que sólo podemos hacer si conocemos las causas. Y dado que obrar es pasar de la potencia al acto, solucionar la aporía, desatar la atadura, como decíamos, no puede acabar en una progresión infinita: “Pero los que suponen la progresión infinita destruyen sin darse cuenta la naturaleza del Bien. [...] pues el que tiene entendimiento obra siempre en vista de algo, y esto es un término; el fin, en efecto, es un término”⁹. El sistema político que acompaña a la metafísica aristotélica como el sistema más bueno, la democracia¹⁰, es un sistema deliberativo basado entre otras cosas en la necesidad tanto de obrar como de hacerlo a tiempo.

La crítica de las Ideas es demoledora¹¹. Una vez enfrentado el problema del pitagorismo (los Números como causa de la Naturaleza no explican el movimiento ni qué sea la Naturaleza) hay en el libro II algo muy importante respecto del enfrentamiento de Aristóteles con su maestro y respecto de la pretensión pitagórica de darle al universo un fundamento exclusivamente matemático. En 995a 15-20 no sólo se afirma que es un error creer que “todo” debe tener la exactitud matemática, sino, y sobre todo, que tal exactitud vale exclusivamente “en las cosas que no tienen materia”. Vamos a ir adelantando lo siguiente: metafísica y cálculo matemático no coinciden en Aristóteles, hasta tal punto que “el método matemático no es apto para la Física” (II, 995a 15). Hasta la matematización del universo por Galileo y Descartes la materia no está asegurada, calculada, por un eje de coordenadas. Esta crítica al pitagorismo no es ajena al platonismo de las Ideas puesto que la atadura sigue estando en las “causas” y en la “sustancia”. Las “Ideas” como “causas” provocan “perplejidad”, siendo la mayor de ellas ésta: “qué aportan las Especies a los entes sensibles, tanto a los eternos como a los que se generan y corrompen; pues no causan en ellos ni el movimiento ni ningún cambio”¹². No causan las Ideas el movimiento, pero es que ni siquiera sirven para la ciencia de las demás cosas. Tendríamos que llegar a conclusiones estrafalarias como la del “tercer hombre”, pues aplicando las Ideas al mundo sensible deberíamos tener Idea de “lo Animal”, de “lo Bípedo” y del “Hombre”¹³. Y nos recuerda el *Fedón* bajo este interrogante: ¿cómo pueden las Ideas, que son simples sustancias de las cosas, estar separadas de ellas?

—[...] Así es que voy a intentar exponerte el tipo de causa con el que me he ocupado, y de nuevo iré a aquellas cosas que repetimos siempre, y en ellas pondré el comienzo de mi exposición, aceptando como principio que hay algo que es bello en sí y de por sí, bueno, grande y que igualmente existen las demás realidades de esta índole. Si me concedes esto y reconoces que existen estas cosas, espero que a partir de ellas descubriré y te demostraré la causa de que el alma sea inmortal (100 A-C).

—[...] Es más, dirías a voces que desconoces otros modos de

producirse cada cosa que no sea la participación en la esencia propia de todo aquello en lo que participe; y que en estos casos particulares no puedes señalar otra causa de la producción de dos que la participación en la dualidad; y que es necesario que en ella participen las cosas que hayan de ser dos, así como lo es también que participe en la unidad lo que haya de ser una sola cosa (101 A-D)¹⁴.

Pero, se admira Aristóteles, ¿acaso los entes son “otros números” de forma que el 7 es la causa de Sócrates y el 23 lo es de Platón siendo el 13 la ousía de Plotino, pongamos por caso? ¿No es esto un sinsentido? ¿Cómo puede la Idea ser la causa de lo que se mueve? Debe haber algo extremadamente valioso en la Naturaleza, en el devenir de cosas y seres humanos, en el movimiento y en el movimiento de los seres humanos, sus acciones, como para apartar de la Ciencia buscada la teoría de las Ideas en estos términos: “En suma, los conceptos acerca de las Especies destruyen cosas cuya existencia preferimos a la existencia de las Ideas; [...]”¹⁵.

Nosotros creemos que las Ideas desvalorizan dos cosas muy valiosas para los seres humanos. La primera, la realidad del mundo sensible, lo que ve nuestra alma tanto en la Naturaleza como en la Polis. La segunda, sin la que aquéllas no subsistirían, la lógica de nuestros razonamientos humanos.

“Hay una ciencia que contempla al Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”¹⁶. Con estas palabras el Libro IV entra en una de las dificultades más graves de la metafísica puesto que “debemos comprender las primeras causas del Ente en cuanto ente. Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, [...]” (1003a 30). Son pasajes capitales para comprender tanto la propia historia de la metafísica: “sustancia y accidente”, “Filosofía primera y Filosofía segunda”, “ente y géneros”, “potencia y entelequia”, “Ente y No-Ente”, en fin, “cambio y primer Motor inmóvil”, como la estructura clásica de esta asignatura. Pero nuestro propósito no es revivir aquel viejo cuerpo de doctrina firmemente asentado y compuesto por la Metafísica General u Ontología y Metafísica Especial (Psicología racional, Cosmología y Teología natural). El presente libro, su talante filosófico, tiene como punto de partida aquel que ha hecho posible que caiga este viejo muro de la metafísica o, al menos, desde su crítica interna, el propio Nihilismo, que sus cimientos se hayan tambaleado y resquebrajado en profundidad. Pero como tampoco creemos que la última palabra sobre la metafísica sea la de Heidegger, nos apresuramos a matizar: un terremoto en el pensamiento (muerte de Dios) incluso alcanza a los que se vanaglorian del acoso y derribo.

A propósito de las relaciones entre Filosofía, Dialéctica y Sofística, y sin dejar un trasfondo que le persigue como su sombra, las Ideas, Aristóteles intenta establecer en ese momento lo que es propio del “filósofo”: “Así, pues, que es propio del filósofo, es decir, del que contempla la naturaleza de toda sustancia, especular también acerca de los principios silogísticos, es evidente”¹⁷. De otra forma la teoría del “tercer hombre” sería

razonable así como otras mucho más descabelladas. Luego el que más sabe acerca de los entes, el filósofo, puede por derecho “enunciar los más firmes principios de todas las cosas”. Y el más firme de todos ellos es el principio de no contradicción: “Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido” (1005b 20).

Decía Aristóteles que respecto a este principio era imposible engañarse puesto que no es hipotético sino “previo” a todo conocimiento. De ahí que todas las demostraciones se remonten a esta última creencia filosófica (principio, arché). Como tal principio es indemostrable (“es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no”) o demostrable por la refutación de lo contrario (la imposibilidad de que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo), poniéndose de relieve que también hay una imprudencia que convierte la razón, logos, en irrazonable al tratar de ir más allá de lo que razonablemente podemos pedir demostraciones. La teoría del “significado”, como sabemos, está relacionada con el “ser”; lo que nos obligaría a desechar como razonable todo intento, pitagóricos y Anaxágoras como ejemplos, de emparentar la tarea del “significar” con lo indeterminado o las infinitas cosas. Si esto fuera lo razonable, entonces no habría forma de distinguir entre “Ser” y “No-Ser”, lo que nos colocaría en una situación filosófica difícil de mantener, salvo, obviamente, que nos queramos mantener a perpetuidad en la absoluta indeterminación o ambigüedad del ser y del obrar. Pero de forma rotunda Aristóteles rompe esta atadura: “Pues el no significar una cosa es no significar ninguna, y, si los hombres no significan nada, es imposible dialogar unos con otros, y en verdad también consigo mismo; [...]”¹⁸. Las consecuencias filosóficas del principio de no contradicción alcanzan no sólo a Parménides sino a Protágoras, porque el no separar bien la unidad de la pluralidad conlleva al monismo de la sustancia parmenídea y al relativismo de los sofistas. Todas las cosas serán “una sola” si las contradicciones son todas “simultáneamente dichas de uno mismo”. “Trirreme”, “muro” y “hombre” serán lo mismo, la misma cosa, “si de todo se puede afirmar y negar cualquier cosa”. Pero es que si todas las cosas actúan juntas, entonces “nada es verdadero”.

Hay una lógica en la ontología.

1. Hablar de lo indeterminado no es lo mismo que hablar del Ente.
2. Hablar de lo indeterminado puede ser lo mismo que hablar del ser en entelequia, potencia.
3. Pero el Ente en acto no es lo mismo que lo indeterminado. Aristóteles no nos pedía que fuésemos racionales hasta el extremo sino razonablemente racionales. Su ontología estaba vertebrada por una prudencia metafísica y ética desde la que nos exhorta a que nos apartemos “de esa doctrina inmoderada y que impide a la mente definir cualquier cosa”¹⁹. Puede que en potencia una cosa sea simultáneamente todos los contrarios imaginables; pero en acto —y actuar es obrar en el sentido de “significar” y en el sentido

“práctico” (de praxis)- no.

II. Por estas mismas razones, la cosa misma decíamos al principio, también quisiera comenzar esta exposición con la crítica de Umberto Eco al relativismo hermenéutico y la deriva que ocasiona el nihilismo impreso en la “semiosis ilimitada”²⁰. Si en clase, o en el mundo en que vivimos, se acaba imponiendo el extremismo pragmático-postmoderno de la “semiosis ilimitada” en la que “todo vale”, entonces asistiremos al banquete de los textos que Todorov nos había preparado como parte de nuestro nihilismo: “Un texto es sólo un *picnic* en el que el autor lleva las palabras, y los lectores, el sentido”²¹. Este banquete, que tan lejos está de Sócrates y de Platón, aspira a hacer muchas cosas con las palabras; hasta tal punto, y como parte del succulento festín, que las propias palabras dejan de ser testigos materiales de lo que alguien, Kant, Merleau-Ponty o Unamuno, da lo mismo, alguna vez escribieron o dijeron. Al parecer la crítica de Nietzsche a la metafísica y, muy especialmente, a Kant da lugar a esto. Habríamos pasado de la “verdad como adecuación” a la “hora del lector”, de la verdad como “testigo” a la verdad como “creación”²². Pero el texto, no digamos nuestras vidas, dejados al albur de la imaginación pueden darnos tanto muy buenas sorpresas como muchas malas. Una vez que lo hemos deconstruido todo y hemos mandado al “autor” al pasillo o lo hemos puesto de cara a la pizarra (por no saberse la lección de la muerte del sujeto), ¿cómo no acabar creyendo que si alguien como Jack *el Destripador* dijera, por ejemplo, que para llevar a cabo sus asesinatos se había basado en la lectura del Evangelio de san Juan, cómo no terminar creyendo que más que ante un loco de atar estábamos en presencia de un genio y una obra de arte? ¿Acaso no estaríamos enseñando a nuestros alumnos, levantada universitariamente el acta de defunción del sujeto, a destripar textos bien como parte de un juego -“le jeu de massacre” de Derrida²³—, bien como parte de la dinámica propia del pragmatismo -para Rorty “usar” un texto sería vapulearlo hasta provocar el cambio en una taxonomía previamente aceptada²⁴? ¿No se trata de dar un paso más hacia el *Ab-Grund* nihilista y acabar negando la posibilidad objetiva de diferenciar la ficción de la realidad? Una vez puesta en marcha la producción de “analogías” que hará más grande la bola de nieve conforme se vaya deslizando a través de “imágenes”, “metáforas”, “símbolos”... ¿qué orientará a esta producción cuya única esencialidad es la falta de esencia, lo que convierte su lógica en perpetuo “deslizamiento” a la “deriva” de un Verbo sin ningún tipo de límite? ¿La “etimología”? -contesta Eco²⁵. Si no hay “hechos”, como tampoco “autor”, ¿queda el mundo identificado con un “puro juego lingüístico”?²⁶. El “esoterismo” del “juego hermenéutico” que imponen como jerga los “adeptos del velo”, ¿carece de la más elemental regla?

Para Eco el “círculo hermenéutico” sigue siendo válido en parte. Tampoco cree en la propiedad en sí de los textos, como no cree en la metafísica dogmática; pero enfrenta el problema hermenéutico - “decir de qué se está hablando ya es una apuesta interpretativa”- con un talante muy diferente. Reconocer la “intención del texto” es

reconocer una “estrategia semiótica”; Eco y Heidegger parecen señalar lo mismo: tenemos que “sacar a la luz” esa intención para no repetir lo dicho por el autor. Pero a partir de ahí se establecen diferencias. También hay que “demostrar” la validez de esa conjetura. Por esta razón ilustrada el significado de “sacarla a la luz” en Eco y Heidegger difieren filosófica y políticamente. Cuando el autor de *El nombre de la rosa* utiliza el término ‘controlar lo hace firmemente convencido de que si bien no existe ya algo así como lo “en sí” metafísico del texto, sí que hay una “esencia” textual, sólo que es de tipo “relacional”. Sacar a la luz lo que hay en el texto por decir no es la señal para destripar a los clásicos, porque esa propiedad tan aristotélica viene alumbrada por la modernidad de nuestro pensamiento de herencia grecolatina y republicana. Ahí ‘luz significa “comunidad”, tanto en lo que se refiere a aspectos del texto que no podemos obviar: históricos, filológicos, etc., como a la raíz kantiana de la dimensión cívica del pensamiento. Nos referimos a que para Kant “pensar por sí mismo” (*Aufklärung*) no es tanto un principio positivo como negativo “en el uso de la propia facultad de conocimiento” y de ahí que se pueda dar “riqueza de conocimiento” junto al uso menos ilustrado de los mismos que podamos imaginar. “Sin embargo, ¿cuánto y con qué licitud pensaríamos si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que comunicar nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos?”²⁷. Tal vez sea excesivo, pero ¿no hay un aire de familia entre nuestra época postmodernista y la crítica de Kant a la razón por renunciar a “la creencia racional”? A los innumerables males que debemos resistir como parte esencial del universo (fenómeno y nómeno no coincidirán nunca en esta vida), ¿tendremos que sumarle nuestra postmoderna *Unglaube*, este “estado penoso del ánimo humano que comienza por despojar a las leyes morales de toda su fuerza como móvil del corazón, y, con el tiempo, de toda su autoridad, y que lleva al modo de pensar que se llama escepticismo, esto es, el principio de no reconocer ya deber alguno”?²⁸. Si lo que queremos es jugar, venga, pero en serio: ¿Es posible convertir en un principio universal del uso de la razón el fundamento - “Todo vale”- por el que se admite algo o también la regla que se sigue de aquello que se admite? ¿Usaríamos los textos igual que a nuestras mujeres, hijos o amigos?...

Lo que Kant estaba lejos de imaginar era que este descreimiento de la razón iba a ser, al menos en parte, una consecuencia de la herme(s)néutica. Éste es, para nosotros, uno de los mejores logros de *Interpretación y sobreinterpretación*.

‘Moderado’ significa estar dentro del “modus”: límites y medida, que servía para aislar dos actitudes interpretativas referidas a dos formas de descifrar bien un texto como un mundo, bien el mundo como un texto. Parte de nuestra herencia griega, Platón y Aristóteles, se ha fundamentado en el conocimiento que busca causas; causalidad siempre de cadena unilineal; en principios a priori como el de identidad, no contradicción y tercero excluido; y con una forma típica del pensamiento occidental (racionalismo) que se deriva de estos principios: el *modusponens* (si p, entonces, q; p, luego q). Más tarde el racionalismo latino viene a enriquecer el racionalismo griego. El modus, escribe Eco, se hará legal y contractual. Los límites “espaciales” adquieren una limitación “temporal” que aporta la sintaxis latina y cuya joya de la corona es el “ablativo absoluto”. De Tomás de

Aquino, Eco recuerda que ni Dios puede transgredir las leyes del tiempo. El tiempo es irreversible y ni Dios puede hacer que lo que ha sido no haya sido.

Pero no sólo de Apolo vive el griego. No sólo tenemos como herencia el *modus ponens* sino también “Eleusis”: lo indeterminado, el infinito, la ambigüedad, la metamorfosis, etcétera. Hermes es voluble, ambiguo, padre de las artes y de los ladrones; es la otra cara de la identidad, la no contradicción y linealidad del pensamiento²⁸. Y triunfa en el siglo II d. de C. El hermetismo refleja la crisis del *modus ponens*: 1) cada palabra es una alegoría; 2) cada libro es un mensaje secreto; 3) conocer es revelación de la propia Divinidad, más allá del discurso humano, a través de símbolos, sueños y oráculos. La verdad ya no es hacer luz, claridad, sino revelar lo que durante mucho tiempo ha estado oculto bajo la superficie. Esta crisis del racionalismo afecta, fundamentalmente, al concepto de verdad que el hermetismo

1. traslada hacia atrás, al tiempo del origen;
2. origen que hemos olvidado;
3. pero que somos conscientes del olvido porque alguien la ha salvaguardado;
4. cuyas palabras, no obstante, ya no somos capaces de entender²⁹. El *modus*, la frontera, los límites (espaciales y temporales) han sido asaltados y el mundo se hace irreconocible, pues antes una cosa era verdadera si podíamos explicarla y ahora lo auténticamente verdadero y sagrado es lo que no puede explicarse. El universo (aquí tenemos la “torsión” del racionalismo griego) se nos transforma en “una gran sala de espejos” en donde cualquier objeto refleja, significa, al Todo y a todos. El neoplatonismo cristiano llegará a entender, precisamente, que las aporías que se derivan de la concepción de un Dios que se hace cada vez más omnipotente mientras más contradicciones admite, no obedecen al ser sino a la “inadecuación del lenguaje”; dando el hermetismo un paso hacia delante al afirmar que, muy al contrario de lo que se piensa ordinariamente, para que el lenguaje diga algo auténtico de lo Uno debe enriquecerse a fuerza de ambigüedad, multivalencia, símbolos, metáforas y todo lo que pueda manifestar ante los hombres la coincidencia de los opuestos.

¿Consecuencias filosóficas? Nos interesa señalar estas cuatro:

1. La interpretación se vuelve in-definida y el significado, como consecuencia del juego de espejos, va a la deriva deslizándose de forma interminable como el sentido.
2. El gran secreto hermético no puede ser más que un “secreto vacío” ya que el texto/mundo es “nada” (en sí).
3. El pensamiento hermético transforma al mundo en “un fenómeno lingüístico”,

- aunque en el fondo le niega al lenguaje su posibilidad de comunicar algo.
4. El Nous también se ha transformado en “iluminación no racional”.

Este siglo también creó su propia imagen: “una conciencia neurótica” de su papel en un mundo totalmente “incomprensible” que identifica a la “condición humana” con aquel constante desplazamiento de sentido. Para la Gnosis el mundo acaba siendo un “error” cuyo síndrome más elocuente serán los rechazos del “tiempo” y de la “historia”. El intérprete del mundo —que no tiene Nada que interpretar- reaparece en el mundo como “exiliado”, “arrojado al mundo”: cualquier coincidencia con Heidegger no es producto de la casualidad³⁰.

Pues bien, este viaje arqueológico por nuestra historia cultural pone de relieve, según Umberto Eco, el paralelismo de la herencia hermética con algunas teorías contemporáneas de la interpretación textual. Como parte de la defensa de nuestra tesis pasamos a subrayar los siguientes aspectos por los que, ni mucho menos, se pretende dar cuenta de la hermenéutica en general; insistamos, al respecto, que el trabajo al que hago mención fue leído en una reunión académica para que lo leyera, fundamentalmente, Richard Rorty, aunque sea cierto que el deconstructivismo sea un claro objetivo a rebatir con argumentos.

1. El texto como un “universo abierto” en el que el intérprete puede descubrir “infinitas interconexiones”.
2. Incapacidad del lenguaje para captar el significado único. Hablar es hablar de la coincidencia de los opuestos.
3. La existencia herme(s)néutica, nuestro-ser-en-el-mundo consistiría, esencialmente, en la incapacidad de encontrar un significado trascendental.
4. El intérprete como *Übermensch* es quien realmente se da cuenta de la (no) verdad: tan sólo necesita leer como Voluntad de Poder; pero no ya al modo metafísico sino hermenéutico: en tanto “intención del lector” a propósito de la inalcanzable “intención del autor”. O sea: “el autor no sabía lo que realmente estaba diciendo” porque:
5. El lenguaje “hablaba” en su lugar.
6. ¿Qué significa contemporáneamente “salvar” un texto? Salvarlo “de la metafísica”, es decir, de la infeliz, dogmática, idea “de una ilusión del significado”. Este es el error de la metafísica porque “el significado es infinito” y el lector deberá, frente a la metafísica, sospechar de cada línea y de cada palabra como si ocultaran/revelaran un secreto. Y es que las palabras “no dicen” sino que “esconden lo no dicho”, de forma que la gloria del lector será descubrir que el texto o los textos “pueden decirlo todo... excepto lo que el autor quería que dijeran”.
7. El lector, después de la muerte de Dios, del sujeto y del autor, será aquel que esté en mejores condiciones de asumir el propio Nihilismo herme(s)néutico:

“que el secreto de un texto es su vacío”³¹.

Por nuestra parte -dijimos al principio-, queríamos defender a Aristóteles. ¿Será verdad que un texto flota en el vacío? ¿Ha llegado ya la noche más profunda de todas las noches del pensamiento occidental en la que, decía “El hombre loco” de Nietzsche, ya no sabremos dónde está arriba ni abajo puesto que se ha apagado el sol que nos alumbraba y vamos errantes a través de la nada infinita? Pero ¿qué significa una vida potencialmente infinita?, ¿que cualquier interpretación vale?, ¿que la vida/texto puede significar cualquier cosa? Da la impresión de que “deriva”, “relativismo”, “semiosis ilimitada”, “juego hermenéutico del Decir”... son las nuevas categorías del Nihilismo asumido como mero juego lingüístico. Este escepticismo y descreimiento de la razón puede, políticamente, venir muy bien para en el puro movimiento dejar las cosas como estaban o hacer que las olvidemos. No es fruto de la casualidad que hoy día se quiera reescribir la historia: ¿para que los verdugos se confundan con las víctimas? ¿A quién beneficia la falta de materialidad de los textos y la devota ausencia de límites en la interpretación? ¿Yo ya no soy yo y mis circunstancias sino que “floto como un corcho”, escribe Umberto Eco, o “patino”, decía Navarro Cordón?

Frente a esta nihilización del pensamiento y de la lectura, ¿no deberíamos hacer nuestro aquello de salvarnos en las cosas mismas? “Entre la misteriosa historia de una procedencia textual y la incontrolable deriva de sus lectores futuros -escribe Eco-, el texto qua texto sigue representando una comfortable presencia, el lugar al que podemos aferrarnos”³².

Esta revolucionaria moderación hermenéutica bien puede llegar a jugar el papel de una “ética para la lectura”, en la que no siendo el texto ni un icono verbal ni el brazo incorrupto de santa Teresa sino, como ha escrito Mariano Peñalver, lo que posibilita el cruce entre pasado y futuro creando el presente históriconarrativo como diálogo del “entre-ambos”, y ésta es su interpretación de Ricoeur, el texto deja de ser metafísicamente lo en sí y para sí para transformarse (como parte del paso que ya hemos dado desde el Nihilismo hacia la razón histórico-narrativa) en “mediación” que, desde luego, ha dejado de soñar afortunadamente con la síntesis hegeliana porque ese entre-ambos, espero estar leyendo bien al profesor Peñalver, señala algo extralingüístico: nuestra finitud y contingencia.

Y, precisamente, porque se supone que el hermeneuta sigue siendo kantiano a su pesar (en general) es por lo que la “temporalidad” que hay en el texto en tanto señal humana de algo “limitado” y “finito”, es por lo que ni Ricoeur, ni su lector Peñalver, podrían, a nuestro juicio, estar de acuerdo con lo peor de la postmodernidad: “este eclecticismo perezoso”³³ como forma de leer a nuestros clásicos y como, no se olvide, modelo de vida “políticamente correcto”.

III. ¿Y la ciencia?, ¿cómo ha afectado este movimiento en el ámbito científico y filosófico-científico? “Al parecer, amplios sectores pertenecientes al ámbito de las

Humanidades y de las ciencias sociales han adoptado una filosofía que llamaremos -a falta de un término mejor- 'postmodernismo', una corriente intelectual caracterizada por el rechazo más o menos explícito de la tradición racionalista de la Ilustración, por elaboraciones teóricas desconectadas de cualquier prueba empírica, y por un relativismo cognitivo y cultural que considera que la ciencia no es nada más que una narración, un mito' o una construcción social"³⁴. De forma extremadamente breve justificaremos la importancia del libro de Sokal y Bricmont, *Imposturas intelectuales*.

Para responder a este fenómeno cultural titulado, a grandes rasgos, como postmodernismo, Alan Sokal (profesor de Física en Nueva York y estudioso de la Filosofía Contemporánea) publicó en 1996 un artículo en la prestigiosa revista científica *Social Text*³⁵, titulado así: "Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica". Fue impresionante, causó un gran revuelo entre los intelectuales más chics de Estados Unidos, Francia e Inglaterra. Y no era para menos: la teoría deconstructivista hermenéutica tenía, ¡al fin!, un fundamento "científico". El artículo en cuestión estaba plagado de absurdos, ahíto de los ilogicismos más elementales, postulaba un relativismo cognitivo tan absoluto y ridículamente extremo que, para colmo, afirmaba haber desarticulado de una vez por todas el "dogma" según el cual "existe un mundo exterior, cuyas propiedades son independientes de cualquier ser humano individual e incluso de la humanidad en su conjunto", para llegar a la conclusión, boquiabiertos de gusto filosófico nuestros maestros del Nihilismo, de que "la 'realidad' física, al igual que la 'realidad' social, es en el fondo una construcción lingüística y social". Y como "prueba", después de increíbles saltos lógicos en el más absoluto vacío de los sentidos, nuestro profesor de Física deconstructivista llegaba a la conclusión físiomatemática-derridiana de que "la pi de Euclides y la G de Newton, que antiguamente se creían constantes y universales, son ahora percibidas en su ineluctable historicidad". De estas páginas que acabamos de mencionar en la cita anterior sintetizaremos uno de sus más conseguidos absurdos. Sokal escribe que la relatividad general nos impone una transformación radical y "anti-intuitiva" del espacio, el tiempo y la causalidad, "por lo que no es de extrañar (esto sí era cierto) que haya tenido tanto impacto no sólo en la ciencias naturales, sino también en la filosofía, la crítica literaria y las ciencias humanas". Así, en el Congreso celebrado sobre "Les langages critiques et les sciences de l'homme" (1966), Jean Flyppolite planteaba una cuestión muy incisiva respecto de "la teoría de Jacques Derrida sobre la estructura y el signo en el discurso científico": "Con Einstein, por ejemplo, asistimos al final de una forma de privilegio de la prueba empírica. Y, relacionado con esto, vemos nacer una constante, que consiste en una combinación de espacio-tiempo, que no pertenece a ninguno de los científicos que viven la experiencia, pero que, en cierto modo, domina toda la construcción. Y esa noción de la constante, ¿podría ser el centro?

La respuesta perspicaz de Derrida -sigue escribiendo Sokalapuntó al mismísimo corazón de la relatividad general clásica:

La constante einsteiniana no es una constante ni tampoco es un centro. Es el concepto mismo de variabilidad -es, a fin de cuentas, el concepto del juego-. Dicho en otras palabras, no es el concepto de una cosa -de un centro a partir del cual el observador podría dominar el campo-, sino el concepto mismo del juego [...] ³⁶.

Líneas más abajo, y para terminar este crucial punto, Sokal redondea su tesis. Esto quiere decir (hermenéuticamente esto quiere decir) que “este grupo de invariancia “actúa transitivamente”, o sea, que cualquier o todo punto en el espacio, si existe, “se puede transformar en cualquier otro”. “De este modo, el grupo de invariancia de infinitas dimensiones socava la distinción entre el observador y lo observado; la π de Euclides y la G de Newton, que antiguamente se creían constantes y universales, son ahora percibidas en su ineluctable historicidad, y el hipotético observador acaba finalmente descentrado, desconectado de cualquier vínculo epistémico con relación a un punto del espaciotiempo que ya no se puede definir mediante el uso exclusivo de la geometría” ³⁷.

El *modus ponens* y la gravedad han muerto. ¡Viva la postmodernidad! Cuando a los nueve meses Sokal remitió a la *Social Text* (no lo habíamos dicho: su Consejo Científico estaba avalado por las mejores firmas del momento) otro artículo explicando que todo aquello sólo era una “broma”, una “parodia”, los directores le dieron el silencio como respuesta hasta que otra revista se hizo eco del escándalo.

¿Qué se quiere demostrar con el libro de Sokal? Primero, aunque no es lo más importante, poner en evidencia “los estándares intelectuales de una publicación de moda” y de qué forma tan “objetiva” y “científica” suelen trabajar los Consejos de estas revistas. Pero, aunque todo esto nos irrite, lo importante es la filosofía misma. El desarrollo posterior del libro explica todos y cada uno de los absurdos en los que cae la *intelligentsia* (Deleuze, Derrida, Guattari, Irigaray, Lacan, Latour, Lyotard, Serres y Virilio) y en los que no reparamos por regla general porque, aunque el rey vaya desnudo, muchos intelectuales y no pocos profesores no se atreven a decir, después de una conferencia, que no se han enterado absolutamente de nada, porque tratándose de una eminencia lo oscuro tiene que ser, realmente, profundo. Sokal y Bricmont acusan con valentía ilustrada varios clichés, como hablar de teorías científicas sin conocer su exacto significado; incorporar al discurso de las ciencias humanas y sociales conceptos propios de las ciencias naturales sin ningún tipo de justificación empírica; exhibir una abundantísima y profunda erudición completamente superficial, cargada de términos técnicos e incongruentes con el objetivo de impresionar o, mejor dicho, intimidar al lector no científico o no filosófico, por lo que no invitan al “Sapere aude” pero sí a lo que Kant en la *Arquitectónica de la Razón Pura* criticaba como la reproducción en yeso de un hombre vivo; la manipulación de frases sin sentido llegando -escriben- a “una verdadera intoxicación verbal” pero “combinada con una soberana indiferencia por el significado de las palabras” ³⁸.

Respecto de la crítica positiva, esto es, el intento de señalar “criterios” que

podrían orientarnos en esta desértica superproducción postmoderna, caben señalar los siguientes: 1) no dejarnos llevar por “la licencia poética”, que no es lo mismo que despreciar otros géneros como la poesía o la novela; sino que deberíamos tomar consciencia de en qué momento escribimos como “teóricos” y en cuáles nos volvemos los novelistas de nosotros mismos. Sencillamente, que una teoría exige pruebas, objetividad, comprobación extra-lingüística, mientras que un poema/novela, no. 2) que lo oscuro no es necesariamente profundo; 3) que la ciencia no es un texto: las ciencias naturales no son meramente un pozo sin fondo de metáforas que las ciencias humanas puedan utilizar a conveniencia. Los ejemplos de Derrida-Guattari, Lacan y otros respecto a la transposición, *Übertragungen* (lo diremos con el Nietzsche de *Verdad y mentira en sentido extramoral* origen equívoco de todo este relativismo deconstructivista), de conceptos como ‘indeterminación’, ‘discontinuidad’, ‘caos’ o ‘no linealidad’ al campo de la filosofía, prueban sólo lo siguiente: que únicamente se analizan verbalmente. Pero una cosa es decir, como hizo Prigogine, que el universo es como una novela que estamos escribiendo entre todos porque ni hay “origen” ni “fin” ideológicos al margen del hombre, y otra, muy diferente, creernos realmente que la ciencia es una novela. Una cosa, va a decir Ortega, es que el hombre no sea “naturaleza” sino “historia” y otra, muy diferente, que el hombre como “cosa” no tenga una “naturaleza” a estudiar objetivamente por sus determinadas ciencias; 4) desconfiar del principio de autoridad a base de confiar más en la validez de una proposición en función de los hechos y sus razonamientos en que se apoyan, y no en las cualidades personales o el estatuto social o universitario (puede ser lo mismo) de sus defensores/detractores; 5) que no es lo mismo “escepticismo específico” que “escepticismo radical”.

Pero al final del libro Sokal afirma: “Mi preocupación, en realidad, es expresamente política, a saber: combatir la actual moda del discurso posmoderno/postestructuralista/socialconstructivista (y, más en general, una tendencia al subjetivismo) que es, en mi opinión, contrario a los valores de la izquierda y una hipoteca para el futuro de ésta”³⁹. Qué razón tenía y tiene. Tal vez las ciencias de la naturaleza escapan todavía pero la filosofía, la historia y las ciencias sociales ya han recibido su influjo, así como la política, y “los juegos de palabras” comienzan a sustituir el análisis de los hechos porque ya no hay hechos sino sólo interpretaciones o diferentes “lecturas”. La disputa de los historiadores alemanes (y algunos filósofos franceses) en torno a “El caso Heidegger” no sólo encierra un problema ontológico sino político: la responsabilidad de los intelectuales con el Totalitarismo. Y pudiera ser que este “agnosticismo epistemológico” esté tan en marcha que algo así como “cambios sociales” ya haya sido borrado de nuestro mapa conceptual. Hagamos la prueba (ya se está haciendo) de deconstruir toda aserción verdadera en aras de la indeterminación o de las infinitas interpretaciones que, cual juego de espejos, remiten infinitamente unas a otras como infundamentación de la ontología llamada débil, y comprobaremos en nuestras carnes que la hermenéutica transformadora de la mecánica cuántica o de la gravedad nos llevará a tirar por la borda los campos de exterminio nazis y la esclavitud de africanos en Estados Unidos o el simple hecho de que hoy, mientras escribo, luce un precioso cielo azul en

Madrid. Defender hoy los hechos y los textos es nuestra tarea ontológica y política, todo un tema de nuestro tiempo.

Notas

- 1 Esta ocurrencia se la escuchamos al Dr. Tomás Pollán en el seminario “Política y Literatura” celebrado en La Casa del Guardia, área de cultura, en Málaga en el mes de mayo de 2000.
- 2 Aristóteles: *Metafísica*. Edición Trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid. Gredos, 1970. Vol. 1. Libro I, 982b 5 y 980a 25, pp. 13-14.
- 3 Oc, I, 982b 20-25, p. 15.
- 4 Véase la nota n.º 12 de García Yebra en la p. 16.
- 5 Oc, 993b 10-15, pp. 85-86.
- 6 Oc, III, 995a 25-35, pp. 98-99.
- 7 Oc, 995b 35, p. 99.
- 8 Oc, II, 993b 10, p.87. Etienne Gilson: *El ser y la esencia*. Traducción de P. Leandro de Sesma. Buenos Aires. Desclée de Brouwer, 1976, p. 50. “Causar es obrar”, recuerda Gilson.
- 9 Aristóteles: *oc*, II, 994b 10-15, p. 92.
- 10 Aunque el sistema político ideal sea para Aristóteles el mixto, democracia y aristocracia, hago hincapié en la deliberación.
- 11 Étienne Gilson incluso llega a afirmar que el concepto de sustancia, 'ousía', aristotélico no es el resultado de un orden dialéctico entre alumno y maestro, sino más bien “espontáneo”; basando esta tesis en la originalidad con que aquél entiende la “experiencia sensible” y las causas del “devenir”. *Oc*, pp. 46 y 50.
- 12 Oc, I, 991a 10, p. 68.
- 13 Oc, I, 991a 30, p. 70.
- 14 Platón: *Fedón*, en *El Banquete. Fedón. Fedro*. Traducción de Luis Gil. Madrid. Guadarrama/Punto Omega. 2.ª edición, 1974, pp. 216 y 218.
- 15 Oc, 990b 20, p. 66.
- 16 Oc, IV, 1003 25, p. 150.
- 17 Oc, 10005b 5-10, pp. 165-166.
- 18 Oc, 1006b 5, p. 172.
- 19 Oc, 1009a 5, p. 188.
- 20 De Umberto Eco cabría señalar, al menos, dos libros fundamentales para lo que nos ocupa: *Interpretación y sobreinterpretación*, en colaboración con Richard Rorty, Jonathan Culler, Cristine Brooke-Rose y Stefan Collini. Traducción de Juan Gabriel López Guix. Madrid. Cambridge University Press, 2.ª edición, 1997; y *Los límites de la interpretación*. Traducción de Helena Lozano. Barcelona. Lumen, 2.a edición, 1998. Puesto que sólo aspiramos a dejar expuesto el problema, aunque no sin decidirnos filosóficamente por nuestra parte, no entraremos en cuestiones de semióticas tal y como

- hace Eco en el segundo libro; preferimos el primer texto para una introducción del problema.
- 21 Umberto Eco: *oc*, p. 34.
- 22 Olivier Reboul: *Nietzsche, crítico de Kant*. Traducción de Julio Quesada y José Lasaga. Barcelona. Anthropos, 1993, p. 54.
- 23 Eco se refiere al texto de Derrida sobre J. Searle, "Limited Inc.", aparecido en *Glyph*, n.º 2, 1997, pp. 162-254. U. Eco: *oc*, p. 80.
- 24 U. Eco: *oc*, p. 124.
- 25 *Oc*, p. 62.
- 26 *Oc*, pp. 65-72.
- 27 Immanuel Kant: "Qué significa orientarse en el pensamiento", en *En defensa de la Ilustración*. Traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Introducción de José Luis Villacañas. Barcelona. Editorial Alba, 1999, p. 179. Lo anterior corresponde a una nota del propio Kant, p. 182.
- 28 U. Eco: *oc*, pp. 39-40.
- 29 *Oc*, pp. 41-42.
- 30 *Oc*, p. 48.
- 31 *Oc*, pp. 50-51.
- 32 *Oc*, p. 103.
- 33 Mariano Peñalver: "Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo", en *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Tomás Calvo y Remedios Ávila (Eds.). Barcelona. Anthropos, 1991, pp. 338-339.
- 34 Alan Sokal y Jean Bricmont: *Imposturas Intelectuales*. Traducción de Joan Caries Guix Villaplana. Revisión técnica de Miguel Candel. Barcelona. Paidós, 1999, p. 19.
- 35 Alan Sokal: "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", *Social Text*, 46/47. Duke University Press, primavera/verano de 1996, pp. 217-252.
- 36 *Oc*, pp. 241-242. El texto de Derrida puede encontrarse con el título "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", en *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy*. Richard Macksey y Eugenio Donato (compiladores). Baltimore. John Hopkins University Press, 1970, pp. 247-272.
- 37 *O c*, p. 242.
- 38 *Oc*, pp. 22-23.
- 39 *Oc*, p. 285.

Tragedia, Metafísica y Democracia: Platón y Aristóteles ante Pericles

1.1. Metafísica, dialéctica e historia

“Todos los hombres desean por naturaleza saber”, escribe Aristóteles al comienzo de lo que se denominará posteriormente *Metafísica*¹. Y la prueba de ello -continúa- es el amor que le damos a los sentidos no por la importancia (que la tienen) en cuanto a su “utilidad”, sino porque son amados por sí mismos. Gustamos filosóficamente tanto del mundo, de lo que somos y nos rodea, que no dudaríamos en otorgarle a la vista un papel crucial entre todos los sentidos. Conocer y amar el mundo a través de los sentidos pero muy especialmente a través de lo que vemos, por lo que diferenciamos², gracias a lo que el mundo —traspasado siempre por mi propia persona y las de los demás: sobre todo en el contexto metapolítico de la polis³- se nos revela en su magnífica e irreductible pluralidad. Aletheia, recordemos, no es el lugar del recorte del mundo por amor al saber (filo-sofía) sino donde ha lugar una ontología de las diferencias. Experiencia del mundo que nos obliga a recordar frente a toda idea de creación ex nihilo del conocimiento-experiencia del mundo. Y de la misma forma que “del recuerdo nace para los hombres la experiencia”, asimismo hay un talante metafísico o, mejor dicho, un estilo metafísico en Aristóteles, una forma de estar en el mundo como “amante de la sabiduría”, tan abierto a todas las experiencias del ser como plurales son las formas de decirlo. Me niego, frente a la burocracia del Sistema, a tener que elegir entre un Aristóteles u otro como si nuestra vista tuviera que quedar permanentemente, por amor a las disciplinas, marcada con orejeras reduciendo la pluralidad y riqueza del alma filosófica. Hemos llegado universitariamente a un punto tal de erudición mercantilista que nos creemos dueños y señores del Aristóteles ético o retórico, pongamos por caso, y así oponerlo, a veces por razones “políticas”, al Aristóteles metafísico que, “como lo dice la misma palabra”, pertenece más bien al pensamiento de derechas. Semejante deformación del espíritu contrasta con la excelente buena salud de la que gozan nuestros clásicos (desde Aristóteles a Ortega o Hannah Arendt), para nada ascéticos en lo tocante a las

experiencias del ser.

De Aristóteles se ha dicho que, como Ulises, fue capaz de navegar en muchos mares. Pues bien, yo quisiera estar a la altura de lo que nos ha enseñado el Estagirita. Este libro es inseparable de un estilo filosófico tan mío como aprendido en mis maestros, razón por la que he querido comenzar con Aristóteles y su “vuelta” a la tragedia como consecuencia de una metafísica determinada por el diálogo que ya sabemos que carece de Fin: es parte de nuestra tragedia, entre nuestra contingencia y lo necesario a que apunta ese hecho histórico-filosófico señalado como “comienzo” de nuestra historia interminable en tanto que, efectivamente, todos los hombres tienden por naturaleza al saber; pero esta tendencia, que ya ha criticado a un saber puramente calculístico, aspira a mucho más que al reconocimiento sin más de nuestra natural *tyché*. También por naturaleza aspiramos a la felicidad y a ser personas libres⁴.

Una concepción dialéctica de la historia significa que el tiempo ni es el lugar del olvido (en el sentido de desmemoria, tal y como les ocurre a los compañeros de Ulises: que habiendo comido de la flor del loto se transformaron en *lotófagos*, comedores de este nuevo opio postmoderno que hemos llamado olvido educacional), ni tampoco el de la revelación. Tanto Olvido como Revelación se oponen a la historia como existencia dogmática, ahistórica, que bien se puede poner al comienzo (originario y originante) o al final (Juicio Final en tanto final del juicio y de la historia).

Una concepción dialéctica de la historia significa luchar filosóficamente contra el Olvido y la Revelación: señalar que el “asombro” y la “aporía” son las dos caras de una misma verdad histórica, humana, porque, “la filosofía no nace de un impulso espontáneo del alma, sino de la presión misma de los problemas: las cosas se manifiestan, se nos imponen como contradictorias, como suscitadoras de problemas; nos impulsan a investigar, incluso a pesar nuestro; [...]”⁵. Ahora bien, estos problemas “metafísicos” son políticos hasta el punto que son imposibles de separar o aislar, como ha señalado Jean Pierre Vernant, de lo que está ocurriendo en la polis⁶. Por eso consideramos que el término “metapolítica”⁷ es el que mejor recoge los dos sentidos del pensamiento aristotélico: 1) que no sólo por “naturaleza” (inseparable aquí de capacidad de “asombro”) todos los hombres tienden al conocimiento, sino 2) que ese mismo hombre es político por “naturaleza”⁸.

Que la filosofía no tenga un final descubre, a su vez, el profundo parentesco entre “dialéctica” e “historia”. Pero por muy profundo que sea el parentesco la historia no se deja reducir dialécticamente. No, no se trata de un juego lingüístico sino de advertir frente a la Utopía filosófica, tanto idealista como materialista, que la historia, justamente porque es el lugar de la dialéctica, pone siempre en juego la parte que no se deja reducir o subsumir a ninguna consigna o fórmula mágica, Hado o Progreso (revelación y olvido por sistema); y esta irreductibilidad, auténtico cruce de caminos de la metafísica en donde su amor por lo Absoluto le puede hacer olvidar a los individuos de carne y hueso, se denomina filosóficamente como finitud y contingencia. Habrá metafísica mientras corra por nuestras venas una pizca de asombro tanto “ante” (ahí no quiero utilizar el

término ‘frente’) lo enigmático de nuestras vidas, razón por la que “finitud” y “enigma” van del brazo hasta que el Sacerdote/Comisario/Cientificista de turno lo resuelve Todo), como frente a lo inaceptable de nuestra realidad.

Este preámbulo aristotélico viene a exponer la precariedad de la filosofía en su mismo punto de envite docente. Miseria y grandeza de nuestro propio “asombro”, pues el mundo no se nos ha transformado en un Enigma porque haya dioses que nos ocultan/velan la Verdad/Ser, sino que al ser la historia el espacio terrenal (los dioses no pueden ser dialécticos ni tener historia porque son Inmortales de Necesidad), el “lugar” de la aporía, se pone de manifiesto que el juicio final de la filosofía tendrá lugar en el mismo momento en que cese nuestro asombro por el mundo en el que vivimos y somos. Y, de hecho, la historia de la filosofía siempre ha estado atacada de alguna bondadosa Última Palabra para acabar de una vez por todas con las aporías humanas. Que Aristóteles nos alertara en la *Metafísica* (VII, 1, 1028 b 3), frente al optimismo tan revelador como olvidadizo de Platón, que más bien la historia de la filosofía no se acerca asintóticamente al Ser o a Dios o al Bien sino que por su propio asombro -y tragediava aplazando, una y otra vez, ese abrazo inmortal que sería realmente la ciencia del ser en cuanto ser, la ciencia definitiva que ajustaría todos nuestros problemas filosóficos y políticos; esta actitud crítica frente a su maestro Platón es lo que nos revela el corazón del Enigma y su propia esperanza. El pensamiento deja de ser pensamiento en el momento en que, por las circunstancias que sean, se ocupa escolásticamente en sustituir la capacidad de asombro del ciudadano por la de hacerlo comulgar con algún partido o credo cuya fe acaba preservando a los hombres y mujeres de la duda como el formol preserva de la descomposición al cadáver. Pero hacer bloque no es lo mismo que hacer filosofía. Luego la propia naturaleza del asunto filosófico (y científico) nos alejará, una y otra vez, del Fin: No hay acabamiento. “Tomarse la vida con filosofía” quiere decir aceptar con la cabeza alta, de pie, lo que obliga a nuestra historia abierta: la aceptación de una búsqueda indefinida.

1.2. La metafísica como “fracaso”

Pierre Aubenque ha señalado que lo que diferencia metafísicamente a la “tragedia” del “drama” o, poniendo ejemplos filosóficos, al Estagirita de Pascal, no es la imposibilidad de constituir una ciencia del ser en cuanto ser, pues ambos autores señalan nuestro límite. Aubenque nos recuerda que en *Del espíritu geométrico* Pascal nos enseña tanto que el conocimiento de los principios (términos primeros de la definición) es la condición de todo conocimiento como su imposibilidad: “Lo que sobrepasa la geometría nos excede... De ahí que, según parece, los hombres se hallan en una impotencia natural e inmutable para tratar cualquier ciencia según un orden perfectamente acabado”. También para Aristóteles, y por más que se trate de la ciencia más alta y útil, el discurso acerca del ser está condenado al fracaso: el ser no es un

género. Estructura trágica de la metafísica en el sentido, a nuestro juicio muy pertinente, de que en el hombre se da “la imposibilidad de lo necesario”⁹. Pero lo que para el filósofo griego era la experiencia de un fracaso, no una contradicción sino una oposición con la que siempre tropezaba en tanto límite, para el filósofo cristiano lo trágico del conocimiento humano está “reflexionado” y, como tal, acaba siendo superado. Y de ahí la diferencia metafísica entre tragedia y drama: la imposibilidad de la metafísica es la propia experiencia filosófica de Aristóteles que en Pascal se transforma en “argumento”.

El carácter aporético y negativo al que llega la investigación metafísica pone de relieve el sentido y la estructura del insomnio en que consiste la propia filosofía nacida del asombro y, como decíamos, reacia a identificar ontología con teología: “La dificultad (cuya forma cristalizada, diríamos, es la contradicción) representa en Aristóteles el momento esencial de la investigación filosófica: es aporía, es decir interrupción del proceso de pensamiento, y su solución es la condición de una nueva puesta en marcha”¹⁰.

Esto no significa que lo importante, ontológicamente hablando, esté en el preguntar sino que la buena marcha de la investigación exige solucionar la aporía, no eludirla “sino hundirse en ella y recorrerla de parte a parte”¹¹. Este carácter aporético no nos anima a quedarnos en mera duda expectante del ser o bien en un relativismo tal que lo aporético se permeabilice de tal modo que acabemos no viendo el problema. Por ejemplo, creemos que, y en líneas generales, nuestro tiempo filosófico postmoderno se parece bastante al de Proclo, quien, comentando el *Parménides*, afirmaba que era más hermoso atenerse a las negaciones ya que toda proposición negativa libera al sujeto de la subordinación a cualquier esencia. Fue una forma de no hundirse en la aporía: no había tal contradicción al quedar liberado el sujeto de toda contradicción. El síndrome de Proclo se ha hecho un hueco entre nuestros contemporáneos. La negación en Aristóteles (no hay un más allá de la esencia) es lo que señala su crítica a la idea de Bien, a lo Uno y a la Totalidad; pero no queriendo enfrentar el obstáculo se piensa muy “plotinianamente” que, en realidad, la aporía no es aporía sino una puerta abierta que nos invita al más allá animando al hombre a dejar atrás las penosas cavilaciones del entendimiento (humano) y a probarse a sí mismo como liberado de toda traba lógica. Ahí “más allá” significa —ayer como hoy— lo mismo: lo inaccesible al discurso no es aporía sino el hilo conductor que nos llevará a esa maravillosa trascendencia del Ser. Es decir que lo que para Aristóteles era experiencia de un fracaso se nos convierte (Proclo, Plotino... ¿Heidegger?) en una auténtica maravilla anterior a la inteligencia¹².

Que la “filosofía del ser” se nos presente no como una colección de proposiciones sino como la historia o desarrollo de la propia pregunta ¿qué es el ser?, tiene de positivo el que las contestaciones —de las que se va haciendo cargo el comentarista: el mismo Aristóteles “hundiéndose” en las aporías de los presocráticos y de su maestro Platón— nunca podrán cristalizar en un sistema. La preparación dialéctica para el saber va haciendo el camino del saber. Ontología y dialéctica: el auténtico diálogo debe “progresar” pero al mismo tiempo se sabe radicalmente “inconcluso”. Y apoyándose en

esta irreductibilidad se puede llegar, como hace Aubenque, a hablar de “el amargo triunfo de la dialéctica” porque la inconclusión se transforma en la “garantía” permanente del diálogo. En un arrebató de idealización de la dialéctica (la “verdadera dialéctica”) llegamos a la conclusión de que es el propio fracaso del diálogo “el motor secreto de su supervivencia”¹³. Pero esta concepción de la dialéctica, y por más que aquí y allá se insista en que la originalidad del planteamiento “metafísico” de Aristóteles consiste, antiplatónicamente, en pensar a fondo la finitud, cae en la presunción del saber platónico cuyo telos ya ha marcado a priori cómo se va a desarrollar la aporía: al final el Bien vencerá y por más contradicciones que encare el filósofo, por más aporético y negativo que resulte el discurso acerca del ser, la dialéctica se encarga de que persista, por encima de todo cortocircuito, el diálogo a través del tiempo... entre los inmortales filósofos. La idealización que lleva a cabo el profesor Aubenque es tan contundente que, prejuicio propio del profesor de la filosofía, identifica la historia con el desarrollo de las aporías filosóficas. Tan sólo esta identificación por encima del tiempo permitiría creer que en el devenir está tanto nuestro suplicio como nuestra salvación, y que “Lo simple se pierde cuando se divide; pero vuelve a encontrarse, quizá, en el movimiento mismo que lo pierde”¹⁴.

Ahora bien, ¿qué esencia nos asegura que el devenir no será aún peor?... Habíamos perdido la ciencia del ser pero al final la ciencia es reencontrada. Y no quiere nuestra crítica insinuar que Aubenque escatime argumentos que redundan en el alejamiento de Platón; al contrario, ha señalado nítidamente la negatividad misma del objeto de la ontología a fuerza de evidenciar que las dificultades del discurso humano acerca del ser son el fiel reflejo de la contingencia del ser. Tanto la teología como la ontología sólo pueden ser “negativas”. Pero, en nuestra opinión, ahí está el problema, la aporía: ¿qué entendemos por negatividad? Problema que depende, a su vez, del concepto aristotélico de movimiento. En efecto, para que el fracaso de la ontología se convierta realmente en “ontología de la contingencia” no podemos hacer surgir la contingencia del propio proceso dialéctico del movimiento. Si por movimiento aristotélico hemos de entender tanto lo que al separar al ser de sí mismo introduce en él la negatividad como lo que, gracias a esta misma negatividad, “el ser se esfuerza por volver a encontrar su unidad perdida”, entonces he de declarar que la sombra del maestro es más poderosa de lo que Aubenque se empeña en contrarrestar. En *El problema del ser* se afirma que el movimiento y la inmovilidad son “contradictorios” (p. 468) y que el reposo es lo “contrario” (p. 470), no lo contradictorio, del movimiento. Si estamos leyendo bien ahí está la clave (y la trampa) de la relación entre Ontología y Dialéctica en esta lectura de Aristóteles. En efecto, declarar una relación meramente “contradictoria”, A y no-A, entre móvil e in-móvil es lo que justifica tanto la creencia en que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad como que el movimiento imitará la inmovilidad por su infinitud. La contingencia y nuestra finitud quedan salvadas. ¿Cómo?: dialéctica y hermenéuticamente porque “el discurso mismo es movimiento”¹⁵.

La dialéctica se transforma en teología y ontología negativas' Se encarga de restañar, aunque sea al infinito del Bien como “vector” que señala la movilidad dentro del

reposo, la escisión entre lo Inmutable y las verdades sensibles; pero tal escisión es sólo mera contradicción entre dos mundos, lunar y sublunar, lo que significa que no hay oposición real entre Reposo y Movimiento. Y no la puede haber porque “es la necesidad de una mediación dentro de sí mismas lo que, a la vez, opone esencias inmutables a esencias sensibles, y permite a estas últimas equipararse a aquéllas; sólo que lo que es en un caso unidad originaria será unidad derivada en el otro, lo que es coincidencia consigo misma sólo se restaurará, desde el fondo de la escisión, mediante el trabajo de laboriosos intermediarios” ¹⁶.

Sin lugar a dudas se trata de una lectura por no pocas razones brillantes; pero me temo que excesivamente bien intencionada en tanto que se positiviza a la dialéctica autosalvándola de la experiencia, para decirlo con Hegel, “negativa” de la propia conciencia. En algunas noches de desvelo ya nos gustaría asirnos a la amarga victoria de la dialéctica. Sin tener que llegar, pero ya llegaremos, a Auschwitz, es la *tyché* la que nos avisa a lo largo y ancho de todas las tragedias de las que es capaz el ser humano. Todo un límite que prohíbe nuestro optimismo dialéctico infundado, y a la luz de los “avatares” de la dialéctica del siglo XX tenemos que ser más prudentes, más aristotélicos, porque el camino del Infierno está sembrado de buenas intenciones pedagógicas.

1.3. Ontología de la contingencia y sistema político deliberativo

Tanto Martha Nussbaum como Pierre Aubenque han vuelto a señalar algo muy querido para Walter Kaufmann: lo que entre Platón y Aristóteles estaba en juego era la radical inseguridad del hombre y el compromiso de la filosofía por “arreglar” nuestra tragedia ¹⁷. En este contexto la *República* -n o sólo como texto canónico sino como divisa de todo un pensamiento metapolíticoseñala nítidamente la posición de su autor frente a la tragedia y a la democracia y a lo que las une en la polis: la estructura dialéctica de un mundo cuya problematicidad obliga al ciudadano (tal y como se representan en las tragedias) a discutir en público sobre los problemas que tienen.

Sólo señalar que la escritura platónica guarda una deuda con la estructura dialéctica del teatro trágico; pero no se trata de un débito para con una invención estética surgida de la nada sino de una tradición basada en las instituciones sociales de la cultura ateniense. Por esta razón profundamente política Platón critica el teatro trágico desde una Teoría de las Formas que, aplicadas como modelos en la auténtica polis, darán como resultado el Bien que los poetas trágicos señalan como inaccesible para la condición humana. Así, pues, si bien la estructura de la filosofía platónica está marcada por el diálogo no es menos cierto la trampa que algunos comentaristas platónicos no ven: en estos diálogos ha habido un cambio esencial porque tales debates ya no son una prolongación de los sucesos trágicos ni una respuesta a ellos, sino que ahora lo que acontece es el debate y el discurso mismo. Pero sólo podríamos identificar la “indagación” del Bien con la propia “acción” a costa del propio prejuicio platónico sobre

la verdad. No es accidental la expulsión de los poetas de esta república ideal si, como leemos en el libro X de la *República*, la respuesta emocional distrae y trastorna al intelecto a la hora de seguir el verdadero camino de la sabiduría. Un par de ejemplos sacados del *Fedón*. Ninguno de los “personajes” aprende lo que es el amor a través de lo que sienten por Sócrates sino por su capacidad abstractiva de volverse hacia el pensamiento puro. Y, de ahí, que esta dialéctica no sea trágica porque su método y finalidad consiste precisamente en abandonar siempre y cada vez de forma más acentuada el mundo sensible: de lo particular-sensible-efímeroazaroso-aparente... a la Belleza en sí, inmutable-eterna-esencialdivina. Esta belleza está completamente descarnada. ¿Podríamos imaginarnos a Antígona sin el cadáver del hermano que no puede ser enterrado porque la Ley lo impide? ¿Y Hécuba sin el cuerpo de su hijo destrozado por los aqueos? ¿Podemos imaginar una tragedia al margen de los seres que sufren y lloran por la suerte que han corrido sus seres queridos? ¿Pero es que hay que ver otra cosa en una tragedia?

Esta es la aporía política que encierra el problema metafísico del conocimiento tal y como lo planteó Platón para resolver la crisis política ateniense. Que Platón ni es demócrata ni liberal¹⁸ salta a la vista en el Libro III de la *República* al introducir como Justicia de la polis el mito de las tres clases eternas: guardianes gobernantes (el oro filosófico del “alma racional”), guardianes soldados (la plata del “alma irascible”) y labradores y artesanos (el bronce del “alma concupiscible”). Oro filosófico, decimos, porque sólo puede gobernar quien sabe la esencia de las cosas, las Formas. El Estado ha de dividirse en tareas atendiendo a los tres “tipos” de alma (IV, 436a y 432b). Zapatero a tus zapatos. La excelencia de la polis, lo justo, está en llevar al extremo esta mítica leyenda de las tres clases de alma fundadas en el “conocimiento” al que aspiran los filósofos guardianes, la “fogosidad” de los guardianes y el “placer” de los otros.

No vamos a detenernos en la descripción que se ha hecho hasta la saciedad del posible “totalitarismo” de Platón (como los comentarios tan conocidos de Bertrand Russell y Karl Popper, o el menos leído de Nietzsche, quien en *Humano, demasiado humano*, I, §473, ya hablaba críticamente del “antiguo socialista típico Platón”), pero tampoco tenemos intención de no querer leer lo que ahí se dice. Por ejemplo, el Estado llega a tal extremo “espartano” que ninguna mujer podrá cohabitar en privado con un hombre ya que las mujeres son comunes a todos los hombres. El matrimonio se hace según la razón de Estado: los mejores guardianes con las mejores guardianas. Esto tiene un nombre: “selección racial” como parte de la Paideia del Estado ideal y a dos niveles: 1) isomorfismo “alma-Estado” y 2) isomorfismos educativo-funcionales entre las distintas clases de almas¹⁹. Los hijos serán comunes y su educación no puede ser familiar sino estatal. Toda la educación —desde las matemáticas y la geometría hasta la música y la poesía— está al servicio del Bien común, lo que une, y en oposición y expulsión, como en el caso de ciertos músicos y poetas, de lo que divide y hace posible “lo mío”. Y si el Estado tiene que mentir está legalmente permitido por el Bien de los ciudadanos. Etcétera.

Ahora bien, el problema político encierra un problema filosófico fundamental: ¿qué

Forma tiene lo individual-concreto para Platón?, o ¿qué Idea tiene un ciudadano singular? El problema metapolítico que arrastra el platonismo consiste en la relación que se establece entre el conocimiento y lo individual. Este dualismo de los valores, y aunque la dialéctica se esfuerce por evitarlo, entre alma/materia, filósofo/hombre común, absoluto/relativo, más allá e inmortalidad/vida física presente, dualismo que siempre sobrevalora a los primeros a costa de los segundos, refleja que la crisis espiritual y política que vivía Atenas y prácticamente toda Grecia han hecho mella en Platón. La utopía de la República de las Formas era una respuesta a la crisis; un paso hacia atrás respecto de Pericles y el progreso de la Sofística en el que no se cree, proceso democrático ateniense que, para bien y para mal, está en el centro de las atenciones filosóficas del momento²⁰. Esta circunstancia histórico-política es lo que obliga a la filosofía platónica a una vuelta a la religión para criticar, por despreciables o meramente sensibles, los posibles logros sociales, políticos y económicos, los logros humanos por sí mismos tienen tanto valor como las cosas del mundo visible que sólo se iluminan por el sol. O sea que una sociedad justa sólo será posible si ha sido fundada ahistóricamente sobre principios divinos y naturales, como el mito de las tres almas y sus respectivas clases. A la dialéctica siempre se le presentará el mismo problema metafísico y político. En el *Banquete* (211 A-D) Diótima explica la dialéctica erótica del filósofo: “Así pues, cuando a partir de las realidades visibles se eleva uno a merced del recto amor de los mancebos y se comienza a contemplar esa belleza de antes, se está, puede decirse, a punto de alcanzar la meta. He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer, por último, lo que es la belleza en sí”²¹. Pero si esto se toma al pie de la letra significa, como ha desarrollado Vlastos en su investigación sobre el amor en Platón²², la más absoluta desontologización del individuo que es amado o deseado y la prueba de que las relaciones interpersonales no tienen un fin en sí mismo sino que son un mero medio, una escala para llegar a algo que es más valioso que el amor o la amistad hacia una persona tan finita como contingente es nuestro mundo. La consecuencia política resulta obvia: de la misma forma que la verdad del Amor no se basa en el valor mismo de un sujeto individual, su forma de hablar, su forma de amar, de describir lo que ve o su forma de estar callado, pongamos por caso, también ocurre en la *República*, y en tanto metapolítica, que el Estado vale más que los ciudadanos y sus infinitas e impredecibles relaciones interpersonales. Ahora bien, esto no es sólo falso desde un punto de vista epistemológico por más que Platón, en boca de Sócrates, nos aliente a refugiarnos en los conceptos “y contemplar en aquéllos la verdad de las cosas” para que nuestra alma no se quede ciega “si miraba a las cosas con los ojos y pretendía alcanzarla con cada uno de

los sentidos”²³, sino que introduce en la filosofía el desdén metafísico por la sociedad civil a la que se le priva tanto de valor y amor como de libertad. Desdén que une a Platón y a Heidegger: aunque, platónicamente, a costa de poner el centro de gravedad de la vida en el mundo de las Ideas y, heideggerianamente, a costa de la destrucción de la metafísica crítica e ilustrada en tanto fundamento, *Grund*, de la pluralidad y el espacio público.

Estaba en juego, decíamos, la tragedia de la condición humana: ¿cómo acabar con esta condición tan vulnerable de los hombres?, ¿cómo acabar con estas disputas eternas de la polis?, ¿qué fundamento ético y político deben tener los modelos para acabar con nuestra radical inseguridad?... Dicho sea de paso, la historia nos demuestra, a pesar de que los animales racionales seamos los únicos animales que tropezamos más de dos veces en el mismo fascismo, que los intentos políticos por arreglar de una vez por todas nuestras disputas siempre empiezan cortando de raíz el problema metafísico por antonomasia: el problema del mal; aporía que no afecta al mundo invisible de las Ideas eternas e inmutables sino única y exclusivamente al mundo de Antígona y al de Hécuba como al de Aristóteles. Un problema trágico, metafísico y político: ¿qué valor queremos darle a nuestra contingencia?

A la luz de lo anterior podemos decir que este compromiso platónico de hacer del filósofo el Rey declara la guerra tanto a la tragedia como a la democracia. En este sentido, la sola palabra “metafísica” ha sido considerada por una buena parte de la tradición filosófica como paradigma de un pensamiento conservador. Razones no han faltado. Paradigmático será ningunear el problema del mal, reducirlo a “ausencia” o “carencia” de Ser o Bien. ¿A costa de qué?: a costa siempre de escamotear metafísicamente la realidad de lo particular y concreto de nuestras vidas en aras de un plus de perfectibilidad abstracto que se debe conservar aislando a la ciudad de todo raro cosmopolitismo y falaz liberalismo sofístico. A fuerza de no querer comprometernos con la situación concreta que es siempre, qué “contradicción” para el silogismo de la filosofía de la historia donde al Final el Bien vencerá, lo que realmente tenemos ante nosotros. En fin, que el “estilo” de Platón -dialéctica y elitismo- no es neutral respecto de los contenidos de su reflexión y que hay un estilo platónico de hacer metafísica poderosamente vinculado tanto a una muy determinada concepción de la racionalidad como de lo que debe ser la política.

A pesar de esta observación, seguir identificando “metafísica” con “conservadurismo” sólo es una estratagema narcisista de un pensamiento pretendidamente monopolizador “de la izquierda”, bloque que nunca quiso ver la viga en su propio ojo dialécticamente revolucionario.

El caso es que Aristóteles rompe con un cierto estilo de filosofía. Nos interesa subrayar, al respecto, una cuestión prioritaria. Se trata de que su decidida apuesta por el modelo o “tipo” de norma que es y defiende Pericles tiene dos fundamentos metafísicos: 1) una “ontología de la contingencia” basada en el “fracaso” de la metafísica, y 2) una “teoría general de la acción” que se traduce en una hermenéutica de la existencia humana en donde la deliberación es la consecuencia política a la que conduce la condición

contingente del ser humano. Vamos a desarrollar mínimamente este problema.

1. La ruptura con su propio platonismo de juventud recupera la finitud y contingencia de los seres mortales que habían perdido peso específico frente a las eternas Formas. A nivel ontológico la *tyché*, otra forma de nombrar nuestra contingencia, será objeto de una profunda reflexión en la que dejará de ser mero accidente y la fortuna, *tyché*, acabará siendo, como en la tragedia, una de las características de la vida humana tan esencial que el concepto aristotélico de racionalidad, en donde la nueva *areté* es la prudencia, se opondrá a una *techné* científica cuyo canon (el *Protágoras*) pretendía solventar los problemas políticos de la polis con una metafísica diseñada a la luz del cálculo²⁴. Son difíciles y complejas las consecuencias que conllevan esta ruptura con la Norma trascendente y que han dividido a los exégetas. Al respecto no puedo por menos que señalar algo importante. Tanto Aubenque como Nussbaum critican a la Escuela Alemana (Jaeger y Dirlmeier entre otros) en un punto vital para nosotros, pues Aristóteles no sólo rompe con Platón sino con toda una tradición que fundamenta y justifica la *areté* en “la excelencia de la raza”. Pero no sólo nos referimos a que se rompe con el pasado arcaizante sino con algo más general: con la idea de que la excelencia sólo depende del pueblo griego. La originalidad del planteamiento aristotélico consiste en sustituir “el culto a la particularidad étnica o histórica de los griegos” por “el análisis de la naturaleza humana”²⁵. Pues bien, este análisis declara la radical vulnerabilidad de todos los asuntos humanos, siendo su causa la contingencia que venimos señalando en el mundo sublunar. Resumiendo, se pueden anotar las siguientes características:

- a) El azar revela que la multitud de accidentes posibles de una cosa es “ilimitada” (*Física*, II, 196b-197a)²⁶. Se trata no del azar como “causa” sino como efecto de una indeterminación ontológica: esta multiplicidad de accidentes no pueden reducirse a una esencia; irreductibilidad que vuelve al mundo de los mortales en imprevisible.
- b) Desde un punto de vista teológico-antropológico (Libro VI de la *Ética a Nicómaco*) esta indeterminación objetiva declara el divorcio entre hombre y Dios y el rechazo de una Providencia divina. Tan evidente como la distinción entre “ciencia”, conocimiento por el espíritu, *nous*, y “prudencia”, conocimiento del orden de la práctica²⁷.
- c) En esta línea la prudencia es la virtud que opone a los socráticos (sabiduría = felicidad) porque desde el momento en que tenemos que introducir en la definición de felicidad la parte material que nos

constituye, entonces resulta que tendremos que ser virtuosos en un mundo que nosotros no hemos creado, en un mundo en que la relación materia-forma traduce en la práctica algo que tendrá en cuenta el prudente: que esas condiciones materiales no dependen sin más de nosotros.

- d) El mundo conlleva una aporía (que nosotros comenzamos a denominar como “problema del mal”) cuyo desarrollo vuelve a descubrirnos otro aspecto de la tragedia: lo monstruoso que Aristóteles está observando en sus tratados de biología contienen una enseñanza que la posterior filosofía de la historia tendrá que recoger, a saber, que en la naturaleza de las cosas hay una posibilidad para lo monstruoso que puede afectar a los inocentes así como hacer prosperar sin ningún problema a los malnacidos.
- e) Pero todos estos aspectos de nuestra contingencia remiten al problema teológico de un Dios lejano, indiferente ante este mundo. Y una ontología de la contingencia y su relación con la realidad del mal dependerán de esa distancia a Dios. Aún no se trata de “ausencia” de Bien o Ley o Ser. Hay una Ley pero su in-cumplimiento en la materia hace de lo particular un límite prácticamente inaccesible. En la *Metafísica* se afirma que esa distancia infranqueable concierne a la materia que, al ser potencia indeterminada de los contrarios, está siempre en potencia de ser otra cosa que lo que es²⁸. Obviamente, si esta distancia no fuera constitutiva de la materia Aristóteles podría aplicar ahí, para resolver la aporía, el Principio de no contradicción; pero si sabía por sus observaciones físicas que un eclipse de sol no se deja definir platónicamente como “ausencia de luz” sino como el resultado de la interposición, no contradicción, de un cuerpo entre el astro rey y nosotros, metafísicamente aquella “contrariedad” de la materia no se desvanecerá afirmando piadosamente que es “ausencia” de Forma. Lo trágico no se esfuma al conjuro de la idea del Bien. Y, de ahí, que no podemos declararnos indiferentes ante la *tyché* porque esta radical “indeterminación” es la forma propiamente aristotélica del mal.
- f) A su vez, “metafísica de la finitud” u “ontología de la contingencia” y “tragedia” no sólo no se oponen a la acción del hombre sino que es una continua invitación a encarar la *tyché* como lo que somos, mortales y finitos, a quienes no ayuda ni perjudica ningún Dios. Esa distancia infranqueable, ese fallo ontológico de la Providencia, hacen de la prudencia la virtud necesaria según el planteamiento metafísico que venimos desarrollando. Aristóteles retoma, frente a Platón, el teatro trágico para “hacer” un mundo como sólo el hombre puede construirlo de acuerdo a su propio ser finito. Hacer la polis según la

propia naturaleza del hombre es, precisamente, lo que hace de la conjunción entre una metafísica de la contingencia y una teoría de la acción como deliberación que, por nuestra parte, arriesguemos esta definición: “el hombre es un animal metapolítico por naturaleza”. Que no puede haber otra política que la deliberativa para una polis contextualizada en los aspectos metafísicos señalados constituye nuestra segunda cuestión.

Pero antes queremos decir algo aún a nivel teórico. “Salvar las apariencias” quiere decir que el método filosófico correcto no puede darle la espalda al mundo visible, es más, la filosofía está comprometida con las apariencias y limitada por ellas. Hay que salvar los phainómena porque nos estamos jugando en las apariencias nuestra propia finitud y contingencia. Aletheia: “lo que se revela”, “lo que se saca de su escondite”, son algunas metáforas de la tradición griega sobre la verdad. Desvelar, descubrir, ver detrás, ir más allá... “lejos del sendero hollado por los seres humanos”, tal y como Parménides pone en boca de la Diosa que le señala al hombre el único camino que le queda para llegar a la verdad. También para Platón las opiniones de los mortales, seres finitos y limitados, no aportan buena prueba de la verdad. Pero Aristóteles hará depender el desarrollo de la aporía de la observación (minuciosa por la riqueza de la multiplicidad que constituye el mundo sensible) y del lenguaje; lo que ratifica metodológicamente nuestro compromiso con las apariencias. ¿Qué percepción hay ahí de la realidad?: sencillamente que nuestras formas de vida y nuestro lenguaje son, como escribe certeramente Nussbaum, más ricos y complejos de lo que está dispuesta a admitir buena parte de la reflexión filosófica²⁹. Razón por la que a nivel epistemológico se defenderá la razón de ser de lo particular-concreto frente a la regla abstracta que también exige una universalidad. La acción deliberativa tampoco la entenderíamos al margen de esta crucial cuestión epistemológica.

2. La tyché ya no puede ser dominada por el Bien pero tampoco queda en manos del oscurantismo. El cosmopolitismo y universalismo aristotélico acaban secularizando y humanizando la tragedia. ¿Cómo?: transformando el teatro trágico en el espacio público (donde los phainómena) de la deliberación. La lejanía del Dios, el fracaso de la Providencia, no vienen a aherrrojar al hombre en fórmulas arcaicas del tipo “filosofías del destino”. Esa distancia entre lo divino y lo humano es lo que le da la posibilidad al hombre de hacer y actuar; acción no sólo en el sentido de póiesis, fabricar, sino, y sobre todo, en el de praxis.

Tucídides señaló un notable acontecimiento histórico que nos revelan las

“virtudes” y el “peligro” del sistema deliberativo. En el 428 la Asamblea, convencida por los argumentos de Cleón, votó en favor de mandar un trirreme para matar a los varones adultos y esclavizar a mujeres y niños de la arisca ciudad de Mitilene. Pero al día siguiente la Asamblea se arrepiente y, después de una nueva deliberación, se manda otro trirreme reforzado para que llegase antes que el primero y poder revocar la funesta orden. Llegaron a tiempo.

Pero también es verdad que nuestra irrevocable contingencia, vientos de dirección opuesta o simplemente un oleaje que destruyera la segunda nave, pudo conducir a otro magnífico ejemplo histórico de la “monstruosidad” de la que “potencialmente” somos capaces los humanos. Ahora bien, de lo que no caben dudas es de que la aporía que hemos encontrado clavada (es una metáfora) en el mismo corazón de la metafísica aristotélica es, ontológicamente, lo que devuelve al mundo su riqueza, complejidad y ambigüedad que la metafísica platónica hacía evaporar científicamente a la luz de las Ideas: aún cabe la acción humana cuya predecibilidad escapa (y tiene que ser así) al modelo de verdadideas en el que se justifica ontológicamente la matematización platónica de la acción humana, desvirtuada a “cosa”³⁰. Sólo que si el mundo de los hombres no está tan claro no es porque el sentido y estructura metafísicos de lo aporético de nuestra existencia reclamen una “solución única” sino, al revés, porque carecemos de tal Ojo Único, porque somos realmente una pluralidad y contrarios que no piensan de la misma forma es por lo que la aporía jamás podrá cristalizar en un Sistema. Nuestra perplejidad y dudas no nacen de la “ausencia” de vías o caminos sino de la pluralidad de éstos. Si el hombre estuviera seguro de sus éxitos no tendría objeto para deliberar -afirma Aristóteles-³¹; pero si fueran “lo mismo” no tendrían con quién discutir, rematará Hannah Arendt. Mandar o no mandar esa segunda nave no choca con el Principio de no contradicción o con el de Identidad, sino con nuestra sensibilidad moral (prudencia, conocimiento práctico) que se opone tanto al seguro camino de la ciencia -lo que hemos llamado dialéctica y elitismo- como al monoteísmo - “monótono-teísmo” que, hemos dicho, es la fe teórica que preserva al filósofo de la *tyché* porque la razón del Bien o ser lo salva del naufragio de cualquier amago de duda y cambio de opinión-. Poder dar marcha atrás, ver las cosas de otra forma, es lo que con nuestra acción nos abre el futuro, para lo bueno y lo malo, es verdad, pero lo que, confirmando nuestra contingencia, da pie a una concepción de la praxis, a una ontología y antropología de la acción en donde el hombre, animal político por naturaleza, no es lo que le atribuye la metafísica que nunca fracasa (léase: ser de una vez por todas), sino lo que decidimos hacer en cada instante. Lo que queremos subrayar es, en definitiva, el profundo vínculo entre esta metafísica de la contingencia y el sistema democrático en su esencial práctica deliberativa. Vínculo que une la realidad física de lo pluralmente finito (cuyo conocimiento exige el compromiso fenomenológico con la abigarrada materialidad, dato que no puede “inventarse” ninguna Síntesis Absoluta), con la realidad plural humana de la polis en donde políticamente no puede haber ningún recorte (ni tampoco Unica Palabra) salvo, obviamente, que queramos constreñir, ahorrojar o amputar la riqueza de ese espacio público. Contingencia y Democracia son las dos caras de un mismo ser y de

un mismo ser social. Aquella filosofía que desprecia la contingencia, la finitud y las apariencias que, como leemos en el *Gorgias*, basa el conocimiento de la realidad en la ciencia, acabará despreciando cualquier régimen de asamblea³². Puede que tengamos claro el télos -hacer el Bien - pero hay que llevarlo a la práctica en un mundo que no podemos inventar porque está ahí condicionándonos. De lo contrario las relaciones materia-forma, potencia-acto, no tendrían más problemas que la aparente dificultad técnica para calcular los futuribles en el siglo XVII; pero queda tiempo para llegar a Leibniz. En una ontología de la contingencia la relación entre Fin y Medios no se dispara teleológicamente porque la opacidad material de las cosas y de los seres humanos no la inventa el Demiurgo; razón teórica y práctica por la que Aristóteles señala la importancia de los medios que no se dejan subordinar al Bien ni aislar como fines en sí mismos o momentos independientes. En este otro sentido, contingencia de la democracia significa que si nuestra capacidad de asombro no se asombra ante el error, de la que a duras penas podrá escapar la dialéctica, y que consiste en posibilitar que la voluntad del fin (hacer de la polis el reflejo de la Justicia) acabe transformando en bueno lo absolutamente repugnante (mediante la tiranía), entonces es que algo huele mal. “El mal —escribe P. Aubenque en *La prudencia en Aristóteles*— no consiste en apuntar a un fin malo (pues la voluntad quiere siempre el bien), sino en el olvido del fin y la complacencia en los medios, erigidos en momentos separados”³³.

La distancia infranqueable, aunque siempre recortada, entre lo humano y lo divino vuelve a aparecer. Lo que a nivel metafísico exponíamos como “fracaso” a nivel político aparece como la razón de ser de la acción deliberativa del sistema democrático. Un ejemplo: si la tiranía consiste en la supresión de la menor del silogismo totalitario (lo individual desaparece en aras de la mayor), el sistema deliberativo pone en duda esa subsunción de lo particular-concreto por el Fin. Si sigue estando la clave de la democracia en la pluralidad entonces la prudencia del político tiene que consistir, antiplatónicamente, en la acertada elección de los medios para conseguir un fin que no acabe despreciando los phainómena, carne y hueso de la que siempre está hecha la menor en política. Materia/Forma, Potencia/Acto... y ahora el problema entre lo Universal y lo Particular. Esta aporía es la fuente metafísica y política del sistema deliberativo.

Por eso si a Aristóteles le parece que hay más juicio en Pericles que en Platón es porque el filósofo no desarrolla correctamente “el problema” de fondo que separa al discípulo del maestro: la dialectización de lo particular-concreto en un universal-abstracto³⁴. Y por no desarrollar, por no descubrir lo que esta “atadura” encierra se condena, asimismo, a no tener en cuenta ni teórica ni prácticamente la categoría de relación. La justicia platónica es una justicia geométrica pero la polis que defiende Aristóteles debe estar gobernada por una justicia equitativa. La subsunción es un problema ético y político porque el buen gobernante, como Pericles, “el hombre del juicio” o “el hombre de la prudencia”, es el que tiene juicio/prudencia a la hora de subsumir lo particular en lo universal, lo sensible en lo inteligible. Prudencia que consiste en el reconocimiento de los límites, en lo que separa el orden científico del orden

equitativo. La prueba es, escribe Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, que el hombre justo es aquel del cual decimos más que es indulgente, y la equidad no es nada más que tener indulgencia para ciertas cosas³⁵. Qué hermoso. Al subsumir lo particular en lo universal y lo sensible en lo inteligible nos puede, qué duda cabe, salir una polis ordenada: sin conflictos. Tan bien ordenada que los problemas sociales, económicos y políticos puedan ser resueltos aplicándose el recto juicio intelectual como fue el caso teórico de la *República*. Pero este ordenamiento es una falsedad que se ejerce políticamente desde la falta de indulgencia para con lo que es lo sensible y particular, fuente y motor absolutamente indispensable de la sociedad civil. De ahí que siendo el juicio una “cualidad intelectual”, no sea menos cierto que de hombres altamente cualificados intelectualmente como “excelentes” nadie nos pueda asegurar que no inventarán o participarán en un régimen inhumano. El llamado “caso Heidegger” sólo es la punta del iceberg y sirve de ejemplo histórico: tener juicio, decía Aristóteles, no es sólo una cualidad intelectual. La polis está necesitada de hombres con juicio o prudentes porque, tal y como queda reflejado en el análisis de la deliberación cuyo sustrato ontológico, repitémoslo por última vez, es la contingencia, el camino de lo particular a lo universal no es de dirección única sino de ida y vuelta. Y ahí, no en la mera y, a veces, automática subsunción de lo particular en lo general, es donde el opinar, deliberar y elegir del sistema democrático tienen su más y necesario sentido. Esta praxis conlleva una teoría de la acción propiamente humana porque detrás de cada opinión, deliberación y elección no se esconde un qué sino un quién, razón por la que la política no está fundamentada ni en el hacer de instrumentos, ni en el hacer de las obras de arte, sino en la verdad que se desvela, *aletheia*, en el discurso y la acción: siempre un alguien que merece, como ciudadano, un respeto en sí mismo. Y, de ahí, que afirmáramos anteriormente que ahí en donde se desvela (aparece) la pluralidad, cualquier intento, y por más bien intencionado que sea, de recortar la realidad atenta directamente contra nuestra fragilidad y contingencia.

1.3.1. “Relación” y “*philía*”

No son pocos los problemas que sólo podemos señalar. Para Aristóteles, si hemos de buscar la esencia de la magnanimidad, por ejemplo, debemos dirigir nuestra atención hacia algunos hombres magnánimos y considerar lo que tienen en común. Esta consideración vuelve a ponernos sobre la pista de la tragedia en tanto retratos (Antígona, Hécuba, Ulises, Héctor...) que enseñan. Y esto no es baladí, meramente “literario”, porque en la elección de los tipos (Pericles, Hécuba) no sólo hay una elección de hecho sino de derecho que afecta a la filosofía. La existencia de la Prudencia no es nada más (y nada menos) que la descripción de esta existencia tal y como aparece en el único lugar que puede aparecer: el espacio público. Reflexión fenomenológica y axiológica sobre los personajes que lejos de ser reemplazables son una exigencia ontológica de la cosa misma,

es decir, de los phainómena, de lo que aparece y se nos revela ante nosotros en la polis.

Así se pone de manifiesto cómo devuelve Aristóteles la cuestión política al mundo de los mortales, lo que nos da pie para introducir la categoría ontológica de relación. Esta categoría, “pros heterón”, ocupa un valor ontológico y político muy especial en el pensamiento aristotélico. Ya hemos comentado por qué el hombre era un animal metapolítico por naturaleza. Pero es que en el libro V de la *Ética a Nicómaco* se va más lejos, ya que la justicia aparece como la más perfecta de todas las virtudes porque, en cierta medida, en ella se dan juntas todas las demás. Esto no tendría sentido si uno viviera en una isla solitaria o en un Estado orgánicamente estructurado (en donde aquella soledad individual queda transformada en un anónimo colectivo), en donde se impondría una justicia geométrica u orgánica en la que la magnanimidad, la generosidad, la equidad, tendrían el mismo efecto práctico que el desarrollado por los monólogos de Robinson Crusoe o los del Gran Hermano. Si esto no cabe en Aristóteles es porque toda areté posee una relación con el otro, pero es hasta tal punto que no hay tal virtud sin faceta social. Hasta que Viernes no entra en la trama narrativa no puede haber auténtica justicia en los actos de Robinson. Coherentemente con su planteamiento de los phainómena, la justicia (así como la bondad, la amabilidad, el amor, el desinterés o el valor) no puede darse ni en solitario ni en un Estado policíaco porque la relación es un fin en sí mismo, ya que sin la consideración política por excelencia, la consideración del bien de los demás, no sólo quedaríamos privados de un fin importante sino de todas las virtudes³⁶. Si para Platón ningún valor era relacional (pros hautón: “en sí” de cada Forma universal, eterna, inteligible...)? para Aristóteles política e interés por los demás son la misma cosa; claro que estamos refiriéndonos a un interés en donde “los demás” forman esa frágil premisa menor del silogismo que no puede quedar reducida a “ausencia” de Universal. De ahí la deliberación y la elección de los medios adecuados a esta areté social en la que la ocupación política y el interés por el bien de los demás son fines en sí mismos. Contingencia-democracia-amistad. La magnífica apología que encontramos en *Ética a Nicómaco* sobre la philía —que, por cierto, dice mucho más que eros— alienta la conclusión frente a la férrea determinación de una justicia descarnada de la necesidad de valorar la amistad, protegerla, relanzarla una y otra vez, como una de las fibras más importantes de la convivencia en la polis, de su razón de ser. En efecto, si Dios no puede tener amigos ni puede ser dialéctico es por lo mismo: porque se trata de un ser absolutamente necesario. En el momento en que aparece Viernes, Robinson deja de ser como un Dios en su sola mismidad para ganar un amigo y nuevos conflictos.

Pero acostumbrados (yo me atrevería a decir “casi anestesiados”) por la interpretación de “el último filósofo” de Occidente, Martin Heidegger, a valorar la metafísica y el pensamiento occidentales como un camino hacia el cenit y consumación del Nihilismo en tanto razón que sólo se preocupa realmente de calcular, podemos caer en el error de confundirnos con Aristóteles en tanto otro “metafísico” que, después de tanta contingencia, acaba en un cálculo armonioso de la polis. Que esto no es así se demuestra acudiendo -tal y como Aubenque y Nussbaum nos han enseñado- a la radical separación entre la deliberación científica, propia del método platónico, y la deliberación

no científica en nada ajena al planteamiento metafísico de la contingencia y al sistema político democrático; elementos cruciales (frente a los diversos intentos hermenéuticos de relativizar cuando no evaporar el contexto histórico) del pensamiento de Aristóteles que se tienen que señalar salvo que se haga violencia a los textos como parte de nuestra atalaya política. Pero de forma más específica reconsiderando que Aristóteles no pretende salvar la ontológica fragilidad de los hombres a fuerza de un conjunto armonioso de *philois*. Ni mucho menos. La pertenencia de la polis al mundo sublunar nos enseña metafísicamente que aunque lo divino sea el Motor Inmóvil, lo humano es el movimiento. Frente a una *República* que fuerza (*orthotes*) a mirar a la verdad con anteojeras racionales, método que ya se ha decidido por la identificación ontológica entre Ser y Bien como forma de hacer filosofía política y salir de la caverna, del profundo desorden en el que viven los hombres, pero concretamente los atenienses en el siglo IV a. de C., Aristóteles propone una polis cuya natural conflictividad no puede ni debe salvar ningún Sistema. Esta defensa de la ciudad como una pluralidad o asociación de “ciudadanos libres e iguales” que gobiernan y son gobernados por turnos se basa en la defensa, frente a cualquier amago estatalizador, de la “individualidad” y la “elección personal”. La estabilidad política de esta asociación siempre será una estabilidad inestable que lejos de ser accidental se corresponde con la ontología de la contingencia que estamos señalando.

Por lo tanto, a más pluralidad también más riesgos de conflictos. Pero no se trata sólo de esto. Es que se rehúsa eliminar el riesgo. A la anterior defensa de la fragilidad y contingencia de los asuntos humanos hemos de añadir que la posibilidad de conflictos contingentes es condición para la fecundidad y el vigor de la polis. Pues bien, esta defensa en positivo de nuestra contingencia como fuente del motor móvil de la sociedad compuesta por ciudadanos libres e iguales nos descubre la crítica más contundente del sistema político platónico³⁷ -y puede ofrecer un estímulo para investigar el “olvido” aristotélico que sufre Heidegger antes, eny después del III Reich-. Lo que Platón ha intentado, comenta su alumno, es hacer de la polis una “unidad” tal y como esta categoría se encuentra en un “organismo”: un solo Bien, una sola Belleza, una sola Justicia (que para determinada Escuela de historiadores del siglo XX tienen un único y mismo origen como pueblo) o con palabras del Estagirita: “un placer y un dolor”. Líneas más adelante argumenta su oposición diciendo que este tipo de unidad carente de conflictos no es buena para la ciudad porque destruye en su raíz la individualidad personal, elemento clave para calibrar el bien social humano. Aunque seamos animales por naturaleza no somos como los animales que tranquilamente pacen y cuya justicia “natural” es orgánica, como ocurre con todo tipo de “asociación” animal; pero de la misma forma que sería absurdo pedir justicia en una manada de leones o en una piara de cerdos, exigir una justicia orgánica para la polis sólo es posible si, con anterioridad, hemos desmantelado ontológicamente las partes en aras del Todo o Uno. En una totalidad orgánica, llámese “manada” u “obra de arte”, no puede haber jamás justicia distributiva porque para distribuir primero tenemos que percibir que la realidad social está formada por partes distintas e intereses propios. La atracción de la unidad orgánica es el abismo —

¿Ab-Grund?— en donde la fragilidad y contingencia ciudadanas son pisoteadas como parte constructiva del Estado o la ciudad. Ahora sí debo cederle completamente la palabra a Aristóteles:

Sin embargo, es evidente que si el proceso de unificación avanza más allá de un determinado límite, la ciudad dejará de ser en absoluto una ciudad, porque un Estado consiste esencialmente en una multitud de personas, y si su unificación se lleva más allá de determinado grado, la ciudad se verá reducida a una familia y la familia a un individuo, y a que podemos a firmar que la familia es una unidad más completa y estricta que la ciudad, y que la persona individual es una unidad más perfecta que la familia; de manera que aun cuando algún legislador fuera capaz de unificar el Estado, no debe hacerlo, porque en el mismo proceso de unificación lo destruirá³⁸.

1.4. Tragedia de la metafísica y reforma del entendimiento³⁹: Hécuba toma la palabra

— Hécuba: Depositad en tierra el bien torneado escudo de Héctor. ¡Qué triste visión que ya no gustan mis ojos de ver! ¡Ah, aqueos, más debéis gloriaros de vuestra espada que de vuestro juicio! [...].

¡Ah, cabeza infortunada, con qué crueldad los muros que Loxias levantó para tus antepasados han cortado los bucles que tu madre tanto gustaba de cuidar y besar! De ellos sale risueña, por entre los rotos huesos, la sangre, por no describir su horror. ¡Ay, manos, cómo conserváis el parecido, que tanto me complacía, con las de Héctor! Ante mí estáis, desarticuladas e inertes. ¡Ay, amada boca que tantas jactancias infantiles pronunciaste, silenciosa estás y a para siempre! Mentías, cuando echándote sobre mi cama, decías: “Madre, por ti me cortaré un largo mechón de mi rizado pelo y a tu tumba conduciré el cortejo de mis compañeros para darte una tierna despedida”. Pero no eres tú quien me entierras a mí, sino yo, una anciana sin patria y sin hijos, la que voy a dar sepultura a tu joven cuerpo desgraciado. ¡A y de mí! ¡Mis muchas caricias, mis cuidados, aquellos sueños nuestros, todo está perdido ya! [...]

Con todo, aunque no recibas la herencia de tu padre, tendrás, al menos, su escudo de bronce, en el que recibirás sepultura.

[...] ¡Qué agradable de ver es la impronta que su brazo ha dejado en tu correa! ¡Qué dulce, en tu reborde bien torneado, la marca del sudor que tantas veces, en las fatigas del combate, dejó Héctor correr de su frente, apoyándote contra su mentón. Vamos, traed de entre lo que nos queda algo con que adornar este pobre cadáver. (Entran unas mujeres en la tienda). La suerte no nos concede oportunidad para magnificencia alguna. Pero recibirás lo que puedo ofrecerte.

Loco el mortal que considera su felicidad asegurada y se complace en ella, porque la fortuna se comporta como un demente. Tan pronto salta a un lado, tan pronto a otro. Y nunca el mismo hombre es feliz. [...]

¡Ay, hijo, no es por tu victoria con el carro o con el arco sobre tus compañeros -juegos honrados entre los frigios, aunque no persiguen esos honores en exceso— por lo que tu abuela adhiere estos ornamentos a tu cuerpo, residuo de bienes que te pertenecieron! Ahora te los ha arrebatado Helena, a la que los dioses abominan. Y además ha puesto fin a tu vida y arruinado a toda tu casa!

(*Las Troyanas*, 1155-1216)⁴⁰

Desde luego que, volvemos a recordar, tiene razón Rainer Maria Rilke cuando ponía como lema de su poética de la existencia el famoso verso: “¿Quién habla de victorias? —Sobreponerse es todo”.

La relación que se establece entre esta dura queja reflexiva y sentiente de Hécuba y la deliberación en Aristóteles viene dada por un mismo marco ontológico: nuestra finitud, nuestra contingencia y la *tyché* de la que nadie está a salvo. Jacqueline de Romilly ha señalado, en un precioso libro, que el teatro de Eurípides pone en escena una aguda discusión entre “lo patético” y “terrible” de la vida y las “ideas”; y, de ahí, su “modernidad” tan cercana a Sartre y Camus entre otros⁴¹. “Reforma del entendimiento” significa en nuestro contexto filosófico que el personaje, Hécuba, nos invita o, mejor, nos exige como seres racionales (= razonables) que no percibamos noéticamente⁴² la muerte de nuestro hijo como fundamento de nuestra aflicción, que lo que tenemos ahí delante sin aliento no lo percibamos de entrada “intelectualmente”, tal y como el “recto” Creonte aparece metódicamente en la escena defendiendo una Ley, o la divina Diótima enseñándonos el camino de ascensión continua hacia la Belleza en sí a fuerza de desprendernos de todo lo que humanamente se ama, cosas y seres. Pues una cosa es percibir la realidad desde el ojo único de las Formas y otra, bien distinta, desde unos huesos rotos, unos rizos que enmarcan el rostro ensangrentado. La Forma es eterna y con eso está dicho todo. Pero los huesos siempre son de alguien. Pues bien, ahí encontramos el porqué de la reconsideración aristotélica de la tragedia como parte de su análisis de la naturaleza humana. Esta sensibilidad tan radical hacia lo contingente de nuestras vidas, radicalidad propia, por otra parte, de nuestra finitud, es de lo más importante en la deliberación de Hécuba como también para Aristóteles, ya que lo concreto, el detalle, nos salva de caer en la abstracción de los *phainómena*, percepción sensible que hace del lamento de la madre una prueba de amor, prueba innecesaria para la intelección de la realidad desde un punto de vista puramente abstracto.

Si Creonte se hace cargo de llevar a cabo la conformidad con la Ley -no enterrar el cadáver del hermano de Antígona-, tanto éste como Hécuba utilizan como criterio la percepción. Si Aristóteles hace que *tyché* no sea un mero accidente sino consecuencia de una indeterminación objetiva, que cosmológicamente se señala como radical separación entre el mundo del hombre y Dios, mal que nunca podremos arreglar con cálculos científicos, es porque supo valorar como pocos filósofos “los constituyentes frágiles de la vida humana”⁴³. Ahora bien, esto es justamente lo que echa por tierra una interpretación unilateral de la metafísica como subjetiva, tal y como Heidegger entiende la metafísica. Nuestra “voluntad de poder” se torna, a la luz de la metafísica y política del Estagirita, en radicalmente vulnerable. Y lo que enseña la tragedia es que ante el cuerpo de su hijo no le valen a Hécuba, ni a cualquier persona razonable, ni el ojo calculador del cientificismo del *Protágoras* que meterá a *tyché* en vereda a fuerza de contabilizar pitagóricamente, ni tampoco la solución de la *República* con un Bien de perspectiva tan trascendente como superhumana, auténtica fuente sociopolítica del mal en su cara totalizadora como explica Aristóteles en *Política*.

En Hécuba hay más condición humana que en toda la eternidad y fiabilidad de la

ciencia platónica, entendida ésta de modo objetivo y supra-sensible, porque señalando el detalle y aunque no falte la consideración intelectual sobre la cobardía de los aqueos y la imprudencia de los mortales, exige, pues, eny desde su dolor particular hacia lo que jamás será una muerte abstracta, justicia para los mortales aunque el diálogo con los dioses sea un diálogo entre sordos, defendiendo el valor de lo particular que, he aquí de nuevo el problema metafísico de la subsunción de lo particular en el Todo, no puede sustituirse ni consolarse desde un más allá tan puro como aséptico de humanidad. Y queriendo defender frente a lo Universal-Abstracto nuestra contingencia salva la tristeza de los seres humanos declarándose, frente al puro filosofar, vulnerable ante la vida. En la Historia de la Filosofía sólo he encontrado otro ejemplo: María Zambrano.

Sabiduría, *sophós*, y prudencia, *phrónesis*, no se identifican. ¿Cómo enseñar a ser prudentes? Es algo inquietante que en la *Metafísica* Aristóteles tenga dificultades para corregir a Empédocles cuando dice que Dios es menos sabio (*phrónimos*) que los otros seres porque, conociendo lo semejante sólo a lo semejante, ¿cómo habría de conocer Dios el Odio?⁴⁴ El caso es que cuando se intenta explorar el intelecto divino el término usado no es el de prudencia sino el de 'noésis'⁴⁵. De ahí “humanismo”: el mundo sublunar es el lugar de la tragedia y el lugar de la prudencia. Dialéctica para Aristóteles cuya exégesis metafísica sigue siendo problemática. El problema queda planteado desde nuestra privilegiada atalaya histórica; razón nada inesencial frente a las pretensiones fundamentalistas ahistóricas porque parte de la historia de esa tragedia (que la filosofía no puede seguir mirando por encima del hombro) ha sido, precisamente, la historia de la metafísica como un continuo asalto al cielo. Desde Platón a su máximo inquisidor, Heidegger, pasando por el ateo y abogado del círculo, Nietzsche.

Cabe en la propia metafísica esa posibilidad de *hybris*. Creemos que el paradigma de la metafísica platónica dio pie para pensar que las estructuras eidéticas del cielo son la razón de ser de las estructuras políticas. Pero también la Escolástica interpretó a Aristóteles a su imagen y semejanza. “Metafísica” como “mundo suprasensible” al servicio de un determinado orden establecido es en lo que nosotros no creemos si, como vamos desarrollando, por metafísica entendemos más una tensión inalcanzable que una Síntesis tal y como las magníficas páginas del comienzo de la *Metafísica* nos inclinan a entender: filósofo es “aquel que lo sabe todo tanto como es posible”⁴⁶. Esta fundamentación finito-infinito, esta tensión meta-física que no es meramente “subjetivista” o “representacional”, criterio por el que Platón y todo el pensamiento metafísico occidental fueron condenados por Heidegger⁴⁷, no la produce un pasajero mal funcionamiento gástrico o epistemológico del hombre, sino que las cosas se nos oponen con una terquedad a prueba de teodiceas al mismo tiempo que nos negamos, como filósofos pero sobre todo como ciudadanos, a resignarnos a vivir en un mundo ajeno a la Justicia, la Belleza, el Amor o la Amistad como verdaderos criterios de nuestra existencia, categorías que única y exclusivamente pueden gozar de eternidad si y sólo si la pluralidad humana las sigue confirmando en abierta discusión. Lo infinito en lo finito señala una filosofía de la tragedia en tanto progreso que siempre va a estar en duda por la propia

naturaleza finita de las cosas. Pues bien, ¿no seguimos estando en el horizonte de lo trascendente en permanente diálogo con la contingencia? A esta estructura inteligible de la condición humana podemos llamarla con un nombre histórico: Metafísica.

Notas

- 1 Aristóteles: *Metafísica*, 980 a, I, p. 2.
- 2 *Oc*, I, pp. 2-3.
- 3 1) nivel político: la democracia ateniense; 2) nivel filosófico-hermenéutico: las opiniones de los demás filósofos que Aristóteles recoge como parte de la exégesis.
- 4 *Metafísica*, 982b 20. 1, 2, pp. 15-16.
- 5 P. Aubenque: *El problema del ser en Aristóteles*. Traducción de Vidal Peña. Madrid. Taurus, 1974, p. 82.
- 6 J. P. Vernant: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Traducción de Juan Diego López Bonillo. Barcelona. Ariel, 1983, pp. 352-364.
- 7 Manfred Riedel: *Metafísica y metapolítica, I y II*. Traducción de Ernesto Garzón Valdés. Buenos Aires. Alfa, 1975.
- 8 Aristóteles escribe: “Según esto, pues, es evidente que la ciudad-estado es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político o social, [...]”. *Política*, 1252B-1253A, P.
- 9 Pierre Aubenque: *El problema del ser en Aristóteles*, nota n.º 404, pp. 211-212. “Para Pascal como para Aristóteles, hay algo de *trágico* en el conocimiento, que podríamos resumir en la fórmula paradójica de la *imposibilidad* (al menos humano) *de lo necesario*”. En *oc*, p. 211. Cursivas del autor.
- 10 P. Aubenque: *oc*, p. 213.
- 11 Más adelante nos detendremos junto a Heidegger para examinar la relación entre el método aristotélico: “La solución de la aporía es *descubrimiento*” (*Ética a Nicómaco*, VII, 4, 1146 b 7) y la *exégesis* tal y como aparece en *Kant y el problema de la metafísica*. Adelantemos algo: para Aristóteles desarrollar una aporía es recorrer sus dificultades de parte a parte; en este sentido el filósofo tiene que hundirse en el problema... ¿pero para sacar a la luz lo que en Platón quedó sin decir?
- 12 P. Aubenque: *oc*, nota n.º 466, pp. 225-226. La referencia a Heidegger merece que aclare algo: es verdad que para Heidegger hay una copertenencia entre lenguaje y ser hasta el punto, como es bien sabido, de que “el lenguaje es la casa del ser”. Ahora bien, la propia práctica de la *escritura* heideggeriana ¿confirma esta tesis? El aparecer y desaparecer del ser ¿no entra de lleno en una dinámica mística? Y, lo que no es algo accidental, cuando se afirma que el lenguaje es la casa del ser ¿se dice desde un punto de vista universal o nacional?
- 13 *Oc*, pp. 284-285.
- 14 *Oc*, p. 462.
- 15 *Oc*, p. 470.
- 16 *Oc*, p. 473.
- 17 W. Kaufmann: *Tragedia y filosofía*. Traducción de Salvador Oliva. Barcelona. Seix Barral, 1.a ed., 1978. Especialmente cap. I: “Platón: el rival como crítico” y el cap. IV: “El enigma de *Edipo*”. Martha

- C. Nussbaum: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*. Traducción de Antonio Ballesteros. Madrid. La Balsa de la Medusa, n.º 77, 1995. Nos referimos al Interludio I: “El teatro antitragico de Platón”. P. Aubenque: *La prudencia en Aristóteles*. Traducción de María José Torres. Barcelona. Crítica, 1999.
- 18 Obviamente no estoy utilizando estos términos en un sentido “moderno”. No sólo Platón sino que ningún griego hubiera podido ser o dejar de ser “liberal”.
- 19 Werner Jaeger: *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México-Madrid-Buenos Aires. FCE, 6.ª edición, 1981, pp. 642 y ss. y 753 y ss.
- 20 A nuestro juicio, este momento histórico de crisis de la democracia ateniense y crítica de la filosofía sofística tiene cierto parecido con la República de Weimar y la crítica de Heidegger a la democracia y su vuelta a Platón. Quiero decir con esto que el Curso que da en 1943 bajo el título “De la esencia de la verdad”, en donde Heidegger relaciona ontológicamente Verdad, Historia y Ser, es una lección magistral que nos desvela su metapolítica: la crítica ontológica de la democracia. Por ejemplo: “La liberación del hombre -que fundamenta la historia- para la ex-sistencia, llega a la palabra en el pensar del ser, ésta no es sólo la expresión de una opinión, sino que es ya la asegurada articulación de la verdad del ente en su totalidad. No importa cuántos tienen oídos para esta palabra. Lo que decide sobre el lugar del hombre en la historia es quiénes son aquellos que pueden oír. Sin embargo, en el mismo momento histórico, que llenó el comienzo de la filosofía, empieza también el dominio *expreso* del entendimiento común (la Sofística)”. *Qué es metafísica*. Traducción de Xavier Zubiri. Introducción de Enzo Paci. Buenos Aires. Siglo Veinte. 1974, p. 128.
- 21 Platón: *El Banquete*, en *El Banquete. Fedón. Fedro*. Traducción de Luis Gil. Madrid. Guadarrama, 1974, p. 93.
- 22 Gregory Vlastos: “The Individuals as an Object of Love in Plato”. *Platonic Studies*, Princeton. Princeton University Press, 1985, pp. 3-42.
- 23 Platon: *Fedón*, 99B-100A, en *oc*, p. 215.
- 24 P. Aubenque: *La prudencia en Aristóteles*. Para la Cosmología, cap. 2 y para la Teoría de la acción, cap. 3.
- 25 P. Aubenque: *oc*, pp. 60-61. Este dato es revelador respecto al mensaje político (*nacionalista* en definitiva) de ciertas hermenéuticas alemanas: tanto sobre el “origen” griego de la cultura occidental como de la “lectura” que hará Heidegger de Aristóteles entre 1922-1923. Martha Nussbaum: *oc*, cap. 10.
- 26 Aristóteles: *Física*, 196a-197b. Infinito o ilimitado. En *Obras*. Traducción de Francisco de P. Samaranch. Madrid. Aguilar, 2.ª edición, 1973, p. 592.
- 27 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1142a-1142b, en *oc*, p. 1246.
- 28 Aristóteles: *Metafísica*, 1039b, 5-30. Edición de García Yebra, I, pp. 392-395.
- 29 Martha C. Nussbaum: *oc*, p. 337.
- 30 Platón en el *Protagoras* deja dos cuestiones claras respecto del problema del mal: 1) que el problema del valor, bien/mal, no es un problema ético sino ontológico. La ciencia de los valores depende de la ciencia del ser; 2) que, por lo tanto, *areté* es (ontológicamente) a ciencia, lo que *kakía* es (ídem) a no-ciencia. La necesidad es lo “contrario” de la sabiduría y el mal tiene su origen en la caída en la ignorancia *del ser*. De esta forma, Platón inicia la larga y terrible marcha hacia la completa evaporización del mal y lo desagradable (displacer) en la historia de la filosofía. En 358a -359b se afirma que “nadie tiende a lo malo”; y en 353b -354b se afirma que el hombre cae en el mal “porque ha sido vencido por el placer”. Es decir: a) que no ha y más *télos* que el Bien o Ser, y b) que el vicio carece de realidad. Hasta tal punto Platón sabe que tiene entre sus manos un auténtico problema filosófico que da marcha atrás en lo que podría expresarse así: “porque ha sido vencido por el mal”, lo que supondría, cosa que no puede hacer Platón, otorgarle realidad a, por ejemplo, un amor negativo como el odio. En *Obras Completas*. Traducción de María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Míguez, María Rico,

- Antonio Rodríguez Huéscar y F. P. Samaranch. Madrid. 2.^a edición, 1979, pp. 193 y 187.
- 31 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, Libro III, 1111b -1112a y 1112a -1113a, *oc*, pp. 1198-1199.
- 32 Platón: *Gorgias*, 455d-457a, *oc*, p. 363.
- 33 P. Aubenque: *La prudencia en Aristóteles*, p. 154.
- 34 Julio Quesada: *Un pensamiento intempestivo. Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche*. Barcelona. Anthropos, 1988, pp. 240-250.
- 35 Merece la pena citar el texto entero: “Lo que llamamos sensatez nos sirve para designar las personas que tienen buen sentido o discernimiento. Es la facultad de juzgar bien de lo honesto. He ahí una prueba de ello: cuando queremos designar en griego un hombre especialmente dotado de cualidades, decimos que es un hombre sensato o de sentido e inclinado a la indulgencia, y ser bueno y justo es, en algunas circunstancias, dar muestras de perdón”. *Ética a Nicómaco*, 1142b -1143b, *o c*, p. 1247. Este elogio del *perdón* tiene para Aristóteles, a diferencia del cristianismo (aunque aquí, creemos, que el fin sí justifica los dos argumentos) una base metafísica: la deliberación puede ser “absoluta” o “relativa”; pero lo que realmente distingue a la prudencia es el tacto moral a la hora de deliberar sobre la particularidad de la vida humana. Esto es, a su vez, lo que distingue a la prudencia de la ciencia como a lo que está en *devenir* de lo *inmutable*. *Oc*, 1142a-1142b y 1142b -1143b, pp. 1246-1247.
- 36 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1129b-1130a, *oc*, p. 1223.
- 37 Aristóteles escribe en *Política*: “Por ejemplo, es posible que los ciudadanos tengan sus hijos, sus esposas y sus posesiones en común con los demás, como ocurre en la *República* de Platón, en la que Sócrates nos dice que ha de haber una comunidad de hijos, mujeres y posesiones. Ahora bien, ¿qué es preferible: el sistema que actualmente priva o el que se conforma con las normas establecidas en la *República*?” (1260b-1261a). La respuesta de Aristóteles, como sabemos, no dejaba lugar a dudas y no necesitamos repetirla aquí. *Oc*, p. 1427. Pero sí recordar algo de sentido común: el propio Aristóteles, algunos siglos antes de Russell y Popper y de Nietzsche, ya estaba interpretando (y criticando) la filosofía política de Platón por su claro y tenaz antidemocratismo.
- 38 Aristóteles: *Política*, Libro II, 1260b -1261a, *oc*, p. 1427. “Multitud” no en el sentido cuantitativo sino cualitativo de *pluralidad*.
- 39 Utilizo la expresión “reforma del entendimiento” declarándome deudor de María Zambrano por dos razones: 1) porque ella ya habló de “La reforma del entendimiento” y de “La reforma del entendimiento español” tanto en relación a una filosofía “científica” (Descartes como padre de la “modernidad” *cuantificadora y calculadora*) como respecto del drama que vivió España con la Guerra Civil; 2) porque, si como ha afirmado Pierre Aubenque en *La prudencia en Aristóteles*, éste no es tanto el fundador de un sistema de filosofía moral, sino “el primer representante de una ética ‘fenomenológica y descriptiva’ y, como tal, “el iniciador de un género literario, el de los *caracteres*” (*o c* , p. 48), entonces se puede alzar imaginariamente, pero con fundamentos, un arco de bóveda entre Aristóteles y su recuperación de la tragedia como parte de la reforma de la metafísica y la recuperación de *El Quijote* y de *Misericordia* de Galdós tanto para la reforma del entendimiento como para la reforma del entendimiento español. María Zambrano: *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid. Trotta, 1998.
- 40 Eurípides: *Cuatro tragedias y un drama satírico. Medea, Troyanas, Helena, Bacantes, Cíclope*. Edición, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Madrid. Akal/Clásica, 1990, pp. 152-154.
- 41 Jacqueline de Romilly: *La modernité d'Euripide*. París. PUF, 1986, pp. 155 y ss.
- 42 Que no nos refugiamos en los conceptos tal y como habíamos dicho que Platón exigía en el *Fedón*.
- 43 Martha C. Nussbaum: *La fragilidad del bien*, pp. 400-401.
- 44 Aristóteles escribe: “Por eso también ocurre que, según él, Dios, que es el más feliz, es menos sabio que los demás seres, pues no conoce todas las cosas, ya que no tiene en sí el Odio, y el conocimiento es de lo semejante por lo semejante”. *Metafísica*, III, 1000b , *oc*, I, p. 131.
- 45 Aristóteles: *Metafísica*, 1074b , 13-23, en *oc*, II, p. 234-235.

- 46 Aristóteles: *Metafísica*, 982a, oc, I, p. 11: “Pensamos, en primer lugar, que el sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular”.
- 47 En su *Filosofía y Política en Kant* (inédito), Navarro Cordón ya había dado cuenta de sus discrepancias con Heidegger y en el siguiente sentido: “El que el ser o la realidad sea determinada de este modo como idea en modo alguno califica a la metafísica platónica como subjetivista, ni tampoco quiere decir que lo real venga determinado de algún modo desde el pensar, entendido además como un pensar representativo, tal y como se seguiría según la interpretación heideggeriana de Platón, de acuerdo con la cual la idea quedaría sometida e incluso determinada desde el pensar: tránsito de la verdad como desvelación a la verdad como rectitud. Antes al contrario es la realidad misma la que es fundamento del pensar y sólo así éste puede abrir un ámbito metafísico. La determinación del ser no se hace, en la metafísica platónica, por el pensar, ni siquiera desde el pensar, sino en el pensar como lugar de revelación privilegiada del ser. Lo que sucede es que para Platón lo realmente real (*ontos on*), no son las cosas en su mero estar ahí empírico y mudable, sino el aspecto esencial inteligible fijo y permanente, accesible sólo al pensamiento como su misma condición de posibilidad” (pp. 208-209). Lo que les quiero destacar es la primera parte, la posibilidad de una discrepancia fundamental entre el pensar representador como paradigma metafísico occidental, y especialmente de Platón, y una ontología (ahora no viene al caso que se trate de una ontología *precrítica*).

2

Fundamentos metafísicos y teológicos de la Providencia cristiana: san Agustín y santo Tomás

2.1. Contingencia creada *versus* Tyché

La filosofía cristiana medieval se asienta en dos fundamentos: 1) el primado metafísico del ser y 2) la afirmación de la identidad de esencia y existencia de Dios. Sin la menor duda la Revelación influyó de forma decisiva en la evolución de la metafísica: identificar a Dios y al Ser era algo novedoso; novedad que entrañaba numerosas transformaciones del Logos y la cosmología griegas. Etienne Gilson afirma, al respecto, que “lo que distingue a las filosofías cristianas del helenismo es precisamente el hecho de que aquéllas se fundan en una idea del ser divino a la cual ni Platón ni Aristóteles se remontaron jamás”¹.

La contingencia aristotélica² queda lejos de lo que ahora se afirma: si Dios es el Ser entonces sólo Dios es (al menos en cierto sentido). Lo que significa, también, que no sólo Dios es “Ego sum qui sum” (*Éxodo*) sino -y no por hecho sino por derecho propio— “Ego Dominus et non motor”. Como si se tratara de un hilo conductor de la metafísica vuelve a aparecer ahora el problema del movimiento. Sólo que este ahora medieval significa ir más allá en tanto que todo movimiento (no la mera sucesión de los estados móviles) conlleva un cierto modo de ser. El movimiento encierra una existencia que no puede ser externa sino que ha de ser metafísicamente inherente a la esencia de lo que existe así y no de otra forma. Movimiento y Naturaleza cuya conjunción anuncia uno de los problemas metafísicos más decisivos para el pensamiento moderno, mecánico cartesiano o cinemático leibniziano, ya que la cuestión, in-esse, del movimiento la hacen depender los filósofos medievales de la esencia del cuerpo que se mueve. Ahora bien, como esta metafísica dogmática tiene como uno de sus pilares la Revelación de la Biblia - identidad de la esencia y existencia en Dios— a Etienne Gilson no le cuesta escribir ni que el pensamiento cristiano “ha sobrepasado al pensamiento griego profundizando las

nociones mismas que le son comunes”, ni que gracias a la *Biblia* los filósofos cristianos no cayeron en el error griego de identificar “mutabilidad” ontológica con “contingencia”³. Gracias a la Revelación el movimiento dejó de ser mera contingencia de los modos de ser para pasar a ser “la contingencia radical de la existencia misma de los seres en devenir”. La novedad metafísica, determinada por la teología cristiana, va a tener consecuencias ontológicas e históricas decisivas en el propio desarrollo de la metafísica y de todo el pensamiento occidental.

Sin embargo, alguien como Walter Benjamin podría pensar con nostalgia si no será verdad que, “así como las flores se vuelven hacia el sol, de la misma forma, en virtud de un heliotropismo secreto, todo lo que ha acontecido se vuelve hacia el sol que surge en el cielo de la historia”⁴.

“En el principio, creó Dios el cielo y la tierra” (Génesis, 1,1). Pero Dios no era un metafísico (ni falta que le hacía), sin embargo, exclama Gilson, “¡qué acuerdo metafísico profundo, necesario, entre esas dos afirmaciones sin pruebas!”⁵. He aquí que la laboriosa contingencia griega queda “excedida” y “unida”, sin necesidad de acudir a la filosofía, a su última raíz metafísica, de manera que “el vicio congénito del aristotelismo”⁶ se habría solventado si el griego hubiera sido un cristiano o, más técnicamente, si el Estagirita se hubiera dado cuenta de que Dios es el Ser y que tan sólo en él la existencia coincide con la esencia. La ayuda extrafilosófica de los primeros pensadores cristianos cambió el mundo, el concepto de mundo y su metafísica que difícilmente, si no imposible, podía ser crítica. Para que la metafísica del cristianismo antiguo y medieval, y aunque no estemos ante la famosa noche en la que todos los gatos son pardos, pueda llegar al estatuto laborioso de crítica (en el término usado en el capítulo anterior), antes tendrá que volver a tomar distancia del Cielo. Gilson lo explica, de otra forma, mejor que nosotros al escribir que para que la contingencia griega en el orden inteligible y devenir de las cosas alcanzara la profundidad de la contingencia cristiana en el orden de la existencia, antes tendría que “haber concebido al Dios cristiano”. Menos pluralidad de seres y más “Yo soy El que soy”. El politeísmo —tanto ontológico como religioso— era un obstáculo insalvable para la idea de creación, para la idea de que el ser se “produce” y, por lo tanto, que el hecho mismo de crear es, como dirá Santo Tomás, la propia acción del Ser mismo⁷.

El Dios de la teología cristiana cambia radicalmente la metafísica de la finitud y la ontología de la contingencia. El Logos es transformado en Verbo. ¿En retórica?: nada más alejado ontológica y políticamente del bizantinismo de ciertas cuestiones sobre el Ser que originó la metafísica medieval. Transformar el Logos griego en Verbo de Dios sólo es posible si a nivel histórico la polis ha dejado de funcionar como sistema deliberativo entre ciudadanos iguales que se gobiernan a sí mismos siguiendo un orden alternativo, para ser otra cosa mucho más de acuerdo a la monarquía divina como leemos en *La ciudad de Dios*, política teológica bien diferente a la democracia ateniense⁸. Este Verbo cristiano hunde su “voluntad de poder” en la raíz monoteísta de su metafísica de la contingencia y providencia. El universo deja de estructurarse metapolíticamente según un pensamiento

que se piensa, con los diferentes matices ontológicos que hay entre “participación” y “contingencia” (Platón y Aristóteles), y pasará a estar suspendido en la Nada por una Voluntad que lo quiere. Una observación. “Suspende” tanto en el sentido de que estamos suspensos, no aprobados, por la existencia, puesto que no hay en nosotros, seres contingentes, identidad entre esencia y existencia, algo que sólo le corresponde a quien produce/hace el ser que es Dios en tanto Ser, y en este sentido, ¿por qué hay Algo en vez de Nada?, como suspendidos en la Nada en el sentido de estar sujetos, “razón existencial” denominará Leibniz lógicamente, por Dios frente a la Nada en tanto No-ser. De Tomás de Aquino a Leibniz, pasando por Duns Scoto, Descartes y Malebranche, hay un profundo cambio de perspectiva por el que nuestra civilización pasó del Logos como diálogo y discusión al Logos como Voluntad de Dios⁹.

2.2. Providencia, utopías y problema del mal

Y, obviamente, tan sólo a un alguien que se presenta como productor del universo le podemos pedir cuentas de su obra. La Providencia divina es la otra cara de la misma metafísica de la contingencia cristiana. La *tyché* griega también entra en otra dinámica y el Logos comienza a darle paso a la hermenéutica que, como parte fundamental del Verbo, tanto tiene que ver, al menos en sus comienzos, con la teología¹⁰.

El Dios lejano de Aristóteles queda sustituido por el Dios que ama. No basta con la “causa eficiente” hay que darle contenido, pues esencia y existencia van juntos, hay que aclarar la razón de ser (= existencia) de la subordinación tanto de las causas secundarias a las causas primeras como de la finalidad del Primer Motor Inmóvil. El universo aparece ahora con una causa motriz que a algunos héroes trágicos les hubiera parecido sencillamente ilógico: la causa final de la causa eficiente es la creación por Amor. Este genitivo que hemos resaltado, “de”, no sólo es objetivo sino subjetivo: la finalidad de la creación (= ser) está en el Amor. Auténtico “centro de gravedad” cristiano, peso específico que san Agustín ilustrará magníficamente en sus *Confesiones*: “Quiero que seas -Amo: volo ut sis”. La Voluntad de amar como “peso” del alma y en donde la existencia del hombre cristiano se identifica, porque es, con su propia esencia. Hannah Arendt nos lo ha recordado así: “Lo que san Agustín infiere a partir de esta teoría del Ser no es la Voluntad, sino la Alabanza: ‘Da las gracias por ser’; alaba todas las cosas por el simple hecho de que son. Evita decir no sólo ‘«Sería mejor que (los pecadores) no hubiesen existido», sino también «Deberían haber sido hechos de modo diferente»”¹¹.

Lo que separa a la metafísica y tragedia de la contingencia aristotélica del drama de la contingencia cristiana lo reflejan nítidamente sus mejores fuentes extrafilosóficas: *Antígona* y *Divina Comedia*. ¿Se le hubiera ocurrido a un poeta trágico poner como lema en la puerta del Infierno “También a mí me creó el amor eterno”? Tan sólo la familiaridad con la teología cristiana nos imposibilita reconocer la tremenda

transformación y subversión a la que fue sometido el pensamiento griego por el Dios del Cristianismo y de su Imperio hermenéutico.

Pero incluso al Infierno lo creó el amor eterno porque la elección es exclusiva: o Ser o No-ser. Dios nos saca de la Nada por amor, por eso existimos. La clave de esta Providencia no la da ya la *tyché* sino el vacío, la nada, la no-existencia. E. Gilson en un plano metafísico-teológico cristiano afirma con sobrada razón (para el cristianismo filosófico) que no se trata de que el mundo admita un orden perfecto. Ya pueden venir terremotos detrás de guerras y demás desórdenes del orden del universo natural o histórico, que la aporía que surge ante la contradicción de la metafísica cristiana, que afirma una Finalidad sabia y amorosamente ordenada al mismo tiempo que padecemos las consecuencias de lo que ya no se puede admitir como “indeterminación objetiva” (= mal), es una falsa aporía, no hay tal problema ni debemos “asombrarnos” ante estos contra-tiempos porque el problema metafísico es otro. Es suficiente con que el cristiano encuentre una ínfima parte de orden en el universo para que la teoría del Ser esté más que justificada: ¿cuál es la causa de ese mínimo orden? Obviamente a esta metafísica no le parece que haya tan sólo una ínfima parte de orden sino que todo lo que Hay es digno de Alabanza. Pero esto no es un problema filosófico. El problema está, decía, en por qué hay algo en vez de nada; razón suficiente cristiana (desarrollada luego con alta tecnología conceptual por Leibniz y Hegel) para que Gilson afirme que “aun cuando la suma de desorden aventajara en mucho a la del orden, con tal que quedara sólo una ínfima parte del orden, habría que investigar la causa”¹².

¡Esa es la trampa! Con palabras milagrosas nuestra finitud queda compensada por un orden trascendente; sólo puede haber “causa” respecto del “ser” y, por esa razón, para la metafísica cristiana el des-orden ni cuenta, porque carece de ser. Y el ejemplo que pone Gilson es muy aclaratorio: “Aun cuando la suma del desorden aventajara en mucho a la del orden”. Pongamos por caso que se hubiera contabilizado orden/desorden en el siglo XIII dando estas cifras: +789.432 bienes/-789.432.111 males. La teoría del Ser sigue en pie. ¿Por qué?: porque el metafísico no sabe restar ontológicamente por la sencilla razón de que la magnitud negativa sólo es “ausencia” o “carencia” de magnitud positiva. El ser es lo positivo, no lo negativo; la suma de nuestros males puede aventajar no sólo “en mucho” sino en todo lo que la historia admita (este vector tiende al infinito como la paciencia de Job) porque se trata de una suma que no suma ningún ser, ninguna realidad. Para la metafísica de la Providencia +7-7 no da igual a 0 porque, como ya decía Platón, la sombra sólo debe su realidad a la ausencia de sol. Para que el metafísico (no sólo medieval sino moderno) aprenda a restar no como Dios manda sino como impone la realidad de las magnitudes negativas, tendremos que esperar una de las mejores enseñanzas metafísicas del Kant precrítico.

Pero qué duda cabe que uno de los mejores puentes teóricos por el que pasamos del “platonismo” a las “Escrituras” es la providencia. Mientras que Aristóteles se cuidaba de no subsumir la particular en el Universal sin dejar la puerta abierta para que, habíamos dicho, la dialéctica fuera de doble sentido, Platón identificará en las *Leyes* el Bien de la ciudad con el cuidado que tiene el médico por la salud del organismo. Esta metáfora

biologicista confunde a la polis con un organismo en donde ninguna parte funciona para sí sino en función del todo; en este sentido el “médico” es como un hábil “artífice” que “dirige todas sus operaciones hacia un fin, tendiente al bien común, y relacionando cada parte con el todo, y no el todo con alguna de las partes. Y murmuras, porque ignoras qué es lo mejor a un tiempo para ti y para el todo, según las leyes de la existencia universal” (X, 903 b-c). Pero en el caso de Dios se trata no del médico de la existencia sino de su creador; por lo tanto si cuida de todos y cada uno de los pajarillos de la naturaleza, ¿cómo no iba a cuidar a su mejor obra, el hombre? En efecto, hasta que Dios se transforme en Espíritu Absoluto con Hegel, hasta entonces el Creador va a seguir velando por cada pelo de nuestra cabeza porque los tiene “contados”¹³. La contingencia cristiana conlleva, pues, un concepto de providencia que rebasa los límites del mero “optimismo” existencial frente a la nada, ya que este universo está sometido al gobierno providencial de Dios. ‘Providencial’ significa que el Ser, como va a señalar Tomás de Aquino con fineza aristotélica, no sólo llega a las sustancias sino también a los accidentes.

Ahora bien, si esto es así, si “la doctrina cristiana de la providencia de lo singular descansará por entero en ese fundamento metafísico”¹⁴, entonces la providencia no sólo se limita a lo universal como en la *República*, sino, todo lo contrario, fundamentalmente tiene en cuenta lo particular en tanto objeto propio de la creación. Pero si para El Aquinate no vale una Providencia que le da la espalda a lo singular, entonces caemos en la cuenta con Horkheimer de que la función emancipadora de las Utopías del Renacimiento “es la secularización del Cielo de la Edad Media” en donde aún hay un Dios que trabaja al por menor y cuida, aunque sea mínimamente, de una providencia de la pobreza hacia los más indigentes. Precisamente será esta providencia la que con la institucionalización en Europa de la economía capitalista, cuyo ordenamiento desde luego anda pero que muy lejos de acercarse a la metáfora de un Dios que tiene contados los pelos de sus súbditos, salta en pedazos. Para un escéptico ante la filosofía de la historia como Horkheimer el paso de la Edad Media a la Moderna no sólo es un progreso en línea recta sino también un coste humano de orden universal; con la caída de la “servidumbre medieval”, revuelo de campanas revolucionarias, la providencia se hace innecesaria. Todo va a depender ahora de la ley del mercado¹⁵.

La aporía que encierra el problema del mal sigue, obviamente, sin aclararse teóricamente; a su vez, no se puede dejar de señalar que aunque los “utopistas” como Tomás Moro y Campanella se diferencian de los filósofos que hacen apología de lo existente/presente justamente porque apuntan al corazón del problema, es decir, el negativo de las Utopías nos revela que al poner la solución del conflicto económico, que surge de la propiedad privada y de la libre competencia, fuera del propio desarrollo histórico, revela, decía, que la aporía social del orden burgués, la miseria real, ni se supera ni se puede superar, razón por la que no podemos olvidar que “de la misma manera que el creyente medieval no vio que el Cielo era la contrapartida de su propia indigencia, tampoco los utopistas se percataron de que aquellas islas lejanas representaban una reacción ante la miseria de su presente”¹⁶.

2.2.1. *El mal como “carencia” de Ser/Bien*

San Agustín merece un lugar aparte porque fue el primer filósofo en sistematizar el problema del mal. Pero, confieso, que de su vida lo que más me atrae no es la solidificación de un pensamiento sino que, a pesar de eso, Agustín volverá a lo largo de su vida a salir y volver a entrar de ese círculo perfecto en donde el problema del mal se arreglaba de una vez para siempre. Que esto ya no puede ser tan fácil es, a mi juicio, el nervio de pensamiento que hace de este cristiano un pensador clásico.

Su disputa con el maniqueísmo nos enseña algo decisivo. Agustín invierte el planteamiento del conflicto: una vez comprobado que el alma se encuentra en guerra con ella misma, ¿por qué tenemos que acudir a Dios para salvar el problema del mal argumentando sobre la “bondad” ejemplar del Creador que debería reflejarse en nosotros? El mismo sabía por su vida, tal y como se confiesa en lo que es un género filosófico-literario, que la voluntad es la que está “escindida”, que el alma no es perfecta sino imperfecta y por esta causa es por lo que puede dividirse contra sí misma. Para querer algo también hace falta no querer algo. Este planteamiento del mal moral en el corazón de nuestra voluntad es realmente un hito en la filosofía occidental. “Existen dos voluntades porque una de ellas es incompleta, y ésta pertenece a la otra, que falta a la primera”¹⁷. Volveré a retomar este problema cuando hable de Hannah Arendt.

La tesis de san Agustín sobre el problema del mal es la que sigue. El mal existe y aparece bajo dos formas diferentes: *a)* mal físico (Agustín habla de desórdenes) y *b)* mal moral. Dentro del mal moral se entienden tanto las iniquidades individuales como las colectivas. Este espectáculo es perturbador para el creyente: ¿de dónde procede el mal?

¿Es el mal una realidad natural? Para el maniqueísmo, como para muchos filósofos griegos, el mal existe justamente porque es una realidad natural como tantas otras del mundo. Para Agustín esto no es posible. En el conocido Libro VII de las *Confesiones* leemos: “¿De dónde viene el mal? ¿Acaso la materia de donde sacó ‘las cosas’ era mala y la formó y ordenó, sí, mas dejando en ella algo que no convirtiese en bien? ¿Y por qué esto? ¿Acaso siendo omnipotente era, sin embargo, impotente para convertirla y mudarla toda, de modo que no quedase en ella nada de mal?”¹⁸. Cualquiera que lea sin prejuicios estas páginas advertirá algo emocionante: ahí hay un problema con el que nuestro filósofo está trabado; no, no se trata de un “comentario de texto”, sino de la veracidad intelectual que pone la carne al asador (otra cosa es que no estemos de acuerdo en la solución) porque él mismo se descubre, confiesa, como una angustia teórica que no es fingida: “Buscaba yo el origen del mal, pero buscábale mal, y ni aun veía el mal que había en el mismo modo de buscarle”. Y más adelante: “Tales cosas revolvía yo en mi pecho, apesadumbrado con los devoradores cuidados de la muerte y de no haber hallado la verdad”. Agustín atado a una aporía: qué magnífico ejemplo para la filosofía. Al margen de mi presunto ateísmo difícil, estas páginas son brillantes y emocionan por la contigüidad humana a la que puede llevarnos un problema filosófico. Se está tomando el mal como un problema realmente serio. Pero al margen de sus demonios personales, este

problema filosófico tal y como lo plantea no podemos entenderlo al margen de la estructura teológica que él mismo monta: creación, pecado, gracia, etcétera. Y, por otro lado, el mal siempre acaba apareciendo en el mundo como resultado de algún acto voluntario mediante el cual forma parte, a posteriori, del mundo creado.

La tesis fundamental de este pensador cristiano es que todo lo que existe, la misma materia pura de los antiguos que está privada de determinación natural, no por eso deja de ser ya un bien por su capacidad de recibir una forma y desarrollar un elemento de bien. O sea, que incluso la materia informe es una “criatura” de Dios, participa de la creación y por ello es buena.

Esta “teoría del ser”¹⁹ positiviza todo lo que existe como realidad positiva, lo bueno; mientras que el mal no puede ser otra cosa que privación²⁰. Así, “Ser = Felicidad”²¹ pero, también, la mala voluntad carece de causa eficiente o causa productiva. La teoría del ser, como indicaba antes Hannah Arendt, siempre acaba en Alabanza. “¿Cuál es la causa eficiente de una mala voluntad? No la encontramos. [...] La mala voluntad es la causante del acto malo; pero no hay nada que sea causante de la mala voluntad”²².

Y, de ahí, que la imposibilidad teológica cristiana de encontrar una causa eficiente de la mala voluntad introduzca en nuestra cultura el monismo teológico-moral. Frente a los orientales, frente a los gnósticos y otras escuelas relacionadas con la antiquísima tradición persa, se afirma que no hay principio del mal; y gracias a esta consideración queda instaurada también la relación trascendental entre “ser” y “bien”. Pues bien, en el capítulo VII del Libro XII de *La Ciudad de Dios* encontramos dos metáforas que valen más, filosóficamente, que la extensa retórica teologal a la hora de “entender” la genealogía de estas ideas. “Querer encontrar las causas de estas defecciones, dado que no son eficientes, sino deficientes, es como si alguien quisiera ver las tinieblas u oír el silencio. Ambas cosas nos son conocidas por los ojos unas y por los oídos el otro, pero no precisamente porque lleguemos a sentir, sino por la privación de sensación”²³. Se trata de metáforas completamente platónicas que utiliza el santo porque es la clave, después de todo, de la forma que tiene el cristianismo de no (poder) ver el mal como realidad natural. De la misma forma que para el Platón de la *República*, habíamos señalado en el [capítulo I](#), la sombra sólo era ausencia de luz, para Agustín el mal es ausencia o privación de ser que ya queda identificado en esta tradición de pensamiento al Bien. El mal no existe sino como privación de un bien y, en tanto realidad natural, no existe por sí misma, carece de valor ontológico, ya que el mal sólo aparece en el mundo encontrándose en alguna cosa buena a la que le falta ya la medida, ya la forma o el orden adecuados. Este “iluminismo” así como la identidad ontológica de los ángeles frente a la “privación” del ángel malo en relación a la naturaleza descafeinada del mal puede verse con más detenimiento en el capítulo IX del Libro XI de *La ciudad de Dios*²⁴.

Ahora bien, habíamos diferenciado dos tipos de males. En el primer caso, el mal físico, cuya causa eficiente está en una carencia de integridad del cuerpo o de algún tipo de desproporción entre, para decirlo con Cernuda, lo que nuestra alma desea y lo que

realmente le sucede, acaba traduciéndose como sufrimiento. En el segundo caso, mal moral, su causa obedece al desorden de la acción cuando nuestra voluntad falla o, mejor, falta a la norma. Volvemos a posponer este segundo caso. Pero ¿qué ocurre con el dolor? Sí, la realidad del dolor es tan aplastante que sería insultante decirles a los que perdieron hijos y casas en los terremotos (= ausencia de reposo) que sólo se trata de privación. San Agustín quiere paliar esta dificultad inmoral hacia los que están sufriendo transformando el mal físico, el sufrimiento, en un cálculo del orden esplendoroso divino. A la luz del mundo, creemos, más habríamos ganado, al menos filosóficamente, diciéndoles la verdad a los que sufren: que están realmente sufriendo. Pero no, la síntesis que el cristianismo lleva a cabo sobre este problema sólo oculta y amarga más la aporía que anda lejos de haber sido desarrollada. En efecto, el mal concurre al Bien Supremo del orden universal y a la mejor obtención “de su fin tal como Dios lo enfoca, y lo es únicamente, porque no podemos concebir ni sentir esta doble condición que el mal nos agravia”²⁵. La Economía del Progreso se acaba de poner filosóficamente en marcha hasta Hegel pasando por Leibniz: el dolor, cuya causa eficiente sólo es de orden privativo, aparece ahora como algo útil de cara al bien universal.

Pero Dios, así como es el creador excelente de las naturalezas buenas, así es justísimo ordenado r de las malas voluntades, de suerte que, usando ellas mal de sus naturalezas buenas, endereza él al bien las voluntades malas. Así, hizo que el diablo, bueno po r su creación, malo po r su voluntad, fuese colocado entre los más bajos y mofado de sus ángeles, esto es, que los santos, a quienes él desea perjudicar, obtengan fruto de sus tentaciones.

Al crearlo no estaba ignorante Dios de su malicia y p re veía ya los bienes que había de sacar de sus males, [...] valiéndose de su presciencia, la manera de sacar provecho aun de aquel mal²⁶.

El mal sirve al bien. El pecado aprovecha a la virtud. El mal favorece al orden natural.

Por último, en lo tocante a la proporción entre bien y mal en el mundo como totalidad divina, se ignora su cálculo efectivo; pero el bien prevalecerá porque san Agustín piensa que sumando todo lo negativo (pecadores) con lo positivo (fieles a Dios-Ser-Bondad), esta suma arrojará una enorme cantidad positiva²⁷. Al hilo de esta suma de males y bienes cabe preguntarnos lo que intentaremos desarrollar en nuestro Trabajo de Investigación: ¿cómo pudo san Agustín sumar el bien con el mal si este último sólo es ausencia de positividad?

En fin, a la luz del siglo XX, ¿no tendrá la teología cristiana, como la filosofía biempensante, que admitirle al mal algo más de realidad de la que estábamos dispuestos optimistamente a conceder? En cualquier caso, y sin salimos de lo puramente teórico, nos sigue pareciendo un completo absurdo tanto la explicación del mal en tanto privación, como, y sobre todo, la tremenda injusticia cargada de terribles consecuencias morales que conlleva aceptar que una condenación eterna es lo que en justicia cancela el mal. Esto es, en palabras de Jean Nabert, lo completamente injustificable²⁸.

2.2.2. *Para que podamos ver mejor las penas del Infierno*

Pero el saber metafísico exige, y necesita además, que la síntesis ontológico-trascendental no quede reducida a una mera exigencia o constitución del conocimiento, sino que sea referida y afirmada de la realidad como constituyendo su originaria dimensión metafísica. Es decir, necesita ser objetivada como algo otro que, frente a y distinto del pensamiento. Pues bien, la mera forma no basta para ello, ya que muy bien las meras formas o conceptos podrían quedar reducidos a unas funciones “formales” de constitución objetiva, referidas a la experiencia sensible, pero sin poder sobrepasarla, tal y como acaeció en Kant, y en este sentido el “entendimiento agente” ser interpretado en una mera función activo-conformadora de lo dado sensiblemente. El entendimiento, por el contrario, y en la medida en que permite un efectivo saber metafísico, tiene una función manifestativa y reveladora del ser en cuanto trans-parece en la forma, fundándola y abriendo a la par el ámbito trascendental. Esto quiere decir que la forma aparte de y una vez asimilada y unificada en su sujeto, necesita de ser objetivada mediante su inserción y reconocimiento en una unidad incondicionada que sobrepasa toda formalidad. De parte de la realidad, la inserción de la forma en lo incondicionado sólo puede venirle por el ser como acto, y de parte del conocimiento, su exigencia de sobrepasamiento de la forma, exigencia que se manifiesta en su dinamismo hacia lo incondicionado, sólo viene fundada en cuanto el ser funda al pensamiento y, al mismo tiempo, lo trasciende, manteniéndolo así dinámicamente transcendido hacia sí²⁹.

Estas ideas de hondo calado metafísico nos sirven para reparar en lo que entendemos, en el nuevo marco histórico-filosófico de la relación entre Razón y Fe, como ordenamiento (telos) de la Metafísica a, hacia, para y por la Teología. La metafísica tomista, entonces, nos ofrecería, más allá de la circularidad “physis”-“logos” una experiencia y explicación del ser como acto en cuanto perfección pura, ultraformal, al que no alcanzaría la crítica hermenéutica de Heidegger por “el olvido del ser”³⁰.

Por nuestra parte, sólo queremos señalar, sin perder nuestro horizonte: el problema de la realidad ontológica del mal, que si esto es así, entonces se confirmaría la razón filosófica de por qué le resulta imposible a santo Tomás otorgarle ser al mal. Si el fin de toda sustancia intelectual es conocer a Dios (Ser), entonces la relación de la Filosofía Primera con las otras ciencias especulativas que dependen de ella en tanto que las fundamenta - “principios” y “directivas”- tienen su razón de ser en la Teleología que, efectivamente, lucha, y de qué modo, por escapar al férreo dogmatismo de la Fe, pero, a diferencia de la filosofía, “ya conoce la Verdad”. En este sentido, la metafísica es una ciencia divina porque el conocimiento de Dios es tanto el fin último de todos los conocimientos, como el de todas las operaciones del hombre.

En lo que respecta al objeto de la metafísica, el ser en cuanto ser, nuestro pensador cristiano puede seguir “conectado” a Aristóteles; pero la hermenéutica cristiana en tanto revelación y escatología obliga a un replanteamiento de la metafísica del griego. En efecto, lo que anteriormente no estaba jerarquizado ahora sí lo está: no se trata de metafísica y teología, como vimos en el primer capítulo, sino de que la metafísica es de hecho y por derecho teología. No es una ciencia divina por las características que a esta

ciencia daba Aristóteles interponiendo siempre el mundo sublunar, nuestra contingencia y finitud de seres que no han sido creados por ningún Dios, sino que es divina porque está totalmente ordenada (esa ciencia) por Dios y para Dios. Queda, pues, la metafísica subordinada, ancilla, se ha repetido, a la teología. Se puede hablar, así, de una ontología enfocada enteramente hacia una teología. En la *Summa Theológica* leemos: “Así, pues, como quiera que el objetivo principal de esta doctrina sagrada es llevar al conocimiento de Dios, y no sólo como ser, sino también como principio y fin de las cosas, especialmente de las criaturas racionales según ha quedado demostrado, en nuestro intento de exponer dicha doctrina trataremos lo siguiente: primero, de Dios; segundo, de la marcha del hombre hacia Dios; tercero, de Cristo, el cual, como hombre, es el camino en nuestra marcha hacia Dios”³¹.

Por esta razón los principios de la metafísica aristotélica también reciben su bautismo teo-lógico. Tanto el principio de causalidad como el de contradicción, que se apoyan en la idea de ser y de no ser, dejan de tener una significación meramente lógica como principios del pensamiento y reclaman una significación objetiva y trascendental como “principios del ser”. Ahí ‘ser es percibido por nuestro entendimiento como objetivo y trans-subjetivo’³². Trans-subjetividad analógica de los principios supremos que señalan lo que hay más allá, metafísica, de todo tipo de género y cuya significación no cabe, pues, en la realidad empírica porque ésta recibe del ser su valor absoluto, ser o no ser.

Esta teologización del pensamiento y del mundo se ha transformado tanto, respecto de la filosofía de Aristóteles, que la idea de *creatio ex nihilo* nos pone en la pista del seguimiento reflexivo por el que el pensamiento cristiano no se pueda enfrentar al problema del mal y, en nuestra opinión, pueda verlo como tal. Hay en nuestro santo y patrón una metafísica de la relación entre “Dios” y “mundo” que nos aleja hacia una comprensión religiosa de nuestra finitud y contingencia que antes no estaban subordinadas causalmente al Ser (Dios). ‘Creación’, en el sentido sustancial del término tomista, es la producción de una cosa en la totalidad (de su sustancia); no se trata simplemente de formación de la materia sino de posición del ser. Poner la sustancia, hacer el mundo, nos revela no sólo la causalidad divina sino, y ésta es la clave del optimismo cristiano, su ejemplaridad.

A partir de este fundamento teológico de la metafísica se pueden hacer filigranas con el lenguaje. Al fin y al cabo el autor de la *Summa* tenía una especial inteligencia para aplicar la lógica aristotélica a sus problemas religiosos. Unas más acertadas que otras. Por ejemplo, en la resolución del problema sobre el “fin” o “propósito de la producción del hombre” en cuanto que se dice hecho “a imagen y semejanza de Dios”, Tomás de Aquino muestra una habilidad indiscutible al pronunciarse al filo del credo y la razón de esta manera: “Pero es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de El como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, ya que el ejemplar es infinitamente superior a lo imitado. Así se dice que en el hombre hay imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta. Esto es lo que da a entender la escritura cuando dice que el hombre está hecho a imagen de Dios, porque la preposición ‘a’ indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes”³³.

Menos afortunada nos parece la “ejemplaridad” del Infierno cristiano como forma, permítannos la ironía schopenhaueriana, de matar el tiempo en el cielo o vida eterna de los elegidos. Sí, fue Nietzsche quien en *La genealogía de la moral* llamaba la atención sobre lo que la “filosofía del Holocausto” ha puesto definitivamente en la base de las críticas internas a nuestra propia cultura: el papel tan central que para la moral occidental tenía el Infierno:

Por tan to para que la bienaventuranza de los santos les satisfaga más, y po r ella den gracias más rendidas a Dios, se les concede que vean perfectamente la pena de los impíos³⁴.

Esto, creemos, hubiera sido impensable para la metafísica de Aristóteles porque hay algo que imposibilita el reducir aquélla a teología: la materia, que como un dato absolutamente irreductible (y no por ello fundamento para nuestra pasividad frente a la irracional *tyché*), se opone una y otra vez a todo intento de subordinar la metafísica a lo meramente feliz y divino. Todo lo contrario a lo que sucede con Aquino desde el momento en que Dios-Causa Ejemplar lo es, justamente, de la materia. De esta forma el problema del mal queda reducido a no ser, no es sustancial porque no tiene realidad ontológica alguna; si no fuera así Dios tendría que dar cuentas de su ejemplaridad pero, no olvidemos, el mal no existe como realidad natural. Todo el Universo y todas sus partes están ordenados a Dios como su “fin último”. Todas las criaturas participan del poder, sabiduría y bondad de la Causa-Ejemplar, y al participar resplandecen (Platón, Bien, Sol) de Dios, y como El mismo es el Fin Ultimo, a la postre resulta que esa sabiduría, ese poder y esa bondad ontológicas se “ponen” para la glorificación de Dios. Argumento insostenible para la filosofía no sólo porque ofende al sentido común sino, y sobre todo, por el más elemental sentido humano común, pues no es posible que Dios haya creado el Infierno para su glorificación. Salvo que la bondad de Dios, y éste es el problema filosófico, sea la otra cara de una racionalización del mal que impide ver de frente el problema del mal. Racionalidad providencial del Optimismo cristiano que para Santo Tomás hace posible la “trascendencia” y la “inmanencia” de Dios en un mundo plagado de males pero sin entidad ontológica; participan de Dios en la trascendencia (la preposición 'a' juega su papel), pero como el fin último coincide con el plan de la creación, al final el problema del mal se ha teleologizado racionalmente. Ser o no ser aplicado al problema del mal sacará, pues, consecuencias muy opuestas a las de la metafísica de la tragedia humana. Y el fundamento ontológico último de aquel optimismo y felicidad que sueña metafísicamente con la vida eterna, no será otro que la des-ontologización cada vez más profunda que se hace de la realidad del mal. Esto es lo que debe sorprender al filósofo, esto es lo que debe admirarnos: el estricto rigor lógico con el que santo Tomás dismantela la realidad positiva del mal incluso en el mismísimo Infierno.

En la *Suma*, primera parte y cuestiones 48 y 49, santo Tomás analiza el problema. Dios no puede querer ni directa ni indirectamente el mal moral -los terremotos,

inundaciones, ni cuentan para el caso: sólo se trata, al fin y al cabo, de puro “mal físico”, pero lo permite porque en su omnipotencia, sabiduría y bondad, puede hacer brotar el bien del mal. “Así, como quiera que toda naturaleza desea su propia existencia y perfección, es necesario afirmar que la existencia y la perfección de cualquier naturaleza tiene razón de bondad”³⁵. Por lo que, según esta identificación entre ser y bondad, “no es posible que el mal’ indique algún ser o una determinada forma o naturaleza. Por lo tanto, no nos queda más que decir que con el nombre de mal se indica una determinada ausencia de bien”³⁶. Así las cosas, se puede afirmar que el mal ni existe ni es bueno. Como vimos en san Agustín, el ser, en cuanto tal, es bueno, por lo que “no existir y no ser bueno es lo mismo”³⁷.

Pero, ¿realmente esto es todo lo que la filosofía puede y debe decir acerca del mal? Nosotros creemos que el pensamiento escolástico (así como la que fue tristemente célebre “escolástica soviética”) se condena, al cerrar filas en torno al Ser (y a la Revolución), a un planteamiento teleológico gracias al cual se difumina o desaparece la realidad del mal. Este dogmatismo racional (fe de carbonero del revolucionario-maquinista del tren del progreso) siempre tendrá que negar la naturaleza del mal, es decir, que tenga ser, puesto que afirmar el mal sería lo mismo que poner en duda la bondad de la Creación (algo que tampoco podía permitirse la cabeza pensante del partido único en el saber de la Revolución). Las consecuencias filosóficas y políticas son hartamente conocidas.

Lo que no debería servir para anestesiar nuestra capacidad de asombro y de indignación ante estas racionalizaciones del sufrimiento humano en aras del Bien. Me refiero a que, a nuestro juicio, la condena de la modernidad por la racionalización del mal no comienza con Descartes y la Ilustración, como hoy día la renovación teológica de la filosofía afirma exultante, en su función pastoral postilustrada, ante las razonables dudas de los que seguimos creyendo en el proyecto de la modernidad ilustrada. Como ha señalado George Steiner, el problema filosófico de Auschwitz tiene un punto de partida inquietante en el corazón de nuestra religión: la idea del Infierno. Entre la “santidad” y la “maldad” hay más puntos de unión de lo que parece³⁸. Y, como mínimo, esta relación de proximidad debería hacer, en lo tocante al problema del mal, que se despertaran tanto nuestro asombro intelectual frente a lo insondable y enigmático, como ante lo moralmente inadmisibile.

La Iglesia ha necesitado algunos años para levantar la excomunión que pesaba sobre Galileo y Lutero, y admitir, aunque sea en voz baja, las atrocidades que ha llevado a cabo en nombre de Cristo, “ese dulce hebreo” que decía Zaratustra, el ateo y abogado del círculo. Pero las víctimas no tienen por delante una vida eterna como la Iglesia, ficción temporal gracias a la que siempre se hará la autocritica “a toro pasao”. Razón de más para que el filósofo no siguiera mirando hacia otro lado.

2.3. Teología, Historia y Hermenéutica

¿Por qué hemos utilizado anteriormente “su Imperio hermenéutico”?

La filosofía cristiana tenía un problema ante la concepción cíclica del tiempo. San Agustín dedicó parte de su esfuerzo intelectual a refutar la idea antigua, pagana, del eterno retorno. Teóricamente no lo consigue, aunque esté plenamente convencido de que desde la creación hasta la invasión de Roma por los godos no hayan transcurrido ni seis mil años... Y no pudiendo refutar el paganismo teóricamente acude a la autoridad de las Escrituras cuya verificación viene dada, como no podía ser de otra forma, por el cumplimiento de tales predicciones. Frente a la antigua idea pitagórica de que el círculo era la figura más perfecta, la que más decía sobre el Cosmos, se impone, pues, el carácter moral que declara linealmente que “sólo los paganos caminan en círculo”. En el libro XII de *La ciudad de Dios* se pone de manifiesto que lo que separa al cristianismo de la *physis* griega es lo mismo que lo que separa a la repetición eterna, como base de la identidad y persistencia de la naturaleza, de la aparición de Cristo y su resurrección. De esta forma el eterno retorno es un círculo vicioso si, como dice nuestro santo filósofo, la Cruz es la virtud de la vida y su significado tiene que ver con un Fin. Esta concepción teleológica representa para la metafísica y la política una innovación de alcance aún por determinar; baste pensar, aunque sea de pasada, en la “teología de la liberación” que no por casualidad asume, en cierta medida, algunos planteamientos de la filosofía de la historia marxista y, de ahí, al menos como razón histórico-filosófica, el que haya cuajado en buena parte del Tercer Mundo.

Y aunque la fe agustiniana prescinda de todo desarrollo lineal, aunque los acontecimientos profanos y la meta trascendente no están en principio enlazados, entre otras cosas porque la teleología de la historia no puede conectar aún el problema del mal con el desarrollo de la propia historia, sin embargo se han puesto las bases teóricas del “heliotropismo” de la historia del que nos habla Walter Benjamin.

Pues bien, ¿no conlleva el nacimiento cristiano de la hermenéutica un *télos* heliotrópico que hace que todo el mundo griego mire hacia el Bien de Cristo, ya como carencia o ausencia de Escrituras o, en el umbral de lo revelado, como “lo que quedó sin decir” a éste o aquel autor? ¿Es menos cierto que lo que se cumple linealmente para el hombre moderno, como explicaba Karl Lowith a propósito de “el capital de la Cruz”³⁹, se sigue cumpliendo hermenéuticamente a la hora de asimilar la tradición y el pasado? ¿Y no hay un profundo parecido entre la lectura que hace Étienne Gilson del “espíritu” de la Edad Media a la luz de los griegos pasados por el cristianismo, y la forma de leer que tiene Martin Heidegger a los filósofos que le precedieron, Kant y Nietzsche como ejemplos, hasta hacerles decir lo que quedó sin decir a Kant y a Nietzsche si éstos hubieran pensado como Heidegger?

Nuestra hipótesis de trabajo sostiene, al respecto, que de ahí derivan buena parte de los problemas de la exégesis. El contenido de la teología cristiana impregna hasta la raíz la forma en la que contamos la historia de la filosofía. Difícilmente podremos nadar contra la corriente teleológica de la historia —todo fin del historicismo es convertirse en Historia Universal en donde el presente es “tránsito” y “progreso”⁴⁰— si la verdad ya ha sido revelada bien a través de Cristo o por medio de la vanguardia pensante del Partido.

Tanto al teólogo dogmático como al comisario político les ocurre algo decisivo: no contemplan más aporía que la de llevar a la práctica la verdad que los demás no alcanzamos a ver. Pero como el muro de Berlín cayó en la misma época en la que comenzamos a recoger los primeros frutos hermenéuticos del “Dios ha muerto”, me permitirá el lector olvidarnos del tema político para retomar el modelo teológico de la historia en el filo nihilista en el que aparece el universo - “superada” la utopía marxiana- no ya como lo que quedó sin decir, sino como lo que admite infinitas interpretaciones.

Pues bien, intentaremos a continuación poner en práctica la misión que Walter Benjamin le daba al “materialista histórico”: “pasar por la historia el cepillo a contrapelo”⁴¹, utilizando el libro *El espíritu de la filosofía medieval* de Etienne Gilson.

1. ¿El pensamiento cristiano ha sobrepasado al pensamiento griego “profundizando las nociones mismas que le son comunes”? (p. 74).
2. El “optimismo” y la “providencia” de la metafísica cristiana, ¿no ponen las bases de la igualdad entre lo desigual? ¿Cómo escapará el creyente del espejismo que late en la unidad interna de la revelación y de la filosofía cristiana y de lo que hermenéuticamente se sigue de ahí: que el vicio congénito del aristotelismo, un Motor Inmóvil que no crea, se hubiera disipado de conocer el Estagirita la verdad? (pp. 79 y 81 y nota n.º 12).
3. Desde esta perspectiva, ¿podríamos encontrar auténticas “contradicciones” (verdaderas oposiciones) entre el pensamiento clásico griego y lo que los pensadores cristianos “extrajeron” de ellos? (p. 89). ¿No se tratará en realidad de lo que podríamos llamar como precristiano y “Preparación para el Evangelio”? (pp. 89 y 138).
4. Todos estos elementos vendrían a echar luz sobre por qué se afirma que la metafísica griega sólo pudo hacer progresos al ser iluminada por la revelación. Así las cosas, ¿cómo escapar a la atracción del narrador que, adentrándose en la Historia de la Filosofía por medio del “Erase una vez”, impone una trama narrativa en la que aparecen los “Padres de la Iglesia” como una especie de “mediación” entre Aristóteles, que no sabía lo que realmente decía, y la Escolástica, que llevó el pensamiento aristotélico a su punto más álgido? Al fin y al cabo, gracias a este mecanismo Platón y Aristóteles “estaban en el buen camino” y son redimidos de sí mismos, de su paganismo (p. 90).
5. Teología y Providencia iluminan los caminos de la hermenéutica cristiana. El optimismo de la teodicea coincide con el optimismo progresista del exégeta hasta tal punto que, no habiendo más que filósofos buenos, he aquí convertida la historia de la filosofía que había comenzado con nuestro asombro y aporía, perplejidad que ningún dogma habría de poner fin: dialéctica no es lo mismo que hermenéutica, convertida en “La marcha hacia la verdad” (p. 9º).

6. Que el hermeneuta era el Pastor de la Tradición lo han sufrido en sus textos no sólo Platón y Aristóteles sino en la actualidad muchos otros autores. Esta marcha hacia la Verdad (la expresión es de Milan Kundera en *La insoportable levedad del ser*) pasa por el materialismo dialéctico aplicado a la división entre filósofos buenos/filósofos malos de Lukács en *El asalto a la Razón*, y tiene en “el olvido del ser”, como hilo conductor de la re-apropiación del pasado, la forma original de Martin Heidegger para contar la historia de la filosofía de tal forma que, desde Parménides hasta Nietzsche, todo estuviera dispuesto para él. Y no podía ser de otra forma: desde el patrón hermenéutico cristiano el heliotropismo no podía dejar de funcionar. “La exégesis debe estar animada y conducida por la fuerza de una idea inspiradora. [...] para penetrar, por su medio, hasta lo que quedó sin decir, y tratar de expresarlo”⁴². Ahora bien, ¿cómo verificar la objetividad de esta fuerza inspiradora?, ¿cómo salvaremos a Kant de lo que él mismo (no) quería decir?

Pero con la muerte de Dios y la desaparición del sujeto todo se complica. La hermenéutica abandona a Dios, ¿para echarse en brazos de una infinitud de interpretaciones? ¿Podiera ocurrirnos que de tanta deconstrucción estuviéramos pasando del modelo hermenéutico en el que el exégeta tenía que “tratar de decir lo que quedó sin decir”, a “todo se puede decir” porque en realidad “no hay nada que decir”? ¿Una forma más de nihilismo o, acaso, la propia esencia del nihilismo europeo?

Puede que nuestra difícil situación hermenéutica se complique algo más en el próximo siglo, salvo para los que tienen claro que Dios no solamente no ha muerto sino que sólo un Dios puede salvarnos.

Notas

¹ E. Gilson: *El espíritu de la filosofía medieval*. Traducción de Ricardo Anaya. Madrid, Rialp, 1981, p. 72.

² Nos hemos centrado en el capítulo I en Aristóteles; pero Platón no es un uniforme banco de datos. Lo que afirma Gilson es válido en líneas generales, hasta tal punto que la *contingencia* que aparece en el *Fedro* no es, desde luego, la que transcendentemente es salvada de la *tyché* por las *Formas* en *República*.

³ Oc, p. 74 y nota n.º 1.

⁴ “Tesis de Filosofía de la Historia”, en *Para una crítica de la violencia*. Traducción de Marco Aurelio

- Sandoval. México. La nave de los locos/ Premiá, 3.^a ed., 1982. Tesis IV, p. 105.
- 5 E. Gilson: *oc*, p. 75.
- 6 *Oc*, p. 79.
- 7 *Oc*, p. 80.
- 8 San Agustín: *La ciudad de Dios*. Libro XIX, cap. XVI, “La justicia en el dominio”. La “ordenada concordia” entre los que mandan y los que obedecen ya no tiene como base a la *polis* ateniense cuyas deliberaciones no estaban sujetas a un plan teológico. *Oc*. Madrid. BAC, 1978.
- 9 Hay una curiosa diferencia en *El Paraíso perdido* de Milton sobre lo que distingue a los hábitos políticos del Cielo con los del Infierno, curiosidad que nos desvela una cuestión histórica metafísica y política que separa al Antiguo Régimen del Moderno. Me refiero a esa convocatoria en Pandemonio para analizar qué hacer respecto del mito del nuevo mundo, la Creación del hombre. Escribió nuestro poeta: “después/De un breve silencio y ya leídos/Los acuerdos, empezó *el gran debate*”, Claro que frente a la “semiótica infinita” de los textos se debe recordar que estamos en el siglo XVII y que Milton defendió, aunque con matices, el *parlamentarismo* inglés. Puede verse mi trabajo *Ateísmo difícil. En favor de Occidente*. Barcelona. Anagrama, 1995, cap. 7.
- 10 Emerich Coreth: *Cuestiones fundamentales de Hermenéutica*. Traducción de Manuel Balasch. Barcelona. Herder, 1972, pp. 241 y ss.
- 11 Hannah Arendt: *La vida del Espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Traducción de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, n.º 16, 1984, pp. 366 y 352.
- 12 É. Gilson: *oc*, p. 86.
- 13 *Oc*, p. 161.
- 14 *Oc*, pp. 167-168.
- 15 Max Horkheimer: *Historia, metafísica y escepticismo*. Traducción de M.^a del Rosario Zurro. Madrid, 1982, pp. 92 y ss.
- 16 M. Horkheimer: *oc*, p. 92.
- 17 “Pero ¿de dónde nacía este monstruo? ¿Y por qué así? [...] Manda, digo, que quiera -y no mandara si no quiere-, y, no obstante, no hace lo que manda. Luego no quiere totalmente; luego tampoco manda toda ella; porque en tanto manda en cuanto, y en tanto no hace lo que manda en cuanto no quiere, porque la voluntad manda a la voluntad que sea, y no otra sino ella misma. Luego no manda toda ella; y ésta es la razón de que no haga lo que manda. Porque si fuese plena, no mandaría que fuese, porque ya lo sería”. San Agustín: *Confesiones*, Libro VIII, cap. IX. Texto bilingüe. Edición crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega. Madrid. BAC, 6.^a edición, 1974, p. 322.
- 18 San Agustín: *oc*, VII, cap. V, p. 273.
- 19 *La ciudad de Dios*. BAC (I), n.º 171. L. XII, II, p. 756.
- 20 San Agustín: *oc*, L. VII, cap. VII, pp. 767 y ss.
- 21 *Oc*, XII, cap. VI, p. 762.
- 22 *Oc*, p. 763.
- 23 *Oc*, p. 767.
- 24 *Oc*, p. 700. “La luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo ilumina también a todo ángel puro a fin de que sea luz, no en sí mismo, sino en Dios. Si se aparta de él, se hace inmundo; como lo son todos los espíritus llamados inmundos, no siendo ya luz en el Señor, sino tinieblas en sí mismos, habiendo sido privados de la participación de la luz eterna. No existe, en efecto, la naturaleza del mal; la pérdida del bien recibió el nombre de mal”.
- 25 A. D. Sertillanges: *El problema del mal*. Traducción de Sergio Magariños. Madrid. Epesa, 1951, p. 255.

- 26 San Agustín: *La Ciudad de Dios*, libro XI, cap. XVII, p. 715.
- 27 San Agustín: oc, L. XI, cap. XXIII, pp. 776-779.
- 28 Jean Nabert: *Ensayo sobre el mal*. Traducción de Leandro Félix y Salvador Macías. Málaga. Inédito, 1999. Todo el capítulo I, “Lo injustificable”, es un magnífico ejemplo crítico de la imposibilidad teórica de esta postura cristiana.
- 29 J. M. Navarro Cordón: “El saber metafísico y la verdad del ser como acto”, en *Filosofía y Política en Kant*, p. 226.
- 30 Navarro Cordón: oc, p. 222.
- 31 Santo Tomás de Aquino: *Summa Teología*. Tomo I. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. Traducción de José Martorell Capó. Madrid. BAC, 1988. Primera parte, cuestión 2, p. 107.
- 32 Martin Grabmann: *Filosofía Medieval*. Traducción de Salvador Minguijón. Barcelona. Labor, 1949, p. 115.
- 33 Tomás de Aquino: *Suma de Teología*. Primera parte, cuestión 93, artículo 1, p. 828.
- 34 Se trata de la *Summa Theologica*, Suplemento, cuestión 94, artículo I. Esta tesis la repite en otros lugares como en el *Comentario al libro IV de las Sentencias*. Citado por Nietzsche en oc. Traducción de Sánchez Pascual. Madrid. Alianza, 1975, p. 55.
- 35 Santo Tomás: *Summa Teología*, I, cuestión 48, artículo 1, p. 472.
- 36 Oc, p. 472.
- 37 Oc, p. 473.
- 38 G. Steiner: *En el castillo de Barbazul*. Madrid. Guadarrama, 1977.
- 39 Karl Löwith: *El sentido de la Historia. Implicaciones teológicas de la Filosofía de la Historia*. Traducción de Justo Fernández Buján. Madrid. Aguilar, 4.^a edición, 1973, p. 187.
- 40 Walter Benjamin: oc, XVI y XVII, pp. 127 y 128. Benjamin también compara la teleología con una “adición” implacable de vivos y muertos.
- 41 Oc, VII, p. 111.
- 42 Martin Heidegger: *Kant y el problema de la metafísica*, § 35. Traducción de Gred Ibschner Frost. México. FCE, 1973, p. 170.

3

Metafísica, Subjetividad y Progreso (Modernidad I)

3.1. El “cogito” y la matematización de la realidad: Descartes

Ha señalado el profesor Navarro Cordón a lo largo de varios trabajos de investigación sobre el pensamiento de Descartes, dentro de los cuales nos parece como más importante el sentido y alcance “metafísico” que conlleva la matematización del universo iniciada por Galileo y fundamentada como “Cogito” por Cartesio, así como su referencia más representativa en las *Regulae*¹, que la naturaleza y estructura evolutiva que en Hegel alcanza la Metafísica en tanto que “Lógica”, es decir, en tanto que autonomía y principalidad de la subjetividad expresada como “conciencia” (*Bewusstsein*), conciencia que ahora (Modernidad²) viene a constituirse como “fundamento único e inamovible de la verdad y de lo real”; que esta reducción del ser a pensar en donde el “concepto” va a tomar una figura acorde con las modernas perspectivas científico-técnicas: “poder absoluto y totalizador del saber”, tiene su punto de arranque en Descartes.

Comenta Hegel en calidad de historiador de la Filosofía que con Descartes se entra en una “filosofía independiente” que reconoce que “das Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist”. Ahora bien, si el “ego cogito” se constituye como un momento esencial de la verdad esto se debe a que modernamente se establece como “Prinzip” no al ser sino al pensar que procede y parte de sí mismo³. Tenemos que aguzar el oído porque no se trata simplemente de la importancia “psicológica” del Yo pienso sino de su primariedad inteligible ontológica en cuanto que el cogito se nos ofrece como “único principio determinante”. No sólo que las cosas se conocen a través del entendimiento sino que “el cogito determina en principio el sentido de lo real, la verdad y sus condiciones”⁴.

La “intuición intelectual” no sólo alumbra desde sí misma los contenidos sensibles sino que “funda” las mismas “condiciones” de la verdad en tanto claridad y distinción,

con lo que se ponen en evidencia las exigencias de la propia razón. Precisamente es esta caracterización de la intuición lo que nos desvela el carácter matemático de la metafísica cartesiana que corona y justifica no sólo un momento, siglo XVII, de la Historia de la Filosofía sino, más aún, que nos descubre el corazón ideológico de toda una época histórica que culminará con la dialéctica hegeliana. Con el “matematicismo”, la reducción a “confuso” (= nada) de lo que no se puede pesar, medir y contar, el saber alcanza un poder metapolítico absoluto: sólo cuentan (tanto matemática como históricamente) aquellas cualidades del hombre y del universo que podemos inteligir con claridad y distinción; de ahí que se señale su lógica consecuencia filosófica y política: el “sistematicismo” de la metafísica hegeliana en tanto “Wissenschaft der Logik” no tenía más remedio, y aunque la crítica a Cartesio por su formalismo matemático nos impida hacer peligrosas totalizaciones del pensamiento, si quería seguir siendo fiel a los principios de esta subjetividad moderna “independiente” que por fin puede gritar, frente al océano de la teología, “¡tierra!”, no tenía más remedio que “despreciar” no las cualidades secundarias que entran en el Saber Absoluto, sino, precisamente, proceder a la eliminación de todas las características de lo real que no eran reductibles al movimiento dialéctico del pensar. La “Crisis” de las ciencias europeas habrá de devolvernos lo que modernamente habíamos abandonado, nuestro propio mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*), sepultado bajo la avalancha cartesiano-hegeliana de un “sistematicismo” atroz, indiferente, hacia la fragilidad de esas cualidades secundarias o realidades que forman también parte del ser humano. Este vector antitrágico, progresista, es el que nos pone, después de la Segunda Guerra Mundial, en la tesitura de una reforma del entendimiento que denominamos razón histórico-narrativa.

Se pierde una dimensión fundamental de la metafísica tal y como hemos visto en el [capítulo 1](#): la originaria pertenencia del pensar al ser, a una realidad que ni creamos ni depende sin más de nuestros “deseos”. En efecto, ¿cómo se iba a tener modernamente conciencia de la “tensión” meta-física entre la necesidad de una filosofía primera y un mundo opaco que se nos opone, si, justamente, la metafísica cartesiana corta amarras con el mundo en el sentido de que lo recorta a su imagen y semejanza cuantificacional? “Ahora bien -comenta Navarro Cordón-, perdida la actualidad ontológico-metafísica del pensar, el ‘cogito’ inicia el proceso de su instauración como principio constitutivo y determinante de lo real y de las condiciones de la verdad”. Adiós a Aristóteles significa también amén al Progreso: pero no porque el Progreso esté “fuera” sino porque lo que de-viene es el Progreso mismo de dentro hacia fuera, porque la lejanía del Dios se ha vuelto calculable y tan próxima como para olvidarnos de nuestra condición ontológica contingente, finita, y afirmar que la filosofía primera o metafísica contiene los principios del conocimiento. El cogito deviene así en el “fundamentum absolutum inconcussum veritatis”.

Sobre este punto arquimédico de la subjetividad de la conciencia levanta Descartes el edificio de la metafísica moderna. Para nada sirvieron en su momento las dudas de Cervantes o de Montaigne ante esta utopía que ponía al mundo a los pies del hombre, como para nada sirvieron algunas críticas posteriores advirtiéndolo con más o menos

énfasis, pero todas ellas críticas (Kant, Schopenhauer, Nietzsche), de los peligros de este desatado optimismo del “hombre moderno”, heredero del “hombre socrático” que, como Eurípides, afirmaba el joven Nietzsche, hace bajar a la escena donde se representa la tragedia (escena transformada modernamente en parte de la “representación” del mundo: es el gran conocimiento filosófico de *El Quijote*) un “Deus ex machina” asegurador de la trama; artilugio que con Descartes se transforma en fundamento último en tanto “veracidad” del buen Dios. El Progreso se convierte en parte del “método” arquimédico gracias al cual podemos sostener un mundo. Pero recordemos que este sostén sólo tiene que ver con “las cualidades primarias” del universo que ya ha sido recortado por la intuición intelectual; el ideal del *Protágoras* en tanto que el hombre, con sus solas fuerzas intelectuales, subjetivas, puede domeñar a tyché y a cualquier duda sobre la existencia, se consolida históricamente con el hundimiento del sistema feudal a manos de la burguesía; pero la explicación que revela el nudo que se forma entre “saber” y “progreso” es metafísica. El método que propugna Descartes no es externo a la esencia de la razón matemática. “Método significa aquí —explica el profesor Navarro Cordón—, el originario modo de proceder (meta-odos) de la mente humana que, ejerciéndose de acuerdo con su naturaleza, posibilita y permite, por lo pronto, el saber matemático, por lo que cabría hablarse con fundamento del método en su significación ‘interna’”⁵. Pero hay algo más importante para nosotros, y es que, como explica Heidegger, “‘Método’ es ahora el nombre para el proceder (*Vorgehen*) asegurador y conquistador con respecto al ente, a fin de ponerlo con seguridad (es... *Sicherzustellen*) como objeto para el sujeto”⁶.

¿Hasta dónde puede llegar el método científico como Voluntad de Poder - suponiendo que la voluntad de poderío sea un invento exclusivamente “moderno”-? Esta pregunta, nada retórica, sólo tiene una contestación: hasta donde la Providencia divina le haya marcado el límite. En el umbral del siglo XXI los avances científicotecnológicos van llevando cada vez más lejos esos límites. La hybris parece formar parte esencial de nuestra cultura. Muchos debates tendrá que haber. Pero la filosofía no puede caer en un ejercicio de hipocresía porque el fundamento de la Providencia cristiana se basa, en palabras de Etienne Gilson sobre Tomás de Aquino, en que “en virtud de su racionalidad misma el hombre puede servirse de las demás cosas como de instrumentos”. Racionalidad rima con Providencia porque “las cosas son en vista del hombre como de su fin, y no el hombre en vista de las cosas, lo que equivale a decir que el resto del universo es dirigido hacia su fin por el hombre y a través del hombre. Los seres razonables están ahí, en cierto sentido, por sí mismos, mientras que lo demás no está ahí sino en vista de los seres razonables. Todo ocurre como en un ejército, cuyo fin último es la victoria; los que la consiguen son los soldados que la pelean; en cuanto a los servicios auxiliares, tienen como razón de ser esos soldados que conseguirán la victoria, y solamente por ellos participarán en ésta. Y así es del universo y del hombre; pues el fin del universo es la bienaventuranza, y como sólo gozarán de ella los seres de razón, en ellos y por ellos el resto de los seres es llamado a participar en aquélla”⁷.

La propia Historia acabará viéndose como una enorme participación que las fuerzas auxiliares tienen que hacer en el altar de la Providencia secularizada

científicamente por el Estado burgués. Mientras tanto, ¿a quién le sorprende que, teniendo en la izquierda a un buen Dios y en la derecha un eje de coordenadas, el llamado “padre” de la Modernidad afirme: “Pues tales nociones me han hecho ver que es posible lograr conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una filosofía práctica en virtud de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean con tanta precisión como conocemos los diferentes oficios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos de la misma manera en todos los usos para los cuales son apropiados y convertirnos, de este modo, en dueños y poseedores de la naturaleza”?⁸

¿No es este optimismo “especulativo” lo que ahora estamos pagando filosófica y socialmente?

La esencial razón de ser de este optimismo, tan dogmático como la propia metafísica especulativa contra la que iba dirigido, no es otra, creemos, que la obcecación que tiene esta modernidad ante el problema del mal. El hombre no sólo puede sino que debe “explotar” a la Naturaleza; con esta buena conciencia teológica cristiana se pretende estar a salvo de la *tyché*. Schopenhauer, Nietzsche, Benjamin, Ortega, Adorno, Zambrano y Habermas, entre otros, tendrán razón al final de este encantamiento moderno⁹. La propia utopía marxista (enseñarle a los hombres la explotación de la naturaleza pero no la del hombre por el hombre), hunde su razón histórico-filosófica en esta misma laberíntica razón moderna.

3.2. Metafísica, economía y política de la salvación del alma: Leibniz

3.2.1. Teología de la razón suficiente

En una carta de Leibniz a la condesa Sofía se plasma el marco por el que en tanto sustento o soporte al filósofo le es dado pensar: “Porque he reconocido que la verdadera metafísica no es apenas diferente de la verdadera lógica, es decir, del arte de inventar en general; porque, en efecto, la Metafísica es la Teología natural, y el mismo Dios, que es la fuente de todos los bienes, es también el principio de todos los conocimientos. Porque la idea de Dios encierra en sí al ser absoluto, es decir, de lo que hay de simple en nuestros pensamientos, de donde tomó su origen todo lo que pensamos”¹⁰.

Esta acotación teológica es decisiva para la metafísica moderna y encuentra en Leibniz una acuñación muy especial. Pues en Dios se dan cita tanto la garantía ontológica de la existencia (“fuente de todos los bienes”), como el soporte (“principio”) de todos nuestros conocimientos. Respecto a ambos el Principio de Razón Suficiente (PRS) va a jugar un papel muy importante, sin olvidar que este principio no deja de ser “saber *de* Dios”, donde el genitivo subjetivo indica que tal conocimiento es de la esencia de Dios¹¹.

Lo que no es de extrañar, puesto que la frase metafísica por excelencia, “Dios es” o “Dios es el ente supremo”, tiene la absoluta pregnancia teológica. Aristóteles configuraría de esta forma el pensar filosófico y la pregunta “¿qué es el Ente?” abre precisamente el sentido y la estructura del PRS, en tanto que la metafísica como forma fundamental de la filosofía interroga al Ente en cuanto ente buscando por qué hay ente y no no-ente¹². La última respuesta a tal pregunta la encontró Aristóteles en lo divino porque lo siempre existente es la única garantía para establecer la razón del ente frente a la nada y, de ahí, la originaria correspondencia entre ontología y teología¹³.

Esta razón del Ente pone a la filosofía en el camino de establecer en Dios el gozne entre pensamiento y realidad, bisagra en donde “Telos” y “Tiempo” son fundados. Idea de unión que nace de la necesidad de explicar por qué hay ente en vez de nada; explicación que en lo theion encuentra su Fin (de “sentido” como de “acabamiento”), pues se trata de encontrar lo que sustenta al cambio, es decir, la identidad en el devenir constante y múltiple. Así, Aristóteles acabará justificando la realidad de Dios como única garantía “de la identidad ontológica que subyace en el principio de identidad y como fundamento de la síntesis tempórea del mundo”¹⁴. Entre Logos y Tiempo aparece modernamente Dios como eje sustentador o *síntesis explicativa*: 1) razón de la Síntesis Lógica en tanto que fundamento de la palabra-Verbo que asume el principio de identidad para “decir” bajo las condiciones de un pensar que define y afirma desde su esencia identificadora, y 2) razón de la Síntesis del Tiempo, Verbo-Hacedor en tanto necesidad de la existencia de esa identidad autosuficiente.

De manera que “identidad”, “razón suficiente” y “finalidad” se entrelazan en Leibniz teleológicamente. Este breve esquema era necesario porque la dimensión onto-teo-lógica que alcanza la filosofía con Leibniz así lo requiere. La definición que debe dar cuenta de la unidad que informa los elementos queda emparentada al dinamismo de la causa motriz que, por eso, es la idea divina. Justamente por ello lo teológico no es el mero lugar donde se dan cita Logos y Tiempo, sino lo que hace que uno y otro sean. El Dios leibniciano no es el extrínseco “Deus ex machina”; no es el soporte pasivo del modelo de razón mecanicista que sólo posibilita -como en la tragedia de Eurípides y el “buen” Dios de Descartes-, la inteligibilidad. No, ahora estamos ante el desarrollo en que lo real *deviene* racional no sólo de afuera para dentro, desde sí mismo. Todo lo real se expresa en el pensamiento y todo pensamiento expresa la totalidad de lo real. Es en este sentido en el que las leyes de la lógica forman “la expresión distinta y sin restricciones del pensamiento divino”¹⁵.

3.2.2. *La profesión de fe racional del filósofo*

En los *Primeros Escritos* de 1671-1672 Leibniz expuso así el Principio de Razón Suficiente (PRS):

Proposición: Nada es sin razón. O sea, todo lo que es tiene razón suficiente.

Para la demostración se exponen dos definiciones sin las que el principio carecería de sentido: la 1 indica que “Razón suficiente es aquello que, una vez dado, la cosa existe”; la 2 explica qué es ‘requisito’: “Aquello que si no es dado, la cosa no existe”¹⁶. Desde el primer instante “razón suficiente” y “existencia” quedan emparentadas; Logos y tiempo se relacionan biunívocamente. Pero tal relación, a su vez, se sustenta en Dios.

En efecto, en *La profesión de fe del filósofo* (1673) se establece una conexión entre el PRS y Dios harto elocuente, ya que se establece como supuesto ontológico que Dios sea la última ratio de las cosas, lo que le hace afirmar que negar el PRS implicaría negar la diferencia entre el ser y el no-ser¹⁷. Dios es la síntesis de todos los requisitos de la razón suficiente del existir. Y, en cierto sentido, el PRS llamado por Leibniz “el gran principio del porqué”¹⁸ está destinado a cuidar de la existencia y a tener en Dios a su auténtico valedor, si interpretamos con Leibniz el término ‘¿porqué?’ no sólo como curiosidad sino, y sobre todo, como “cura” o “cuidado”¹⁹. Podríamos decir que el marco onto-teo-teleo-lógico del PRS ha quedado definido literalmente al establecerse ese puente entre la “curiositas” de la pregunta por el Ente en cuanto ente y la “cura” de la existencia; puente que no une dos orillas separadas sino que, en la circularidad del fundamento, muestra la identidad entre ambas puesto que la curiosidad de la pregunta filosófica ya nos impele hacia la razón de la razón; algo, pues, que sea necesario en tanto razón de sí mismo y por eso “existentificante”²⁰.

El que la propia dinámica de la Razón coincida con la demostración de la existencia de Dios no debería extrañarnos ya que para Leibniz el PRS coincide palmo a palmo con la “definición real” de existencia. Bajo este prisma aquél queda supeditado al Principio de identidad: “Verdadera es la proposición cuyo predicado está contenido en el sujeto o, más generalmente, cuyo consecuente está contenido en el antecedente, y por eso es necesario que exista una cierta conexión entre las nociones de los términos o que haya en la cosa un fundamento, a partir del cual pueda darse razón de la proposición o establecerse una demostración a priori”²¹.

Cuando la proposición es necesaria el predicado se puede probar a partir del sujeto o bien el consecuente desde el antecedente vía análisis; pero si la proposición fuera contingente, es decir, que “la conexión no es necesaria sino que varía con el tiempo”²², ¿qué ocurre? A esto responde Leibniz desde el marco teológico: “Depende de un decreto divino presupuesto y de la voluntad libre”. A pesar de su aparente no necesidad las proposiciones contingentes también caen bajo la necesidad de hallar su base ontológica identificadora. Lo que deviene en el tiempo también sueña con la síntesis del Logos; pero no deja de ser anhelo porque la limitación humana no puede sino trasladar la posibilidad de esa síntesis temporal a Dios - “al menos por aquel que todo lo sabe”-, para quien siempre habría una razón fundamentada en la noción (= definición) o naturaleza de los

términos. De no ser así, la originaria pregunta sobre el ente dejaría para Leibniz de tener sentido al no darse razón o cuenta de por qué esa variación temporal, en vez de no darse o darse otra.

De ahí se deduce este axioma: “Nada sucede de lo cual no pueda darse una razón para que aconteciera así más bien que de otro modo”²³. Hemos querido subrayar esta deducción porque ya se había visto en el marco teológico el papel que juega la identidad ontológica como posibilidad del conocimiento y de la síntesis temporal. En relación a esto la teoría de la “verdad” nos indica que la noción de predicado está compartida en la del sujeto. Por eso la estructura lógica del juicio asume con Leibniz la instancia subjetivo-dinámica de la nueva noción de sustancia. Por ejemplo, en la carta a Arnould del 14 del julio de 1686, en donde Leibniz afirmaba que el fundamento del “enlace” de una proposición verdadera tenía que encontrarse en sus nociones. A esto lo denomina “mi gran principio”, del que se desprendería a modo de “corolario” el axioma vulgar de que nada acaece sin razón. Pero con esto el PRS (nada hay sin razón) también podría ser leído como “toda verdad tiene su prueba a priori sacada de la noción de sus términos”²⁴. Aunque no caemos por ello en la tentación del logicismo explicando la identidad desde la mera necesidad formal del análisis lógico. No, porque Leibniz ya había sido explícito (tres meses antes de la anterior carta) al indicar que si bien la razón a priori de la identidad radica en que mis mismos atributos, tanto precedentes como consecuentes, son predicados de un mismo sujeto o que la noción del predicado ya está en la noción del sujeto, sin embargo no se trata del sujeto lógico-gramatical sino de un “yo” que es el fundamento de la conexión de todos mis actos diferentes²⁵.

De esta forma es como se perfila el significado ontológico de la subjetividad moderna por medio del PRS: se pasa del “nada hay sin razón” a la razón subjetiva y a priori del enlace porque en el sujeto-mónada se dan todas las leyes de la variación en el tiempo. Pero esta legislación en potencia del sujeto en tanto realidad de las esencias o “posibilidades” exige su actualización. La existencia, afirma Leibniz, no es algo diferente de la exigencia de la existencia. Por lo que volvemos a la teo-logía, a la profunda relación entre el PRS y el “cuidado” por la Existencia: exigencia de la existencia del Ser necesario en quien la esencia (definición) encierra la existencia²⁶. Pero esta “cura o “cuidado” por la existencia apuntan hacia un objetivo histórico-político muy determinado que debe plantearse en el horizonte meta-político que encierra este problema. Nos referimos a la “finalidad” que encierra el PRS al ponerse en contacto con el problema del mal.

3.2.3. *Dios ante el problema del mal*

En efecto, si el Principio de Razón Suficiente (PRS) no encerrase más valor cualitativo o si la “cura” (“cuidado” que pregunta acerca del “porqué”) por la existencia se limitara a lo dicho aquí, entonces, podríamos habernos ahorrado tanta filosofía

biempensante. A la postre, este cuidado sería tan inercial y frío como el de la mismidad ontológica que se paraliza en el formal “ $A = A$ ”. Por lo tanto hemos de intentar hacer cierta “genealogía” de la circularidad teo-lógica del Fundamento en que se base el propio PRS porque de ello dependen problemas como el del “libre albedrío” y la independencia de Dios respecto al problema del origen del mal; problemas, a su vez, que orientan el programa leibniciano religioso-político²⁷.

Se trataría de contestar a una pregunta decisiva: ¿para qué en absoluto el hombre?, o ¿cuál es la razón suficiente de la creación?, o bien ¿cuál es el PRS de lo contingente? Y de la misma forma que ya se ha repetido que “razón suficiente” y “existencia” están ontológicamente unidas, igualmente debemos decir ahora que la contingencia es la raíz de la finalidad²⁸. Desde esta atalaya alcanza el PRS un significado que viene a desvelar la íntima armonía en la que se “funda” modernamente la relación Metafísica-Historia.

El *Discurso de metafísica* comienza su reflexión con la “noción” o concepto de Dios: “Dios es un ente absolutamente perfecto”²⁹. Nada nuevo; pero afirma Leibniz que aún no hemos considerado suficientemente sus consecuencias. Estas tienen que ver precisamente con la contingencia: ¿para qué el hombre? Por lo tanto lo que anda por ahí en juego es la finalidad cualitativa de la existencia; cualitativa porque la existencia como “factum” ya estaría ontológicamente fundada desde ¿por qué hay ente y no más bien no-ente? Quedando por contestar a la razón suficiente de por qué este ente y no más bien este otro; de forma que habría que responder qué significa realmente “perfección” cuando se afirma a mitad del siglo XVII que Dios es el ente absolutamente perfecto.

Por tal noción entiende Leibniz “poder” y “ciencia” sin limitación alguna³⁰. Ahora bien, como este *Discurso* está escrito (y habría que subrayar que no sólo estamos ante un “Tratado de metafísica” sino ante un estupendo “panfleto”) contra los que piensan que o no hay bondad, o no la suficiente, en las obras de Dios³¹, está claro que la razón última de la contingencia no podía ser sino una consecuencia de la definición de “Dios”. Por lo que re-leemos lo anterior diciendo que la finalidad de lo contingente viene impuesta por el obrar del modo más perfecto posible, es decir, bajo una rigurosa Lógica. Hasta aquí está clarísimo que A es igual a A . Pero se ha hablado de “finalidad cualitativa”, y por eso Leibniz subraya que Dios no sólo es perfecto metafísicamente hablando sino, y sobre todo, desde el punto de vista moral³². El §13 de la obra citada pone de manifiesto esto último en la analogía entre causaefecto (nivel ontológico) y sujeto-predicado (nivel lógico). Tanto en uno como en otro caso impera siempre la mismidad como razón última: la perfección de lo contingente, el mejor de los mundos posibles creados, se deriva de la perfección divina tanto como el efecto de la causa y el predicado del sujeto.

Así las cosas podemos pasar de lo “posible” a la “existencia” (que por el Principio de los indiscernibles resulta única) mediante el puente que traza la indudable intencionalidad divina: elegir lo mejor. El Bien es el objetivo dinamizador e ideal que orienta la finalidad y, por esta razón, ya podríamos hablar de “racionalidad de lo real”³³. Hemos dejado atrás la *República* de Platón: Dios se ha transformado en “principio

regulador” y en “principio heurístico” con lo que la Armonía Preestablecida, es decir, el Orden óntico consistente, ha acabado identificándose con el propio PRS³⁴.

Llegado a este punto se cierra el círculo del que hemos hablado respecto al Fundamento. Por lo tanto esta teleología nunca jamás podía estar abierta, sino tan cerrada como cumplida. Cumplimiento onto-teo-teleo-lógico-político que tiene su ley vectorial en la propia noción de sustancia, que es por lo que la propia Historia aparece enmarcada y constreñida por el Todo de una Finalidad tan “determinada” como “finalizada”³⁵. En este sentido la revolución metafísica que inicia Leibniz respecto al estudio del Fundamento de la Historia no tiene parangón porque consigue, a través del PRS, aunar en un solo axioma lo que antes andaba más o menos desperdigado: 1) Curiosidad (“curiositas”), 2) Cuidado (“cura”) y 3) Cumplimiento (“finalidad”).

El PRS acaba acercándonos a las causas finales, al Bien, y el Ser acaba identificado con éste desde el punto de vista del Todo. Pero bajo esta identificación ¿cómo interpretar el problema del *mal*? De la importancia que Leibniz otorgó a este problema da cuenta, por ejemplo, la carta que envía al Landgrave para resumirle el interés del *Discurso de metafísica*. Se dice que las meditaciones metafísicas “nos proporcionan consecuencias sorprendentes, pero de una maravillosa utilidad para librarnos de los negros escrúpulos con respecto al concurso de Dios con las criaturas, su presencia y ordenación, [...] el origen del mal y otras cosas de esta naturaleza”³⁶. La solución que se da a este problema matiza y profundiza (= fundamenta) la tradicional escuela teológica basada en negar la realidad ontológica al mal.

En el §30 de la obra citada se pregunta por qué Judas “que no es más que posible en la idea de Dios, existe actualmente”³⁷ y queriendo salvar el concurso divino nos contesta que el mal no existe si se “compensa” con el Todo, es decir, con la totalidad de ese Orden óntico establecido³⁸. Dios -poder y ciencia- tiene todas las características del perfectísimo economista ya que sus elecciones son la resultante de un Plan General cuya productividad viene dada con el mismo concepto de “producción”, Poder y Ciencia, desde el que se planifica todo. En el caso del pobre Judas, “la serie de las cosas en que está comprendida la existencia de ese pecador”³⁹.

Leibniz se alinea de esta forma, aunque superándolo, con el pensamiento de san Agustín: se mire por donde se mire la insoportable levedad del mal nos viene de que éste tiene su origen en la limitación o privación de las propias criaturas⁴⁰. Dios no sería, pues, responsable. Pero ¿qué tiene todo esto que ver con el PRS? Creemos que absolutamente Todo. Porque para aceptar lógica y moralmente esta solución y quitarnos así los negros escrúpulos sobre el origen del mal, antes estamos obligados a acatar la propia estructura teleológica del PRS, del nada hay sin razón, que es lo que hace Leibniz: explicar la parte por el todo que nos remite ontológica e históricamente a la creencia religiosa de que la verdad no está en la parte sino en la consumación del Reino de los Fines. Finalidad que asume (definitivamente en Hegel) la Síntesis absoluta de Tiempo y Logos bajo la reunificación en un solo Sentido de la Curiosidad, el Cuidado y el Cumplimiento (tanto de “fin” como de “sentido”) de la Historia. La razón suficiente del mal se traslada desde

la parte a la armonía preestablecida, con lo que la mirada sobre el mal se va difuminando y haciéndose cada vez más leve a medida que la serie de los acontecimientos se dispara sin el menor atisbo de duda hacia su consumación. “Creo, por el contrario -puede afirmar Leibniz-, que es ahí donde hay que buscar el principio de todas las existencias y de las leyes naturales, porque Dios se propone siempre lo mejor y lo más perfecto”⁴¹.

Con esta tesitura se acabará fundamentando metafísicamente lo que antes de Leibniz sólo llegaba a la altura del comerciante frente al problema del origen del mal: transformar religiosamente la desgracia que no cesa en expiación y camino de salvación. Al respecto Leibniz revoluciona tal tesitura porque la conexión metafísica entre el PRS y el problema del mal abre el camino hacia la metamorfosis del problema cuando se llegue a dialectizar el mal bajo la categoría de lo “negativo”, dándose con ello una razón suficiente de la cruenta necesidad productiva histórica como exigencia del sacrificio de los individuos ante el altar del Todo⁴².

Ahora bien, en esta inconmensurable cima del pensamiento moderno ¿no se inicia ya la bajada? ¿No es el problema del mal, su imposible dar razón suficiente de ese desorden lo que comienza también a erosionar la base fundamentante de esta ontología del Bien? Pues para Leibniz negar el PRS es lo mismo que negar la bondad divina; pero esto, precisamente, nos colocaría en el disparadero schopenhaueriano-nietzscheano de la absoluta negación de esa mismidad ontológica en la que se asientan la “cura” y la “finalidad” de la estabilidad de la estructura óntica. Todo lo contrario, bajo los auspicios del PRS la “verdadera filosofía” cierra filas junto a la “piedad”⁴³.

3.2.4. *El cálculo de nuestra eternidad*

El Principio de Razón Suficiente (PRS) es una consecuencia del Principio de identidad. Con lo que no se quiere decir que la estructura lógica sea anterior a la ontológica porque la identidad de la que hablamos está referida a la de la mismidad ontológica, condición de la estabilidad en la determinación de lo contingente (espacio, tiempo y materia). Dios, sumo ente, representa lo “uno” y “persistente” por sí, lo que existe perpetuamente y se conserva⁴⁴. Logos y Tiempo: identidad que se conserva en sí y da razón (circularidad) de lo contingente y de su finalidad.

La identidad y perduración de las mónadas no es más que el reflejo de lo anterior. Por un lado, en la mónada se encuentra la fuente de todas las cosas y modificaciones que le sobrevienen; por otro lado, no puede por naturaleza comenzar a existir, salvo en el origen de las cosas, ni dejar de ser⁴⁵. Esta radicalidad de la existencia en su anhelo y constancia de ser frente a la nada no sólo se plenifica en el alma, sino también en el “cuerpo orgánico íntegro”. “No sólo el alma —afirma Leibniz— sino el mismo animal dura perpetuamente.” La “cura” del “porqué” alcanzaría en ambos casos a lo-que-permanece como esencia propia⁴⁶. Y recordemos al respecto que la primera pregunta que

tenemos derecho a formular una vez asentado el PRS es, según Leibniz, “por qué hay algo más bien que nada”⁴⁷.

Incluso este cuidado por la existencia le ha hecho acariciar la idea de eterno retorno, como se puede ver en la carta a Arnauld de 30 de abril de 1678⁴⁸; la idea de la que acaba apartándose no por negar el perdurar eterno, o la “presencia plena” (Heidegger), sino por no poder conciliar la “repetición” con la sabiduría creadora de Dios⁴⁹. Dicho sea de paso, ¿no será este problema parecido al de Nietzsche cuando intente conjurar el eterno retorno de lo mismo con la capacidad creativa del hombre en tanto fundamento basado en la Imaginación productiva del individuo?

El PRS y el Principio de identidad también se reflejan a nivel lógico en la teoría de la verdad. Del “fin” a los “medios”, del “sujeto” al “predicado”, como de la “causa” al “efecto”. Pero todo esto no es más que la forma de una estructura ontológica estos pasos se sustentan en el que va de Dios a las criaturas. Claro que y a no se trata del Dios de Israel, de Isaac y Jacob, sino de un Dios abstracto que no es otra cosa, como dice Paul Hazard (*La crisis de la conciencia europea*), que el orden del universo mismo. El nexos lógico depende, pues, de que la correspondencia sea cierta porque, en realidad, ¿cuál es el fundamento de la relación entre la estructura lógica y la realidad?, ¿lo meramente lógico? Si esto fuera así el PRS tan sólo sería una afirmación lógica; pero para Leibniz éste no es sólo lógico sino tan “existentificante” que representa toda una racionalidad cósmica⁵⁰. Por otra parte, la unidad sintética que se expresa en el juicio tiene al sujeto “como soporte y base de la relación del fundamento”⁵¹. Esto va más allá del mero formalismo porque es la metafísica la ciencia que tiene que ofrecer ese fundamento, cosa que hace a través del PRS.

Prueba de ello estaría en la estructura armónica: el orden y la correspondencia entre las mónadas. Armonía que desvelaría la correspondencia teo-lógica de la verdad como adecuación del pensamiento con Dios; aunque esta adecuación no sería meramente pasiva sino activa, ya que su soporte no es un convidado de piedra sujeto-mecanicista, sino el sujeto de lo que varía en el tiempo: la sustancia transformada en Fuerza (*Kraft*), que lleva en sí misma su ley. En este sentido la mente que comprende las razones, afirmará Leibniz, no es tan sólo un “espejo” de lo creado “sino además una imagen de Dios”⁵². Pero esta fuerza o vis, no olvidemos, obedece a una finalidad que coincide con su “razón suficiente”. Por lo tanto “acción” ahí ya no es “pasión” sino fundamentalmente noción y con la misma relación de enlace que el predicado es al sujeto y la serie en el cálculo infinitesimal a su ley, o la parte al todo. Absolutamente en toda la naturaleza las causas eficientes obedecen a las causas finales⁵³. Volvemos a perfilar bajo otros matices el sentido onto-teo-teleo-lógico del PRS. La existencia tiene un *porqué* que coincide con su *fundamento*. Pero con esta identificación también se ha cerrado el horizonte que se abría desde qué era el ente en cuanto ente.

A nuestro juicio, el último y decisivo sentido del PRS radica en la finalidad moral como Sentido de la existencia. Lo prueba la tremenda insuficiencia de la individualidad de la mónada respecto de la “personalidad”. El ejemplo decisivo que nos manda desde los

Fines a los Medios se encuentra precisamente en la necesidad que tiene la sustancia para realizarse -mucho más allá del formalismo lógico de la serie a la que pertenece-, en tanto sujeto oral: “conciencia de sí”⁵⁴. Esto basta para afirmar que el reino de la naturaleza está en las mónadas al servicio del “reino de la gracia”⁵⁵. La finalidad (vértice de la “curiositas” y de la “cura”) del hombre es “ser ciudadano en la ciudad de Dios”, pero para ello se necesitaba un requisito: posibilitar a la mónada para que pueda ser reo de premio o de castigo⁵⁶.

Esta conciencia de sí implica dos cosas: 1) la memoria y 2) la libertad. Recordar el personaje que se ha sido es necesario porque “quien la hace capaz de castigo y recompensa es el recuerdo y el conocimiento de ese yo”⁵⁷, y hasta tal extremo que la razón de la subsistencia metafísica del yo depende en última instancia de la subsistencia moral. Igualmente la inmortalidad apunta, por encima del requisito metafísico respecto a todas las sustancias, hacia esa finalidad moral-religiosa. En mitad de axiomas, postulados y corolarios el Dios moral, es decir, el Dios de la Culpa sigue habitando entre nosotros.

El PRS deviene, así, una finalidad moral y religiosa: la culpa. La necesaria inmortalidad y el recuerdo del “yo” (no ya $A = A$ sino Judas = Judas) vienen a autenticar el sentido religioso de la “cura” así como a re-bautizar en este nuevo Jordán de la lógica a la propia pregunta filosófica sobre por qué hay ente en vez de nada. Y este piadoso cuidado moral hacia la Vida acaba desvelando al mismo PRS -el Bien, lo mejor-, como el más grande principio de Economía que la planificación del Ser necesitaba: el PRS se transforma con Leibniz en la obra maestra que estaba pidiendo a gritos nuestra Economía de Salvación⁵⁸.

Bajo la tutela del PRS era necesario que piedad y filosofía marcharan juntas: nos es lógicamente imposible no ya blasfemar, sino tan siquiera dudar o quejarnos de la economía divina. Por eso amar a Dios significa “aquiescencia” y “satisfacción” respecto al PRS⁵⁹. Y ni podemos quejarnos⁶⁰, pero es que tampoco estar contritos porque tenemos la obligación de estar (lógicamente) muy contentos⁶¹. Por tanto esos “súbditos descontentos” -escribe Leibniz- son unos “impíos” que ponen en duda la bondad divina y que el Bien sea el vector subjetivo y objetivo del PRS que gobierna la República. Concluyendo políticamente: “cuya intención (la de los ‘impíos’) no es muy diferente de la de los rebeldes”⁶². No hay duda alguna de que el PRS viene, bajo el cuidado por la existencia de lo contingente, a confirmar a la religión; de ahí a confirmar al monarca sólo hay un paso.

Pero la realización del PRS en la Historia conllevaba algunos problemas. Al identificarse con el principio de las causas finales aquél se orienta desde un pensar y razonar teleológico. Si la parte queda explicada por el Todo y el mal de las criaturas compensado en el altar del optimismo del progreso, ¿qué lugar ocupan la queja y la duda? Pero se nos repetirá que estos modos de pensamiento están fuera de lugar, tanto como la autenticidad de la parte que vendría a tener la misma consistencia ontológica que los sueños⁶³, o como el dolor que vendría a ser un mero pensamiento de las

percepciones confusas⁶⁴, y todo esto, claro está, bajo el horizonte hermenéutico de un pensar que ha reducido de antemano la irracionalidad del mal en el mundo a privación de las criaturas o bien todo desorden a nuestra ofuscada percepción⁶⁵.

¿Bajo qué criterios se podría cambiar, testificando así nuestra libertad, el orden de las cosas terrenales si impera la necesidad del Proceso? Pero esta necesidad ¿no acaba identificando la paciencia de la piedad de Job con la política de los hechos consumados del historicismo? Precisamente uno de los escollos insalvables del pensamiento leibniciano lo constituye el problema de la libertad porque la necesidad moral que subyace al PRS en tanto que Dios tiene el deber de elegir y crear lo mejor, nos coloca ante un fatalismo extremo que Quintín Racionero ha visto a la perfección: “Aquel que introduce en el orden de lo imprevisible -que es también el orden real, el orden fáctico-, y precisamente como programa o como factor lógico o combinatorio de lo dado, ¡a la libertad misma!”⁶⁶. Estaríamos ante una libertad consumada por la historia en el sentido de que se habría identificado con su propio dinamismo. Ahí el impío y el intempestivo estarían fuera de lugar porque la Totalidad del Proceso histórico acabaría anestesiando cualquier incipiente duda. Sobre todo cuando se parte de la base de que el PRS de la historia viene dado por un “economista” que sabe aunar divinamente “poder” y “ciencia”. Esta seguridad “lógica” que suele reclamar todo totalitarismo (divino o terrenal) significa en la piel de los hechos que de nuestra vapuleada libertad sólo podríamos alcanzar a hablar al final (de sentido y acabamiento) de la Historia o, como irónicamente escribía Albert Camus, “cuando se detenga la historia en la Ciudad universal”⁶⁷.

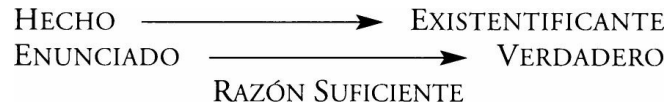
Y sin embargo el viejo y ya enfermo Leibniz va a morir alejado y abandonado por todos los poderosos de este mundo. Cuando fallece el 14 de noviembre de 1716 se muere a secas y se le entierra sin pompa, sin cortejo, sin nadie: más como a un bandido que como a un hombre que ha sido el ornato de su patria, en palabras de Hazard. Decían que no frecuentaba al final de su vida ni los templos ni los Sacramentos, y que en el fondo era un “descreído”.

Por eso no podríamos ocultar lo que E. Cassirer ha señalado, y que viene a poner un contrapunto en nuestras propias ideas: que a pesar de la tajante finalidad que encierra el PRS lo concreto siempre coloca a la Razón frente a un problema insoluble porque se puede ir encuadrándolo todo en los principios generales, pero nunca dominarlo totalmente. Este carácter tan inagotable como irreductible del hecho fortuito, concreto, haría aún posible la diferencia entre verdades de razón y verdades de hecho⁶⁸. Para la metafísica y la política esto resulta decisivo porque nuestra precaria libertad depende de eso: de la diferencia entre verdades analíticas y verdades contingentes, de que nuestra finitud nunca pueda ser compensada o fagocitada “racionalmente” por el Todo; y es en este sentido por el que afirmamos que nuestra vital fragilidad de seres tan mortales como libres siempre estará amenazada por el “necesario desarrollo” de alguna lógica implacable, llámese Destino, Estado, Historia o Técnica.

Diferencia que se hace añicos en cuanto el PRS asuma totalitariamente la directriz

meta-política que late en la metafísica leibniziana transformada dialécticamente en Teoría Formal de la Praxis⁶⁹.

Otto Saame ha señalado con clara sobriedad que “el principio de razón plantea que todo hecho se demuestra a sí mismo como existente en virtud de la razón suficiente y que todo enunciado se manifiesta como verdadero mediante una razón suficiente”⁷⁰. Podríamos reflejar el racionalismo leibniziano con el siguiente esquema:



Por lo tanto, nada puede “producirse” sin que tenga una razón ontológica. “Razón” que se puede “expresar” porque, concluye Saame, es simultánea a la razón lógica del enunciado acerca del acontecimiento⁷¹.

Willi Kabitze ya denunció, a primeros de siglo, el “logicismo” de Couturat en tanto interpretación “unilateral”. Su tesis es la siguiente: el PRS “tiene en primer lugar y originariamente la significación comprensiva de un principio metafísico y cosmológico, antes de ser considerado como un principio lógico de los juicios”, así como que, en general, “la lógica leibniziana descansa en presupuestos metafísicos y está impregnada de metafísica”⁷².

De esta forma es como se perfila el significado ontológico de la subjetividad moderna por medio del PRS: se pasa del “nada hay sin razón” a la razón subjetiva y a priori del enlace porque en el sujetomónada se dan todas las leyes de la variación en el tiempo. Pero esta legislación en potencia del sujeto en tanto realidad de las esencias o “posibilidades” exige su actualización. La existencia, afirma Leibniz, no es algo diferente de la exigencia de la existencia. Por lo que volvemos a la teo-logía, a la profunda relación entre el PRS y el “cuidado” por la Existencia: exigencia de la existencia del Ser necesario en quien la esencia (definición) encierra la existencia⁷³.

Ahora bien, esta configuración racionalista de la Metafísica que lleva a cabo Leibniz a través del papel vertebrador del PRS respecto de los problemas metafísicos como:

1. la identidad y la contra-dicción;
2. el núcleo “omne praedicatum inest subiecto”;
3. el porqué;
4. la razón determinante;
5. los principios de los enunciados y de los conocimientos; y, en fin,
6. la existencia⁷⁴.

Esta vertebración de la metafísica a la luz onto-lógica de la razón suficiente como

“principio universalísimo”, originario y originante, posibilita un paso más en la transformación moderna de la filosofía, en general, pero de la metafísica, decíamos, en particular. ¿Por qué?: porque la búsqueda de la razón coincide “simultáneamente”/“expresamente” con la razón hallada. El paso que con Leibniz damos hacia el convencimiento onto-teoteleológico de que nuestro Optimismo no sólo afirma que Progresamos sino que Progresamos tan automática-lógicamente como que S es P, acaba por transformar a la Metafísica en el fundamento (*Grund*) del Progreso europeo, occidental, transformado metafísicamente e históricamente (salvo que a la “negatividad” le falta aterrizar en la tierra de la historia) en una Meta cuyo motor móvil desarrollará la razón especulativa de Hegel.

Pero esta “cura o “cuidado” por la existencia apuntan hacia un objetivo histórico-político muy determinado que debe plantearse en el horizonte metapolítico que encierra este problema. Me refiero a la “finalidad” que encierra el PRS al ponerse en contacto con el problema del mal. A su vez, hay ahí algo crucial que arrancando, como hemos visto en el [capítulo 1](#), de la pretensión platónica de hacer calculable la *tyché*, va a dar en la metafísicamatemática de Leibniz un cambio cualitativo sin la que la idea moderna (subjetiva) de Progreso como Sistema no la entenderíamos. En el *Protágoras* se trataba de contar, enumerar las cosas y los seres como su identidad; pero ahora tenemos una “armonía preestablecida” cuyo método tiene que ver, precisamente, con la *mathesis universalis* de la propia creación. Hacer de Dios un matemático tiene sus ventajas ontológicas y políticas para el orden constituido como ascenso inexorablemente lógico del nuevo orden burgués.

Leibniz dinamiza la utopía cartesiana: “poder” y “ciencia” sin limitación alguna⁷⁵. Ahora bien, como este *Discurso* está escrito contra los que piensan que o no hay bondad, o no la suficiente, en las obras de Dios⁷⁶, está claro que la razón última de la contingencia no podía ser sino una consecuencia de la definición de “Dios”. Por lo que re-leemos lo anterior diciendo que la finalidad de lo contingente viene impuesta por el obrar del modo más perfecto posible, es decir, bajo una rigurosa Lógica. Hasta aquí está clarísimo que A es igual a A. Pero se ha hablado de “finalidad cualitativa”, y por eso Leibniz subraya que Dios no sólo es perfecto metafísicamente hablando sino, y sobre todo, desde el punto de vista moral. El §13 de la obra citada pone de manifiesto esto último en la analogía entre causa y efecto (nivel ontológico) y sujeto-predicado (nivel lógico). Tanto en uno como en otro caso impera siempre la mismidad como razón última: la perfección de lo contingente, el mejor de los mundos posibles creados, se deriva de la perfección divina tanto como el efecto de la causa y el predicado del sujeto.

Pero este Dios, recordemos, es un matemático. Joseph Marechal pone en relación interna a las matemáticas (la matematización del universo) con la capacidad creativa de Dios. La fundación matemática del Optimismo europeo estaba pensada a prueba de infinitos contratiempos. Vale la pena que recordemos el texto:

Así, pues, el infinito se nos revela como “razón” y,

consiguientemente, como el principio explicativo de la serie progresiva que tiende hacia él. Cuando este infinito es el Infinito de tercer grado, el Absolutamente infinito, alcanzamos en él la “razón suficiente” universal de las esencias y de las existencias finitas: debe haber la posibilidad de un retorno deductivo hacia éstas. Efectivamente, si consideramos que el Absolutamente infinito es, por esencia, el Infinitamente perfecto, cuya omnipotente voluntad, iluminada por la suprema Sabiduría, se adhiere libre, pero inevitablemente, “a lo mejor” (optimismo leibniciano), tendremos en esta ley de lo mejor el porqué de la creación y la regla que nos permite descender nuevamente, por una deducción infalible, de Dios a las cosas; no decimos: las cosas existen, luego Dios existe, sino: Dios existe, luego las cosas deben existir y deben ser tal como son⁷⁷.

Dios ya no es el que era. Su “modelo” de sabiduría es el propio del paradigma moderno capitalista (esto no lo dice Marechal pero debemos añadirlo) y funciona como tal: “lo mejor” desde el punto de vista de la razón moderna instrumental basada en el cálculo preciso que condiciona los medios (la finitud) a la meta (Eternidad y mantenimiento del capital). Obviamente Leibniz es un filósofo, un gran matemático, lejos estamos de comulgar con la adecuación infraestructura-superestructura; no, lo que queremos poner de relieve, sacar a flote, es que en un momento histórico determinado (modernidad) la subjetividad del Creador ha abandonado antiguos modelos en aras de uno nuevo que viene de la mano de la matematización del universo, incluido su Creador. Pues bien, para decirlo con las certeras palabras de Marechal, ahora resulta que la teología y la teodicea se nos han transformado en un cálculo de probabilidades: “Así - escribe-, el secreto racional de las cosas queda reducido, de derecho, en conformidad con los principios matemáticos del *De arte combinatoria*, a una correcta construcción de definiciones”, última “razón formal” de la verdad de todo juicio verdadero. Toda nuestra ciencia humana, concluye, está orientada hacia “esta perfección del ‘matematicismo’ convertida modernamente en economía de la Creación, es decir, regla de la que se ha servido Dios para hacer, como no podía ser de otra forma lógica, ‘lo mejor’⁷⁸.

El infinito en el sentido griego de lo ápeiron, así como la profunda indeterminación a la que nos tenía acostumbrados la *tyché*, han desaparecido del racionalismo moderno. He aquí el optimismo como parte consecuente de nuestra racionalidad científica. Hasta tal punto, ha comentado Alfred Schmidt en *El concepto de naturaleza en Marx*, que lo malo está en la explotación del hombre por el hombre y lo bueno en la explotación de la naturaleza por y para el hombre⁷⁹. ¿Esta utopía es inseparable de aquella modernidad?

Ahí el impío y el intempestivo estarían fuera de lugar porque la Totalidad del Proceso histórico acabaría anestesiando cualquier incipiente duda. Sobre todo cuando se parte de la base de que el PRS de la historia viene dado por un “economista” que sabe aunar divinamente “poder” y “ciencia”. Esta seguridad “lógica” que suele reclamar todo totalitarismo (divino o terrenal) significa en la piel de los hechos que de nuestra

maltratada libertad sólo podríamos alcanzar a hablar al final (de sentido y acabamiento) de la Historia.

En esta línea crítica el libro del profesor Julio Bayón, *Conocimiento y Poder*, pone de relieve que hay algo profundamente inquietante en los distintos fundamentos que se han argüido en favor de sus actuaciones la Inquisición católica, la caza de brujas protestante, los campos de concentración nazi, el gulag soviético, y los que hoy día se siguen dando respecto de los hambrientos, desaparecidos, parados, etcétera⁸⁰. ¿Quién tiene el conocimiento tiene el poder? Quiero recordar esto porque la racionalización del problema del mal nos separa de Aristóteles - “Todos los hombres desean por naturaleza saber”- porque éste conocimiento no era únicamente racionalidad instrumental (como puede serlo la lógica del capital científico-técnico), sino un saber orientado a poder distinguir entre el bien y el mal. La filosofía moderna ([Modernidad I](#)) da la impresión, corroborada en Sistema, de indiferencia hacia el mal concreto de los individuos; ahora bien, a esta mecanización del progreso, a esta burocracia filosófica que no puede, o no quiere, responsabilizarse de lo que ocurre ante sus narices, Hannah Arendt la ha denominado como “no pensamiento” o el “no detenerse a pensar”⁸¹. ¿Cómo es posible que nuestro espíritu no escuche los gritos de sufrimiento de las mónadas cuando son machacadas entre las ruedas del Progreso? ¿Será por que no teniendo ventanas tampoco las podríamos escuchar? Ahora bien, ¿cabe alguna queja si partimos de la armonía preestablecida?

Esta sutil diferencia entre conocimiento y pensamiento, de honda raíz kantiana, puede contribuir en el estudio que actualmente se hace acerca de las relaciones que se dan entre Modernidad y Holocausto, o sea, entre la burocratización moderna y la barbarie de nuestra falta de responsabilidad personal ante el crimen⁸². Creemos, sin embargo, y éste será el objeto de nuestra investigación, que hay en la Modernidad otros signos que orientaban en una dirección muy distinta.

3.3. Occidente (Europa) como Espíritu Absoluto: Hegel

3.3.1. La Metafísica como Lógica especulativa de la Revolución

Habíamos dicho que la metafísica sufre una transformación moderna; cambio que no podría entenderse sin Descartes y Leibniz porque tal transformación depende del papel ejercido por la subjetividad (objeto-sujeto). Pero será en Kant, ajuicio de Hegel, y en su distinción entre “fenómeno” y “cosa en sí” en donde la distinción entre ser y conocimiento se haga insalvable. Frente a la *Crítica de la razón pura* y su Idealismo trascendental Hegel se propuso una vuelta a la metafísica del ser desde la propia subjetividad. Sólo desde la subjetividad en cuanto razón (*Vernunft*), puede mostrarse el

logos del ser. Esta conquista de la modernidad está impresa en Hegel no de forma abstracta sino por el impacto que le produce, precisamente, la Revolución francesa, razón por la que se le hace aún más patente la imposibilidad de separar, como si fueran compartimentos estancos, “pensamiento” y “realidad”, “sujeto” y “objeto”... La razón no actúa como *Kraft* o fuerza monadológica sino, según explica Marcuse, “como fuerza histórica objetiva” que hace saltar en pedazos los encastillamientos del Antiguo Régimen. Frente a éste, el nuevo modo de pensar entiende (porque lo está viendo en la historia) que “sustancia es sujeto” significa adiós definitivamente a la separación entre “existencia” y “conciencia”⁸³. Lo que a su vez quiere decir que ya no se trata de la subjetividad “moderna” que aún implicaba el dualismo sujeto-objeto; pero tampoco del cómodo y armonioso “desarrollo” de los predicados que, como en Leibniz, ya están, inesse, en la noción o definición del sujeto.

Aunque sea Nietzsche en quien más pensamos a la hora de hablar de “la muerte de Dios”, es, sin embargo, Hegel quien en el mismo umbral de la *Ciencia de la Lógica* levanta el acta de defunción de esta metafísica y del Dios que la fomenta: “Lo que antes se llamaba metafísica, fue, por decirlo así, totalmente arrancado de raíz y ha desaparecido... Las pruebas de antaño en favor de la existencia de Dios sólo se citan ahora por su interés histórico o para edificación o elevación del espíritu. Esto demuestra que se ha perdido el interés, ya por el contenido, ya por la forma de la metafísica anterior o por ambos”. Pero bien es verdad, y a diferencia de Nietzsche, que aquí “muerte de Dios” no es el relámpago que se describe en *La gaya ciencia* como lo que anuncia el Nihilismo, sino que Dios se “interioriza” en el propio logos como “Discurso uni-total que en cuanto tal no deja fuera de sí como externo y ajeno a él mismo ninguna determinación de la realidad”⁸⁴.

La crítica a Leibniz es muy dura. Esto nos permitirá señalar, siquiera a lápiz, y al hilo de lo anterior, cómo esta interiorización de Dios en el logos del ser, que es el de la historia como desarrollo del espíritu, comienza a afrontar el problema del mal.

Dios en tanto “Mónada de las mónadas” es para Hegel⁸⁵ la verdad eterna: la conciencia de lo en sí y para sí general y absoluto. Es la unidad de la potencia y del acto “pero al margen de todo concepto”. Por esta razón fijacionista (sujeto-objeto) “lo que siendo necesario no es comprendido, se desplaza a El”. Hegel da en la diana del problema por dos razones: 1) porque pone de manifiesto que “Dios” es el fiel reflejo de cómo la relación de los contrarios, Bien/Mal, entiende platónicamente los opuestos, lo bueno/lo malo, como reificados; 2) porque no será posible comprender la existencia del mal, por más que se afirme abstractamente que “Dios creó el universo”, si no nos remontamos por encima de este “antagonismo fijo”. La moraleja destroza la armonía preestablecida, atmósfera en donde sólo le es posible vivir al “alma bella”: la Teodicea leibniziana basa su optimismo de salón (alejado del mundo: aplicando nuestro oído a la *Fenomenología del espíritu*, como más tarde a *El nacimiento de la tragedia*, aún podemos escuchar los cañonazos de sendas batallas), en el precario y aburrido pensamiento “de que Dios eligió el mejor de entre los infinitos mundos posibles”⁸⁶.

Ahora bien, se trata de una “perfección” vacía de contenido en la que queda sin determinar la esencia de lo finito. ¿Por qué? Porque cuando decimos que el universo es un conjunto de esencias finitas al mismo tiempo afirmamos que el mal es “negación” o “finitud”. La “realidad” y la “negación” aparecen siempre enfrentadas. Por un lado, Dios = lo bueno; por otro, lo malo = finitud. Este pensamiento abstracto o fijo, idénticas expresiones como sabemos de Hegel, nos condenaría “metafísicamente” a la incomprensión tanto de lo Absoluto en su relación con la finitud como de la propia finitud en relación con el mal. De manera que podríamos decir que la incomprensión de la metafísica hacia el mal tiene su razón filosófica en que carece de “concepto” y, como tal, aparece siempre como “exterior” (ausencia o carencia de Ser/Bien), no como algo “en sí y para sí”; tal y como el propio telos del mundo metafísico aparece como algo ajeno al desarrollo de la propia historia, presentándose (el mal) desde san Agustín hasta Leibniz como “medio” para un Fin determinado piadosamente pero insuficiente a los ojos de la razón.

Es la razón la que nos obliga a revisar la armonía preestablecida fundamentada en Dios como Mónada monandus porque queda sin explicar el problema de fondo, la relación “unidadmultiplicidad”, ya que siendo Dios la “sustancia absoluta” (recordemos lo que decíamos a propósito del *Discurso de metafísica*: las mónadas individuales dependen de la voluntad de Dios), las mónadas carecen realmente de sustancialidad tal y como Hegel va a entender el concepto de sustancia-sujeto como clave para entender su concepto de “devenir”. “Preestablecida” denota, más bien, la misma indiferencia metafísica entre alma y cuerpo que entre lo bueno y lo malo. Este pensamiento abstracto, escribe Hegel, “reduce la esencia de las cosas a lo puramente en sí respecto de lo otro, es decir, a la simplicidad, un ser reflejo sin movimiento propio”⁸⁷. Así, se comprende que desde la Escolástica el mal carezca de ser propio... y de movimiento, pues, en la propia metáfora hegeliana, se trata de una entidad tan en sí misma (el Bien) que, como Narciso, no quiere saber nada de lo otro de sí. Pura identidad vacía, $A = A$, como explicará con tanta brillantez en la *Fenomenología* a propósito del Yo que nada quiere saber de lo que se le opone. Por eso la serie monadológica no explica, no da razón, de su determinabilidad en sí sino tan sólo de su propia determinabilidad en la representación. Y es que el problema del mal no puede separarse del problema ontológico-epistemológico que encierra la íntima esencia negativa del concepto: “Leibniz no ha sabido sintetizar en la unidad la separación en el concepto que va hasta la dimisión de sí mismo, hasta el manifestarse bajo una subjetividad dividida”⁸⁸. La “representación” y las “cosas externas” vienen a ser como las paralelas que sólo se cortarían en el infinito; pero para la nueva concepción especulativa de la metafísica no hay ni puede haber tal “paralelismo” salvo que queramos paralizar el devenir de la realidad y el pensamiento que siempre se cortan en un punto determinado, finito, que, por su propia finitud, conlleva el despliegue infinito como parte esencial de “la violencia del concepto” frente a todo lo que pretende quedar fuera del devenir, aislado, inmóvil de sí mismo. “La belleza carente de fuerza, leemos en la *Fenomenología*, odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la

muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse en el absoluto desgarramiento. [...] Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser”⁸⁹. También en este sentido la *Ciencia de la Lógica* pondrá de relieve que este Dios “de lo mejor” como trascendente al mundo y “distinto” de él, como distinto es a lo negativo, es como un “sujeto” al que no le pertenecerían las determinaciones del mundo como sus predicados y, por lo tanto, tendríamos que representárnoslo como un punto fijo, inmóvil y reificado, al modo parmenídeo.

Así, pues, la muerte de Dios es la muerte de una metafísica incapaz (incapacidad no ajena al conservadurismo político) de asumir el riesgo de pensar: el riesgo que siempre conllevará admitir el pensamiento y la existencia del otro. No podemos ni siquiera detenernos para rozar el riesgo dialéctico que en la *Fenomenología* supone la confrontación entre Amo y Esclavo como ejemplo de lo que cuesta el “valor” de la autoconciencia: la superación de nuestra esclavitud y servidumbre pasa, fenomenológica y políticamente en te, por superar el miedo a la muerte.

En consecuencia, estamos ante un importante cambio. La estructura de la proposición o juicio venía determinada para la metafísica -que ni encara el devenir ni el problema del mal- porque “sujeto” y “predicado” en tanto miembros de la proposición siguen apareciendo como exteriores a la unidad de la verdad entre pensar y realidad; de ahí que Hegel insista en la necesidad de que se aprehenda la unidad de las determinaciones desde su misma oposición. La verdad, entonces, no va a estar en un momento cosificado, ni tampoco en una fórmula que pretendemos sabida, sino en el todo: “lo verdadero es el todo”. La Metafísica se nos ha transformado en Lógica. El ser ya no es razón en el sentido de la “crítica” kantiana. ¿Qué diferencia puede haber entre “ser” y “razón” si, precisamente, Hegel ha vuelto a juntar lo fenoménico y lo nouménico? Pero no ‘juntar en el sentido mecánico del término, sino desde la propia dinámica de la síntesis originaria, porque, como sabemos, ahora el ser aparece como saber que expone, desarrolla, sus determinaciones no de cualquier forma sino como “Ciencia” de la “Lógica”. Esto quiere decir que “sujeto es predicado” pero no en el sentido leibniciano sino en el orden del concepto y como concepto. Ahora bien, si esto es así entonces ya no puede haber nada ajeno a este concepto de “producción del concepto” (la expresión es de Domingo Blanco, y volveremos a verla en “Orientar la dialéctica, orientar la Hermenéutica”), productividad conceptual que se transforma en Saber Absoluto.

Por más que parezca tortuoso y abstracto este camino especulativo de la razón no podemos dejar de decir algo capital: que la “universalidad” de la verdad entendida como: 1) verdad como sistema; 2) sustancia es sujeto; y 3) el Absoluto como *Geist*, Espíritu, pretende con Hegel un fin político que habría que denominar “humanismo político”⁹⁰, y que debemos tener muy presente para entender la debacle irracionalista y nacionalista de la filosofía del II y III Reich. Esto tiene una explicación histórico-filosófica. La modernidad de la Revolución francesa había instaurado un nuevo orden político-social frente al Antiguo Régimen feudal. Pero “Libertad, Igualdad, Fraternidad”, y como bien

pronto vieron los utopistas, sólo era el eslogan que iba a permitir al Nuevo Régimen, la burguesía, dirigir este nuevo ordenamiento fundamentado en la ley de la Oferta y la Demanda; en definitiva, se acababa de imponer un orden liberal desde el punto de vista económico del trabajador, pero se trataba realmente de lo que el Dios de la Economía quería que ocurriese: la posibilidad de que la mano de obra dejara de estar supeditada a la tierra y poder marchar a donde ella, “libremente”, quisiera: a los nuevos centros de producción. La razón especulativa es originariamente política justamente por esta razón. La Revolución francesa tenía como *Grund* metapolítico el orden social derivado de los mecanismos económicos modernos. El Empirismo de Mercado apareció a todas luces para Hegel, como para sus discípulos Marx, Engels, Ruge, y toda la Izquierda hegeliana, como radicalmente insuficiente e irracional y por lo tanto injustificable. De ahí la necesidad filosófica de buscar (he aquí una de las funciones sociopolíticas más interesantes del Idealismo Trascendental y Absoluto de Kant y Hegel respectivamente) una “unidad” de la Razón gracias a cuya universalidad el nuevo orden burgués pudiera salir de su encastillamiento empírico y meramente económico.

Esta Razón era necesariamente revolucionaria porque lo que estaba en juego no era un mero comentario de texto sobre las categorías epistemológicas o metafísicas, sino el heroísmo y racionalidad de una Razón que quiere ir más allá de lo dado en tanto “fenómeno” del “mercado” (que apareció legitimado por la Economía política como lo “nouménico” en tanto que valor intocable). Esta especulación detesta el conformismo y el escepticismo que no quiere ir más allá de lo establecido; razón por la que una nada despreciable parte de la crítica a la metafísica tuvo que quitarse la máscara y aparecer como su oponente radical. ¿Qué estaba en juego? Nada más y nada menos que el derecho de la razón a “guiar” a la experiencia. En este sentido la metafísica era un “humanismo” de consecuencias difíciles de calcular para la armonía preestablecida por la lógica capitalista y había que pararle los pies, volver a antiguos moldes, porque una de dos: o razón Económica o razón de la Razón. Pero, ay, el Saber Absoluto detesta toda verdad que se quiere imponer sin haber pasado, decíamos, por la labor negativa del concepto y allí donde aparece una reificación - la “exteriorización” que sufre el trabajador frente a la máquina puesto que lo que hace no le pertenece-, Hegel anuncia en realidad un conflicto sociopolítico y una categoría filosófica: “Alienación” (*Entfremdung*). Estaba en juego lo que en el umbral del siglo XXI sigue estando en juego: nuestra voluntad “racional” de “transformar” un ordenamiento socioeconómico a todas luces maligno para la inmensa mayoría del mundo. Han fracasado los intentos de mejorar el problema. Y no está mal que, a la luz de sus respectivas realidades, esos intentos revolucionarios hayan fracasado. Pero, como decía Kant, el escepticismo está bien como momento que se da el caminante para descansar, pero no conviene hacer del escéptico un modelo porque esta teoría puede conllevar la racionalización de nuestra propia indiferencia.

Sea lo que fuere lo que ocurrió después, sí queremos resaltar este concepto de universalidad de la Razón que domina el pensamiento filosófico y político de Hegel. Universalidad que más pronto de lo esperado se va a perder en Alemania, dando paso a

una reivindicación ontológica del nacionalismo por parte del joven Nietzsche y, posteriormente, de Martin Heidegger.

3.3.2. *El ardid de la Razón-Estado y la secularización de la Providencia*

En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel, tal vez sin proponérselo, hizo una espectacular crítica de la tragedia y de la ontología de la finitud. Recomendamos al lector que lea estas páginas que dedicó Hegel a su teodicea de la Historia Universal teniendo al lado *Antígona* o, mejor, *Las Troyanas*. Por un motivo esencial: la puesta en escena (en tanto Estética del Estado) del “duelo” por la historia está tan separada de la “tragedia” de Hécuba ante el cadáver de su hijo Héctor, como la “dialéctica” transformada en álgebra de la Historia Universal lo está de la “metafísica de la finitud” que habíamos desarrollado en el [capítulo 1](#).

La perspectiva de Hegel ante la muerte y la perspectiva de Hécuba ante Héctor señalan dos caminos completamente distintos que ha seguido el pensamiento del duelo en Occidente. Perspectiva que nos desvela el trasfondo metafísico y político del problema: *a)* una mujer se duele de lo particular-concreto, un filósofo se duele (¿en dónde?) del devenir; *b)* una mujer llora ante lo irrecuperable: la forma de llevar el escudo, los rizos que le caían por la frente, su voz...; un filósofo contempla (muy posiblemente sosteniéndose la frente con la mano derecha) la caducidad de pueblos enteros y, al mirar hacia atrás, siente “melancolía”; *c)* una mujer está pidiendo justicia, incluso gritando por la cobardía de un pueblo; el filósofo contempla sereno las ruinas porque comprende (es decir: conoce) que todo este cuadro forma parte de la vida como negatividad; *d)* esta mujer, ya anciana, se ha quedado fuera de la ciudad, sin patria, a solas con su dolor; el filósofo impecable ve más allá de todos los escombros y moho universales, no deplora pérdidas personales porque su duelo es “desinteresado”, de ahí que se encuentre en el eterno movimiento de lo negativo-constructordestructor-constructor como pez en el agua; *e)* la mujer se rompe el vestido y se corta el pelo en señal de pérdida y, frente a la reconciliación que le ofrece Creonte, prefiere, quiere salvar la tristeza; nuestro filósofo se acerca a ella y, dándole unas palmaditas en el hombro, le susurra con voz de pensador que Dios ya no trabaja al por menor.

Cuatro categorías fundamentan la teodicea de la Historia:

1. La “variación” continua o “devenir” de la vida y muerte como esencia del tiempo. “En la historia caminamos sobre las ruinas de lo egregio.” Esta ruina anuncia la “caducidad” esencial de la propia vida, y su “duelo” no deplora pérdidas personales “como sucede junto al sepulcro de las personas queridas, sino un duelo desinteresado, por la desaparición de vidas humanas, brillantes y cultas”⁹¹.

2. Pero el espíritu de la Historia consiste en un constante “rejuvenecimiento” producido por la propia actividad del espíritu que resuelve y se crea los problemas multiplicándose la materia de su trabajo. Esta multiplicidad tiene que ver, precisamente, con las formaciones y producciones históricas. “Consumiendo su figura presente elévase a una formación nueva.” De esta “alegría” por la dialéctica destrucción/construcción Hegel señala dos matices: a) que en esta alegría de “su actividad” única y exclusivamente tiene que habérselas consigo mismo; y b) que incluso el caos y el desastre refuerzan lo anterior porque “el fin no es la obra sino la actividad”⁹².
3. Actividad constante -dolor/alegría, muerte/rejuvenecimiento- que exige un alto en el camino para pensar si a pesar de todo cambio “no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos”. La “sustancia” (para decirlo aristotélicamente) de la Historia como devenir de vidas y muertes “es esta categoría de la razón misma, que existe en la conciencia, como fe en la razón que rige el mundo”. A esta tercera categoría la llama Hegel “la cuestión de un fin último”⁹³. De esta forma no sólo se “inmanentiza” el Principio de Razón Suficiente, algo propio de la general dinamización de todos los principios metafísicos que lleva a cabo la razón especulativa, sino que el mismísimo proceso histórico es la “expresión”, en sus fuerzas, momentos y figuras históricas, de esta “Providencia divina” que no sólo no es un alejado Motor Inmóvil sino el propio motor de la Historia Universal en tanto y cuanto “potencia infinita”. Ahora bien, a diferencia de Aristóteles, Tomás de Aquino y Leibniz, con Hegel los “accidentes” pueden perfectamente quedar fuera del Plan de la Providencia porque si, como hemos avisado antes, sólo el espíritu de la Historia tiene que darse cuentas a sí mismo de lo que hace (actividad), es lógico concluir que lo decisivo son los fines y no los medios o, de forma más tajante, que cuando Hegel piensa en la historia universal no está pensando en “individuos” sino en “pueblos” por la misma razón ontológica que cuando piensa en un “conjunto” está realmente pensando en el Reich. Esta es la razón epistemológica y política de que para nuestro filósofo sólo haya “unidad” esencial, especulativa, en el Estado. Dios ha dejado de trabajar al por menor⁹⁴.
4. Pero es la cuarta categoría la que arroja más luz sobre el proyecto hegeliano. Ninguna teodicea puede darle la espalda al problema del mal. ¿Cómo resuelve Hegel este problema?: utilizando a Platón frente a la fragilidad de nuestra “finitud” transformada en la premisa tonta, siempre reciclada, del Fin Ultimo. La 4 evidencia filosófica” a la que el verdadero metafísico debe su función en la Historia Universal es la de ver lo positivo por encima de lo negativo. Epistemológicamente significa que el filósofo debe darle prioridad a lo universal frente a lo individual que es, cómo no, la propia “tarea” que

lleva a cabo Dios como Plan Universal⁹⁵. ¿Por qué iba a tener en cuenta el político lo que desprecia el filósofo? ¿A qué tanta precaución en no confundir lo fenoménico con lo nouménico si lo decisivo, lo que Es, no son los individuos sino los Estados? Etcétera. Hegel tenía que “reconciliar” al espíritu pensante con lo negativo. ¿A costa de qué? A costa del Idealismo Trascendental y de toda filosofía crítica que pusiera en duda el Progreso. Se descubre el problema del mal a la vez que se lo entierra a base de afirmar el presente (crítica de la Izquierda hegeliana) como parte de un proceso histórico absolutamente necesario, teledirigido por la Razón Universal; y el filósofo tiene la obligación de ver por encima de toda ruina y desastre, es decir, que en la “reconciliación” lo negativo desaparece “como algo subordinado y superado, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo” con lo que podemos “hacer concebible el mal frente al poder absoluto de la razón”⁹⁶.

Este platonismo para el pueblo nos propone como ardid de la razón la imagen de la Historia como un enorme “ara” en donde lo particular-concreto de nuestras vidas, llevados por la “pasión”, se consume en aras de “lo universal”. Y deberíamos estar muy contentos porque, al volver la vista hacia atrás, mientras paseamos melancólicamente por la ruinas de aquellos grandes Imperios, la razón de ser de la Historia o lo que permanece en el cambio sigue, escribe Hegel, “ílesa”, “intangible”, “y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes”. Pero es que la historia contemplada desde un punto de vista teleológico siempre va a tener a mano la tentación de lo Universal como “razón suficiente” de todos los males que puedan aquejar a los hombres: “La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalos con las pasiones de los individuos”⁹⁷.

¿De cuántos individuos se compone el cálculo del Progreso?, se preguntó en una ocasión Jorge Luis Borges, asiduo de Schopenhauer. La contestación le costó la *Historia de la eternidad*. Pobres leones que en un número infinito le sirven a la madre Naturaleza para que se mantenga el León en sí. Pero aunque Hegel no vio que el problema del mal estaba, precisamente, en hacer desaparecer el problema en aras del Estado, sin embargo tenemos razones para hablar del “humanismo político de Hegel”.

3.3.3. *Cultura y humanismo: la vida civil del latín*

Puesto que uno de los hilos conductores de este libro nos debe ayudar a la hora de clarificar cómo y por qué el nacionalismo (una de las expresiones más elocuentes del mal en los siglos XIX y XX) llega a acotar un terreno ontológico propiamente “alemán” frente a la metafísica moderna, tanto de corte subjetivista-científico (Descartes) como

trascendental-ilustrado-cosmopolita (Kant) y especulativo-universalista (bien como Logos cristiano —Hegel—, bien como Logos proletario -Marx-), considero del todo pertinente resaltar ahora el fundamento especulativo de la Razón Universal en Hegel no ya, como hemos visto, desde su propio sentido y desarrollo “lógico”, sino haciéndole ver al lector cómo se relaciona esta “universalidad” con el concepto de “cultura humanista”. Humanismo que se va a romper tanto en el II como en el III Reich a favor, justamente, de una idea particular y exclusivista de “*Kultur*” y del “ser” alemanes tan mezquinos, tan racistas y xenófobos que tendrán, fundamentalmente el joven Nietzsche y Martin Heidegger, que romper claramente con los presupuestos griegos y romanos de una educación cultural dirigida, como lo estaba aún para Hegel, a la formación del ciudadano en la polis. No podríamos olvidar algo obvio: el espíritu absoluto se entiende como “esencia universal” del hombre. Pero no se trata del saber absoluto alemán. Si Hegel hubiera llegado a la conclusión, pongamos como ejemplo, de que sólo podemos pensar esencialmente en alemán (tal y como sigue creyendo Heidegger en la Entrevista póstuma), entonces no hubiera hablado de *Geist* sino de espíritu alemán o ario. Y, desde luego, su relación con el mundo griego habría tenido no una relación básicamente humanista sino ontológicamente alemana: lo “universal” es y debe ser “lo” alemán y por esta razón el pueblo alemán es el único pueblo “elegido” en donde se encarna el *Geist* de la auténtica *Kultur*; la única “lengua” que puede dialogar con el griego. Pero así no hablaba Hegel. Éste tiene un prejuicio metafísico ilustrado que la razón especulativa hará ir aún más lejos; en el §377 de la *Enciclopedia* se deja bien claro: que el “espíritu” sea lo “absoluto” quiere decir sencillamente que sólo podemos conocer las “particularidades externas” de los hombres desde el supuesto de la “universalidad íntima” que es el espíritu⁹⁸. Pero más allá de la Ilustración porque Hegel critica la distancia o abismo entre el mundo sensible o particular, concreto, y el mundo nouménico (uno de cuyos principales vectores de la Dialéctica Trascendental es la Idea de “Mundo” como “Libertad” que supone, como incondicionado y por lo tanto metafísico, la igualdad entre todos los hombres), mundo de la Humanidad que tan sólo vendría a ser un juego de colores que desaparece al acabar los fuegos de artificio. Nada de “mundo en sí” pero hipotecado por las razones antropológicas (piénsese, por ejemplo, en Feuerbach); lo que Hegel entiende como espíritu absoluto no puede venir limitado por la humanidad sensible que es siempre fija y concreta, análisis necesario, sí, del entendimiento pero a todas luces insuficiente para la razón que aspira a lo infinito y a la universalidad tal y como la “violencia” del concepto, decíamos, hace añicos sus propias limitaciones fijacionistas que pretenden (ojo: las dos Guerras Mundiales son prueba de que pueden conseguirlo) hacer de lo particular lo universal a costa de sustantivizar y ontologizar lo que sólo es una forma sensible.

Frente a esto leemos en la primera página de la *Filosofía de la Religión* que única y exclusivamente el “espíritu” constituye aquello por lo cual “el hombre es hombre”. No analizaremos esta cuestión, pues sólo nos interesa dirigir nuestra mirada hacia una ontología en donde el Logos cristiano ocupa el papel de mediador universal entre todos los pueblos ya que Cristo no sólo es el Hijo del Dios del Pueblo Elegido sino, y al mismo

tiempo, “Hijo del Hombre”. Esta lectura hegeliana del Nuevo Testamento en clave política es decisiva porque, así, este Cristo deja de pertenecer exclusivamente a la stirpe X, Y o Z (fundamentalismo de ayer y de hoy que no cesa) para pertenecer culturalmente a la humanidad en general. Movimiento que es dialéctico: sólo con el cristianismo aparece en la historia un concepto verdaderamente “universal” del hombre. Ahora se entenderá, pues, por qué el espíritu es absoluto. ¿No hay “universalidad” en Aristóteles? ¿A costa de qué este universalismo cristiano?, puede interrogar Dioniso. Pero debemos centrarnos en nuestro propósito de descubrir las profundas razones metafísicas del universalismo de Hegel. Y en suma: la teología política hegeliana está en la base de su dialéctica “lo infinito en lo finito” y “la universalidad en lo particular”.

El concepto de cultura va a depender de esta ontología especulativa. Cuando se rompa el precioso y frágil hilo de Ariadna entre lo particular y lo universal el filósofo no sabrá cómo salir (en el caso de ensayo de autocritica) del laberinto nacionalista del terror. Por eso, posiblemente, en 1938 Karl Lowith escribía: “W. H. von Humboldt proyectó el ideal de la cultura humanista de Alemania, que se realizó en las universidades. Hoy ya no está en posición de defensa”⁹⁹. Desde mucho antes del III Reich (el propio Lowith tuvo que exiliarse de Alemania: se trata de un dato meramente “óntico” pero, como veremos, fundamental) la orientación hegeliana de para qué servía la cultura se había olvidado dejando el campo abierto para llevar a cabo, y de acuerdo con el programa de Hitler, la total subversión metafísica, científica, cristiana y democrática que latía en el humanismo político de una cultura al servicio de la universalidad del hombre.

Hegel dio un Curso como Rector del Gimnasio de Nürenberg entre 1809-1815: *Propedéutica Filosófica*¹⁰⁰, que tanto recuerdan las conferencias de Nietzsche en Basilea en 1869 tituladas *Sobre el porvenir de nuestros establecimientos educativos* y, también, por razones ya totalmente opuestas, el *Discurso de Rectorado* de Heidegger como Rector de Friburgo en 1933. Lo evidente para Hegel es lo que se va a perder: que la cultura “humanista” educaba al individuo para la polis. Quien aún crea que el problema de la cultura no es un problema “metafísico” está equivocado. Pero sigamos con las conferencias del Rector Hegel. Cuatro puntos nos sirven de resumen de lo que queremos decir:

1. Formarse (*Bildung*) significa salir de uno mismo: de lo contrario no podemos aprender nada de lo “otro”. La cultura es “humanista” por esta razón, porque el estudio de los griegos y los romanos nos posibilita alejarnos de nosotros mismos para recuperar de forma reflexiva el pasado -no sólo el “latín” sino “la vida civil del latín”- con el fin de participar en la comunidad del “lenguaje” y las “costumbres” que no son más sino generales. Hay aquí algo digno de resaltar y es que las dificultades que tenemos a la hora de traducir (¿estaría Hegel pensando en el griego!?) los lenguajes extranjeros no sólo resultan ser un mal menor sino una bendición. De lo contrario, la apropiación de algo ajeno no exigiría lo que exige la razón cultural

humanista: “la enajenación de lo propio”. De forma que, adelantándose a nuestro trágico amigo Nietzsche (“Ser buen alemán hoy día significa desalemanizarse”, escribe en *Humano, demasiado humano* con tanta inteligencia como valentía), Hegel les explicaba a aquellos alumnos que nadie podía ser culto encastillándose en sí mismo, que cultura humanista es el aprendizaje que debe seguir todo ciudadano con el fin cívico de apropiarse de lo otro “en su carácter de alteridad”. No para acabar en ningún nihilismo relativista sino para reconocernos o, como escribe espléndidamente Hegel anunciando lo mejor de la hermenéutica, como “los hilos que nos reconducirán a nosotros mismos, a nuestra amistad con ese mundo y al reencuentro de nosotros con nosotros mismos; pero se trata de un nosotros mismos' según la esencia verdadera y universal del espíritu”¹⁰¹. Al hilo de la traducción: Ortega, en *Miseria y esplendor de la traducción*, va a dar muestras elocuentes del significado “humanista” que encierra su idea de la traducción como parte esencial de la Razón histórico-narrativa.

2. La cultura humanista no sólo es, pues, una mera formalidad. El “estilo” humanista de la cultura científica encierra algo decisivo frente al mundo de la naturaleza, mundo posteriormente ensalzado por Nietzsche y Heidegger. Nos referimos a que para Hegel el principio de la cultura es humanista porque separa al hombre de lo in-mediató como lo natural-instintivo que hay que superar en aras de lo que nos es común. Este principio actúa como praxis en el sentido de que el principio de la cultura científica es, al mismo tiempo, “el principio de un obrar digno del hombre”, lo que representa una “liberación” frente a lo puramente natural al mismo tiempo que el fundamento “formal” de la acción moral del hombre en la polis. Llama la atención, como veremos más adelante, que la lectura que hace Heidegger de Aristóteles “de camino” hacia *Ser y Tiempo*, y como parte de su crítica al humanismo, olvide sistemáticamente que el Estagirita unía la paideia con la acción moral puesto que, como para Hegel, la cultura no queda limitada a un objeto determinado sino que, al revés, pone de manifiesto la capacidad que tiene el hombre culto para adaptarse a lo universal.
3. Y esto debe ser así porque no formamos, decía Hegel, a los alumnos para que vivan en su “privacidad” sino en la cosa misma que es “el mundo común”. La cultura humanística jugaba aún un papel de mediador insustituible entre lo familiar y el Estado. Humboldt y luego Nietzsche se quedarán roncós de advertir los peligros que tiene para la cultura, para la formación del individuo no como “molde” sino como “unicidad productiva” en relación con todos los demás, la reapropiación por parte del Reich de los restos de la cultura antigua, máxime, y en esto Hegel hubiera tenido que entonar un “mea culpa”, cuando el Estado puede perfectamente prescindir de los intelectuales que dejaron de ser intempestivos con el régimen y colocarlos como Rectores de una educación universitaria pública y antihumanista, aunque, eso sí, en

ontológico diálogo permanente con la esencia de la cultura griega que ya sólo podemos recuperar si lo hacemos en alemán.

4. El deber del amor universal por los hombres abarca más precisamente a la familia y a los amigos puesto que, en ese ámbito, “la unidad originaria de los hombres” se pone de forma más explícita en tanto “nexos” que implican “deberes más determinados”¹⁰². El Estado, la patria, deberá fomentar la cultura como parte de los “deberes para con los otros”¹⁰³. Pero, y es lo que quiero subrayar, la amistad debe, además, hacerse compatible con los otros pero incluso en calidad de extranjeros. La “cortesía” como parte de nuestra cultura humanista no es algo superfluo sino fundada en el mundo de relaciones en el que vivimos. “La cortesía -escribe Hegel-, es la manifestación de disposiciones de ánimo benevolentes, y también de prestaciones de servicio, especialmente respecto de aquellos con los que aún no nos encontramos en una relación más cercana de familiaridad o amistad. [...] Respecto a los extranjeros y a aquellos con los que no estamos en nexos más íntimos, se trata de parecer benevolentes y de nada más que esto. Es fineza, es delicadeza, no hacer ni decir lo que no permite la relación”. Así termina la Segunda Subdivisión: “Humanidad y urbanidad griegas en Sócrates y Platón”¹⁰⁴.

Las preguntas nos parecen obvias:

1. ¿Qué ha ocurrido después de Hegel como para que la filosofía alemana (Nietzsche, Max Scheler y Heidegger¹⁰⁵) abandone sus raíces humanistas y cosmopolitas griegas en aras de una identidad alemana que confunde lo particular con lo universal?
2. ¿De qué forma afecta el nacionalismo a la relectura de los griegos?
3. ¿Acaso puede ser ajena la crítica de la Modernidad por parte, especialmente, de Nietzsche, Heidegger y Jünger, a una toma de postura metapolítica que ya ha condenado como falsas las instituciones occidentales como la democracia y la ciencia?

Notas

¹ J. M. Navarro Cordón: *Filosofía y Política en Kant*, pp. 172-177. Y trabajos más recientes como “Método y filosofía en Descartes”, en *Anales del Seminario de Metafísica*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Complutense. Madrid, 1972, pp. 39-63. Y, sobre todo, su Introducción a las *Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes. Madrid. Alianza, 1984.

² Esta unilateral caracterización metafísico-matemática de la Modernidad que entrelaza a Descartes-Hegel-Heidegger es lo que nos separa del maestro. No porque el profesor Navarro Cordón yerro en su análisis de las *Reglas*, que considero de un rigor y claridad ilustrativos, sino por la parcialidad de una perspectiva filosófico-científica que reduce los orígenes de la Modernidad europea a una sola fuente, todo lo importante que se quiera y es preciso reconocer, como son Galileo y Descartes.

El profesor Eduardo Bello también participa, a nuestro juicio, de esta reducción de la modernidad al método científico o, con sus palabras: “Si la reflexión sobre lo matemático ha sido determinante no sólo en la controversia con la filosofía tradicional, sino también en el proceso de fundamentación de la ciencia y del pensamiento modernos, [...] es lógico que los siglos posteriores -D ’Alembert, Husserl, Heidegger, Sartre, por ejemplo-, le hayan reconocido el título de ‘primer pensador moderno’”. En René Descartes: *Discurso del método*. Estudio preliminar, traducción y notas de Eduardo Bello Reguera. Madrid. Tecnos, 1987, pp. XL-XLI. Por nuestra parte creemos que esta “lógica” no es tan lógica aunque, efectivamente, si se asume incondicionalmente que ‘modernidad’ es, ya por razones “metafísicas”, ya por razones “históricas” (científicas y económicas), sinónimo de “matematización del universo”, entonces tanto el profesor Navarro Cordón como el profesor Bello Reguera tienen razón. Lo que pretendemos es señalar que en el mismo punto de partida moderno tenemos, como parte de nuestra cultura, una *subjetividad* bien distinta a la que quiere adecuar el universo a la *m en te concipere*.

- 3 *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, III. Traducción de Wenceslao Roces. México. FCE, 1977, p. 257.
- 4 J. M. Navarro Cordón: *oc*; p. 174.
- 5 En Descartes: *Reglas para la dirección del ingenio*. Traducción, notas y estudio preliminar de J. M. Navarro Cordón. Madrid. Alianza, 1984, p. 47.
- 6 M. Heidegger: *Nietzsche*, II. Neske, Pfullingen, 1961, p. 170. Citado por Navarro Cordón en *Reglas*, nota n.º 23, p. 79.
- 7 E. Gilson: *El espíritu de la filosofía medieval*. Capítulo VIII: “La Providencia cristiana”, p. 174.
- 8 R. Descartes: *Discurso del método*. Edición de Eduardo Bello Reguera. Sexta parte, p. 85.
- 9 El profesor Jacobo Muñoz tiene un excelente trabajo sobre esta cuestión: “Materiales para una crítica de la modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la ‘teoría crítica’)”, en *Anales del Seminario de Metafísica*. Número XXII, 1987-1988. Universidad Complutense de Madrid, pp. 13-36. Nos referiremos a este artículo más adelante.
- 10 Véase P. Cerezo: “El fundamento de la metafísica en Leibniz”, en *Anales del Seminario de Metafísica* . Madrid, 1956, pp. 103-104.
- 11 P. Cerezo: *oc*, p. 76. W. Schulz: *El Dios de la metafísica moderna*. FCE, México, 1961, pp. 72 y ss.
- 12 Aristóteles: *Metafísica* , IV y VI, 1. Ed. trilingüe. Gredos. Madrid, 1970. Vol. I, pp. 150-151 y 302.
- 13 Volkmann-Schluck: *Introducción al pensamiento filosófico*. Gredos. Madrid, 1967, pp. 57-58 y 67.
- 14 P. Cerezo: “La reducción antropológica de la teología”, en *Convicción de fe y crítica racional*. Sígueme. Salamanca, 1973, p. 141.
- 15 Y. Belaval: *Leibniz critique de Descartes*. Gallimard, París, 1960, p. 136 y nota n.º 4; p. 377.
- 16 G. W. Leibniz: “Primeros escritos”, en *Escritos Filosóficos*. Charcas, Buenos Aires, 1982, p. 92. (Todas las obras de Leibniz, a excepción del *Discurso de metafísica* y la *Correspondencia con Arnauld*, siguen la edición anteriormente citada.)
- 17 Leibniz: *La profesión de fe del filósofo*, pp. 100-101.
- 18 Citado por Ezequiel de Olaso en *oc*, p. 101, nota n.º 19.
- 19 Leibniz: *oc*, p. 101.
- 20 *Oc*, p. 104. Véase también *Resumen de metafísica* (1703).
- 21 Leibniz: *De la naturaleza de la verdad*, p. 346.
- 22 Leibniz: *oc*, p. 347.
- 23 *Oc*, p. 347.
- 24 Leibniz: *Correspondencia con Arnauld*; pp. 64 y 67. Losada. Buenos Aires, 1946. Otto Saame: *El principio de razón en Leibniz*. Traducción de Norberto Smilg y Juan A. Nicolás. Barcelona. Laia, 1988, pp. 43 y ss.

- 25 Leibniz: *oc*, pp. 46-47.
- 26 Leibniz: *Todo posible exige existir*, p. 152. Se trata de una nota de Leibniz al manuscrito. También *Monadología*, § 31, § 32 y § 44 en pp. 613-615.
- 27 Q. Racionero: “La filosofía del joven Leibniz: la génesis de los conceptos y la función de la lógica”, en *Revista de Filosofía*. Madrid, enero-junio 1980. Especialmente “Las controversias teológicas”, pp. 71-76, donde se pone de manifiesto la relación teología-política del programa ireneico leibniano de una identificación del dogma, base para la eliminación de los pretextos teóricos del “expansionismo” de Luis XIV.
- 28 Y. Belaval: *oc*, p. 389.
- 29 Leibniz: *Discurso de metafísica*. Traducción de Julián Marías, § 1, p. 57. Madrid. Alianza, 1981.
- 30 Leibniz: *oc*, p. 57-58.
- 31 *Oc*, §2, pp. 58-59.
- 32 *Oc*, §1, p. 58.
- 33 Y. Belaval: *oc*, pp. 398 y 428. Del mismo autor: *Leibniz, Initiation à sa philosophie*. Vrin. París, 1969, p. 105.
- 34 Q. Racionero: *oc*, pp. 84-87.
- 35 Y. Belaval: *Leibniz critique de Descartes*, pp. 385 y 378.
- 36 Leibniz: *Correspondencia con Arnauld*, p. 91.
- 37 Leibniz: *Discurso de metafísica*, § 30, p. 95.
- 38 Y. Belaval: *oc*, pp. 413 y 398.
- 39 Leibniz: *Discurso de metafísica*, § 30, p. 95.
- 40 Leibniz: *oc*, p. 95.
- 41 *Oc*, § 19, p. 81.
- 42 Véase R. Sánchez Ferlosio: *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*. Alianza. Madrid, 1986, pp. 19 y ss. En relación con este tema Th. W. Adorno había escrito: “El concepto de Espíritu universal secularizó el principio de la omnipotencia divina en el *principio unificador*; el plan del mundo en un *acontecer implacable*”, en *Dialéctica negativa*. Taurus. Madrid, 1975, p. 302. Este “principio unificador” ¿no tiene su raíz “moderna” en el PRS? Véase también W. Schulz: *oc*, pp. 78-79.
- 43 Leibniz: *oc*, § 18 y § 19, pp. 81 y 82.
- 44 Leibniz: *Consecuencias metafísicas del principio de razón*, § 7, p. 601.
- 45 Leibniz: *oc*, § 12, p. 509.
- 46 *Oc*, § 13, p. 510.
- 47 Leibniz: *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, §7, p. 601.
- 48 Leibniz: *Correspondencia*, p. 114. *Monadología*, § 77, p. 623.
- 49 Y. Belaval: *oc*, p. 115. Véase nota n.º 6.
- 50 Q. Racionero: *oc*, pp. 122-123. Y. Belaval: *oc*, pp. 389 y 145.
- 51 P. Cerezo: “El fundamento de la metafísica en Leibniz”, p. 94.
- 52 Leibniz: *Consecuencias metafísicas del principio de razón*, § 11, p. 509.
- 53 Leibniz: *oc*, §5, p. 506.
- 54 *Oc*, § 12, pp. 509-510.
- 55 *Oc*, p. 510.
- 56 *Oc*, p. 510.
- 57 Leibniz: *Discurso de metafísica*, § 34, p. 101.

- 58 Leibniz: *oc*, § 37, p. 105.
- 59 *Oc*, §4, p. 60.
- 60 *Oc*, p. 60.
- 61 Leibniz: *Correspondencia con Arnauld*, pp. 154-155.
- 62 Leibniz: *Discurso de m eta física* , §4, p. 60.
- 63 Leibniz: *Correspondencia con Arnauld*, p. 114.
- 64 Leibniz: “Proyecto” de una carta a Arnauld, en *oc*, p. 84.
- 65 Y. Belaval: *o c*, p. 430.
- 66 Q. Racionero: *oc*, p. 87, nota n.º 176.
- 67 A. Camus: *El hombre rebelde*. Losada. Buenos Aires, 1978, p. 217.
- 68 E. Cassirer: *El problemadel conocimiento*, II. FCE. México, 1956, pp. 115-116.
- 69 M. Riedel: *Metafísica y m eta política* , II. Alfa. Buenos Aires, 1975, pp. 68 y 65.
- 70 *O c*, p. 67.
- 71 *Oc*, p. 67.
- 72 Willi Kabit: *Die Philosophie des jungen Leibniz*. Heidelberg, 1909, p. 38.
- 73 Leibniz: *Todo posible exige existir*, p. 152. Se trata de una nota de Leibniz al manuscrito. También *Monadología*, § 31, § 32, y § 44 en pp. 613-615.
- 74 Joseph Marechal ha definido esta estructura de la “metafísica dogmática” de Leibniz como total *innatismo*. El dinamismo interno de la *mónada* implica tanto un “dinamismo físico” como un “dinamismo de la inteligencia”. Por tanto, se trata de una “finalidad inmanente” (entelequia) que es, a su vez, una “causalidad formal”. En *El punto de partidade la metafísica*, II. Traducción de Salvador Caballero. Madrid. Gredos, 1958, p. 176.
- 75 Leibniz: *oc*, pp. 57-58.
- 76 *Oc*, §2, pp. 58-59.
- 77 J. Marechal: *El punto de partidade la m eta física* , II. Traducción de Salvador Caballero. Madrid. Gredos, 1958, pp. 192-193.
- 78 Joseph Marechal: *oc*, pp. 193-194.
- 79 Alfred Schmidt: *El concepto de naturaleza en Marx*. Traducción de Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Madrid. Siglo XXI. Cap. IV: “La utopía de la relación entre hombre y naturaleza”, 1977, pp. 149-192.
- 80 Julio Bayón: *Conocimiento y Poder*, p. 65.
- 81 Hannah Arendt: *La vidadel espíritu* , pp. 14-15.
- 82 Zygmunt Bauman: *Modernidad y Holocausto*. Traducción de Ana Mendoza. Madrid. Sequitur, 2.^a edición, 1998.
- 83 Herbert Marcuse: *Razón y Revolución . Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Traducción de Julieta Fombona de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llórente. Madrid. Alianza, 3.^a edición, 1976. La necesaria referencia a este texto pasa por la importancia que tienen tanto el “marco histórico-social” como el “marco filosófico” del pensamiento de Hegel.
- 84 Navarro Cordón: *Filosofía y Política en Kant*, p. 158.
- 85 Hegel: *Lecciones so b re la Historia de la Filosofía*. Vol. III. Edición preparada por Elsa Cecilia Frost. Traducción de Wenceslao Roces. México. FCE, 1977, pp. 350-358.
- 86 Hegel: *oc*, p. 351. “El resultado de la *Teodicea* leibniziana es un *optimismo* basado en el precario y aburrido pensamiento de que Dios, puesto a crear un mundo, eligió el mejor de entre los infinitos que

- como posibilidad se le ofrecían; *el más perfecto*, en la medida en que podía ser perfecto dentro de lo *finito* que necesariamente debía contener”. Cursivas de Hegel.
- 87 Hegel: *oc*, p. 353.
- 88 *Oc*, p. 356.
- 89 Hegel: *Fenomenología del espíritu* . Prólogo, p. 24. En nuestra opinión, uno de los trabajos más relevantes de Navarro Cordón, y que más nos han influido, tiene que ver con este tema. Se trata de “Sentido de la fenomenología del Espíritu como crítica”, en AAVV: *En torno a Hegel*. Universidad de Granada, 1978, pp. 250-314.
- 90 K. Löwith: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 1968, pp. 404 y ss.
- 91 Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*. México. FCE, 1987, p. 47.
- 92 *Oc*, p. 48.
- 93 *Oc*, p. 49.
- 94 *Oc*, pp. 50 y 51.
- 95 *Oc*, p. 78.
- 96 *Oc*, pp. 56-57.
- 97 Hegel: *oc*, p. 100.
- 98 “*Conócete a ti mismo*: este precepto absoluto no tiene (ni tomado en sí, ni allí donde se le encuentre expresado históricamente), el significado de un conocimiento de sí mismo como de las propias capacidades particulares (carácter, inclinaciones y debilidades del individuo), sino que significa, por el contrario, el conocimiento de la verdad del hombre, de la verdad en sí y por sí, de la esencia misma en cuanto espíritu ”. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 377. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. México. Porrúa, 1971, p. 201.
- 99 K. Löwith: *De Hegel a Nietzsche*, p. 403. Es importante no perder de vista esta alusión a Humboldt porque Heidegger va a criticarlo tanto desde *Ser y Tiempo* (defensa de la tradición que consume ontológicamente a través de su análisis de los “adverbios de lugar” que, frente a la clásica teoría del lenguaje, aparecen en tanto *destino verbal* del *Dasein*), como en 1933 y ya en calidad de Rector, como Hegel y como Humboldt, en donde ataca directamente el ideal cosmopolita universitario de la Universidad de Berlín, creado e inspirada en éste.
- 100 La clave de esta problemática nos la ha dado K. Löwith en *oc*. Hay una traducción al español. Hegel: *Propedéutica Filosófica* . Traducción de Eduardo Vásquez. Caracas. Equinoccio. Universidad Simón Bolívar, 1980.
- 101 Hegel: *Propedéutica Filosófica*, § 41. Citado por K. Löwith en *De Hegel a Nietzsche*, pp. 406-407.
- 102 Hegel: *Propedéutica Filosófica* , § 67, p. 60.
- 103 *Oc*, § 59 y § 60, pp. 58 y ss.
- 104 *Oc*, § 70, p. 61.
- 105 Son los autores que más nos preocupan y ocupan. No se trata de un reduccionismo sino de un común denominado *r* que abarca el nacimiento del II Reich, la Primera Guerra Mundial y la Segunda Guerra Mundial a la luz del papel desempeñado por esos tres autores en la ontologización del problema alemán.

Escepticismo, Metafísica como “Crítica ” e Ilustración (Modernidad, II)

Otra de nuestras hipótesis de trabajo es la defensa de la Ilustración y, por lo tanto, de la Modernidad. No del Idealismo tan absoluto que acaba despreciando el fundamental componente “material” de nuestras vidas hasta el punto de creer, como criticaba Walter Benjamin, que “los intereses materiales de los individuos no tienen importancia, son algo que, más que satisfacer, hay que superar”¹. He aquí uno de los “orígenes” de la Modernidad. La visión de un mundo magníficamente ordenado en un eje de coordenadas por el Buen Dios del libre mercado; la armonía preestablecida del mejor de los mundos posibles de un Dios sin máscaras que, al fin, aparece como lo que es esta modernidad que lo crea, Dios-económico; y, en fin, el Espíritu Absoluto reificado de la Economía de Mercado pero idealistamente haciéndonos señas con la bandera del Progreso del *Geist* allá desde el fondo de la historia de los vivos y los muertos que repone/recicla el propio ardid de la Razón, son elementos que tomados unilateralmente, como hace Heidegger, justifican la interpretación de la Metafísica como Nihilismo de una Voluntad de Poder que sólo entiende el mundo como *Bestand* plexo calculable de fuerzas al servicio del capitalismo de la era atómica, capitalismo y *Bestand* que dejan fuera de la armonía preestablecida a cada vez más individuos cuyas necesidades hay que, efectivamente, superar para que el problema del mal siga estudiándose como “ausencia” o “privación” de capital o Ser/Bien.

Por lo tanto, esta línea de investigación me obligaría realmente a incorporar en este Capítulo a algunos autores, ya escépticos o descreídos absolutamente ante el optimismo de la metafísica idealista, como Montaigne, Hume, Voltaire y Schopenhauer que dialogan muy duramente con la veracidad de la duda cartesiana, la causalidad y el yo y el bien en la naturaleza, la armonía preestablecida y los terremotos, en fin, el sufrimiento, el dolor y la miseria humanas a la luz de la teleología de la Historia. La figura de Kant merece un tratamiento aparte, aunque por las razones que veremos dentro (y más allá) del escepticismo liberal burgués al proponer una “trascendentalidad” de la Razón que señala como contradictoria a la mera conciencia individual, empírica, en la que se basaba el escepticismo. Pero dado que dos de los autores mencionados, Hume y Schopenhauer,

han sido estudiados en otros lugares, sobre todo el segundo, nos dedicaremos al desarrollo de esa “otra” Modernidad al hilo de Montaigne, Voltaire y Kant, señalando sólo de pasada en el caso de los otros dos autores las razones de su crítica al racionalismo teniendo como problema filosófico el problema del mal. Es decir, vamos a defender que la modernidad no sólo son luces sino también sombras, y que sólo una lectura reduccionista puede hacer de esta época un cheque en blanco subjetivista al cálculo del progreso.

4.1. Creaciones y ensayos del “yo”. Crítica de la crueldad y escepticismo liberal renacentista en Montaigne

Si consideramos el “Sapere aude” kantiano —“Ten valor de servirte de tu propio entendimiento”— como la divisa de la Ilustración cuya modernidad nos exige no sólo conocimientos y erudición sino un talante moral para estar a la altura de un universo que no se nos regala y que de forma *constante* se nos va a oponer hasta el final sin final, entonces, creemos que Montaigne (como Cervantes) debería ser estudiado por derecho propio en Metafísica moderna al lado de las grandes figuras del pensamiento. Tan sólo a modo de introducción (he comprobado, a lo largo de mis años de docencia en la UAM, que Montaigne no existe para la Filosofía), recordar que este escritor francés fue un apóstol laico de los valores de la vida y del valor del individuo frente a una metafísica y teología y teleología, no sólo medieval sino “moderna”, que había puesto el centro de gravedad de la vida en otra parte con el consiguiente desprecio hacia la reflexión sobre el *presente*. La pregunta incisiva, correosa, de los *Ensayos* que, a modo de *leit motiv*, recorre estas admirables páginas en la expresión “qué soy yo”, contiene un componente filosófico que desvela el momento histórico, el paso a la Modernidad y sus contradicciones, que hacen que aparezca en un primer plano la conciencia del hombre (subjetividad reflexiva) a la luz de una existencia nada clara. Si Montaigne lo tuviera todo claro no ensayaría ni comenzaría con la incógnita de la primera persona del singular que se pregunta “qué soy yo”. Si, como se ha señalado, el genitivo ‘de’ de la *Crítica de la Razón Pura* es tanto un genitivo *objetivo* como subjetivo, el interrogante de los *Ensayos* nos señala como parte esencial de la duda que el propio hombre en tanto existencia única e independiente es *sujeto* y *objeto* de esa experiencia. No se trata del Ser, ni de Dios, ni de la ousía, ni de los universales; la verdad metafísica clásica del espejo del sujeto que refleja su objeto “adecuadamente” se ha volatilizado, la radical inseguridad filosófica y ciudadana no es una broma sino parte de la experiencia de la duda. “Mil veces, al ir a acostarme en mi propia casa -escribe Montaigne (II, XIX)-, me he imaginado que esa misma noche iba a ser traicionado y asesinado”². Bastaría esta percepción de la realidad moderna para hacernos comprender que las dudas no son de salón sino reflejo de una realidad que deviene y dista mucho de estar clara y asegurada. Razón por la que Montaigne, a diferencia de Descartes o Leibniz, desdeña la ilusión de la seguridad

absoluta.

Este término ‘desdeña es complejo. Los *Ensayos* tienen de común con las *Confesiones* de Agustín el género: la autobiografía³; pero el escritor francés no escribe para arrepentirse ni para hablar con Dios pues se trata de una escritura *desacralizada*, que no es lo mismo que falta de creencias sino que como escritor quiere, fundamentalmente, zambullirse en el yo. Y ahí está la clave de una modernidad que parece un cruce de caminos: la duda del yo y el yo que duda. No se trata, Dios me libre, de un juego floreado verbal, sino de subrayar que la experiencia del yo está relacionada con la inmersión-subjetividad porque estamos *experimentando con nosotros mismos*. Montaigne desdeña la absoluta seguridad porque sabe que su yo no está dado, programado de antemano. “Estamos a prueba” (I, XXVI). Lo que también vale para el *estilo* de pensamiento y escritura: cualquiera puede observar en la estructura formal del texto una constante interpolación de segmentos, digámoslo de esta forma, *narrativos*, *descriptivos* y *reflexivos*, que dan la impresión, pero sólo superficialmente, de carecer de unidad interna. Montaigne no es un adelantado de la postmodernidad porque no sólo no hay una cura de adelgazamiento del sujeto en sus *Ensayos* sino que ensayar es, para el escritor, ponerse a prueba a través del mundo y su riqueza, es decir, el estilo propio de una subjetividad que ha dicho adiós a los arquetipos del ser. Pero aunque haya transgresión continua de fronteras de los *géneros*, el texto tiene una unidad autobiográfica, todo lo abierta y fragmentaria que se quiera, que relata desde distintos ángulos la esencia profunda del yo. Esta subjetividad se objetivará con el tiempo acabando aquella riqueza incorsetable del yo-y-el-mundo constreñida al género lógico-científico de una metafísica que quiere cambiar nuestra magnífica y frágil inseguridad por una conciencia representacional sujeto-objeto (de ahí las oportunas razones heideggerianas de la crítica a esta modernidad); pero en sus comienzos *filosófico-literarios*, como han señalado Ortega y Horkheimer⁴, se trata de una subjetividad no ajena al fluir de la corriente histórica y vital. Un yo a prueba significará, por otra parte, para la Razón histórico-narrativa, que somos, frente a lo que la seguridad metafísica cree, los novelistas de nosotros mismos. Creación y experimentación (vital: experiencia del mundo) del yo que transforma el campo de la subjetividad en un equilibrio inestable. De ahí que, y como algo propio del escepticismo, se intente salvar esa intimidad recién descubierta al filo mismo de un mundo tremendamente hostil; siendo la conciencia de nuestra intimidad un volverse sobre ese “sí mismo” incierto frente al mundo como un naufrago que busca asidero en la paz familiar y la soledad hablante de la biblioteca. El estoicismo de los ricos, que añade Horkheimer⁵.

Pero nuestra “radical inseguridad”, para decirlo con el escudo de armas de Ortega, nos devuelve a la vida viva. “Nos han sujetado con tales ataduras -escribe Montaigne-, que ya no tenemos impulsos espontáneos. Hase apagado nuestro vigor y nuestra libertad: ‘Nunca están bajo su propia tutela’. Parece escrito para Kant. Hasta el punto que en I, XXVI (“De la educación de los hijos”) Montaigne rescata de Horacio: “*Sapere aude, / Incipit: vivendi qui recte protogar horam, / Rusticus expectat dum defluat smnis; at*

ille/ Labitur et labetur in omne volubilis aevum”⁶. No, esta subjetividad moderna filosófico-literaria no tiene a la sustancia para encastillarse en el yo ontológicamente suficiente de una existencia que vive, *es*, dentro de sí. El paso de la Edad Media a la Modernidad no es gratuito. “Si los sentidos son inseguros más lo serán los conceptos.” Y al intentar escribir sus ensayos, en plena transición histórica, Montaigne se da cuenta de que las categorías de la metafísica clásica ya no le sirven y que los nuevos tiempos, amantes de nuevas servidumbres y otras “sectas turbulentas y pendencieras”, no abrigan excesiva confianza. Lejos de considerar la realidad como armonía entre materia y forma, nuestro escritor señala en su *narración* - “Yo no enseño, narro”-el *antagonismo* entre materia y forma; pero no sólo a nivel ontológico, antagonismo entre el individuo y el mundo exterior, sino a nivel social y político. Sin titubear describirá la necesidad del hombre: la “violencia” que nos hacemos a nosotros mismos, por ejemplo la servil educación del miedo a la muerte, y la que hacemos a los demás, incluidos los animales. Se trata de un programa “humanista” cuya mejor carga de metralla estilística y moral va dirigida contra los auténticos males del mundo como la “tiranía” y la “crueldad”.

Al respecto es necesario recordar al lector que Horkheimer tuvo que rescatar, por decirlo así, a Montaigne de la lectura de Dilthey y a propósito, concretamente, de la *violencia*. Necesidad estrictamente filosófico-hermenéutica puesto que nuestro libro quiere desvelar las profundas relaciones entre cierta “metafísica alemana” y su “elogio de la violencia” como parte de la auténtica *cultura*; historia de la metafísica de la violencia que con el joven Nietzsche, Scheler, Dilthey y Heidegger, forman un itinerario intelectual que, en parte, veremos más adelante. Por lo que nos interesa ahora señalar que la lectura que Dilthey hace de Montaigne no tiene nada que ver con los argumentos humanistas que antes hemos expuesto. “Por el contrario -escribe Horkheimer en 1938—, la tendencia inquebrantable a reconciliar a Montaigne, acentuando sus más duros rasgos, con la *Alemania imperial*, es el resultado de un acto fallido de Dilthey”⁷. El pensador alemán quiso identificar a Montaigne con los estoicos y su apología de “los sentimientos viriles, rudos y gozosos, frente al sentimiento de la compasión, que atribuye a las mujeres, a los niños y a la plebe engreída”⁸. Pero, continúa Horkheimer, en el pasaje citado Montaigne “no dice nada en absoluto que coincida con los estoicos”. Pero Montaigne *no dice* lo que dice Dilthey que dice Montaigne. ¿Hermenéutica y política? ¿El pre-juicio de la famosa fuerza interpretadora del círculo hermenéutico? El caso es, y pongo los textos como “testigos”, que la crítica de Montaigne a la violencia y a la crueldad es apabullante. El Capítulo Primero del Libro I (“Por distintos medios llégase a igual fin”), en donde aparece el comentario sobre los estoicos, está dedicado a los dos medios para llegar a la *compasión*: *a)* pidiendo directamente misericordia y *b)* a través de la indomable voluntad heroica. De ésta señala, es cierto, que “el rendirse al único respeto de la santa imagen del valor habiendo desdeñado lágrimas y ruegos, es efecto de un alma fuerte e indomable que se precia y se honra de poseer un vigor *varonil* y obstinado”⁹.

No obstante, 1) el propio Montaigne ya ha declarado con anterioridad su “asombrosa debilidad por la misericordia y la mansedumbre”¹⁰; y 2) que en el Libro II,

Capítulo XI (“De la crueldad”) Montaigne ensaya una crítica sobre la crueldad y la violencia que, a mi juicio, aún no ha sido superada. ¿Por qué la silencio Dilthey? Ahí afirma por lo pronto que en lo tocante a la firmeza y rigor de ideas y preceptos los “epicúreos” no tienen nada que envidiar a los “estoicos”. La diferencia entre *bondad* y *virtud* es la siguiente: una cosa es despreciar las ofensas recibidas por “dulzura” y “facilidad natural” y otra armarse “con las armas de la razón contra ese furioso apetito de venganza y tras grande conflicto lo dominara al fin, pues éste haría sin duda mucho más”¹¹. Podemos poner la otra mejilla, decía el maestro Borges, pero siempre y cuando no nos mueva a ello el temor. En este mismo capítulo encontramos una descripción y crítica de la *voluptuosidad del sufrimiento*, no dejando el menor resquicio para interpretarlo como hace Dilthey: “No me escandalizan tanto los salvajes por asar y comer los cuerpos de los difuntos, como aquellos que atormentan y persiguen a los vivos. Ni siquiera las ejecuciones de la justicia, por razonables que sean, puedo ver con mirada firme”¹². Y aunque no era muy propenso a odiar sí que tenía qué odiar: “Entre otros vicios, odio cruelmente la crueldad y por naturaleza y por juicio, como el peor de todos los vicios. Mas llego a tal blandura que no puedo ver degollar a un pollo sin desagrado y oigo con disgusto gemir a una liebre entre los dientes de mis perros, aunque sea la caza un placer violento”¹³.

Respecto del problema del *mal*, Montaigne no seguirá ni al platonismo ni a la Escolástica; todo lo contrario, su reflexión sobre la realidad ontológica del mal es un aldabonazo de advertencia que la metafísica del idealismo bien hubiera hecho teniéndolo en cuenta. No se trata de ignorancia, ni del tópico “ausencia de”; la voluptuosidad que muchas almas encuentran en el sufrimiento ajeno es el caldo de cultivo del pasado como del presente. “Vivo en una época en la que cosechamos ejemplos increíbles de este vicio, por la licencia de nuestras guerras civiles; y nada hay más extremo en las historias antiguas que lo que nosotros practicamos a diario”. Costumbre a la que no deberíamos acostumbrarnos, aunque es real: existen “almas monstruosas que por el sólo placer del crimen, quisieran cometerlo: descuartizar y arrancarle los miembros a otro; agudizar el seso para *inventar tormentos inusitados* y nuevas muertes, sin enemistad, *sin provecho* y con el único fin de gozar del ameno espectáculo de los gestos y movimientos lastimosos, de los gemidos y gritos lamentables de un hombre agonizando en medio de la angustia”¹⁴. Nadie como Montaigne nos había explicado con más detalles (adelantándose a Hannah Arendt) en qué consiste *también* la Modernidad del horror y en qué puede consistir el *mal radical* como placer del crimen sin enemistad ni, por lo tanto, provecho alguno como esclavizar o explotar sino por ver morir en la agonía de su propia angustia. ¿Hay un retrato moral más nítido de lo que esto puede ser a un nivel técnico superior al del garrote vil o el potro?: Auschwitz. “Temo -escribe-, que la misma naturaleza haya puesto en el hombre *cierto instinto inhumano*”¹⁵. Después de Montaigne el filósofo no tendría que haber seguido mirando, respecto al problema del mal, hacia otra parte.

Volviendo a Dilthey. No le falta razón a Horkheimer cuando, a la luz de la “lectura” que aquél lleva a cabo de Montaigne, sostiene que este desliz (nosotros

completamos: hermenéutico) no es más que un “síntoma” del “desprecio profesional por la masa durante la era wilhelmiana”. Es la era que anuncia, gloriosamente, “el entusiasmo por la guerra mundial” y los valores metapolíticos que esta borrachera intelectual conlleva como el valor y la nobleza de los vikingos. Tan sólo el *nacionalismo* imperial alemán pudo hacerle leer de forma tan amañada los *Ensayos*, en donde también se dice que los sabios tampoco están al abrigo de la irracionalidad.

El programa filosófico de Montaigne no es un humanismo pasivo sino activo: inmersos en una radical inseguridad tenemos la guía del pensamiento veraz para, déjenme decirlo con Kant, “orientarnos” en medio de la barbarie combatiéndola. ¿Cómo?: “Que le instruyan sobre todo para que se rinda y deje las armas ante la verdad, en cuanto se percate de ella; ya nazca de manos de su adversario o nazca de sí mismo por mudar de parecer. *Pues nadie lo admirará por recitar un pa p el preestablecido*. No está comprometido con causa alguna que no apruebe”¹⁶. Acabando el capítulo con estas palabras: “Mas volviendo al tema que nos ocupa, nada hay como despertar el apetito y la afición, si no, no se hacen más que asnos cargados de libros. A fuerza de azotes, les dan para que la guarden, una bolsa llena de ciencia, bolsa que si se quiere sacar provecho de ella, no se ha de cobijar en uno mismo simplemente sino asimilarla”¹⁷.

Pues bien, será este humanismo activo lo que nos coloque en el epicentro de las contradicciones modernas que el problema del mal impide que sean superadas a fuerza de no querer verlas. Este escepticismo liberal no oculta sino que señala las tensiones entre el individuo o yo y los demás, tensión que no se ve satisfecha desde un empirismo individual. Esta “trascendentalidad” que conlleva la postura moderna de Miguel de Montaigne posee dos ángulos: *a)* como crítica *negativa* el problema del mal le obliga a *criticar* la crueldad en nombre de algo más que el yo que no sabe: “Aun cuando pusiéramos todo esto en tela de juicio, *sí* es verdad que existe un cierto respeto y un deber general de *humanidad* que nos liga no sólo a los animales que tienen vida y sensibilidad, sino incluso a los árboles y a las plantas”¹⁸. Pero *b)* como crítica *positiva* no es ya el mal (y su contención y reparación) sino la *felicidad* en sí misma el motor de esa tensión trascendental que va más allá de la mera satisfacción empírica del momento. Montaigne escribe en las últimas páginas de los *Ensayos* (Libro III, capítulo XIII) que estaba completamente de acuerdo con la noble inscripción con la que los atenienses festejaron la llegada de Pompeyo: “Tanto más dios eres/cuanto más hombre te reconoces”. Humanismo activo quiere decir que “Es absoluta perfección y como divina, el saber gozar lealmente del propio ser”¹⁹. Ahora bien, esta tensión que conlleva la felicidad es trascendental porque dibuja, a contraluz, el horizonte de una sociedad más racional puesto que tal satisfacción ya no parece hacerla Montaigne en nombre de un yo empírico, Pompeyo, sino en la casi divinidad que hay en él. Y es que la felicidad puede llegar a ser lo más *revolucionario*. Es la tesis de Horkheimer por la que se recupera tardíamente a Montaigne (como ocurre con Schopenhauer en *Dialéctica del Iluminismo y Sociológica*) para la Teoría Crítica²⁰.

4.2. Voltaire: Crítica de la Teodicea. El mal como “ noticia” y “ reflexión filosófica”

El pensamiento de Voltaire nos es necesario para este libro tanto en general, defensa de la Ilustración, como en particular por el problema del mal. Señalaremos en qué consiste la realidad del mal como *noticia* y como *reflexión filosófica*, y para ello acudiremos al *Poema sobre el desastre de Lisboa* de 1755. Se trata de un texto cuya originalidad histórica y filosófica consiste, fundamentalmente, en encarar el problema del mal, en querer *narrar* el problema del mal, y salvarlo de las historias teológicas al servicio de la Providencia. Pero al salvarlo de la teodicea, en tanto “musa” de la historia eclesiástica, Voltaire, y en pleno Siglo de las Luces, nos enfrenta ante la realidad del problema físico (y moral: la intolerancia) del mal con una dureza realista narrativohistórica y una honda reflexión crítica. El giro histórico respecto a este problema “metafísico” por antonomasia no es ajeno a la propia originalidad con la que Voltaire se enfrenta a la historia en la época “moderna”. ¿Qué ha ocurrido en la historia del pensamiento para que pasemos de dar de lado (filosóficamente) al problema del mal a convertirlo en *noticia* prioritaria?²¹.

Para responder a esta pregunta, y así contextualizar el objetivo filosófico de nuestro análisis del *Poema sobre el desastre de Lisboa*, nos interesa hacer algunos comentarios sobre la Filosofía de la Historia de Voltaire²².

- a) Escribir la historia como *científico* consiste en introducir en la narrativa de la historia un rigor metodológico del que carecen las historias al servicio ya de la Iglesia o del monarca. Si se compara a Voltaire con Newton es por tres razones: porque duda de aquellos acontecimientos que no se corresponden con el orden ordinario de las cosas humanas; porque recaba información de primera mano, comprueba los datos y documentos; y porque su única fuente de conocimiento es la luz de la razón. “Quiero hablar aquí de la *historia moderna* -escribía Voltaire-, en la que no encontramos ni muñecas que abrazan a los cortesanos ni obispos comidos por las ratas.” No se trata sin más de anticlericalismo sino de ensanchar la pupila del historiador para poder ver-narrar más cosas. Gracias a esto, y ésta es una de las originalidades de Voltaire como historiador, aparece en la historia lo que antes no contaba, como costumbres, aspectos económicos y políticos, en fin, la realidad sociocultural sepultada por otros intereses. Pienso que la razón moderna (lo que nosotros llamamos Modernidad, II) no puede reducirse a *razón calculadora*. La tesis del profesor Bello sobre lo que alumbra Voltaire como *historiador* me hace establecer la siguiente conexión histórico-literaria-filosófica entre el escritor francés y Cervantes como creador de la novela moderna. ¿No hay una razón de continuidad, profundamente moderna, entre la genialidad cervantina al dar entrada en la

historia a elementos sociales que antes no contaban porque no tenían voz en la historia, y ésta es la originalidad de *El Quijote*, y la innovación científica del historiador francés al darle voz a la sociedad completa? Se dirá que se trata de un paralelismo *metodológico*, y pudiera ser que ahí estuviera la clave, por encima de la innegable genialidad de Cervantes-Voltaire; pues, en efecto, la razón moderna significa un giro en los planteamientos tanto filosóficos como literarios. En este sentido Cervantes es un precedente si entendemos esa conexión metodológico-histórica a la luz de la *polifonía narrativa* de *El Quijote*, que se abre paso hacia la narrativa histórica como articulación *social y cultural* de las múltiples voces que forman la trama de la historia y que, a diferencia de la épica, es una narración en la que todos cuentan en lo que se cuenta. No sólo los héroes o los reyes o los de sangre azul, únicas voces de y para la historia antigua, sino todos los elementos sociales.

- b) Escribir la historia como *filósofo* significa escribir la historia como ilustrado: con “independencia” de otros intereses teológicos y políticos. En todas las naciones, afirmará Voltaire, la historia es desfigurada por la fábula; y sólo la filosofía puede ilustrar a los hombres. Lo que no es fácil porque cuando, “finalmente”, se arroja luz en medio de estas tinieblas lo que encontramos es el miedo al saber que, desde luego, precede al miedo a la libertad, por lo que el espíritu, lejos de ser liberado, sigue entregado en cuerpo y alma a las mentiras monumentales. Es decir, la mentira como monumento a la cultura de la mentira. Pero *desengañar* conlleva criticar el punto de vista de la historia oficial que “monopoliza” documentos y archivos (sin ir más lejos: el Vaticano todavía no ha abierto sus archivos del siglo XX para una investigación pública) al servicio de los historiadores de oficio. Este monopolio de la historia -como lo fue durante siglos el geocentrismo bíblico — tiene para Voltaire la misma función que para Kant tendrán las “andaderas” que nos ponen nuestros tutores para que nunca lleguemos a pensar por nosotros mismos. Y, efectivamente, esta razón de continuidad con Kant nos llevaría al *cosmopolitismo* de 1784 cuando trate de contar la historia en clave cosmopolita. “Sapere aude” en la historia significaba para Voltaire servirnos de nuestra independencia frente al cuento de la salvación (Bossuet) que transforma la historia en un apéndice del pueblo elegido y, al mismo tiempo, frente a la historia reducida a cronología regia. Lo que filosóficamente une a Voltaire con Kant, y aunque debemos matizar esta aproximación, es la razón de la modernidad: no el punto de vista de Dios, la “santidad” que critica Kant, ni el punto de vista de los reyes, la “majestad” que critica también Kant, sino, con palabras de Voltaire, “yo quiero la de los hombres”²³.

Este giro copérnico de la historia saca a primer plano lo que con la historia teológica quedaba hundido como parte de este valle de lágrimas: el

presente. Otra de las originalidades volterianas consiste, y creo que se trata de otro precedente de Kant, en darle sustancia a nuestro presente, al momento histórico en el que vivimos. Desacralización del tiempo que le lleva a sustituir la noción de “Providencia” por la de *Progreso*. Pero interesa subrayar, por la defensa que haremos de Hannah Arendt en el capítulo final de este libro, que este progreso no era una categoría abstracta al estar mediatizada, hecha, a base de una trama narrativa cuyo tejido lo forman las múltiples costumbres, formas de vida, ciencias y supersticiones, lo que llamamos cultura. Y será esta apasionada defensa del presente lo que venga a plasmarse *teóricamente* como el fundamento temporal-histórico de la crítica del tiempo transnatural, tiempo propio de la lectura teológica de la historia que se construye sobre la autoridad literal de la Biblia. Esta salvación laica del presente es otra de las formas que tiene el Voltaire historiador de acudir a los hechos empíricos para narrar lo que verdaderamente ocurrió y no meras fábulas.

Pero la historia no va a convertirse en un fin en sí mismo. No se trata en la ilustración histórica de erudición; tampoco para Kant, como veremos a continuación, *Aufklärung* era la reproducción en yeso de un hombre vivo. La historia debe *instruir, agradar y, sobre todo, hacer mejores*²⁴. Instruir o ilustrar es desengañar, sacar a los hombres de las mentiras en las que viven. Debe “*plaire*” que no es una mera operación “esteticien”, sino de elección de contenidos. Al respecto recuerda Cassirer la polémica entre Voltaire y el enfadado erudito Nordberg por no contar aquél en dónde estaba exactamente la capilla del palacio de Estocolmo que se quemó, o de qué color estaban pintados los asientos y si unos estaban hechos de roble y otros de nogal. Con la ironía que le hará célebre, Voltaire le escribió: “Permítame que le recuerde algunos (deberes del historiador) importantes: el primero, no calumniar; el segundo, no aburrir. La infracción del primer deber se la puedo perdonar, porque su obra va a ser muy poco leída; mas la segunda sí que no le perdono, porque tuve que leer el libro”²⁵. Por último, debe hacernos mejores porque tener conciencia histórica (lo que andamos perdiendo a marchas postmodernas y fundamentalistamente) es, escribe el profesor Bello, “tomar conciencia de la condición de la naturaleza humana, así como de la situación de los hombres en la historia y de sus derechos como ciudadanos”.

- c) Escribir la historia como *ciudadano* es tomar conciencia de la superioridad (progreso) del hombre que tiene la intención de contribuir a la construcción de una sociedad más justa, tolerante y democrática. Es una defensa del *republicanismo* basado en la defensa de la igualdad natural de los hombres; no es de extrañar la comparación con Don Quijote²⁶, porque Voltaire puso en práctica su teoría de la historia, llevó a cabo esta filosofía de la historia defendiendo la justicia y la tolerancia. Hoy día nuestros cansados de

Occidente y de la razón moderna parecen haber olvidado esta historia, el trabajo que le costó al hombre (y no digamos a las mujeres) emanciparse de las andaderas absolutistas y eclesiásticas. Que no debemos escribir en las paredes que nos constriñen social, económica, política y religiosamente la palabra progreso con mayúsculas, escribe el profesor Bello, es algo obvio a la luz del siglo XX; ahora bien, nuestra desesperanza mística, este descreimiento racional que se atrinchera de nuevo en la filosofía transformada, ¡llamad a Zaratustra!, en el templo del olvido del Ser, es la prueba histórica de la actualidad del reto de Voltaire. No, la Ilustración no es que haya terminado sino que se encuentra en claro “retroceso”²⁷.

¿Qué añade el *Poema sobre el desastre de Lisboa* de 1755? Todo un ensayo general de anti-teodicea.

Voltaire era plenamente consciente de que la fe racionalista de Leibniz y Pope, “Nihil est sine ratione” y “Todo está bien”, sufrían en el mundo empírico, sensible e histórico un revés de alcance incalculable para la razón que, habíamos dicho, pretendía usar sus luces para instruir, agradar y ser mejores. Metodológicamente este excepcional *Poema sobre el desastre de Lisboa*²⁸ encierra uno de los logros filosófico-literarios más importantes de nuestra cultura: un diálogo entre las “ideas” y los “hechos”, lo que implica que su autor ya ha tomado cuenta como historiador de la importancia narrativa que tiene la descripción del acontecimiento. Para escribir el *Poemay* cosa que hizo un año después de la catástrofe, se documentó a fondo por medio de cartas y conversaciones con viajeros así como a través de las crónicas locales e internacionales. El 1 de noviembre, Fiesta de todos los Santos, de 1755 un seísmo de siete minutos arrasó por tierra y mar la mitad de Lisboa. Miles de personas quedaron sepultadas en sus casas o en los templos donde oraban. Se vio erguirse el mar e invadir el Tajo inundando toda la parte baja de la ciudad. Las víctimas oscilaron entre treinta y cuarenta mil. Para el jesuita Malagrida, predicador, este desastre se debió a un castigo de Dios por las impías ideas y la forma de vivir del Siglo de las Luces.

Voltaire pone en diálogo desde los primeros versos la filosofía racionalista hipotecada por la lectura teológica del mundo, en su versión lógica de la teodicea, con lo que ha ocurrido. Como auténtico precedente del *compromiso* del “intelectual” con los hechos (de Voltaire a Albert Camus), nuestro poeta (v. 10-20) opone al axioma “Todo está bien”, santo y seña de una Modernidad *europaea* (esto último es muy importante) autosatisfecha, convencida de que vive en el mejor de los mundos posibles, opone “los gritos entrecortados de voces agónicas” de los inocentes, de los niños. Ahora, podríamos decir, que venga el filósofo-teólogo de guardia a arreglar lo que yace bajo los escombros de la Lógica del mundo. Ahora “los filósofos errados” que lo aplauden divinamente todo (v. 1-5) que vengan a contemplar ¡Cien mil desventurados que la tierra devora,/ Que sangrantes, desgarrados, y aún palpitantes,/ Encerrados bajo los techos, terminan sin auxilio,/ En el horror de los tormentos, sus lamentables días!”²⁹. Estos filósofos aparecen

ante el problema del mal -físico y moral- como “Espectadores tranquilos” (v. 20-25) o en la propia variante del autor, que particularmente nos parece más filosófica, como “tranquilos razonadores” tal y como el verso 30 pone de manifiesto al hablar de una razón *puramente desinteresada* que sólo sale de su letargia acomodaticia - “Lisboa está destruida y se baila en París”- cuando “siente” en su propia piel los desastres.

Frente al intelectual-adulador del “Todo está bien” tanto a nivel teológico como político (el *Discurso de metafísica* de Leibniz corta de raíz cualquier intento de duda, sospecha o queja frente al Creador-Monarca), Voltaire se declara en rebeldía a un doble nivel de la *queja*: porque ésta es “posible” y, sobre todo, porque sus gritos son “legítimos”. No se trata del “orgullo” rebelde del hombre-súbdito sino de un problema que afecta a la *racionalidad* del pensamiento tanto como a la del mundo. Pretender con argumentos sutiles que “la realidad del mal” se armonice con “Todo está bien y todo es necesario” (v. 40-45), hiere tanto a la propia lógica como a nuestra sensibilidad, dato este de crucial importancia para no simplificar la modernidad desde la instancia lógico-calculadora de la metafísica según el proyecto hermenéutico heideggeriano. Debemos hacer hincapié ahí (v. 50-60) porque el poeta ilustrado no ve la forma humana de hacer compatible el Principio de causalidad (del mal) con la teo-logía que enseña dogmáticamente a un Dios-*causa* del mundo, creador o Dios de los filósofos de la metafísica moderna para decirlo con Walter Schulz³⁰, Dios vinculado al Bien y al Futuro (pluscuamperfecto). En este sentido, Voltaire es un crítico del Principio de Razón Suficiente como lo será Heidegger; pero las razones filosóficas y políticas son en Voltaire *ilustradas* mientras que las razones de Heidegger son *ontológicas* (en el sentido de, ay, “el olvido del ser”, pero ni una palabra, para no caer en la metafísica o humanismo, sobre el “olvido del prójimo”). Opción crítica que no brota de la genialidad de Voltaire como de la nada sino, más bien, resultado necesario del planteamiento *ilustrado* de una “crítica” de la metafísica que tiene que ser moral. De lo contrario, no se atacaría como se ataca a esta razón autosuficiente y autosatisfecha del cálculo que ha hecho del mal para que París pueda, vengan los desastres que vengan, seguir bailando. Y de ahí, de la conjunción crítica metafísico-moral y política, nace el interés filosófico de este *Poema*.

¿Se puede compaginar racionalmente, pero ahí lo *racional* no le está dando la espalda a la *sensibilidad* moral del juicio, el horror del presente en aras de la felicidad del mundo? (v. 60-65). ¿Podemos tranquilamente seguir creyendo que todo marcha bien y exhortar, así, a los que se están muriendo bajo las aguas a que se mueran tranquilamente en sus agonías porque hay una gran cadena del ser que todo lo bendice? (v. 70-75). Voltaire es contundente: “¿Curaréis nuestros males osando negarlos?” (v. 80). Que esta racionalidad escapa de la pura abstracción calculadora da noticia el hecho de que este filósofo se ponga en el pellejo de “*los seres sintientes*” (v. 105-110), reclamando de la razón la conciencia del dolor y sufrimiento que la abstracción le niega como secundario, como parte del progreso al que Voltaire se opone tanto filosófica como social y políticamente.

En efecto, la crítica al finalismo desde la *realidad* del mal físico convierte en, son palabras del poeta, “quimeras” (y no podemos olvidar qué significa escribir, narrar, la

historia del desastre de Lisboa como *filósofo*) y “sueños de los sabios” estos sistemas teológicos de una soberbia razón que engaña a la gente fingiendo su lógico “contento” (v. 100-105) en medio de la más completa ignorancia sobre la causalidad del mal en un mundo creado por el Buen Dios. Pero en donde la originalidad sociopolítica de Voltaire luce como en ninguna otra parte del *Poema* es en la crítica metapolítica de la “desinteresada” Razón Suficiente. Me refiero a los versos 65-70 en donde el poeta introduce una realidad que sólo con Hegel se hará categoría espiritual *europaea*: “En el horror de sus tormentos serían consolados/ Si alguien les dijera: Caed, morid, tranquilos;/ Vuestros hogares se destruyeron para la felicidad del mundo;/ Otras manos construirán vuestros palacios en ruinas,/ Otros pueblos nacerán en vuestros muros destruidos,/ *El Norte se enriquecerá con vuestras pérdidas fatales*’J Todos vuestros males son un bien en las leyes generales; [...]”³¹. ¿Acaso ahí no se adelanta críticamente la propia modernidad ilustrada al “ardid de la razón” como motor invisible de la historia, gracias a lo que podemos pensar dialécticamente que un terremoto no es más que una pasajera contradicción que va a redundar en beneficio de la totalidad o del ser? Es más, de esta crítica ¿no tenemos que deducir el conocimiento moderno de que los desastres del *Sur* son, para cierta metafísica y teología modernas, ganancias para el *Norte*?

La cohabitación entre “Conocimiento y Poder” ha sido estudiada, habíamos señalado anteriormente, por el profesor Julio Bayón, quien ha puesto claramente de manifiesto que el *problema*, en cuestión, no es otro que el de la *verdad*. “El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o de hacer de tal suerte que su práctica científica esté acompañada de su ideología justa. Es saber si es posible construir *una nueva política de la verdad*. El problema no es cambiar la conciencia de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de *la producción de la verdad*”³². Dialéctica “concepto de producción”-“producción del concepto” (la expresión es de Domingo Blanco) que le seguimos debiendo al ahora minusvalorado, injustamente, Karl Marx. Lo que nos sorprende es que habiendo defendido la Teoría Crítica, muy tardíamente, la intempestividad de Schopenhauer por la radicalidad con la que piensa el problema del mal en la historia, lo que sorprende, decíamos, es el olvido hacia Voltaire como si este filósofo y escritor hubiera sido un incondicional del Progreso.

No cabe la menor duda de estos dos problemas que afectan a la racionalidad en pleno Siglo de las Luces: *a)* la realidad del mal en el mundo y *b)* la imposibilidad de cortar este nudo acudiendo, sin más, al dogma de que Dios es libre, justo y bueno. Ni para Voltaire (v. 75-80), ni para Hume en los *Diálogos sobre la religión natural*³³, esto es ya posible filosóficamente. Pero lo que hace de Voltaire una leyenda es, precisamente, su visión social, económica y política de la “dialéctica” Norte-Sur respecto del mal. Frente a esta *mentira* el intelectual se compromete no con el Todo sino con la parte dañada (v. 105-110), no con la Infinitud y Eternidad sino con nuestra contingencia finita que repele, a la luz de la razón y la experiencia, las componendas de la Providencia que los filósofos modernos transforman sutilmente en Sistema (v. 120).

Como *filósofo* narra el desastre de Lisboa para desengañarnos del “Todo está

bien” y presenta el mal como “tristes verdades” (v. 135) a diferencia del análisis perfectamente aséptico de la mónada y armonía preestablecida, “S es P”, para gloria metapolítica de nuestros sabios lógicos. Nada de esto. Nuestra razón no sólo trabaja con conceptos e ideas sino con la *sensibilidad*, no sólo está, Platón y Leibniz, conectada al mundo inteligible sino, y sobre todo, al mundo *sentiente* (todo un pleonismo) y ahí, en el mundo, en medio de la gente que va haciendo la historia, no sólo tenemos que habérmolas con sujetos y predicados sino también con guerras, asesinatos en masa, depuraciones étnicas y religiosas, muertos de hambre, en fin, con desastres como el de Lisboa, México, Atenas o Ankara. Entonces, llegados estos momentos, el filósofo debe salir de su castillo conceptual e intervenir, comprometerse como Voltaire, con la suerte que corren sus contemporáneos. Las desdichas individuales o colectivas, dirá (v. 120) sólo pueden servir para “componer” la “dicha general” como parte del mismo mal. Y dado que nuestra razón no da para más, dado que no entendemos la causa del mal en el mundo, vale la pena optar, frente a la filosofía como ejercicio floral-lingüístico de premio a la consolación, por padecer con los ojos abiertos. Es preferible el desconsuelo ilustrado al embaucamiento lógico-religioso, pero no porque Voltaire sea de otro mundo sino por el valor de la *duda*; razón por la que recomienda la lectura de Pierre Bayle, quien dejó, conscientemente, sin resolver el problema del mal pero nos ayudó a que teníamos que enseñar al ciudadano a dudar (v. 190).

Por último, narrar el desastre de Lisboa como *ciudadano* lleva a Voltaire a enlazar el problema del mal *físico* con el *moral*. Son los últimos versos del *Poema* (v. 225-final). Nuestro poeta no quiere ofender a Dios pero como ama el universo detesta a los sabios filósofos convertidos en “*tristes calculadores de las miserias humanas*” (v. 105). Insistimos en nuestro diálogo con Heidegger: el Principio de Razón Suficiente, de donde Pope concluye que “Todo está bien”, recibe en este *Poema* una crítica en pleno siglo XVIII por hacer de la razón un mero *cálculo*; la crítica de Voltaire a la metafísica y teología tiene ahí su razón de ser. Pero, decíamos, no se trata de una razón ontológica sino moral. El anterior verso sigue así: “no me consoléis más, amargáis mis penas”, porque de lo que se olvida la relumbrante Razón Suficiente no es del Ser (Heidegger) sino de los hombres, niños y mujeres. Por eso cuando Voltaire quiere presentarse ante Dios, colofón del *Poema*, después de contar el terremoto de Lisboa, lo hace con una oración final: “Te traigo, oh único rey, único ser Infinito,/ Todo lo que no tienes en tu Inmensidad,/ Los defectos, los lamentos, los males y la ignorancia,/ Pero pudo también añadir la *esperanza*”³⁴.

Kant, que en los manuales al uso pasa por ser el filósofo más serio del mundo, va a corregir más tarde a Voltaire al proponer como contrapeso del mal junto a la esperanza, la *risa*³⁵. Tal vez el terremoto que había asolado la mitad de la ciudad estaba demasiado presente como para acordarse él, todo un genio del humor, de la sensata colaboración kantiana. También está ahí la ciudadanía riéndose del miedo al miedo como patrón de nuestras conductas. Como la nota del propio Voltaire al *Poema* quince años después de su composición: “¡Oh, Dios mío, reveladnos que hay que ser humanos y tolerantes!”³⁶.

4.3. Metafísica como “ Crítica ” trascendental filosófica y política: Kant

4.3.1. Metafísica y sociología del conocimiento

“No entiendo -escribe Kant en el Prólogo de la 1.^a edición de la *Crítica de la razón pura*-, por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios”³⁷. Ahora bien, este ‘prescindiendo de toda experiencia no sólo no está en oposición a una sociología del conocimiento sino que el concepto kantiano de *crítica* hay que contextualizarlo históricamente tal y como el propio Kant se lo hacía saber a sus lectores: “Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre”³⁸.

Esta visión del mundo, que con Lucien Goldmann podemos caracterizar como propia de la *burguesía europea*³⁹, se fundamenta en tres principios: la *libertad*, el *individualismo* y la *igualdad jurídica*. El racionalismo no sólo significa una teoría del conocimiento, cuya importancia es de sobra conocida, sino también y muy especialmente libertad frente a la autoridad externa y frente a nuestras pasiones. Pero esta *autonomía* y la independencia que le caracteriza vuelven conflictiva, prácticamente imposible, la idea de *universo* que al romper con el feudalismo coloca al hombre frente a un universo atomizado, auténtico cliché negativo, revelador, de la realidad que camufla cualquier tipo de “armonía preestablecida”.

Racionalismo significa, también, y esto es algo *olvidado* por la postmodernidad política, el fruto comunitario, social y político que después de no pocas batallas (no sólo entre ideas y conceptos sino en el cuerpo a cuerpo) consigue la burguesía en tanto *igualdad jurídica* de todos los individuos al margen del nacimiento o situación social. Principio -y ahí también estaríamos prescindiendo de toda experiencia—, que vale para la geometría como para el gobierno. Es decir, la razón, piedra angular de la crítica, es la misma: nos iguala ante las matemáticas y ante la ley. Esto no quiere decir otra cosa que el racionalismo *supone* por principio que el sentido común es la cosa mejor distribuida del mundo como que ni la santidad ni la majestad pueden escapar del control público de la razón. Nada más y nada menos. Por lo que aquella autonomía e independencia racionalista sólo constituye un peso de la balanza, siendo el otro esta idea de *comunidad humana*. De esta tensión se deriva la idea de un universo como *totalidad*, pero no totalitaria (ahí el problema del mal juega un papel crucial, es más, es nuestra hipótesis de

trabajo, hasta el más importante), sino en el sentido de *una sociedad más racional, más razonable*, en donde el equilibrio inestable entre los elementos filosóficos *precríticos* y *críticos* del pensamiento kantiano hacen de éste un *clásico* al que en los momentos que parece que no tenemos nada que decir, como ahora, siempre nos queda volver para cuestionarnos a nosotros mismos.

Una introducción histórica se hace del todo necesaria, no sólo para Kant (XVIII) sino para la posterior filosofía alemana del XIX y XX, Nietzsche y Heidegger fundamentalmente, que rompen con la Ilustración, con el Racionalismo y todo lo que filosófica y políticamente aquéllos representan⁴⁰.

Al comparar la evolución entre Francia y Alemania, Goldmann utiliza los adjetivos ‘normal’ y enferma. El Estado francés resultó del desarrollo orgánico normal del tercer estado; por un lado la burguesía proporcionaba al rey los medios financieros para soportar a un ejército permanente de mercenarios que, a su vez, los protegía de las arbitrariedades de los nobles. Poco a poco, y gracias al declive de la nobleza, la burguesía, que tenía el poder económico, se fue apoderando del aparato político y administrativo del Estado. Sólo cuando la nobleza perdió totalmente el peligro militar y económico, la burguesía ya no tuvo necesidad de aliarse con la monarquía. La alianza acabó transformándose en oposición creciente, hasta que acabó viéndose como una pesada e injusta carga. Hasta entonces, afirmar que la libertad de los individuos no garantizaba la realización de una sociedad armoniosa era considerado una herejía. El *Discurso de metafísica* de Leibniz, como hemos visto, da buena cuenta de lo que decimos; por contra, a partir de aquel momento histórico es para la razón burguesa una herejía seguir dependiendo de elementos extraños, externos, a la propia razón que se autoproclama autónoma e independiente. Por supuesto que esta declaración de independencia no es “pura” sino asumida como principio de la propia fundamentación financiera burguesa: la ley de libre mercado. Esta tensión culminará con la Revolución francesa y, después de Napoleón, en el nacimiento de la democracia francesa, puramente burguesa, en donde los nobles no tienen ningún papel que desempeñar.

Echemos un vistazo a Alemania. Cuando Nietzsche escribe *El nacimiento de la tragedia* en 1871 Alemania aún no era un Estado moderno nacional. Pero es que, he aquí la “anormalidad”, la burguesía alemana había tenido un retroceso extraordinario desde la guerra de los Treinta Años resintiéndose el desarrollo de la economía. En el año citado Alemania consigue crearse un Estado nacional unitario (algunos historiadores ponen ese evento en el siglo XX), pero de forma anormal porque se hizo “desde arriba, y aun hasta cierto punto en contra de la burguesía: en ningún caso en contra de la nobleza”⁴¹. Este dato es decisivo a la hora de comprender la profunda relación que se va a establecer en Alemania entre el Reich-nación moderna y una *intelligentsia* nacionalista premoderna y precrítica. Para la sociología del conocimiento esto quiere decir que los filósofos alemanes no tienen el mismo papel social que los franceses tal y como muestran la *soledad* (salvo raras excepciones) de Leibniz, Lessing, Hölderlin, Kleist, Kant, Schopenhauer, Marx, Heine, Nietzsche... No se trata de soledad psíquica sino sociopolítica. Heine (la cita es de Goldmann) llegó a comparar en su *Historia de la*

filosofía y de la teología en Alemania al humanista alemán con los “caracoles” que teníamos guardados, cuando niños, en algún rincón de nuestra habitación. Sabemos que están ahí pero lejos de su medio natural; sí, se mueven, incluso pueden llegar a percibir los cambios lejanos del mar, el flujo y el reflujo. Pero estos movimientos de apertura y cierre no significan nada para la sociedad en la que están y no están. Sus movimientos son completamente ajenos al espacio y tiempo en el que viven. Carecen de significación. Pueden llegar (no los caracoles) a desesperarse como Nietzsche o Hölderlin. Sin embargo, los *místicos* alemanes siempre gozaron, por lo general, de buena salud. ¿Por qué? Porque vivían en su medio, la sociedad los entendía. Desde Bohme, Hamann, Schelling y los románticos, pero también Rilke, Goerge hasta Heidegger, “apenas si hubo entre ellos alguna “existencia tronchada”⁴². Al respecto, y en lo tocante al advenimiento del III Reich, la novela de Thomas Mann *Doktor Faustus* sigue siendo un documento literario y filosófico-histórico revelador de los epígonos de la construcción del Estado alemán. Serán los místicos, los soñadores del “Absoluto”, los que soporten mejor la realidad circundante más miserable y sofocante de una sociedad y política que los entiende a la perfección.

Sin embargo, la misma situación de anormalidad hizo que los filósofos alemanes pensaran como nadie en su propia *enfermedad*. Y posiblemente nadie como Kant (acaso Nietzsche) haya reflexionado tan a fondo para hallar la curación de este cuerpo alemán enfermo. El Racionalismo, la Revolución francesa, la Ilustración y el Empirismo inglés serán para el filósofo de Königsberg elementos *sociales* con los que va a entrar en un magnífico cuerpo a cuerpo intelectual, crítico, y en donde la filosofía, pero muy significativamente la metafísica crítica, alcanzará momentos culturales que ya forman parte de nuestro destino. Cuando Kant se tenía que ganar la vida con artículos de reflexión para intentar explicarles a sus conciudadanos qué era la Ilustración, Alemania estaba a años luz de Francia respecto de las libertades del individuo y de la democracia; pero pensando estos problemas fue mucho más lejos (al profesor Navarro Cordón le escuché en una ocasión que a Kant no sólo no lo hemos dejado atrás sino que nos sigue pasando como una flecha) que franceses e ingleses. El se situó en un momento que a su propio país le costaría llegar: el alcance de una libertad e igualdad revolucionarias; pero el planteamiento tan radicalmente *crítico* que hizo del problema, ¿cómo vamos a establecer, siendo burgueses como somos, un acuerdo duradero entre los elementos del universo, la armonía y la concordia entre los individuos?, va a rechazar los tres ejes que movían los hilos de la visión del mundo burgués: 1) la metafísica dogmáticomatemática de Leibniz-Wolf y de Descartes; 2) el escepticismo de Hume que ya no quiere ir más allá de lo conseguido; y 3) la utopía revolucionaria que identifica acríticamente, antiilustrada y antirrevolucionariamente, a la Revolución con la Ilustración.

Obvio resulta decir que nos es imposible, ahora y aquí, desarrollar lo que es todo un programa kantiano de metafísica y política. Expondremos sumariamente, al menos, algunos puntos cruciales que enlazan temáticamente.

4.3.2. Metafísica crítica y ciudadanía

Con Kant la metafísica, en tanto “conocimiento especulativo de la razón”, se transforma revolucionariamente en “discípula de sí misma”⁴³. Revolución copernicana de la *subjetividad* puesto que la razón no es la que tiene que adecuarse, sin más, a la naturaleza sino que ahora advierte *críticamente* que es ella la que tiene que “anticiparse” con los “principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes” para “obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, *pero sin dejarse conducir con andaderas*, por así decirlo”⁴⁴. Immanuel Kant establece un laborioso y magnífico paralelismo entre el significado profundo de lo que es la Ilustración y lo que significa para la metafísica que ésta tenga que caminar por el “sendero” de la Crítica.

Se podría decir que lo que *metapolíticamente* une a un libro, *Crítica de la razón pura*, con una época, la Ilustración, es el alcance filosófico y político que tiene nuestra mayoría de edad. Tres años después de la aparición de la primera *Crítica* Kant contestaba a “¿Qué es la Ilustración?” (recordemos el medio de difusión: un periódico) así: “La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro”⁴⁵. Se critica la cobardía y pereza del hombre a la hora de llevar a cabo su “propio esfuerzo”, la falta de ánimo de las atontadas y domesticadas reses (no lo escribió Nietzsche sino Kant) a las que los tutores obligan a ir siempre en “andaderas”⁴⁶, prohibiéndoles, en aras del miedo a la verdad, a que se alejen del redil de esta buena conciencia filosófica y jamás se atrevan a realizar ese “ensayo”. La libertad en tanto ‘intento de’ es como la experiencia de la propia ciencia que anteriormente hemos señalado: se trata de que la naturaleza nos responda pero sin dejarnos llevar por andaderas. La Ilustración no la plantea Kant como un punto inerte de llegada, su propia definición dinamita desde dentro todo intento de cerrar la historia. Como experimento o ensayo que tenemos que hacer *por nosotros mismos*, esa res atontada por los grilletes *dogmáticos* tiene que volverse *crítica*: “*pensar por sí mismo*”⁴⁷. “Sapere aude”: ten el valor de servirse de tu propio entendimiento. Es una revolución del pensamiento. Pero esto no quiere decir que entre la teoría y la praxis se establezca un cortocircuito como el que tendrá lugar entre los místicos y soñadores del Absoluto, habíamos dicho en el punto anterior, puesto que entre la razón teórica y la razón práctica lo que hay de común fundamento es la *razón*. Y es eso lo que Kant pedía en 1784 a sus conciudadanos después de escribir y sacar a la luz su *Crítica de la razón pura*: razón, es decir, *libertad* para ensayar nuestra libertad. Toda una revolución antidogmática que criticaba con una dureza muy meditada los tres poderes fundamentales que mantenían al pueblo alemán muy lejos del pueblo francés: nobles, burgueses y clérigos. La razón no sólo debe imponerse en la crítica de libros y de sistemas (ésta sigue siendo, en buena medida, nuestra situación universitaria: Kant y Nietzsche seguirían pensando lo que pensaban de los profesores de filosofía, a saber, que nos hemos convertido en la correa de transmisión educativa por la que el alumnado, en general repito, sigue de forma muy domesticada a

las Escuelas (Kant) en donde la filosofía se ha convertido en un mero comentario de texto (Nietzsche), leemos en el Prólogo de la primera edición de la *Crítica*, sino fundamentalmente en la facultad de la razón en general; facultad que en el escrito de 1784 toma la voz de un “ciudadano” para escribir: “Pero oigo exclamar por doquier: ¡no razones! El *oficial* dice: ¡no razones, adiéstrate! El *consejero de Hacienda*: ¡no razones y paga! El *clérigo*: ¡no razones, sino cree! (Un único señor en el mundo dice: ¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!)”⁴⁸. (Dicho entre paréntesis: ya casi no se nos obliga a hacer el servicio militar, pero ¿qué pasa con los otros dos poderes - la Banca y la Iglesia? ¿Está muerto Kant o lo estamos nosotros, asfixiados de tanto pagar y tanto creer?)

Kant sabía que atacar los poderes del *dogmatismo* que se oponen al “uso público de la razón”⁴⁹, era parte radicalmente constitutiva de la *Crítica* en su uso de la libertad *ilustrada* de la razón: “Si los gobiernos creen oportuno intervenir en los asuntos de los científicos, sería más adecuada a su sabia tutela, tanto respecto de las ciencias como respecto de los hombres, *el favorecer la libertad de semejante crítica*, único medio de establecer los productos de la razón sobre una base firme, que el apoyar el ridículo *despotismo* de unas escuelas que levantan un griterío sobre los peligros públicos cuando se rasgan las telarañas por ellas tejidas, a pesar de que la gente nunca les ha hecho caso y de que, por tanto, tampoco puede sentir su pérdida”⁵⁰. Por ‘dogmatismo’ se entiende, pues, “el procedimiento dogmático de la razón pura *sin previa crítica de su propia capacidad*”. De ahí que la razón se haya transformado en discípula, decíamos, de la propia razón; de lo contrario, discípula aún del clérigo, del banquero, del militar, en fin, de ese Único Señor que mantiene a raya las legítimas aspiraciones de la razón pura a ir más allá -claro ejemplo de que lo *trascendental* también es metapolítico— tanto de lo empíricamente dado como de nuestra actual falta de libertad.

La propia metafísica se transforma en un *ensayo*⁵¹ que hemos de tener el valor de realizar por nosotros mismos en el sentido, crítico, de que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento. La experiencia se rige por conceptos. El entendimiento, dirá Kant, posee unas reglas “que yo debo suponer en mí antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*”. Y respecto a los objetos que no son conocidos sino *pensados* por la razón, que al mismo tiempo que *no* pueden ser dados por la experiencia *sí son necesarios*, este nuevo método del pensamiento hace de la metafísica el lugar humano común, diremos: la metafísica como *condición humana*, en donde esa tentativa o ensayo de la razón se pone en práctica de forma general y sistemática. ¿Hasta dónde podemos llegar en este experimento que la razón hace de sí misma?, ¿hasta dónde alcanza *en metafísica* este nuevo método tan querido por la ciencia y que consiste en “que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas”?

Pero, ¿no caeremos en una mera ilusión? El caso es que ni la Revolución puede entrar por el seguro camino de la ciencia físico-matemática, ni tampoco la Metafísica. Y, lejos de desanimar a Kant este resultado crítico, lo anima sólo que se trata de una *utopía*, permítanme utilizar este término en lugar de la ilusión óptica o espejismo, propia no para

reses atontadas que sólo piensan y actúan con la jerga del dogmatismo filosófico, económico, religioso y político, sino para hombres en libertad, hombres que han (habrían) alcanzado ya la mayoría de edad para pensar dos cosas muy importantes: 1) que las Ideas de la razón, Alma, Mundo como Libertad y Dios, *única y exclusivamente* son de “uso regulador”; y 2) que la Revolución es una *quimera* si no va acompañada de una reforma en el modo de pensar.

1. Las tentativas dialécticas de la razón pura⁵² conllevan tanto una crítica *negativa* como *positiva*. En primer lugar, y esto se suele usar para “demostrar” lo antimetafísico que era Kant, la Dialéctica Trascendental confirma lo que ya sabíamos: “que todas las inferencias que pretenden rebasar el campo de la experiencia posible son falaces y carentes de fundamento”⁵³, pero a su vez confirma algo que no le viene del exterior a la razón humana, que, en clave ilustrada, no es una andadera que le hayan impuesto los tutores de la razón sino que ella misma “posee una tendencia natural a sobrepasar ese campo”⁵⁴. Es una *ilusión*, sí, pero no un mero espejismo puesto que las ideas trascendentales son tan “naturales” para la razón como las categorías para el entendimiento. De hecho a toda la dialéctica la podemos llamar, con su autor, “lógica de la ilusión”, cuya ilusión es inevitable llevándonos más allá, a pesar de las advertencias de la crítica, del uso empírico de las categorías. Inevitable porque no se trata del simple abuso de las categorías (uso trascendental) basado en el error del Juicio que no presta atención a los *límites*, sino de la ilusión trascendental a la que nos impelen los “verdaderos principios trascendentes”, es decir, “aquellos - escribe Kant-, que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y adjudicarnos un *territorio nuevo* que no admite demarcación alguna”⁵⁵. No sería poca la ganancia de la metafísica como “crítica” si se consiguiera, como así cree Kant, “detestar la ilusión de los juicios trascendentes y con evitar, a la vez, que nos engañe”⁵⁶. Ahora bien, pretender que la crítica haga, llevada a su extremo, que desaparezca esa ilusión es algo que nunca podrá lograr; y, además, ha señalado Olivier Reboul, este hipercriticismo corre el riesgo de quedar en mero precriticismo. Tarea de la metafísica como “crítica” será, pues, la de su *continua corrección* y en este sentido la historia de la metafísica, como la historia de la razón pura, se nos transforma en un claro punto de partida hacia la razón histórica, si por ‘historia comprendemos, también, este sendero crítico iniciado por Kant que debería ser en el futuro tanto el único camino, el “camino crítico”⁵⁷, como el propio *futuro* abierto por la crítica ilustrada. Se trataba, escribe Kant en la última página de la *Crítica de la razón pura*, “de contribuir a la conversión de este sendero en camino real”; para ello los demás tienen que intervenir en la

metafísica como “crítica”, deben aportar sus críticas para poner en marcha como parte de la historia que hay que “regular”, orientar, al ir dando “plena satisfacción a la razón humana” en relación con los temas reclamados por su afán de saber. La metafísica como “crítica” no es algo inerte, “extático”, punto de llegada; se trata, más bien, del punto de partida infinito de nuestro camino crítico hacia la historia abierta. Aquí camino abierto por la crítica de la metafísica no puede significar, obviamente, una recaída en el dogmatismo del Fin Ultimo. Las Ideas trascendentales sólo tienen un uso regulador no objetivamente determinado. Pero los *límites* son tan reales como nuestro afán metafísico de ir más allá. Y la historia y su progreso, no sólo el de la metafísica, aparece casi imperceptiblemente para el propio Siglo de las Luces con un fondo casi trágico impuesto por ese límite del conocimiento humano que al no poder conocer lo nouménico hace de la metafísica una tarea heroica: “el fin de un error inacabable”. ¿No estará Kant más cerca de Aristóteles de lo que en principio estaríamos dispuestos a aceptar?

2. La postura de Kant ante la Revolución no se deja identificar con el “entusiasmo” por más que podamos hallar ahí un signo del “progreso”⁵⁸. Foucault no tiene en esto razón cuando señala que el “tema” de la *Aufklärung* o el de la razón en tanto “problema histórico” es la Revolución, por lo que ésta se convierte “para la historia futura” en “la garantía misma de continuidad de un proceso hacia el progreso”⁵⁹. Esta idea de modernidad da la impresión de creer dogmáticamente en el progreso, lo que ontológica y políticamente es *imposible* para Kant. En mitad del entusiasmo revolucionario Kant enfría el ardor progresista al señalar los *males* que la Revolución ha ocasionado, sus miserias y crueldades⁶⁰. Esto no le hace caer en el escepticismo ni en la *Unglaube* (descreimiento de la razón) pero nos obliga a matizar mucho. Su conclusión *literaria* del texto que estamos comentando es, como mínimo, inquietante: “¡Me estoy *muriendo* a fuerza de *mejora!*”⁶¹, “chiste” que bien puede ironizar con la fe ciega en el progreso. Estas reflexiones ilustradas sobre “el constante” progreso hacen hincapié, una y otra vez, sobre la lentitud de la Ilustración; lentitud que, eso nos parece a nosotros, tiene que ver con un problema que hemos dejado atrás: la realidad del problema del mal. En efecto, desde este ángulo no tan progresista (pero sí ilustrado) tendremos que preguntarnos hasta qué punto Kant ha olvidado el alcance ontológico y político de su gran descubrimiento *precrítico*: las magnitudes negativas que abordamos como tema propio de esta investigación.

Sumadas la “Revolución” y sus “crueldades” dan para el género humano lo que la comida china: un conocido sabor agridulce. Querer endulzar la Ilustración y la modernidad, como pretende Foucault, puede ser la garantía ejemplar del porqué

deberíamos criticar postmodernamente a la razón y a la modernidad; pero a costa de olvidarnos del propio Kant, quien, a pesar de los entusiasmos más que fundados, *nunca* lo tuvo dogmáticamente claro. Aquí no cabe la argucia con la que en el siglo XX el socialismo real intentó racionalizar sus millones de asesinatos, al querer diferenciar los aspectos “positivos” y “negativos” de la Revolución. El *Gulag* tenía que haber enfriado, pero que mucho, nuestro entusiasmo revolucionario al darnos cuenta, también frente al análisis foucaultiano, de que se puede *progresar en el mal*⁶². O, con ideas menos schopenhauerianas, que la razón puede tener recaídas graves, caer en la *Scwärmerei* —delirio de la razón— totalitaria de la misma forma que los soñadores del Absoluto prefieren la intuición intelectual a la conciencia de los *límites* que la propia razón crítica impone. “Totalitarismo”, si Kant levantara la cabeza, tendría una lectura desde la *Crítica de la razón pura* el movimiento político que al confundir *fenómeno* con *noúmeno* se cree eny con el derecho universal (su *intelligentsia*) de trazarnos científicamente el camino por el que la Revolución entrará, y los desheredados del mundo con ella, en el Reino de los Fines. Lo que era *inalcanzable* para Kant se nos transforma en un mero obstáculo “dialéctico” o “contradicción lógica” que se supera andando hada el Cielo revolucionario; gracias a esta ilusión el hombre, las masas, dejan de ser un fin en sí mismos para ponerse al servicio de la Revolución de la mano, andaderas, de la dialéctica que más en las antípodas del ideal ilustrado podría darse, es decir, la *Dialéctica como Algebra de la Revolución*. El límite de lo “Trascendental” se asalta para conquistar de una vez por todas lo Absoluto aquí en la tierra como en el cielo.

Si Kant se hubiera dejado arrastrar “modernamente” (Modernidad, I) por las quimeras de la Revolución, entonces no habría tenido ningún reparo a la hora de hacer coincidir asintóticamente a la historia con el fin último de la *libertad* pero como la *realidad* de las magnitudes negativas (naturales e históricas) es un auténtico trasfondo de su pensamiento que, a pesar de su entusiasmo ilustrado, y esta heroicidad hace de Kant un héroe, y en esto también se equivocó su crítico Nietzsche⁶³, le hace ilusionarse con los ojos abiertos. “Luego, si se nos preguntara, ¿vivimos ahora en una época ilustrada?, responderíamos que *no*, pero sí en una época de ilustración. Todavía falta mucho para que la totalidad de los hombres, en su actual condición, sean capaces o estén en posesión de servirse bien y con seguridad del propio entendimiento, sin acudir a extraña conducción”⁶⁴. La distancia que hay entre “época ilustrada” y “época de ilustración”, ¿no es la misma que la que separa al conocimiento fenoménico del conocimiento nouménico? Pero, si esto es así, entonces los “límites” del entendimiento humano no señalan un límite meramente histórico que, por ejemplo, los avances de las ciencias políticas puedan hacer desaparecer en el futuro en aras de algún tipo de *Aufhebung*. De la *Crítica de la razón pura* -fundamento crítico tanto de la Metafísica como de la Ilustración y Revolución— no se sigue un tobogán historicista que da cuenta, ¡aleluya, aleluya secularizada!, del Progreso constante y, como tal, automático, sino uno de los fundamentos de la *condición humana*: la capacidad que tiene la razón humana de perder, extraviar, su condición humana en cualquier esquina de la historia y sin que podamos advertir, a tiempo, tal error por la ceguera que produce un error elevado a Dogma. Para

paliar nuestra *¿frágil?*, condición humana se inscribe como parte de la historia de la razón pura esta Crítica de la metafísica que, nunca deberíamos olvidar, enseña lo lejos que estamos del *intellectus archetypus* aunque nos parezca, lo que forma parte inevitable de esa ilusión, que lo tenemos en la punta de nuestros dedos.

En el trabajo inédito del profesor Navarro Cordón, que venimos comentando, se ha sintetizado la intención metafísica de Kant en cinco funciones:

1. *Función trascendental*, ya que el pensamiento metafísico kantiano ofrece, “en cuanto Analítica Trascendental de toda la subjetividad a priori”, tanto la “estructura” como la “génesis” de lo real en cuanto objeto.
2. *Función crítica*, porque “recorta, escribe, la infundada pretensión de una intuición intelectual del Absoluto y el intento de la experiencia en convertirse en criterio único y en saber de ultimidad”. Esta función crítica es, añadimos nosotros en esa misma línea de pensamiento, *metapolítica* porque en la crítica de lo empíricamente dado como lo último se nos revela el primado de la razón práctica en tanto crítica de la burguesía. (Línea de investigación que tiene un magnífico antecedente en Lucien Goldmann.)
3. *Función reguladora*, puesto que establece “el principio ideal desde donde interpretar y orientar el campo de la experiencia”, unidad incondicionada tanto a nivel *teórico* como *práctico*. Esta función, de vital importancia, nos aclara la profunda e inevitable ligazón que hay entre la razón especulativa y la razón práctica como “revelación” de la razón.
4. *Función anticipativa*, ya que el *límite* (lo que hay que subrayar) de la experiencia “sólo puede ser delineado desde el exceso que significa el Absoluto en cuanto Ideal de la razón”, pero a su vez, y gracias a lo anterior, “el Ideal puede ser depurado en su principalidad e inteligibilidad”.
5. *Función heurística*, por último, ya que en “la historia de la razón” y en su único camino “futuro”, “el crítico”, escribía este profesor hace algunos años, se podrían llegar a realizar, pero sólo dentro de lo *posible*, “los signos y las exigencias de racionalidad y ultimidad”. Se trata de una historia acaso infinita y, en cualquier caso, concluye, de una *historia abierta*⁶⁵.

4.3.3. “Finitud” y “límite”: casi toda la vida por delante

No se puede separar la “razón” de lo que sea el “hombre”. En el proyecto kantiano no podemos separar alegremente, salvo que le hagamos violencia, las tres famosas preguntas sobre lo que *podemos conocer*, lo que *debemos hacer* y lo que *podemos esperar*, de la pregunta radicalmente metafísica: *¿qué es el hombre?* No se trata de una radicalidad dogmática sino de establecer, a través del hombre y no del ser, en qué

consiste lo *incondicionado*, si lo hubiera, como signo de nuestro destino histórico-cultural. ¿Qué es la razón significa, críticamente, qué es el hombre? Y por eso la metafísica como *crítica* nos ha revelado con Kant que el problema de la razón o el hombre es el de la *finitud* y el del *límite*. La diferencia entre “límite” y “limitación” estriba, precisamente, en que aquél sí que puede indicarnos algo acerca de lo que nos está limitando. ¿Qué es el hombre?, como pregunta radical que da sentido al conocimiento, a la ética y a la filosofía de la historia (en tanto religión laica sobre nuestro futuro pero siempre dentro de los límites de la mera razón), es la pregunta metafísica que nos revela la propia razón: el hombre, los hombres, somos *teórica y prácticamente* seres “*finitos*”. Lo que ha demostrado la *Crítica de la razón pura* en tanto “ciencia de los límites” es que los hombres somos seres finitos y tanto porque, definitivamente, diga el dogmatismo teológico lo que diga, nunca podremos producir nosotros mismos la realidad de los pensamientos, pues el sujeto de conocimiento no sólo es, que también lo es, un agente *activo* sino, y en no poca medida un agente *pasivo* que dependerá siempre de otra fuente de conocimiento como es el dato empírico, como porque esa finitud revela nuestra condición *moral*. El negativo revelador de la *Crítica* dice algo más de lo que suele salir en la foto kantiana: inaccesible es para el ser humano, con lo que sueña, la “intuición originaria”. Nuestra innegable capacidad *creadora* tiene un fundamental contrapeso cuando el límite de nuestra finitud nos señala no una ausencia de capacidad sino que, como seres finitos, estamos sometidos a una *ley moral*. Esta finitud es la que nos hace al mismo tiempo libres y receptivos. El hombre, entonces, no sólo es la conciencia de la razón especulativa sino el espacio temporal en donde se revelan las *normas*. Anteriormente decíamos que la especulación metafísica era profundamente moral, creemos que queda claro el hecho teórico-práctico de que cuando la metafísica tiene el valor de sentarse ante el Tribunal de la Razón, le acompaña el convencimiento *incondicionado* de que la razón puede y debe dar normas. Es normativa.

Y si opone con la radicalidad que hemos recordado lo fenoménico a la cosa en sí —a nivel metafísico y político—, si insiste en la separación entre lo que podemos conocer y lo incognoscible, como entre lo condicionado y lo que es incondicionado, en fin, si dedica páginas y páginas para señalar el límite que separa la necesidad de la libertad, es porque el punto de vista de Kant es *moderno*: no habla ni escribe desde Dios, sino desde el hombre. La metafísica como *Crítica* es un humanismo... crítico. No se trata del humanismo del ser, ni del humanismo del ser de la Utopía. Se trata del hombre y, de ahí, su clara conciencia del límite como corresponde a la finitud del hombre. El famoso “giro copernicano” no debe desorientar o descontextualizar el significado crítico de lo que, dicho aristotélicamente, bien podría ser designado como metafísica de nuestra finitud’. Finitud, pues, que no es ontológica sino *metafísica y moral*. Jean Lacroix en su rico trabajo sobre Kant así lo expuso: “El kantismo no se reduce a la teoría del yo constructor. Es más bien un genial esfuerzo para analizar las relaciones entre la actividad y la pasividad. Y quizá en definitiva es la pasividad o, si se prefiere, la receptividad lo que domina”⁶⁶.

La crítica de los límites del ser humano, la limitación de la razón especulativa, es

decir, la constatación del límite en cuanto límite y como tal *negativo carece de dudas*: “Pero incluso suponiendo que pudiéramos, por medio del entendimiento puro, afirmar sintéticamente algo *acerca de las cosas en sí mismas* (lo que es, sin embargo, imposible), ello no podría referirse de ningún modo a los fenómenos, los cuales no representan cosas en sí mismas. En tal caso, sólo tendré que comparar mis conceptos en la reflexión trascendental bajo la condición de la sensibilidad, con lo cual espacio y tiempo no serán determinaciones de las cosas en sí, sino de los fenómenos. Lo que sean las cosas en sí mismas no lo sé, ni necesito saberlo, ya que no se me puede presentar una cosa más que en el fenómeno”⁶⁷. Esta clara conciencia del límite nos imposibilita *para siempre* alcanzar alguna vez lo absoluto. Insistamos en esto, se trata de palpar un límite como límite, limitación de la razón crítica moderna que la *hermana* con las limitaciones que la *literatura* ya había advertido en los mismos comienzos de la modernidad con Montaigne y Cervantes, limitación que autores como Goldmann y Paul De Man señalan, a nuestro juicio de forma afortunada, como “trágica”⁶⁸. Aunque, como sabemos, la diferencia entre el conocimiento y el pensamiento, la diferencia entre el conocimiento de la naturaleza y la acción de los hombres, posibilita la otra dimensión de la razón en tanto *razón práctica*. Y como tal la presencia del hombre en el pensamiento kantiano se radicaliza aún más puesto que la idea de “totalidad” en el sentido de *Comunidad*⁶⁹ no es un Absoluto puesto que se trata de una Idea Trascendental (Mundo como Libertad) que siempre ha de estar, como parte de nuestra *finitud*, traspasada por nuestra propia persona y el entramado sociopolítico en el que se fundamenta históricamente (como “hecho” que está ahí en el mundo) la esencial *intersubjetividad* humana. Esta razón práctica tiene un a priori político: el de la *libertad* para poder expresar en público mis pensamientos y poder escuchar los pensamientos de los demás. Y esta estructura de la metafísica crítica de Kant es lo que la hace *inexpugnable* frente a los totalitarismos, tanto de signo materialista, léase el socialismo real, como de signo imaginativo-fascista-nihilista de algunos “lectores” de Kant. Por estas elementales razones cada día entiendo menos a algunos de mis colegas (españoles y franceses) que se empeñan, libro tras libro, en enterrar a la Ilustración y a la modernidad porque ahí estaba el comienzo del camino para llegar a Auschwitz, razón postmoderna por la que, cuanto antes, la filosofía debe definitivamente certificar la defunción de la propia razón moderna. Un disparate.

“Pensar por sí mismo” (*Aufklärung*) consistía, escribía Kant, en que teníamos que buscar la piedra de toque de la verdad “en uno mismo”; pero “Sapere aude” no se convierte en la máxima de la ilustración porque ese “uno mismo” sea algo único, individual, genial, sino porque (se supone) el uno mismo lo es de su propia razón. Ya hemos advertido que el ilustrado no es el erudito, ni el *cultifilisteo* que diría el joven Nietzsche en la *1.ª Intempestiva*, porque no estamos hablando de *conocimientos*, la ilustración no es una acumulación de libros - “tenía más libros que años”, se dijo de un eximio filósofo español—, no se trata de acumular datos en nuestra cabeza como explicaba magníficamente la Arquitectónica de la Razón Pura, no, la ilustración es “*unprincipio negativo*”⁷⁰. El ilustrado no es el que piensa, permítanme el lenguaje

cotidiano, “como le da la gana”, o “como se le ocurre”, ni siquiera el *genio* de las interpretaciones está exento de pasar por la *crítica*; sino el que se pregunta a sí mismo, “en todo aquello que deba aceptarse”, si es factible “convertir en principio general del uso de razón el fundamento por el que algo se admite, o la regla que se deriva de lo que se admite”. Es toda una “prueba”. Esta prueba puede servir para que el Nihilismo de las Interpretaciones del “uno mismo” (Jack *el Destripador* “lector” de san Juan, recordemos) no acabe en lo que ya apunta, nuestra Babel de las interpretaciones, auténtico mal radical de la filosofía, delirio de la razón.

Lo infinito, lo ilimitado, el océano rugiendo de infinitud ahí delante de nosotros (la metáfora es marinera y nietzscheana: *La Gaya ciencia*, §374, “Nuestro nuevo ‘infinito’”. ‘Nuevo’ o segundo infinito que el hombre descubre modernamente: 1) infinitud cosmológica y 2) infinitud *perspectivística*. De ahí la pregunta decisiva con la que Nietzsche va a iniciar este aforismo: “Qué extensión alcanza el carácter perspectivista de la existencia, [...]”, y su propia conclusión: “El mundo se nos ha hecho más bien otra vez ‘infinito’, en cuanto no podemos rehusar la posibilidad de que *encierra en sí infinitas interpretaciones*”⁷¹), tenía para la modernidad de la revolución científica un sentido cósmico tan fuerte como el señalado por Kant en la Conclusión de la *Crítica de la razón práctica*: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, *siempre nuevos y crecientes* cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí”⁷². La primera, seguía escribiendo Kant, arranca del lugar que ocupa el hombre en el mundo sensible externo, “y ensancha el enlace en que yo estoy hacia *lo inmensamente grande con mundos y más mundos y sistemas de sistemas*, y además su principio y duración *hacia los tiempos ilimitados* de su movimiento periódico”⁷³. Ahí Kant no sólo está afirmando la infinitud del universo en uno de cuyos lugares está el hombre, sino, lo más importante para nosotros, que se trata de una infinitud siempre renovada y como nueva a pesar de que supone una ley natural periódica. Pero esta admiración centrífuga por lo ilimitado del universo se compensa por la verticalidad, o fuerza centrípeta, auténtico peso específico del hombre o, para decirlo con san Agustín, *gravedad del alma*, que juega la segunda. “La segunda, continúa Kant, arranca de mi yo invisible, de mi *personalidad* y me expone en un mundo que tiene *verdadera infinitud*, pero sólo es captable por el entendimiento, y con el cual (y, en consecuencia, al mismo tiempo también con todos los demás mundos visibles) me reconozco enlazado no de modo puramente contingente como aquél, sino *universal y necesario*”⁷⁴.

La visión de un universo que escapa de nuestra mente por su infinitud, que parece estar siempre renovándose (no se trata del infinito cuantitativo o, mejor dicho, que no sólo es matemático sino dinámico), puede llegar a aniquilarnos. No nos “exponemos” a la infinitud gratis; esta visión puede llegar a trastornarnos hondamente, a mover, como si de un seísmo se tratara, muchas de las creencias en las que vivimos. Acaso nadie como Nietzsche llegó a tocar esa fibra: “En algún apartado rincón del universo, desperdigado en innumerables sistemas solares centelleantes, hubo una vez un astro en el que animales

astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más soberbio y más mentiroso de la ‘historia universal’: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Después de respirar la naturaleza unas pocas veces, el astro se entumeció y los animales astutos tuvieron que perecer”⁷⁵. Pero este único punto en medio de una infinitud de sistemas solares que periódicamente estallan (no necesariamente por culpa de la técnica: ¿tendrá la culpa el Principio de Razón Suficiente, alma máter de la metafísica platónico-científica-nihilista, según Heidegger, de la desaparición de los dinosaurios?), tiene un *valor existencial* que no se deja reducir por la contingencia cósmica ni zarandear por el vendaval relativista o nihilista que, al contemplar los millones de estrellas, pudiera hacerse fuerte en su corazón, sino, todo lo contrario, le hace ir erguido, *no de rodillas*, en medio de la infinitud que él mismo ha descubierto. Nos referimos a otra infinitud: el infinito y siempre renovado valor de mi propia persona (entrelazada moral y jurídicamente con los demás: auténtica Revolución del hombre ilustrado) “en la cual —concluye Kant—, la *ley moral* me revela una vida *independiente* de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, por lo menos en la medida en que pueda inferirse de la destinación finalista de mi existencia en virtud de esta ley, destinación que no está limitada a las condiciones y límites de esta vida”⁷⁶.

Estas dos cosas que pueden llenar el corazón de un hombre son de orden *existencial*: “las veo ante mí y las enlazo directamente con la conciencia de mi existencia”⁷⁷. Pero no se trata, como hemos visto, de una conciencia solipsista: la crítica kantiana al empirismo radical como a la metafísica dogmática hacen imposible que nos encerremos, ante la Infinitud, en alguna torre de marfil. Frente a lo que se podría pensar, esta conciencia de la infinidad de mundos posibles, a la que ni siquiera alcanza nuestra imaginación, no sirve en Kant para descoyuntar al hombre sino —*sublime dinámico*— para hacerlo, a pesar de la contingencia empírica de los mundos, aún más fuerte. Por eso hemos señalado anteriormente que esta *finitud* era metafísica y moral. Ahí la *muerte* de los seres finitos, de los seres morales, carece de la superafectación ontológica que en el siglo XX le darán algunos místicos alemanes existencialistas. Y precisamente esta actitud no ante la muerte sino ante la vida abiertamente infinita y siempre renovada, es lo que nos obligó bien pronto a no cortar nunca el apasionante diálogo que hay entre Kant y Nietzsche. Tal vez a la tercera transformación del espíritu, la que le hace al *león* transformarse en un *niño* (*Así habló Zaratustra*: “De las tres transformaciones”), debamos imponerle ciertas reglas morales para que el universo y su infinita ilimitación no acaben, en manos de tanta inocencia, en un puro juego lingüístico. Pero acaso haya en el ateísmo difícil de Nietzsche más rastros kantianos en los que poder situar nuestro propio nihilismo.

4.3.4. *Orientar la Dialéctica, orientar la Hermenéutica*

El profundo kantismo que hay en Max Horkheimer (frente a una primera lectura “escéptica”) nos sirve para orientarnos en lo que puede llegar a ser, y así ocurrió históricamente, un delirio de la razón en donde víctimas y verdugos desaparecen, ahitos de Identidad, en lo Absoluto.

En “Hegel y el problema de la metafísica”, Horkheimer señaló que el problema de la metafísica se había convertido, con Hegel, en el problema de la *finitud* engullida, fagocitada, por la metafísica idealista que aún sigue presa del pre-criticismo: el mito idealista de la identidad entre pensar y ser; el sujeto autocognoscente tiene que ser pensado como idéntico a lo *absoluto* y, de ahí, que tenga que ser *infinito*⁷⁸. Absoluto-Infinitud-Totalidad que sólo puede llegar a realizarse en “las supremas creaciones del espíritu: el Estado y la Cultura”. Esta *racionalidad* de lo real queda fundamentada, pues, en el concepto de conocimiento que le es inherente al sistema de identidad, razón por lo que para Hegel las “diferencias” no han de ser meramente *negadas* sino *aufgehoben*, *superadas*. Pero si sólo hay identidad como unidad conceptual, queda claro (no tan claro) que las diferencias y tensiones serán *lógicamente* interpretadas como “contradicciones”. En este proceso dialéctico el concepto de producción coincide con la propia producción del concepto: la mediación también la pone el sujeto autocognoscente de lo Absoluto. Estas “categorías abstractas”, escribe Horkheimer, configuran la estructura y el sentido de la Razón Universal como Fin último donador de un sentido ante la falta de sentido que tienen los momentos parciales del hombre. Gracias a esto el sufrimiento de las criaturas que van trabajosa y cruelmente haciendo el camino de la Historia, gana un sentido que la perspectiva parcial del dato meramente fenoménico no alcanza a ver. En fin, creemos de sobra conocida la razón metafísica y política gracias a la que con Hegel el idealismo alemán deja atrás la Dialéctica Trascendental y su finitud y límites, en aras de la Dialéctica de lo Absoluto.

Este error, esta ilusión precrítica, que no tiene en cuenta los límites de la *Crítica de la razón pura*, le hacen creer al filósofo, escribía Horkheimer, no ya en el *progreso* sino en “el progreso *dentro del sistema*” que el propio sujeto autocognoscente de la historia formula de forma científica. Esta fe hiperracionalista en el progreso significa realmente lo siguiente: “que todas las alegrías y penalidades de los hombres individuales, la pobreza y la riqueza, y, en general, todas las contradicciones reales del mundo terrenal, reciben la marca conciliadora de lo meramente finito”⁷⁹. Frente a Kant (y a Aristóteles, como vimos) Hegel no concibe lo finito como un límite sino, y en línea platónica, con lo meramente pasajero, fenoménico, aparente, ilusorio, en devenir, en fin, algo que carece de realidad propia. Pero, ahí comienza el problema, si las realidades del mundo sensible aparecen como puros fenómenos sin identidad ontológica, la mediación dialéctica se convierte en una trampa del propio sujeto del conocimiento que “pone” también la oposición y, obviamente, al carecer de entidad lo opuesto por meramente transitorio, la dialéctica se transforma en un monólogo. En la Dialéctica Trascendental el “pensar” sólo contribuye a orientarnos, pero en ningún momento la filosofía crítica traspasa esta limitación; no así en Hegel, que *hipostatiza* las Ideas trascendentales transformando lo que era una tarea muy limitada en el “ser” de lo dado por la historia del momento.

‘Hipostatizar’ es un verbo muy teológico, pero en filosofía significa dialécticamente quitarle la palabra al *otro*, hacer de mí mismo mi propia *antítesis*, en fin, romper con el propio método dialéctico que consiste, para Horkheimer, en señalar por encima de la identidad del concepto el núcleo irreducible a sistema de nuestra propia finitud: ése es el “detalle” dialéctico. Por lo tanto, no es de extrañar que la Teoría Crítica quisiera recuperar lo que de Kant había en Hegel: el compromiso inviolable con el fragmento, con el detalle, con la finitud del hombre.

Dentro de otro orden de cuestiones, pero también al hilo de la defensa de la filosofía crítica de Kant, el profesor Navarro Cordón ya señalaba la negativa kantiana de que un conocimiento del Absoluto no es lo mismo que la imposibilidad total del Absoluto. Lo que a nosotros nos interesa de su argumentación en defensa de la posibilidad de la metafísica es, en síntesis, lo que se entiende por *límite* (*Grenze*), porque es ahí donde mejor se marca la diferencia entre la filosofía crítica y el panlogismo hegeliano. “En la conciencia del límite no sólo encuentra Kant el último principio constituyente de la experiencia, sino también un nuevo ámbito recortado en el límite y mencionado de un modo matemático, y que indica una trascendencia con respecto al campo de la experiencia. Quizá por ello no sea acertada del todo la crítica que hace Hegel a este propósito de Kant, al reprocharle que el establecimiento del límite ya supone el trascendimiento de lo limitado, en este caso, el campo de la experiencia objetiva”. ¿Qué es lo que anda en juego?: el §60 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* en donde Hegel criticaba a Kant en estos términos: “El límite, la deficiencia del conocimiento, es igualmente determinada como límite y deficiencia, sólo mediante la comparación con la idea, en cuanto existente de lo universal de algo absoluto y perfecto. Y, por tanto, es simple *irreflexión* el no ver que precisamente la designación de alguna cosa como finita y limitada contiene la prueba de lo infinito, de lo ilimitado, que del límite sólo podemos tener noticia, en cuanto llevamos en la conciencia la noción de lo ilimitado”⁸⁰.

Pero esto es lo que reconoce Kant como tal pero de forma crítica. “Lo que Kant no hará, muy sensata y fundadamente, según nuestro criterio, es *tematizar el Absoluto* de modo que pueda ser sabido y consumado por la subjetividad humana y en estricta inmanencia con el campo de la experiencia, empleado aquí este término en el sentido estricto hegeliano”⁸¹. Kant no sería Kant si la reflexión trascendental no fuera una continua y correosa reflexión del límite y, a su vez, sin bajar la guardia de la razón, la constante “depuración” tanto de la idea de Infinito como de lo Incondicionado.

También el profesor Domingo Blanco había insistido en lo mismo respecto de la dialéctica materialista: “¿Cómo romper el círculo vicioso de la razón, el concepto del concepto, sin saltar por eso a lo irracional? [...] Los escolásticos decían que la poca filosofía aleja de Dios pero la madurez filosófica conduce a Él, y Hegel tradujo que el entendimiento parcial aleja del Estado pero la razón absoluta conduce a él. Desde una perspectiva *materialista*, y con la experiencia del siglo XX a cuestas, sólo podemos decir que una razón insuficiente conduce a las peores aberraciones y que nunca podemos asegurar que nos asiste razón bastante. ¿Cómo evitar entonces que la dialéctica

materialista siga siendo una razón a la deriva?”⁸². Recordemos, también en síntesis, que el profesor Domingo Blanco ha elaborado buena parte de su investigación intentando delimitar la dialéctica desde la filosofía crítica “anclándola” en la incondicionada necesidad que la razón experimenta “en su uso práctico”, tal y como la *Crítica de la razón pura* lo advertía contra los que esperan algo más maravilloso en filosofía crítica que el *sentido común*: “La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo concerniente a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común (*KrV*, A 831)”⁸³.

Domingo Blanco proponía el recuerdo de Kant al tratar de la dialéctica materialista por estas cuatro razones: 1) porque “materialismo” significa sin más *limitación crítica* de la razón especulativa y exclusión de sus pretensiones *totalizadoras*; 2) otorgarle prioridad a la *conciencia práctica común* como ley universal, es decir, que un individuo no es un medio sino un fin en sí mismo; 3) la orientación del pensamiento por esta necesidad *radical y universal* de *emancipación*; lo que supone, 4), el *pluralismo público* —¿*Qué significa orientarnos en el pensamiento?*—. Pero va más allá del formalismo kantiano de la praxis, y en esto ni podemos entrar, puesto que la mediación dialéctica no se reduce a ideas sino que la mediación abre a la imaginación productiva “con sus raíces en la sensibilidad y en el orden de la actividad práctico -material”. Y es que “No hay reflexión que deconstruya la carne”⁸⁴.

¿También podríamos intentar orientar la Hermenéutica (y la propia postmodernidad) desde la filosofía crítica de Kant?...

Creemos que hay un aire como de familia entre el Materialismo Histórico y la Hermenéutica en tanto “círculo hermenéutico” de la pre-comprensión y teoría “textualista” del universo. Hay un cuadro de Klee, escribía Walter Benjamin contra el Materialismo Histórico⁸⁵, llamado *Angelus Novus* en el que vemos un ángel en el instante de alejarse de algo sobre lo que clava su mirada. Ojos desencajados, boca abierta y alas extendidas. “Su cara está vuelta hacia el pasado.” El cuadro tiene dos perspectivas:

- a) El “materialismo histórico” - “un *autómata* construido en forma tal que era capaz de responder a cada movimiento de un jugador de ajedrez con otro movimiento que le aseguraba el triunfo en la partida. [...] En realidad, había adentro un enano jorobado, el cual era un maestro para el ajedrez y movía la mano del muñeco mediante cordeles” (Tesis I)-, convertido en la ciencia del futuro ve, al volver la vista hacia atrás, una cadena de acontecimientos dialécticos, tesis/antítesis/síntesis que, como el tra/ca/tá del tren de la historia, nos lleva a nuestro origen que es la meta.
- b) El ángel sólo ve una catástrofe única que acumula ruina sobre ruina. Intenta detenerse, quisiera despertar a los muertos para recomponer lo despedazado. “Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarse. Esta tempestad lo arrastra

irresistiblemente hacia el futuro al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso.”

Adorno, en *Dialéctica negativa*, propone tanto contra la dialéctica como contra el sistema dos observaciones preliminares: 1) que “el nombre dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son *más* que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*”, y 2) que, en consecuencia, debemos proceder a “desmitologizar” el concepto: “la verdad es que todos los conceptos (ahí Adorno utiliza la misma fórmula de Nietzsche en *Verdad y mentira en sentido extramoral*), incluidos los filosóficos, tienen su origen en lo que no es conceptual, ya que son a su vez parte de la realidad que les obliga a formarse ante todo con el fin de dominar la naturaleza”⁸⁶. La Hermenéutica cae en el concepto del concepto o, en palabras de Christopher Norris, en “el credo «textualista»”⁸⁷, cuando impide todo acceso a un mundo externo “al dominio omniabarcante de las representaciones textuales o narrativas”. Hemos pasado del idealismo del “sólo lo racional es lo real” al esteticismo literario-lingüístico del “la historia es una invención narrativa o textual”⁸⁸, con lo que demuestra la infinidad de interpretaciones que tiene (el texto del) mundo. Así podemos, frente a ciertas limitaciones prosaicas modernas del *modus racionalista*, dialogar con todos los autores en una libertad tal que el autor como tal ya ha desaparecido, fruto del ir más allá de los límites de la modernidad kantiana, postmodernidad que abre la historia al infinito del credo textual y sus infinitas interpretaciones. “No hay hechos sólo interpretaciones”, en una lectura que hace de algunos aforismos de *La Gaya ciencia* de Nietzsche la razón postmoderna de por qué el universo sólo tiene una “justificación estética” (*El nacimiento de la tragedia* depurado de su metafísica para artistas).

El aire de familia que encontramos entre el Materialismo Histórico (MH) y la Hermenéutica tiene estos dos niveles.

1. *Teóricamente* el MH imposibilita la crítica porque ya ha imposibilitado, cerrado, el camino que nos llevaría a los hechos; para el falso materialismo dialéctico los “hechos” se han evaporado, han dejado de ser “materiales” que hubieran podido responder críticamente a la teoría, resistirse a la teleología de la historia. Y al suprimir el valor teórico de la materialidad de los hechos cae en el totalitarismo filosófico de meter al universo en una sola interpretación verdadera, la del MH.
2. *Políticamente* el MH suprime la libertad de expresión, condición indispensable para el uso público de la razón en donde ha lugar la crítica y la oposición.

a) El círculo hermenéutico como consecuencia de la crítica de Heidegger

a la Metafísica convierte *teóricamente* a ésta en indefensa frente a la crítica hermenéutica. ¿Cómo podemos nosotros criticar a Heidegger si precisamente su pensamiento ya ha puesto de manifiesto la ilusión metafísica cuyas consecuencias nadie conoce mejor que él mismo?⁸⁹. ¿Cómo apelar a Kant si éste sólo es un “texto” que admite infinitas interpretaciones?

- b) Nunca podríamos decir que la Hermenéutica se oponga a la libertad de expresión. De entrada, más bien parece radicalmente anti-totalitaria.

Pero (al menos por ahora) no alcanzamos a ver qué significado *político* puede tener la reducción que identifica la historia con un texto en donde la ausencia de hechos se compensa con la abundancia de interpretaciones y re-interpretaciones infinitas sin posibilidad de establecer la más mínima diferencia entre verdad y mentira *en sentido moral*. Más bien parece que nuestro momento histórico postmoderno refleja el nihilismo de las interpretaciones en las que, por poner el ejemplo más actual, la participación de Heidegger en la propaganda nazi irrita tanto a los textualistas que el “hecho” político desaparece como algo que realmente no tiene nada que ver con el *pensamiento esencial*; de manera que, de entrada, los que seguimos pensando que hay una conexión, de vital importancia para la historia de la filosofía, entre la crítica de Heidegger a la metafísica crítica y su compromiso con el nazismo, sólo podemos estar hablando de cosas inesenciales, chismorreos y habladurías que nada tienen que ver con el Ser. No podemos demostrar, superada las ilusiones de la metafísica, que la afirmación “Heidegger no estuvo en la resistencia sino con el III Reich” tenga algo que ver, ni por asomo, con sucesos que ocurrieron alrededor de la Segunda Guerra Mundial. Pero como “resistencia”, “III Reich” y “Segunda Guerra Mundial” no son hechos en sí sino que dependen de la interpretación que les demos, cabe la posibilidad hermenéutica de hacer de Heidegger un héroe occidental frente al enemigo ruso, tal y como defiende, por ejemplo, Nolte. Claro que esto es lo que, como la cruz a la cara, une al *totalitarismo* del MH con el *Nihilismo del Todo vale* de una hermenéutica que nos prohíbe, por ilusión metafísica extra-lingüística, acudir a los hechos, a lo que verdaderamente pasó. Ahora bien, el que todo valga no es una garantía para el uso público y plural de la racionalidad, sino la palanca teórica para irnos de cabeza a la *Schwärmerei*. Puede que poder decirlo todo y no poder decir nada más que una verdad apunten al mismo deterioro político de la sociedad.

La crítica de Heidegger a la metafísica nos deja maniatados, indefensos, porque incluso nos hurta la posibilidad *metafísica* de acudir a Kant para rebatirle su crítica de la metafísica. El “verdadero” Kant ya no puede ser otro que el que está más allá de la propia ilusión y falsedad de la metafísica. Frente a esto, podríamos argüir que Kant habla desde el punto de vista del hombre y no desde el Ser. ¡Pues menudo argumento me trae usted para combatir los excesos de la hermenéutica si todo (ya) es hermenéutica! Pero la *historia* de la lectura de Kant que, desde luego, no aspira a leer a Kant de una vez por

todas, es real y material y está ahí en los textos y su materialidad, una de las tesis que defiende, como habremos de ver, Paul De Man. Pues bien, esta historia tiene un hilo conductor en el propio Heidegger: el absoluto desprecio por la *finitud* kantiana. Heidegger ha visto muy bien en *Kant y el problema de la metafísica* la “finitud” del hombre como fundamento esencial de la ontología. Sus tesis progresan y se encadenan “desvelando” poco a poco el verdadero kantismo, lo que quedó sin decir a Kant:

Y en verdad ¿cómo sería posible que una facultad inferior de la sensibilidad constituyese la esencia de la razón? ¿No habrá una confusión máxima si las partes inferiores ocupan el lugar de las superiores?, y ¿qué será de la venerable tradición, según la cual la *ratio* y el *logos* ocupan funciones centrales en la historia de la metafísica? ¿Puede destruirse el primado de la lógica? ¿Podrá mantenerse la estabilidad arquitectónica de la fundamentación de la metafísica, la división en estética y lógica trascendentales, si su tema ha de ser, en el fondo, la imaginación trascendental?

¿Acaso la *Crítica de la razón pura* no se priva a sí misma de su tema, si la razón pura se convierte en imaginación trascendental? ¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo?

Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la “posibilidad” de la metafísica al borde de este abismo. Vio lo desconocido y tuvo que retroceder. No fue únicamente la imaginación trascendental la que le produjo temor, sino que, mientras tanto, la razón pura como tal lo había atraído con mayor fuerza⁹⁰.

No pretendemos llenar folios volviendo sobre lo mismo. Pero creemos, con no pocos autores, que Heidegger yerra en la lectura ontológica de Kant. Si por filosofía crítica entendemos que el problema del fundamento de la metafísica está en el *límite* y la *finitud* radicales del hombre, radicalidad teórica y práctica, es decir, tanto *epistemológica* como *moral*, entonces confundir la estética trascendental con la lógica trascendental, hacer depender el fundamento metafísico de la *Crítica de la razón pura* de esa “raíz desconocida” que es la imaginación trascendental⁹¹, nos desorienta por completo respecto del ideal crítico kantiano. Ahora bien, nos sirve completamente para orientarnos en la propia filosofía de Heidegger que tiene a la ética como otra consecuencia ilusionista de la metafísica. Aquella radicalidad de la *finitud* del hombre tenía un fundamento moral inalienable, razón por la que Kant retrocede ante la Imaginación trascendental, retroceso de sentido común, pues dejar la síntesis de *libertad* y *necesidad* en manos de la imaginación productiva puede llevarnos exactamente al lugar filosófico *al que, durante toda su vida, se empeñó Kant en no llegar jamás*. Esta historia de la lectura heideggeriana de la *Crítica de la razón pura* entendió que la finitud del hombre estaba en la intuición pura de la imaginación, que es, como sabemos, el esquema de la *temporalidad*. De ahí intuye Heidegger que bajo las apariencias de la *ratio* y el *logos*

está, realmente, la subordinación de la razón a la imaginación trascendental, con lo que el *tiempo* pasa a vertebrar, en tanto estructura esencial, el pensamiento. La razón finita ya no es finita por su limitación *moral*, sino porque deriva de la imaginación trascendental⁹². Y esta interpretación desvela, a su vez, parte de la filosofía anterior que había en *Ser y tiempo*. El ser-para-la-muerte, en tanto hecho absolutamente irrebasable de la ontología de Heidegger fundamentada en una finitud meramente temporal tenía que convertirse en la categoría estrella de nuestra finitud. Pero esto es Heidegger, de ningún modo Kant, quien, bajo ningún concepto, quiso fundamentar la metafísica crítica en la estética y estetización del universo. El hombre se tiene que morir, y lo sabía Kant. Pero esto no era lo que admiraba su corazón, pura *necesidad* natural, sino que, y a pesar de esa condición mortal, el hombre se sintiese capaz de llegar a ser *el héroe de la libertad*.

La esencial significación empírica del conocer humano, y su *finitud*, concluía magníficamente Navarro Cordón, impide a nuestro juicio el que Kant sea considerado sin más dentro del carácter onto-teo-lógico de la metafísica, *según el esquema hermenéutico heideggeriano*. Pero lo importante, es obvio, no es que no esté, sino que *no puede estarlo* por su idea del “ser noúmeno” como sobrepasando toda determinación conceptual y esencial, y por la finitud del saber humano⁹³.

4.3.5. *La filosofía en el corazón de las tinieblas: Kant (como si) Joseph Conrad*

4.3.5.1. *El Holocausto como “problema ontológico”*

Estamos obligados filosófica y literariamente a comenzar este análisis con *Las flores del mal* de Baudelaire, cuya primera edición data de 1857. Su primera página y primer poema está dedicado “Al lector”. Los doce últimos versos dicen así:

Mas, entre los chacales, las panteras, los lince, / Los simios, las serpientes, escorpiones y buitres, / Los aulladores monstruos, silbantes y rampantes, / En la, de nuestros vicios, infernal mezcolanza

¡Hay uno más malvado, más lóbrego e inmundo! / Sin que haga feas muecas ni lance toscos gritos / Convertiría, con gusto, a la tierra en escombro / Y, en medio de un bostezo, devoraría al Orbe;

¡Es el tedio! -Anegado de un llanto involuntario, / Imagina cadalsos, mientras fuma su yerba. / Lector, tú bien conoces al delicado monstruo, / -Hipócrita lector —mi prójimo—, mi hermano⁹⁴.

Estas flores enfermizas, como el mismo poeta califica a sus poemas, están dedicadas a su maestro, Teófilo Gautier. Nada de particular, si no fuera porque la poesía de Gautier tenía un “imperativo poético”: “Más vale la barbarie que el aburrimiento”.

Investigadores de nuestra civilización como Georges Steiner y Zygmunt Bauman han llamado la atención sobre este aspecto del problema del mal: 1) que la *modernidad* encierra en sí misma el itinerario que nos lleva a Auschwitz, y 2) que por tal modernidad ambos autores entienden tanto *profundo tedio*, *vacío* o *Ennui*, como *fabricación en serie* y *actividad febril*⁹⁵.

Nuestro poeta de la noche y de los prostíbulos tuvo sobre su propio suelo cultural, sobre la refinada vida civilizada que se vivía en París, una intuición que los filósofos estudiarán y desarrollarán: la profunda relación entre el tedio, lo rutinario, la mecanización de nuestras vidas, y esa válvula de escape que se esconde en el corazón del hombre y en el corazón de la fábrica de la cultura, y que sueña con cadalsos. Pero el poeta avisa, y esto es lo filosóficamente decisivo para nuestro análisis, que éste hombre que sueña con devorar al mundo no tiene nada de diabólico, no lanza gritos, ni lanza espumarajos por la boca, ni siquiera huele a azufre. Tan sólo se trata de un hombre corriente, acaso hasta de un buen padre de familia; tan sólo se trata de un modélico Funcionario del Tedio, simplemente estamos hablando de un *burócrata*.

Pero, ¿qué tiene que ver la burocracia con el problema del mal? Después de *Eichmann en Jerusalén*⁹⁶, libro en donde Hannah Arendt recoge los pormenores del famoso proceso contra este nazi, diseñador directo de la planificación de la muerte de, aproximadamente, un millón de judíos, después de la investigación que llevó a cabo Hannah Arendt empezamos a comprender que Baudelaire tenía razón, aunque las autoridades de su tiempo no sólo no lo creyeran, sino que el Tribunal Correccional de París condenara la primera edición de *Las flores del mal*, suprimiendo seis poemas por falta de moralidad. Ahora sabemos de qué estaba enfermo ese funcionario modélico: era *banal*. Es decir, que lo que Arendt viene a subrayar es que detrás de Eichmann no hay ningún instinto diabólico, especialmente perverso, ni se trata de un estúpido sino de un hombre con carrera; de ahí que defina a este mal como *mal banal*, y, de ahí, a su vez, el significativo subtítulo de esta obra: *Ensayo sobre la banalidad del mal*. “Fue -escribe—, como si aquellos últimos minutos resumieran la lección de la terrible *vaciedad del mal*, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes.” A la luz de esto -Eichmann sólo estaba “cumpliendo órdenes”, aunque él trataba de que las víctimas no sufrieran “demasiado” (*mentiras* del acusado, comprobadas por parte de los fiscales)— parecería, entonces, como si el secreto del mal, que viene preocupando desde Epicuro hasta nuestros días, fuera que carece de misterio.

En lo tocante al problema del mal tal y como se ha expresado en el siglo XX, no estamos ante un *drama* sino ante una *tragedia*’. y es la conclusión de Arendt y Baumann, ya que la *civilización* puede perfectamente dejar de *pensar* aunque siga conectada, corazón de la *modernidad*, a una razón que *sabe* cómo solucionar problemas *técnicos* del tipo de la Solución Final.

El mal banal no es ausencia de racionalidad moderna, sino la puesta en práctica del

domino del *saber* sobre el *pensar*, dicho de otro modo, la solución a la que llegaron los nazis después de planteado “el problema” por Hitler en 1941 -carta que recibe Heydrich el 31 de julio de Hermann Goring para que preparase “la solución general (*Gesamtlosung*) del problema judío, en la zona de influencia alemana en Europa”, y que presentara una “propuesta general... para la ejecución de la tan deseada solución final (*Endlosung*) del problema judío”⁹⁷- no hubiera sido posible sin la profunda alianza moderna que se da entre *burocracia* y *técnica*. Gasear y quemar a 24.000 personas en un solo día de agosto de 1944, y en un solo campo de exterminio, es lo que a la filosofía le obliga a *sorprenderse*, vamos a decirlo con Aristóteles, ante lo que este suceso histórico, auténtico *giro copernicano del mal*, tiene de *aporta*.

Si resulta, como nos parece, que filósofos e historiadores (como Heidegger y Nolte) no desean encarar el recuerdo del horror de frente, la razón no hay que buscarla exclusivamente desde la perspectiva nacional alemana: ¿cómo enseñar lo que pasó en Auschwitz y Treblinka?, ¿qué lugar tienen los campos de la muerte en una Historia de Alemania cuando lo que se pretende, precisamente, es “reescribir” la historia para que todo aparezca como políticamente correcto (recordemos lo que criticábamos en la introducción: la cohabitación entre “hermenéutica” y “relativismo nihilista” cuando se afirma que no hay hechos en sí sino sólo “interpretaciones”, da lugar a la desaparición de las diferencias entre “verdugos” y “víctimas”), sino, más bien, en el carácter *ontológico* que encierra el problema del mal.

El Holocausto como “problema ontológico” quiere decir que le tenemos que decir definitivamente adiós a nuestros educados, civilizados, fantasmas cartesianos; que la hipótesis del “genio maligno” ha tomado, o debería tomar, a la luz de los crímenes en masa cometidos en el siglo XX, una prioridad ontológica porque atañe directamente al *ser* de nuestra civilización. Ya no dudamos, sino que encaramos una sospecha corrosiva: ni el Holocausto, ni los asesinatos llevados a cabo por el formidable aparato de Stalin montado en torno a la NKVD⁹⁸, pueden seguir representándose, para mantener el tipo frente al resto del mundo y ante nuestra propia conciencia, como si sólo se trataran de “desvíos” aislados en la recta marcha hacia el Progreso que, debemos recordar, es como se autodefine filosóficamente la esencia de la Modernidad basada en la *razón*. Pero el Holocausto no es un inesperado cáncer que brota por arte de magia en el saludable cuerpo de la civilización occidental, sino, todo lo contrario, su acontecimiento histórico nos *desvela* el rostro de una verdad pavorosa que no queremos admitir: el rostro oculto de nuestra propia sociedad.

Como nos ha revelado quien estuvo allí, Primo Levi⁹⁹, Auschwitz debemos estudiarlo, “entenderlo”, desde el punto de vista moderno: el sistema de *fábricas*. Identidad y diferencia: en vez de producir mercancías, los seres humanos ocupaban el lugar de la materia prima. Su producto final era la muerte, obiedad desgraciada; pero lo obvio es más profundo aunque fuera el modelo social de vida moderna, es decir, producción de muertes en tanto concepto de productividad cuya economía evaluaba sistemáticamente tanto las “unidades”, como el “tiempo”, que los equipos especializados especificaban en las tablas de producción de cada sección del campo de exterminio.

Lugar que hubiera sido otro si en su horizonte, o paisaje de producción, no se alzarán las chimeneas, otro símbolo del sistema moderno de fábricas, de donde salía humo acre, como describe Primo Levi, producido por la cremación de la carne humana. Y de igual forma que la red de ferrocarriles alemanes, envidia de todo el mundo, llevaba puntual y eficazmente el cargamento de un lado a otro, también esta misma red de comunicación llevaba la materia prima hasta las fábricas. Las víctimas que eran gaseadas inhalaban bolitas de ácido prúsico, producidas por la avanzada tecnología química alemana. Los crematorios fueron diseñados por ingenieros. Las torturas que nos harían progresar científicamente fueron calculadas por eminentes médicos. La burda ideología del partido nazi fue re-fundada filosófica, histórica y jurídicamente por magníficos profesores universitarios al completo servicio de este sistema de producción. En fin, los administradores se hicieron cargo de montar y poner en marcha la dinámica que fluidificaría todos estos compartimentos, auténtica división del trabajo, y que daría lugar a esa vitoreada “precisión alemana”, alma máter del sistema burocrático que funcionó con tanto entusiasmo y eficiencia en la transmisión y sagrada obediencia de órdenes, aunque fueran las más descabelladas.

Por supuesto que no estamos afirmando que la civilización moderna sea la “condición suficiente” del Holocausto, pero sí su “condición necesaria”. Lo que queremos subrayar es que el problema del mal, tal y como se expresa históricamente en Auschwitz, sería imposible sin esta *racionalización metódica* de la muerte. Método que atañe al *ser* de la modernidad *técno-burocrática* en seis aspectos fundamentales:

1. La *Administración* (no la estúpida y maligna visceralidad de Hitler contra los judíos) pone en marcha una *planificación* que el espíritu *burocrático* lleva a cabo con una meticulosidad tan rígida como eficiente.
2. El *Ejército* puso en acción esta máquina de destrucción bajo el sello de la también vitoreada *disciplina* e *insensibilidad* de la *precisión* militar “prusiana”¹⁰⁰.
3. La *Industria* transformó los campos de la muerte en fuentes de *ahorro* que funcionaban como fábricas: “Los cadáveres eran tratados como materia prima —escribe Primo Levi—, de la que se extraía el oro de los dientes, los cabellos como materia textil, las cenizas como fertilizantes agrícolas”. Todo estaba calculado con una “locura geométrica”. El Block 29 del campo, nos recuerda, tenía siempre las ventanas cerradas porque era el *Frauenblock*, es decir, el *prostíbulo* servido por las muchachas polacas y reservado a los *Reichsdeutsches*¹⁰¹.
4. La *Banca* - lo hemos podido comprobar hoy día tras las reclamaciones y denuncias de supervivientes y familiares judíos despojados de sus bienes— se encargó de hacer desaparecer legalmente los *ahorros* de los judíos, bien invirtiéndolos directamente en la industria de guerra o ya mandándolos a la “neutral” Suiza.

5. El *Partido* abonó, filosófica y políticamente, la creencia en una *ciencia alemana* como destino o misión histórica, cuyo cumplimiento exigía la transformación de la virtud del *honor* en *lealtad* al *Führer*. La individualidad de la conciencia, como en una *cadena de montaje*, era absolutamente impensable.
6. La *Iglesia católica* (aunque en general todas las Iglesias), santo y seña de la civilización occidental en tanto piedad y ayuda al prójimo, se abstuvo de intervenir desde el púlpito ante sus fieles. Galileo seguía excomulgado, pero con Hitler firmaron convenios.

Se trata de todo un *dispositivo* calculado racionalmente, causas-efectos, para resolver lo que según Hannah Arendt era el verdadero problema de la Solución Final: *¿cómo vencer la “piedad animal” que sienten los hombres normales ante el sufrimiento físico?*¹⁰². Ahí es donde interviene lo que Max Weber denominó “el honor del funcionario”, al que hemos aludido anteriormente, virtud que consiste en su capacidad para llevar a cabo “a conciencia” las órdenes de la autoridad superior. No inconscientemente, sino procurando que esa puesta en práctica de las órdenes coincidiera con sus propias convicciones; de forma, pues, que el honor del funcionario consiste en una síntesis perfecta, sin el menor resquicio de duda, entre “una elevada disciplina moral” y “la negación de uno mismo”¹⁰³. Y por esta transformación moral del honor pudo Eichmann, una y otra vez, insistir en que él no sólo estaba obedeciendo una orden, sino que estaba acatando la ley.

Hannah Arendt, con mucha perspicacia, comenta al respecto que la Ley del Funcionariado, el *Führerprinzip*, era “una parodia” del “imperativo categórico de Kant” ya que esta Ley apoyaba la *subordinación burocrática* en lugar de la *autonomía individual*. “Actúa como si el fundamento de tu actuación fuera el mismo que el del legislador o el de las leyes de la tierra”¹⁰⁴.

Pues bien, en la medida que los hombres (no hablamos de “asesinatos natos”, lo que resolvería nuestro problema) han logrado vencer esta piedad en el marco del acatamiento a una ley positiva, podemos decir no ya que la modernidad ha fracasado, sino algo mucho más profundo, y, de ahí, que denominemos a esta cuestión como “problema ontológico”, porque lo que ha estallado es el propio *ser* del hombre tal y como lo creíamos: incapaz de atacar deliberadamente el principio del bien que, eso se suponía, fundamentaba a nuestra sociedad. El Holocausto es la demostración de que la civilización ha fracasado, de que la civilización moderna no puede en ningún momento salvarnos de nuestra propia imagería del terror, de que “civilización” y “barbarie” (en la conjunción que la época moderna nos ha brindado como parte del progreso) parecen ser las dos caras de una misma moneda. Esta es la verdad pavorosa que nos cuesta trabajo admitir. Y es en este sentido en el que podemos decir que no estamos en una época “postmoderna”, sino, y como advertía George Steiner *En el castillo de Barbazul*, en una peligrosa “postcultura” puesto que ya hemos conseguido, técnicamente, *construir* el

Infierno aquí en la tierra, dejando muy atrás “el orden y las simetrías más importantes de la civilización occidental”¹⁰⁵.

A partir de esta conciencia necesitamos, de nuevo, la ayuda del viejo Kant, porque si ha habido un filósofo que, como la última mujer de Barbazul, se ha atrevido a encarar lo que había tan celosamente guardado en aquella habitación del castillo, ese filósofo, a nuestro juicio, no es otro que Kant. Ya nadie puede dudar de que lo que tan celosamente guarda nuestra razón biempensante *Nihil est sine ratione*— en ese “cuarto oscuro de la conciencia” - la expresión es de Nietzsche en *Verdad y mentira en sentido extra-moral*— es la realidad, la positividad, del mal.

4.3.5.2. *El mal o ¿qué es el hombre?*

Nuestro método de trabajo consistirá, por un lado, en señalar algunos de los momentos decisivos en la obra de Kant en donde el problema del mal, y su realidad, nos ofrecen un hilo conductor del pensamiento kantiano. Por otra parte, pero siempre al hilo de la cuestión central, el mal, nos proponemos dar una respuesta a las críticas postmodernas (postilustradas) que pretenden estar justificadas en la siguiente tesis: siendo la razón moderna el marco fundacional de la misma civilización que ha dado lugar al Holocausto, es lógico pensar que la modernidad y sus filósofos han fracasado. Nosotros queremos preguntarnos, una vez que hemos encarado la realidad del mal tal y como históricamente se nos ha desvelado en el siglo XX, si acaso en autores modernos e ilustrados como Kant no había razones filosóficas de sobra (que fueron olímpicamente desatendidas por el propio devenir de la historia de la filosofía), como para haber sido mucho más precavidos respecto de las razones de una modernidad, históricamente triunfadora y triunfante, que siguió creyendo filosófica y políticamente que el mal sólo era “ausencia” de ser o de bien.

He aquí nuestra respuesta anticipada: hay filósofos modernos que nunca arrojaron la toalla respecto del problema del mal, razón tanto de sus dudas sobre la marcha en línea recta del progreso, como de que, ahora, tengamos que revisar la famosa cuarta pregunta kantiana acerca del hombre. Si anteriormente habíamos dicho que el problema del mal es de orden *ontológico*, creo que no nos costará ningún trabajo extra reconocer que lo que ahora está en juego es, precisamente, la esencia del hombre, es decir, la *subjetividad humana* en el plano de su *inteligibilidad* en tanto facultad de conocer, de pensar y de actuar.

Intentamos ir más allá (o más acá, depende de la perspectiva) de Heidegger. Ya no se trata únicamente del *problema metafísico* de la *Imaginación* como *Ab-grund*, abismo o sin-fondo, de la fundamentación de la metafísica y del hombre y sus autopresentaciones de un “yo estable y permanente” en tanto “correlato” de todas nuestras representaciones¹⁰⁶, ahora se trata, más bien, de encarar con Kant la posible zona oscura que, desde “¿qué es el hombre?”, reclama insistentemente nuestra atención

hacia lo que no se deja subsumir tan fácilmente en un concepto de racionalidad cuya fundamentación depende, precisamente, de negar la realidad ontológica del mal como parte esencial del hombre. El *mal radical* y la hipótesis de la “voluntad maligna” que aparecen nítidamente en la obra kantiana, significan el descubrimiento de una *tierra ignota* o, dicho con palabras de Conrad, que Kant se ha internado en el corazón de las tinieblas de la propia razón humana, que ha tenido el verdadero atrevimiento de aventurarse en el pensamiento y gritar ¡abismo a la vista! Y nadie podría decir que no nos advirtió, desde su propio pesimismo ilustrado, acerca del *límite* que representaba, en plena época de las Luces, el descubrimiento de nuestras íntimas *fuerzas negativas* que con toda su *positividad* de fuerzas reales podían poner serios obstáculos al proceso de la civilización. Es esta actitud ante lo que nos limita lo que separa radicalmente a Kant de Heidegger. Pues es de sobra conocido que quizás nadie como Heidegger (acaso Nietzsche) supo señalar el *abismo de la metafísica* desde un riguroso análisis *ontológico* de la existencia: el *abismo* del ser, la *nada* camuflada en nuestra admirada y conquistadora *razón suficiente*; pero esta nada no es negativa sino positiva, como positivamente real es la fuerza de sentido opuesto que se nos opone. Lo que queremos decir es que el abismo que Heidegger descubre sólo tiene una dimensión ontológica, mientras que en Kant el abismo o sin-fondo de la razón es de carácter *metafísico y moral* en tanto atracción del vacío —des-fundamentación— que viene a provocar el descubrimiento de que el mal pertenece a la esencia del hombre y es inseparable de la historia. Esta “guardia” que Kant monta es otro ejemplo más de la diferencia entre Filosofía y Teología, porque aquélla no va detrás de su señora cogiéndole la cola, sino delante con una antorcha¹⁰⁷.

El problema del mal puede arruinar el fundamento de la metafísica y el ser de lo que entendemos por el hombre y, de ahí, que alcance su onda expansiva al fundamento de nuestras creencias en tanto *animales racionales*. La *radicalidad* con que Kant ha planteado este problema nos obliga a deletrear filosóficamente el problema del mal y sacar algunas consecuencias.

4.3.5.2.1. Las magnitudes negativas y la metafísica

Hasta bien entrado el siglo XVIII el problema del mal había estado dominado por la teoría escolástica que desontologizaba el mal en tanto “ausencia” de ser. Vamos a recordar un ejemplo muy oportuno antes de explicar qué significa “magnitud negativa” en Kant. En *La ciudad de Dios*, Libro XI capítulo XVIII leemos: “Belleza del universo que, merced a la ordenación de Dios, se hace más patente por la oposición de los contrarios”¹⁰⁸. San Agustín expone con una brillante claridad el núcleo teológico en el que nuestra cultura ha justificado la *imposibilidad* de que Dios hubiera creado a seres cuya *malicia* no redundara en el *bien*. El orden del universo está lleno de *antítesis* —opposita— (“un hermosísimo canto de variadas antítesis”). Este término, señala Agustín,

pertenece al empleo de la *retórica* en tanto “ornamentos preciosos de la elocución, que en latín reciben el nombre de *opuestos*, o, con más precisión, *contrastes* (contraposita)”¹⁰⁹. Y pone varios ejemplos sacados de la segunda carta a los Corintios de san Pablo: “Somos los impostores que dicen la verdad, los desconocidos conocidos de sobra, los moribundos que están bien vivos, los penados nunca ajusticiados, los afligidos siempre alegres, los pobretones que enriquecen a muchos, los necesitados que todo lo poseen”¹¹⁰.

En resumen, “la oposición de contrarios”, tal y como aquí se concibe la oposición, contribuye a la *elegancia* del lenguaje, mediante la que la belleza del universo se *realza*, por la oposición de contrarios, “no de palabras, sino de realidades”. Por lo que san Agustín admite que él únicamente está desarrollando la verdad de la *antítesis* proclamada en la Biblia: “*Frente* al mal está el bien; *frente* a la vida, la muerte; *frente* al honrado, el malvado. Contempla las obras de Dios: todas de dos en dos, una *corresponde* a la otra”¹¹¹.

En 1763 Kant escribe el *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filoso fa*¹¹². Su intención era abordar un concepto muy conocido en matemáticas pero totalmente ajeno a la filosofía. Kant era consciente de que por primera vez la oposición de los contrarios recibía un tratamiento filosófico al margen de los prejuicios de la Teología y la Teodicea, situación que ha ocasionado multitud de fallos y de falsas interpretaciones¹¹³. Kant quiso echar luz sobre la retórica de los contrarios que realzan el bello orden del universo, exponiendo algunos problemas en donde “la falsa metafísica elude de buen grado, porque aquí la estupidez erudita no logra tan fácilmente, como de costumbre, hacer pasar las fantasmagorías por solidez”¹¹⁴.

Kant distingue dos tipos de oposición: *lógica* (OL) y *real* (OR). La OL es de la que, hasta ahora, se habría ocupado la filosofía. De la misma cosa se afirma y se niega algo a la vez. Su consecuencia es “nada”: “Nihil negativum irrepresentabile”, tal y como obliga el Principio de contra-dicción. Ejemplo: “Un cuerpo que esté en movimiento es algo, un cuerpo que no esté en movimiento también es algo. Pero un cuerpo que esté en movimiento y, al mismo tiempo, no lo esté, no es nada”. Mientras que la OR tiene otra explicación: se trata de dos predicados de una cosa que se oponen pero no en virtud del Principio de contradicción, A y no-A, sino que lo que produce es un *algo* (cogitable). Así, por ejemplo, una fuerza que imprime movimiento a un cuerpo en una dirección, y una fuerza igual en dirección contraria, no se contradicen y son posibles como predicados de un solo cuerpo. La consecuencia es la *quietud*, que no hay que entender como ausencia de movimiento, sino el resultado de una verdadera oposición. Quiere esto decir, pues, que “una cosa se opone a otra: una de ellas *suprime* lo que ha sido puesto por la otra”. Ahora bien, esta supresión no es un “nihil negativum irrepresentabile”, sino un “nihil negativum representabile”. También aquí la consecuencia es “nada”, pero no una nada absoluta, imposible de pensar, sino un *algo* como la *quietud* en mecánica o el *cero* en matemáticas.

Todos los ejemplos señalados por san Agustín, el malo *frente* al bueno, la muerte

frente a la vida, etcétera, no podrían entrar dentro de la categoría de oposición real o *Realrepugnanz* porque, en realidad, no se trata de una verdadera oposición. El negativo de la contradicción lógica es no-A, una nada en sí y por sí que sólo expresa el rechazo de la contra-dicción respecto a lo establecido en A. Pero, en cambio, los *opuestos reales* son positivos y, por esta razón, en la verdadera oposición no existe contradicción sino *contrariedad* entre extremos que son los dos positivos, aunque en la expresión simbólica uno de ellos se indique como el “contrario negativo” del “positivo”. Bastaría esta consideración para comprender que nos movemos en un plano muy diferente de donde san Agustín desarrolló su solución al problema del mal. Este no puede tener un origen positivo, salvo que pensemos alguna vez (lo que rechaza san Agustín) que la oposición entre el bien y el mal esconda una auténtica *Realrepugnanz* que nos obligaría a revisar los fundamentos de la Creación del hombre y, obviamente, el ser de nuestra civilización.

Kant quiso que el filósofo aprendiera algo útil del empleo de las magnitudes negativas en matemáticas. El surtido de ejemplos de oposiciones reales demuestra, ya en esta época precrítica, lo que la *Crítica del juicio* nos dará a conocer: su tremenda imaginación, su inagotable riqueza de pensamiento. Amanecer y atardecer; avanzar y retroceder; subir y bajar; deber y haber; etcétera, son ejemplos de oposiciones verdaderas o reales. Pero Kant puso más empeño en el primer capítulo en las cantidades positivas y negativas en matemáticas, es decir, en las magnitudes precedidas por el signo (+) o (—). El filósofo, así como el teólogo, y muy especialmente, como veremos más adelante, la imprudente Teodicea, han de entender que aunque cabe hablar en matemáticas de “el atardecer es un amanecer negativo”, o “el bajar, un subir positivo”, así como que “el retroceder, un avanzar negativo”, y, hablando de dinero en el banco, cuando estamos en débito consideramos que “el debe” es “un capital negativo”¹¹⁵, sin embargo, recalca Kant, el bajar no se distingue del subir como A de no-A, sino que es tan positivo como el subir, y contiene en sí mismo la causa de una negación sólo unido al propio subir.

La conclusión, lejos de ser algo baladí o que sólo afecte a las ciencias, resulta de vital importancia para el problema del mal. Ontológicamente no pueden existir cosas que sean negativas en sí, o sea, negaciones en general, porque lo que realmente niega o anula la consecuencia de algo es, en sí mismo, una causa positiva. Se trata de la primera regla fundamental de la oposición real, que dice así: “La repugnancia real sólo tiene lugar en la medida en que dos cosas, como fundamentos (*Gründen*) positivos, anulan la una la consecuencia (*Folge*) de la otra”¹¹⁶.

Quiere esto decir que si el mal es real entonces se puede sumar y, si esto es así, entonces el horizonte ontológico queda abierto para la hipótesis que va madurando en Kant y, este dato histórico-filosófico es fundamental, en pleno siglo del Progreso automático: estamos mal, pero aún podemos estar peor. Dicho con más precisión filosófica: se puede progresar en el mal, de la misma forma que -7 y $-13 = -20$. Las cantidades negativas no son negaciones de cantidad, ni ausencia de cantidad y, por lo tanto, no-existentes o la nada absoluta. Nada de esto, la materialidad del fenomenismo kantiano ya hace su aparición exigiendo que la filosofía la tenga en cuenta

ontológicamente. Las cosas, los objetos, lo que hay, la sustancia, son siempre positivos: están ahí y tienen un peso específico propio. Por lo tanto, en la realidad no hay un polo positivo y otro negativo, sino dos polos positivos que se oponen.

Que en esta reflexión hay una impronta aristotélica antiidealista, a nadie se le oculta. La oposición real o *Realrepugnanz* nos retrotrae desde la crítica contra Leibniz-Wolf a Aristóteles: la oposición lógica como único marco de referencia del problema del mal es un claro ejemplo (Platón, san Agustín, Leibniz y Hegel) de la insuficiencia del concepto para conocer la realidad al margen de lo que el propio concepto jamás podrá poner: lo otro del concepto, es decir, el *sustrato*. Y porque lo otro del concepto no se deja tan fácilmente *subsumir* en la abstracción conceptual, es por lo que -13 terremotos en 1998 y -21 terremotos en 1999, *suman* 34 catástrofes sísmicas que hemos sufrido, quién sabe si para que se realce el bello orden del universo desde la perspectiva de la oposición de los contrarios.

Para el Kant “precrítico” la retórica del mal tenía que parecerle inaceptable tanto a nivel *teórico* como *práctico*. Este magnífico *Ensayo* nos pone en la pista de lo que hemos denominado el giro copernicano respecto del problema del mal. Teóricamente porque viene a distinguir lo que antes estaba confuso: 1) la negación que surge del principio de contradicción recibe el nombre de *carencia* (defectus, absentia), puesto que carece de principio positivo constituyente; 2), sin embargo, a la negación en tanto consecuencia de una oposición real (un principio positivo que se opone a otro principio positivo pero de signo opuesto), la va a denominar *privación* (privado).

Pero es que a nivel de psicología y filosofía moral, los ejemplos que Kant nos brindaba no dejaban la menor duda sobre el problema que a la biempensante historia de la filosofía platónico-leibniziana le acababa de estallar en su rostro angelical. Así, el *desagrado* no es “falta” de agrado, sino “un motivo positivo que suprime total o parcialmente aquel agrado que tiene su origen en otro motivo; y por eso lo denomino *agrado negativo*”¹¹⁷. La *aversión* no es, ni mucho menos, falta/ausencia de deseo, sino todo un deseo en regla pero negativo. De manera que el *odio* sería un *amor negativo*¹¹⁸. Y sabemos lo que dice el dicho popular: “Hay amores que matan” o, filosóficamente, que el nazismo no es una contradicción o contraste que tuvo el pueblo judío, sino una oposición real, nunca mejor dicho: *Realrepugnanz*, oposición por cuya positividad de una *ley* fueron asesinados unos seis millones de personas. La Solución Final ha sido el ejemplo histórico más relevante de lo que Kant decía, en general, del *vicio*: “El vicio (demeritum) no es simplemente una negación, sino una *virtud negativa* (meritum negativum). El vicio, en efecto, sólo puede tener lugar en la medida en que existe en una cosa una ley (ya sea la simple conciencia o la conciencia de una ley positiva) *contra* la cual se ha obrado. Esta ley interna es un motivo positivo de la acción, y la consecuencia sólo podría ser cero, porque ha sido suprimida aquella que sólo podría derivarse de la conciencia de la ley. Existe, pues, aquí una privación, una contraposición real y no simplemente una carencia”¹¹⁹.

Ahora bien, con esta perspectiva Kant ha abierto un nuevo frente del problema del mal para la filosofía y el pensamiento en general. ¿Qué ocurre con la idea tan moderna

del Progreso? En el [capítulo III](#), Kant intentó preparar el terreno teórico para la aplicación del concepto de magnitud negativa a los objetos de la filosofía, y confiesa que existen motivos más que suficientes para sentirse “sumamente *inquieto* de que, al tomar un camino aún no hollado, pueda cometer deslices que quizá sólo pueden ser descubiertos al proseguir la marcha”¹²⁰. Resumiendo. La primera aplicación del concepto de magnitud negativa a los objetos de la filosofía tiene que ver con la *teleología* en la naturaleza. Y tenía razón como para que nosotros mismos nos sintiéramos inquietos frente a ciertas consecuencias: “En todos los cambios naturales del mundo, la suma de lo positivo, en cuanto se la calcula mediante la adición de las posiciones concordantes (no opuestas) y la sustracción de las realmente opuestas entre sí, no aumenta ni disminuye”¹²¹.

Si nos fijamos, estamos descubriendo con el Kant precrítico, segunda mitad del XVIII, una posición metafísica “opuesta” a la *armonía preestablecida* de Leibniz, a su vez razón suficiente del progreso onto-teo-teleo-lógico de la historia. La metafísica de Kant tiene, al menos a la luz de este *Ensayo*, dos presupuestos que vienen a revolucionar la metafísica dogmática, erudita o basada exclusivamente en el concepto: 1) El mundo más bien parece *oposición y conflicto*. 2) Hay un principio *entrópico* que dinamita nuestro ciego optimismo en el progreso. Dicho de otro modo, lo que metafísicamente está en juego es la misma idea de *Fin*, idea-vector que Kant no va a rechazar, pero sí poner en cuarentena porque nos ha demostrado con su *método* (aplicar tesis de las matemáticas a algunos objetos de la filosofía¹²²) que el *finalismo* o *teleología* tiene filosófica e históricamente un serio adversario. Tan sólo un “fallo” muy extendido entre los filósofos¹²³, como es el tratar “el mal como una simple negación”, es la causa de nuestra creencia en el finalismo como si éste fuera un lugar común de nuestro conocimiento objetivo.

4.3.5.2.2. El problema del mal como problema “crítico”

Este hilo conductor vuelve a aparecer en la *Crítica de razón pura*, pero no ya sólo como problema ontológico sino *epistemológico*¹²⁴.

Leibniz compara todas las cosas entre sí únicamente a través de conceptos, descubriendo que no podía haber más *diferencias* “que aquellas por medio de las cuales el entendimiento distingue sus conceptos unos de otros”. Esta abstracción siempre se va a dar, por otra parte, en la filosofía si se consideran como no originarias las condiciones de la intuición sensible, “las cuales -a firma Kant-, conllevan sus propias diferencias”¹²⁵. “En una palabra: Leibniz *intelectualizó* los fenómenos”¹²⁶. De esta forma, se critican dos tipos de *hipótesis*:

1. La identificación entre “sensibilidad” e “intelecto” evidencia que la primera fuente de conocimiento no tiene nada propio que aportar al conocimiento en tanto síntesis heterogénea de “forma” (intelectual) y “contenido” (empírico). El ejemplo que pone el propio Kant para señalar la diferencia que hay entre una “gota de agua como cosa en sí misma” y la gota de agua como “un fenómeno en el espacio”, nos muestra que la diferencia entre *oposición lógica* y *oposición real* es un problema esencial de la teoría *crítica* del conocimiento. “La diferencia de lugares, sin más condiciones, hace que la pluralidad y diferencia de los objetos en cuanto fenómenos no sólo sea posible por sí sola, sino incluso necesaria”¹²⁷. Por lo tanto, lo que viene a romper la hipóstasis que se da en el principio de los indiscernibles y, como hemos visto, el que el idealismo no encuentre en el mundo otra diferencia que la *diferencia lógica*, no es otra cosa que el *carácter extra-lógico* de una de nuestras fuentes de conocimiento como es la *sensibilidad*. Y esto es así porque “en la intuición hay algo que no se halla en el mero concepto de una cosa en general y que es lo que suministra el sustrato (el cual no es en absoluto conocido por medio de conceptos), a saber, el espacio, que sólo consta -él y todo cuanto él incluye- de relaciones formales o reales”¹²⁸. Este elemento empírico-sensible tiene una presencia ontológica propia, no se trata de “falta de ser”, digamos, sino del fundamento, *sustrato*, que hace posible la *heterogeneidad* y la síntesis mediante los juicios sintéticos a priori. Por lo tanto, el problema *crítico* del conocimiento es inseparable de una concepción *positiva* de la sensibilidad, rompiendo la identificación hipostática entre pensamiento y ser. Lo que, a su vez, hace que el problema del mal sea, por derecho propio, *otro gran problema crítico*.
2. En este mismo contexto, Kant retoma el problema ontológico del mal sabiendo que con ello dinamita desde dentro el sistema metafísico leibniciano apoyado, es sólo esto lo que ahora nos interesa destacar, en un concepto lógico de *sustancia* que hace posible, al margen de la oposición real, pensar en el mundo como una *armonía preestablecida*. “De acuerdo con este principio¹²⁹, todos los males, por ejemplo, son simples consecuencias de las limitaciones de las criaturas, es decir, negaciones, ya que éstas son lo único que se opone a la realidad (lo cual es efectivamente así en el mero concepto de la cosa en general, pero no en las cosas en cuanto fenómenos)”¹³⁰. Al respecto, la “armonía preestablecida” sólo tendría un fallo: que no ve más contradicción que la lógica puesto que su sustancia (*mónadas*) es lo absolutamente *simple*, es decir, que “lo interior es el sustrato de toda relación o de las determinaciones externas”¹³¹. Gracias a esta consideración abstracta de la sensibilidad empírica, las *mónadas* pueden estar en armonía; pero a costa de negar una aplastante realidad: que en la intuición sensible en la que se da realidad “encontramos condiciones

(direcciones contrapuestas) de las que se había hecho abstracción en el concepto de movimiento en general y que hace posible una oposición -no lógica, naturalmente— consistente en producir un cero partiendo de algo enteramente positivo. No se podría, pues, decir que todas las realidades estén en armonía’¹³².

4.3.5.2.3. El mal radical

En 1793 Kant da un giro sorprendente (para el cristianismo¹³³) pero no contradictorio respecto de su pensamiento. La radicalidad del planteamiento aparece en la I Parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. He aquí su formulación: “Por lo tanto, el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto *que determine* el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima”¹³⁴. No se llama malo a un hombre, entonces, porque ejecute acciones que son malas, sino que, de forma trascendental, tendríamos que concluir de algunas acciones *conscientemente malas* (basta una sola) “*a priori* una máxima mala que estuviese a la base, y de ésta un fundamento, presente universalmente en el sujeto, de todas las máximas particulares moralmente dadas, fundamento que a su vez es él mismo una máxima”¹³⁵. No se trataría, pues, de ausencia o falta de ser, sino de un principio positivo (mal) que se enfrenta a otro principio positivo (bien).

El mal al que se refiere Kant es al *mal moral* en tanto fundamento subjetivo de la posibilidad de la “desviación” (recuérdese lo que decíamos respecto del Holocausto como “desvío” moral) de las máximas respecto a la ley moral, así como si esta “propensión” puede ser aceptada “como perteneciente de modo universal al hombre”¹³⁶. Lo que ahora está en juego es la relación entre *libertad y ser del hombre*. Kant no duda de que en la *especie* podamos encontrar una propensión al bien; pero su perspectiva respecto del mal no es abstracta sino concreta, incluso diríamos “aristotélica” en el sentido de que no se trata de estudiar el mal en potencia, sino de la *actualización* del mal. No se trata simplemente de afirmar que “el hombre es malo por naturaleza”, no, desde luego para quien sabe, como Kant, que no puede haber imputación sin libertad. “Ahora bien, nada es moralmente (esto es: imputablemente) malo sino aquello que es nuestro propio *acto*”¹³⁷. Y sólo por la actualización del mal aparece en el pensamiento kantiano la idea de *mal radical innato*, innatismo del que nosotros mismos nos hacemos cargo conscientemente. Buscar pruebas para demostrar que tal *propensión corrupta* está *enraizada* en el hombre, escribe Kant que “podemos ahorrárnosla en vista de la multitud de estridentes ejemplos que la experiencia nos pone ante los ojos *en los actos* de los hombres”.

Obviamente, a Kant se le iba a plantear un grave problema. Fiel a su concepción

de la diferencia entre oposición lógica y oposición real, un verdadero fundamento del mal sólo habría que encontrarlo en la *oposición real* o “antagonismo”¹³⁸ del mal a la ley del bien. Pero admitir esto, cosa que lo hace en *hipótesis*, obligaría a repensar toda la metafísica, el concepto que tenemos de hombre y de la civilización. La cuestión, siendo, pues, *antropológica*, es *ontológica* como lo demuestra la exposición de la *aporía*\

1. El mal radical corrompe el fundamento de todas las máximas.
2. Como propensión natural no se le puede exterminar mediante fuerzas humanas si la oposición es real (*Reairepugnanz*).
3. Sin embargo ha de ser posible prevalecer frente a esta propensión, oposición al mal que también se encuentra en el hombre como ser libre.
4. Por lo que la *malignidad* de la naturaleza humana *no puede ser llamada* “*maldad*” (oposición real = voluntad maligna o diabólica)¹³⁹.

La batalla y el campo de batalla han sido previstos de forma trascendental. Y el pensamiento-límite del mal aparece nítidamente cuando Kant, veraz hasta el fin, admite que el origen racional de nuestra propensión al mal “permanece *insondable* para nosotros”, porque siendo *innato* tendría también que ser *imputable*. El mal como *narración histórica* que debe tener un *comienzo* en el comienzo del mundo, aparece como inconcebible; la narración *simbólica* de las *Escrituras* permite que el mal vaya por delante al comienzo del mundo, pero todavía no en el hombre. Este *initium*, para decirlo con san Agustín, del mal moral es lo que nuestra razón y nuestra civilización judeo-cristiana encuentra racionalmente *insondable*. Simbólicamente el hombre es representado como *caído en el mal* (seducción) y Kant tendrá que dar marcha atrás respecto de la oposición real, transformando a ésta en algo muy parecido a una *oposición lógica*.

Veremos, sin embargo, que el problema del mal radical había hecho mella en la esencia armónica de la metafísica dogmáticamente feliz.

4.3.5.2.4. La teodicea y el problema del mal

Dos años antes de *Die Religion* Kant escribe “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”¹⁴⁰. Su problema: el antagonismo existente entre la defensa de la *sabiduría suprema del autor del mundo* y lo que en el mundo es *contraproducente*.

Kant distingue tres niveles del problema: 1) lo contraproducente por antonomasia: ni como fin, ni como medio, el antagonismo puede armonizarse con una sabiduría. Se trata de lo moralmente malo; 2) lo condicionalmente contraproducente: el mal físico (dolor) como medio; y 3) la desproporción que hay entre el crimen y el castigo.

Respectivamente, lo que el problema del mal pone en juego son: a) la santidad del legisladorcreador; b) su bondad como gobernador-conservador y c) su justicia como juez.

Puesto que se trata de un litigio - la teodicea sentada ante el tribunal de la razón filosófica- Kant va desarrollando el problema o “nudo” de forma jurídica. Nos fijaremos únicamente en algunas de las críticas frente a la apología de la teodicea.

1. *Santidad de la voluntad divina/mal moral.* Kant corta de raíz el intento generalizado de la identidad del mal, o lo negativo, con la ausencia de ser o con nuestras limitaciones respecto del designio oculto divino. Defender que “lo absolutamente contraproducente [...] no existe, sino que sólo son infracciones de la sabiduría humana, que la sabiduría divina juzga según reglas del todo distintas e incomprensibles para nosotros”, o “que los caminos del Supremo no son nuestros caminos”, esta apología acaba haciendo que la responsabilidad sea peor que la reclamación, y a cualquier persona le resultará repugnante desde un punto de vista moral¹⁴¹. En esta misma línea argumentativa, la teodicea puede permitirse lo absolutamente prohibido para la moralidad: admitir la culpa en el hombre que Dios “permite” con sabios motivos, aunque realmente no lo ha aprobado ni querido. Pero este mero *permitir* debería ser sinónimo de *escándalo*¹⁴².
2. *Bondad/mal físico.* Los “sofismas” que utiliza la teodicea comienzan a recordar, mutatis mutandis, la afilada crítica de Schopenhauer que hay en *El Mundo como voluntad y representación* en tanto “impiedad del optimismo”. Por muy mal que les vaya a los que sufren siempre preferirán estar vivos antes que muertos. ¿De verdad que un hombre de “entendimiento sano” (no se trata de tener o no moralidad, sino de estar simplemente cuerdo) con la experiencia de este mundo, no de “un mundo de hadas, sino de nuestro mundo”, recalca Kant, “hubiera jugado otra vez con ganas al juego de la vida? Kant se anticipa a Schopenhauer y a Clement Rosset (*El Principio de Crueldad*) cuando frente a los que piensan (y este tema recuerda otro parecido que había sobresalido en el Ensayo sobre las magnitudes negativas: la *entropía* del universo) que el mal físico queda justificado porque lo agradable supera a lo desagradable, replica “por qué, en general, nos ha llamado el autor de nuestra existencia a la vida, si, según nuestra estimación, no ha sido deseable para nosotros”¹⁴³. Pero la apología del creador en tanto a su bondad para con nuestros sufrimientos puede explicarse mediante la *subsunción* de nuestro presente en un futuro de gloria; de forma que este presente, lleno de aflicciones, aparezca como una prueba. Kant contesta que podría “pretenderse” que esta época de prueba en la que, por cierto, “la mayoría sucumbe” y “la vida de los mejores tampoco será alegre”, pueda ser ante los ojos de Dios la condición indispensable “para disfrutar un día de

alegría”; pero, otra muy distinta, “comprenderse”.

3. *Justicia/impunidad de los crímenes*. Podríamos pensar optimistamente que, en el fondo de sus conciencias, los militares argentinos que hicieron desaparecer a los vivos, están atormentados día y noche sin poder conciliar el sueño. Para un cuento de hadas esto es posible y edificante; no así para Kant. Quien argumenta de esta forma, creyendo que los asesinos ya arrastran su propio castigo interior, únicamente sufre un “malentendido”. “Pues, con tal juicio, el hombre virtuoso confiere al depravado el carácter de su ánimo; a saber: la escrupulosidad en todo su rigor, [...]”. Pero esto es falso: donde falta este modo de pensar también falta la conciencia y el depravado puede llegar, son palabras de Kant, a reírse de las angustias de los honrados¹⁴⁴.

¿Habría que insistir mucho en esta línea? ¿Acaso no sigue teniendo razón Kant? ¿Alguien le ha escuchado una palabra de disculpa a Pinochet? ¿Y qué decir del teniente argentino que primero se declaró en España culpable, afirmando en entrevistas en prensa y televisión que le costaba trabajo mirar cara a cara a sus hijos después de haber participado en los “vuelos de la muerte”, y, héte aquí, que cuando la maquinaria judicial española se pone en marcha para implicarlo, ahora resulta que había confesado bajo presión? Kant tenía razón, todo esto parece una burla. Y este mal, lejos de ser de *carencia*, es de *privación*.

La consecuencia del litigio no se hace esperar: “El resultado de este litigio ante el tribunal de la filosofía es que toda la teodicea que ha habido hasta el momento no cumple lo que prometía; a saber: justificar la sabiduría moral en el gobierno del mundo contra las dudas que sobre ella da a conocer la experiencia en este mundo”, aunque “tampoco pueden demostrar lo contrario”¹⁴⁵. Como en otros casos, la *oposición real* ni gana ni pierde. Pero, como decíamos, el problema del mal transforma el sentido de la *teodicea* como ya lo había hecho con la *teleología*. La teodicea, a la luz de la realidad del mal físico y moral, no puede entrar por el seguro camino de la ciencia. Por lo tanto, debe conformarse (lo que es todo un progreso) en ser “una sabiduría negativa” que señala la limitación de sus propias pretensiones. Y ha de ser “negativa” porque lo que separa la *sabiduría artística* que de forma *especulativa* podemos alcanzar a ver objetivamente puesto que hay evidencias físico-teológicas, lo que separa a esta finalidad de la *sabiduría moral* tal y como aparece en nuestra razón práctica, en tanto concepto que puede llegar a ser puesto en un mundo por un autor perfectísimo, es el problema del mal. La sabiduría artística y la sabiduría moral no coinciden, es decir, que en un mundo sensible carecemos de prueba que justifique la idea de una “unidad en la concordancia” entre dos sabidurías que son para nosotros heterogéneas.

La teodicea como sabiduría negativa siempre debería tener *piedad* por Job, en vez de arrogarse la presunción de conocimiento tal y como hace el Sistema (llámese Teodicea o Filosofía de la Historia). De la misma forma, sólo que estamos en otro nivel del

pensamiento kantiano, no podemos subsumir el concepto en otro concepto sin acudir al dato extra-lógico. Pues bien, en lo tocante a la razón práctica y a la filosofía de la historia, y aunque Kant no dude de nuestra ley en el corazón que nos impele hacia el bien como fundamento de una finalidad en la naturaleza, el dato extra-lógico siempre lo pondrá el individuo, en este caso Job, enfrentado desde su propia conciencia al tribunal de turno de teólogos dogmáticos, o sínodo, o inquisición, o clase venerable (son expresiones de Kant¹⁴⁶), que nos querrán hacer comulgar con piedras de molino respecto del problema del mal.

Job, dice nuestro filósofo, es el hombre de carne y hueso que un mal día todo se le vuelve en contra. Desde la perspectiva del individuo que se sabe honrado, los argumentos de los buenos amigos que lo consuelan diciéndole: algo habrás hecho para merecerte esto, sólo cabe aceptar la voluntad divina. Pero Kant era *republicano*. Este Job no es simplemente un hombre paciente y bueno a los ojos de los teólogos, súbditos-aduladores de Dios, sino un *ciudadano* que asevera con indignación que su conciencia nada le reprocha. Los teólogos dogmáticos-serviciales, amigos de la religión del favor, increparán a Job por negarse a ver el Todo y ponerse en el lugar del Todo. Pero “Job habla como piensa”; sufre y es incapaz de *fingir* un convencimiento que no tiene¹⁴⁷.

El problema del mal moral aparece aquí (como en *La religión dentro de los límites de la mera razón*) desde la propia dinámica del problema del mal tal y como la religión funda su moralidad en la fe, en vez de la fe en la moralidad. Es lógico (Hume ya lo había advertido) pensar que el problema que nos ocupa, ¿cómo compaginar a Dios con el mal en el mundo?, se disuelve mediante la *mentira* o la falta de *veracidad* de quien encara el problema. Es decir, que la argumentación de los inquisidores de Job desvela desde dentro lo que Kant quiere confirmar: “En la constitución del hombre, [...] hay *maldad*”. Esta maldad se halla profundamente oculta, “pues el hombre sabe falsear ante su propia conciencia incluso las declaraciones internas”¹⁴⁸.

4.3.5.2.5. Cosmopolitismo y mal radical: perpetuamente hacia la paz perpetua

Una última cala. El plan oculto de la *naturaleza*, nunca mejor expresado en tanto “la insociable sociabilidad de los hombres”¹⁴⁹, tenía en el *antagonismo* y en lo que Kant ya denominaba en 1784 como “vicios positivos” —y cuya razón hemos visto en el *Ensayo* sobre las magnitudes negativas—, una de las fuentes de la insociabilidad y causa de buena parte de nuestros males, cuyo ejemplo antológico estaba en la *guerra*. Pero, como sabemos, éste era el pago que teníamos que hacer para poder vencer nuestra tendencia a la *inercia* y a “la vida arcádica”; el hombre, decía, anhela la concordia, pero la especie o la naturaleza quiere discordia o, mejor dicho, utiliza el antagonismo como “medio” para ensayar nuevas formas de Estado en donde comiencen a cumplirse el proceso ilustrado, gracias al cual la sociedad pueda ser verdaderamente libre y

cosmopolita. Lo que Hannah Arendt denominó como “ardid de la naturaleza que se sitúa en el plano de la historia”¹⁵⁰.

En este momento, el *optimismo* kantiano encontraba su justificación en una ley interna de la especie que nos obligaría al “equilibrio” y a mantener a raya la discordia. Hasta tal punto que, en el apartado Séptimo de esta historia universal cosmopolita, la *hipótesis* de si los antagonismos y desacuerdos no acabarían por prepararnos, “*dentro de una condición muy civilizada*”, “*un infierno de males en que sean aniquilados, por una bárbara devastación acaso ese mismo Estado y todos los progresos en la cultura logrados hasta el momento*”¹⁵¹, era rechazada por poco o nada razonable en favor, precisamente, de la hipótesis contraria. La *finalidad* se debe imponer a la *falta de finalidad*¹⁵².

Esta historia universal narrada como si tuviera “un hilo conductor” acaba pareciéndose a una *novela*, es decir, a una narración que comienza en “Grecia” y llega al “siglo XVIII”. Es cierto que en ningún momento Kant confunde lo “fenoménico” con lo “nouménico”, ni a la “Ilustración” con una “época ilustrada”¹⁵³; pero también es cierto que este mismo hilo conductor da lugar a creer en *Europa*, “nuestro continente”, en tanto lo conocemos “a través de esas naciones ilustradas” y por lo que Kant creyó que alguna vez “dictará leyes a las restantes partes del mundo”¹⁵⁴.

Ahí queremos retomar el problema del mal para hacer una última cala. En “Para la paz perpetua”¹⁵⁵, “el ardid de la naturaleza” como *providencia* es sustituido por un concepto mucho más prudente: el de *naturaleza*, porque no se trata de religión sino de *teoría*, y, como tal, más “adecuado a las barreras de la razón humana”¹⁵⁶. No es que no se crea en esa posibilidad, sino que sólo es una *posibilidad* que no podemos *conocer*, sólo *pensar*. El término providencia peca de insultante ante la fragilidad de la razón humana. Posibilidad de promover en la Tierra una verdadera *paz* basada no ya en un “tratado de paz” que sólo sirve para acabar con esta guerra, sino en una “federación de la paz” cuyo objetivo es acabar con todas las guerras para siempre¹⁵⁷. Esta federación conlleva una idea realmente hermosa y necesaria puesto que los tambores del nacionalismo, aunque nos parezca lo contrario, no han cesado de sonar, sólo que ahora lo hacen de forma más clara; nos referimos a la *hospitalidad* como *derecho cosmopolita* basado en una apreciación ontológico-antropológica del ser humano: “Un *derecho de visita*, que a todos los hombres asiste, a presentarse en la sociedad, en virtud del *derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra*, sobre la que no pueden dispersarse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, sino que al fin han de soportarse unos a otros, *pues nadie tiene «originariamente» más derecho que otro a estar en un lugar de la tierra*”¹⁵⁸. (Entre paréntesis, el nacionalismo alemán no tenía ninguna agarradera ontológica y política en Kant, como para fundar el Reich en una *ontología*, originaria y originante, del Ser entendido como *tierra y habla originales*.)

Pero Kant no sería Kant si desde su veracidad no nos advirtiera de algo que nos devuelve al *mal radical* y que, a su vez, viene a poner en duda aquel hilo conductor de la

novela llamada “Europa” como finalidad ilustrada del resto del mundo. La *guerra* puede ser un *fin en sí mismo*. La guerra no precisa de ningún motivo filosófico para ponerse en marcha y *conquistar* en nombre del azúcar que consumimos en Europa, o de la *explotación* ultramarina¹⁵⁹ que necesitamos en nuestro continente para fundamentar nuestras civilizadas costumbres, “la guerra misma no precisa motivos especiales, sino que parece estar injerta en la naturaleza humana”¹⁶⁰.

De manera que, es *posible* y debemos pensar en una *finalidad* de la naturaleza. Pero también hay que *reconocer* “la maldad de la naturaleza humana” como nos demuestra la experiencia de la historia entre los pueblos y, dentro de cada Estado, entre sus ciudadanos mismos. Kant insiste, una y otra vez, en que hay que dominar “el principio malo” que hay en el hombre; algo que no podríamos hacer, desde luego, si comenzamos por negarlo¹⁶¹.

4.3.5.2.6. Del mal como “*Ab-grund*” positivo y algunas conclusiones inquietantes para el futuro de nuestra civilización

El problema del mal tal y como lo plantea Kant es un problema ontológico porque atañe al ser del hombre. El mal afecta a la esencia del hombre en tanto *animal racional*, en donde por razón no se entiende *cálculo* sino una forma de racionalidad fundamentada en la naturaleza moral del hombre. En la medida en que la realidad del mal, en tanto “maldad de la naturaleza humana” que actúa como “principio”, forma parte de la *acción* del hombre, podemos decir que Kant, en pleno Siglo de las Luces, nos descubre un punto ciego en el corazón mismo de aquel presupuesto que nos hacía definir al hombre como un animal racional.

Pero la metáfora oftalmológica del “punto ciego” hay que matizarla. No se trata de una imposibilidad de recepción por ausencia de conos y bastones. Lo que Kant señala con la oposición real aplicada al problema del mal es un *vacío positivo*, una ausencia de razón tan positiva como la ley misma. Este punto ciego o abismo (*Ab-grund*) de la metafísica, es ontológico porque señala la presencia de una fuerza que se opone a la racionalidad. Una negatividad positiva. Así que lo que está en juego es la propia *subjetividad* del hombre.

Cuando comparábamos a Kant con Joseph Conrad, autor de *El corazón de las tinieblas*, éramos conscientes de la analogía entre el estudio del mal que hace el novelista, intentando profundizar en lo que es una experiencia difícil de captar para el pensamiento basado en el presupuesto ontológico del bien, y la investigación crítica que Kant ha desarrollado hasta el fin de su vida. Es nuestra profunda sin-razón la que sale a flote aunque no queramos encararla, haciendo como si no lo viéramos gracias a nuestras buenas costumbres. Pero, a nuestro juicio, el filósofo esta vez ha ido muy lejos. El problema de la ruina del fundamento es lo que el problema del mal nos ha puesto encima

de la mesa de estudio. Un horizonte de investigación para la reflexión. El mismo horizonte, sólo que *trascendental*, del Holocausto, porque lo que estamos intentando es recuperar a Kant justo en el momento de darnos reglas generales de la oposición real, como del *a priori* del mal radical en tanto oposición libre contra el principio del bien.

Releyendo a Kant uno tiene la impresión de asomarse a un vacío que no está fuera, sino dentro de uno mismo. La pregunta que interroga (y aunque sean rechazadas sus conclusiones más “irracionales”) sobre la posibilidad histórica de una voluntad maligna es completamente actual, uno de los temas metafísicos más acuciantes que tenemos. Pero no se trata, como hemos visto en algunas de las obras de Kant, únicamente de un conocimiento empírico de lo que ya ha sucedido en la historia y que demuestra hasta la náusea el giro que modernamente ha dado la violencia política, sino, y al ser testigos-creadores de la ilimitación de nuestras propias facultades, también, pero sobre todo, de una pregunta sobre el ser del hombre.

La locura de esta sin-razón o vacío ya no podemos seguir contemplándola como “desviación⁵ o “alejamiento” del bien, sino, volviendo a utilizar a Hannah Arendt, como subversión o perversión del imperativo categórico. Ahora bien, esto quiere decir que la falta de razón no es ausencia de razón sino una forma de comportarse según una regla completamente *diferente* y que, igual que la razón, puede (históricamente comprobado) pretender elevarse a lo *universal*.

Si esto puede pasar, el problema del mal como parte no ya de la física sino de “la metafísica del hombre”, como ha escrito Eric Weil¹⁶², señala nuestra *fragilidad* ontológica y política. Y lo que el propio Kant afirma en “Antropologie in pragmatischer Hinsicht”¹⁶³, a propósito de ciertas enfermedades mentales como la *vesania*, vale no sólo para ciertos hombres particulares, sino para formas colectivas sociales del género humano. Este es el nuevo enfoque que Kant ha introducido como horizonte de una reflexión, aunque sea hipotética, pero el caso es que ya estaba ahí en 1798, sobre la fragilidad ontológica, moral y política de nuestra *civilización* cuya *razón de ser* estaba fundamentada, *Grund*, en el presupuesto metafísico y moral de la *racionalidad* del hombre, por lo que, era una consecuencia, creíamos que sería incapaz de actuar de forma libre contra esa misma racionalidad que lo fundamentaba. La historia se ha encargado de demostrar la terrible fragilidad moral y política que es el ser humano. Por lo que uniendo “el problema del mal” con el estudio de antropología sobre las “enfermedades mentales”, se puede decir que en el corazón de la fábrica de la cultura resulta difícil distinguir *a tiempo* qué pertenece a la *razón* y qué se debe a lo que el propio Kant llamaba *positive Unvernunft*¹⁶⁴, sin-razón positiva, que origina que el proyecto del hombre, la civilización, no esté completamente a salvo.

Por lo tanto, el hombre no es un ser racional, sino que puede llegar a serlo. Las diferencias entre pensamiento y realidad, fenómeno y nómeno, Ilustración y época ilustrada, oposición lógica y oposición real, naturaleza y libertad... apuntan a la esencia del hombre. Una cosa es “animal *rationabilē*” y otra “animal *rationale*”¹⁶⁵. El hombre sí es un ser capaz de razón, pero le falta algo muy importante: tener que llegar a serlo.

Hay ahí una tensión moral y política, reflejo de la tensión ontológica a la que hemos aludido al señalar un mundo lleno de conflictos. Y esta tensión no se evapora al conjuro del bien.

Que, entonces, el problema del mal es un problema *metapolítico* queda demostrado, a nuestro entender, porque lo que está en juego es el ser de la humanidad. La pregunta “¿qué es el hombre?” quiere decir qué modelo de humanidad queremos. De forma que el *imperativo categórico* —“obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”¹⁶⁶— no es lo que ya tenemos, sino a lo que debemos aspirar *aunque* las cosas no sucedan así. La metafísica de las costumbres no es una metafísica del ser, no se trata, escribe Kant, “de admitir fundamentos de lo que sucede, sino leyes de lo que debe suceder, aun cuando ello no suceda nunca, esto es, leyes objetivas prácticas”¹⁶⁷. El problema del mal -¿qué otra cosa puede darle preeminencia a la *razón práctica*?— no nos obliga a una metafísica del *ser* o de la *presencia plena*, sino a una metafísica del hombre. Pero esta razón es *política* porque elabora un nuevo concepto de hombre. A pesar de la crítica de Kant a Leibniz a propósito de la realidad del mal y de la anfibiaología de los conceptos de reflexión que hemos visto, creemos que no le falta razón a Jean Nabert¹⁶⁸, que no es tan fácil escapar de Leibniz, que somos optimistas aunque no nos atrevamos a decir su nombre. Tanto el proceso de *creación* (un poema, una novela, una vida) como la *filosofía de la historia* “no dejan de inscribirse en las necesidades de una totalidad evolutiva” que, como tal, es inseparable del “optimismo lógico”. Jean Nabert toca una fibra muy temida para cualquier escritor que sea consciente de la *trampa* de la *escritura*. Me refiero al proceso creador cuyos ensayos y tanteos van acompañados de no pocos desechos y de sacrificios que cuando ya está terminada la obra son compensados o salvados por su propio *autor-creador* en una *finalidad* en donde todo *parece encajar*. ¡Pero es tan difícil, aunque necesario, pasar el cepillo por la historia a contrapelo! -como exigía contra la filosofía de la historia Walter Benjamin.

Problema *metafísico* del *novelista de uno mismo* que no es ajeno -como sugería el profesor Tomás Pollán a propósito de *El último filósofo* (Madrid, Huerga y Fierro, 1998)- al problema del mal como oposición real del *finalismo* y que afecta de lleno a uno de los problemas hermenéuticos más importantes que tenemos: ¿puede escapar la *razón narrativa* de la sombra de Dios *en tanto “sentido” de lo que se cuenta?*

Por otra parte, lo que señala Nabert es un serio problema: puede que para la (tan ahora de moda) “experiencia religiosa”, lo injustificable no sea un obstáculo o que no tenga la última palabra de la existencia; todo lo contrario, de ahí extraerá “la sustancia de su misma seguridad” y de su “acto interior, sin garantía especulativa”. Pero, como hemos indicado anteriormente, lo que estaba en juego era la *ontología de la acción humana*, razón por la que Nabert, en línea con el Kant de las *magnitudes negativas*, rechaza tal misticismo: “La experiencia metamoral no llega tan lejos”¹⁶⁹. Frente a la ontología de la *identidad* se impone la ontología de la *diferencia*, que proviene de la profunda

insatisfacción de nuestra *sensibilidad* ante lo injustificable que *hay* en la *diferencia* entre la idea de una existencia desembarazada del mal y nuestra existencia efectiva en el mundo.

Ontológicamente, la realidad del mal en tanto oposición real es lo que nos hace desistir tanto de una teodicea positiva, como de cualquier tipo de aquiescencia incondicional al yo y al mundo. Kant nunca ha soñado con la presencia plena, sino que ha señalado el vacío o la sin-razón positiva que hay en el mismo ser.

Hermenéuticamente, la realidad del mal nos recuerda que la Modernidad y la Ilustración, como “proyecto del hombre”, son tareas inacabadas e inacabables; pero no carecen de orientación del pensamiento porque sabemos lo que debe ser el hombre. La modernidad no está agotada, ni la metafísica ha llegado a su “consumación” nihilista en tanto Voluntad de Poder, tal y como explica el modelo hermenéutico heideggeriano, sino que se le oponen fuerzas reales (tanto a la Ilustración como a la metafísica del hombre) que pueden llegar, como en la oposición real, a *suprimirla*.

Este intento forma parte de la situación actual de la metafísica y, sobre todo, de una determinada “caracterización metafísica” del pensamiento en la época moderna. Tiene esto que ver con una pregunta que formuló el profesor Navarro Cordón: a la luz del problema del *mal*, ¿está tan clara la interpretación heideggeriana de que la metafísica, en general, se ha olvidado del ser? O con otras palabras: la *realidad* del mal que hemos señalado en el pensamiento de Kant, ¿no nos obligaría revisar aquella interpretación que hace Heidegger aludiendo a que no hay un *pensamiento ontológico* en Kant? Este problema, nos parece, merecería un extenso trabajo. Pero podemos dejarlo, al menos, planteado.

Cuando se da la “razón suficiente”, explicaba Heidegger en “El principio de razón”¹⁷⁰, ofrecemos al mismo tiempo la “objetividad” para el que juzga. Objetividad que debe coincidir, como sabemos, con la del mundo en tanto “objeto”; siendo este imperativo representacional lo que transforma al Principio de Razón Suficiente en “el principio del representar racional en tanto cálculo asegurador”¹⁷¹. La conclusión de Heidegger es impecable: para la *metafísica* esto viene a significar que el PRS es el *Grundsatz* de toda *representación*.

De ahí la *diferencia ontológica* entre *ser* y *ente*. ¿En qué consiste la *omnipotencia* del PRS?, se pregunta agudamente Heidegger. A lo que él mismo contesta: en que decide de antemano el ser del ente. “Nada es sin razón” (Nihil est sine ratione) significa que “todo ente tiene una razón”¹⁷². Pero Heidegger nos ha enseñado algo muy valioso: a que prestemos atención a la partícula “es” para que caigamos en la cuenta de que toda *fundamentación* depende sólo de la *ratio*, es decir, del modo de pensar *representante-calculador*. Ser es igual a razón y razón es igual a ser. Todo, escribe Heidegger, da vueltas en círculo y “Un vértigo nos asalta”¹⁷³. Vértigo de la propia razón que queda desvelada en su *sin-fondo*. “El Ser, sin embargo, -porque él mismo es la razón— queda sin razón”¹⁷⁴. De ahí las consecuencias “ontológico-existenciales” de la Conferencia sobre el Principio de Razón Suficiente: “vértigo”, “perplejidad”, “angustia”, “vacío”,

“nada”... que ontológicamente podemos resumir en un término harto elocuente: *Ab-grund*.

Ahora bien, la angustia, la *inquietud*, de Kant ante el *sin-fondo* que él descubre como horizonte de reflexión de la filosofía, inquietud angustiosa motivada por la *realidad* del mal, no es un *Ab-grund* o una *nada* negativos, sino *positivos*. Positividad que tiene que ver, por ejemplo, con una *imaginación* de la que recela Kant puesto que nada nos salva, una vez afirmada la realidad de la oposición real de la magnitud negativa, de una posible alianza entre la *imaginación* y el *mal* que vendría a romper desde dentro el proyecto ilustrado de la humanidad. Pero es que la razón de esto es *ontológica*. No hay “olvido del ser” en Kant si, precisamente, como creo que se debe hacer, el Principio de Identidad, que juega un papel crucial en la denuncia de la diferencia ontológica, recibe toda la carga de metralla que se concluye del *mal* en tanto oposición real al *finalismo* o “teleología de nuestra razón calculadora, basada en una teoría de la verdad que es cómplice, o rehén, del optimismo lógico”. Pero el problema del mal echa por tierra este presupuesto representativo optimista y calculador, desde el momento en que Kant anuncia, unas veces directa y otras indirectamente, que nuestra propia *razón* no controla el problema del mal puesto que éste ha dejado de pensarse como “ausencia” o “falta” de *ser*.

Por último, volvemos a Baudelaire y a Hannah Arendt, es decir, al *tedio* y la *banalidad del mal*. Que el mal tome contemporáneamente la forma de la banalidad no significa, por más aburridos que estemos en este Mundo Administrado (Adorno-Horkheimer), que no sea un mal. La teoría del tedio banal de nuestro mundo tecnoburocratizado no nos exime de nuestra responsabilidad de oponernos al mal. Por esta razón nos parece que una de las consecuencias más importantes y necesarias a que el problema del mal obliga a la reflexión filosófica, no es otra que la *superación de “la muerte del sujeto”*. Pero no sólo como superación de un modelo hermenéutico sino, y sobre todo, como superación de un modelo de convivencia en cuyo ser, al parecer, ya no cabe la responsabilidad de la primera persona del singular.

4.4. Charles Baudelaire y Jim Morrison en el Viet-Congo. El Holocausto Negro

La *Nelly*, una yola de crucero, giró sobre el ancla sin el menor movimiento de las velas y quedó inmóvil. Había subido la marea, apenas soplabla el viento y, puesto que se dirigía río abajo, sólo le quedaba fondear y esperar al cambio de la marea. El estuario del Támesis se extendía ante nosotros, inicio de un a vía fluvial que no parecía tener fin. En la distancia, la mar y el cielo parecían soldados y sin fisuras, y en el espacio luminoso, las velas curtidas de las gabarras que, con la subida de la marea, se dirigían río arriba, semejabán inmóviles racimos de lonas rojizas y puntiagudas, entre los que brillaba el barniz de las botavaras. La bruma descansaba sobre las tierras bajas y completamente llanas que descendían, disipándose, hacia la mar. Sobre Graversend, el aire era ya oscuro y algo más allá parecía condensarse en la lúgubre oscuridad que cubría, inquietante e inmóvil, la mayo r y más importante ciudad de la tierra.

Así comienza su aventura Joseph Conrad en la novela *El corazón de las tinieblas*¹⁷⁵. La filosofía en el corazón de las tinieblas, es decir, la civilización occidental y toda la parafernalia de su Progreso ya no pueden seguir teorizando acerca del mal como si nuestra “vesania” fuera algo completamente ajeno al propio proceso civilizatorio, como si los salvajes fueran los otros a los que venimos a salvar. En este sentido, Mario Vargas Llosa exponía así el verdadero alcance de la novela de Joseph Conrad: “*El corazón de las tinieblas* trasciende la circunferencia histórica y social para convertirse en una exploración de las raíces de lo humano, esas catacumbas del ser donde anida una vocación de irracionalidad destructiva que el progreso y la civilización consiguen atenuar pero nunca ahogar del todo. Pocas historias han logrado expresar, de manera tan sintética y subyugante como ésta, el mal, entendido en sus connotaciones metafísicas individuales y en sus proyectos sociales”¹⁷⁶. Pero, ¿está bien planteado el problema?; ¿“atenúa” la civilización esa vocación al mal como si civilización y barbarie sólo se encontraran tangencialmente? En fin, cuando Vargas utiliza el término ‘dialéctica para señalar la relación entre barbarie y civilización, ¿es consciente de la mentira que encierra la Dialéctica en tanto Filosofía de la Historia? Creemos que sí, pues pocos escritores tuvieron claro, desde mucho antes de que se cayera el muro de Berlín, que la dialéctica del socialismo real sólo era la tapadera ideológica en donde los asesinatos en masa de Stalin se convertían, ¡ale hop!, en parte ineludible del comunismo como meta racional de la historia. No obstante, por nuestra parte consideramos que en su magnífico trabajo sobre la novela de Conrad existen sombras que podemos iluminar. Haciendo pie en nuestra propia lectura, intentaremos discutir con el gran escritor peruano y paisano nuestro; advirtiéndole al lector que ninguna “lectura” puede sustituir lo que siempre será un descubrimiento propio.

El Informe de Kurtz constituye una de las voces que configuran esta novela estructurada como si se tratara de un largo monólogo polifónico gracias al cual podemos bucear en este encrespado mar oceánico del alma humana. Este Informe es uno de los hilos de la trama narrativa y excelente material de estudio para el problema del mal. Por ‘Informe de Kurtz’ no tomamos en cuenta únicamente lo escrito por él a lo largo de su aventura en “aquellas tierras”, sino todo lo que como lectores nos impregna oblicuamente a través de los otros personajes, especialmente el capitán Marlow y el agente contador de la Compañía. Esta voluntad de aventura literaria puede resultar un mero pasatiempo para los engominados profesores de filosofía que jamás han puesto un pie en alta mar, sino que académicamente se juegan la vida - “¡Un Sistema, Pepe, un Sistema!” (homenaje a *Tiempo de silencio*)- en el parchís de las categorías; pero Conrad antes de ser Conrad había sido marino y le habían sucedido muchas cosas. “Avanzaba un poco más -dijo—, y luego otro poco más; hasta que he llegado tan lejos que no sé cómo volver”¹⁷⁷.

A Marlow (el agente que envían con el objetivo de hacer que el enloquecido Kurtz vuelva a Europa y poder, así, conservar para la metrópolis los avances conseguidos en estas tierras salvajes, a pesar del propio Kurtz) le impacta de su primer contacto con su objetivo el que estuviera tan “irreflexivamente vivo” como “inconscientemente audaz”; al mismo tiempo que le espantan aquellos pensamientos que cuenta a unos amigos junto al

Támesis, el autor recrea aquella atmósfera selvática, su aplastante y sofocante materialidad que, río arriba, conforme avanza hacia su destino, se ha hecho irrespirable. Selva-río-cielo: “tan sombríos, tan carentes de esperanza, tan impenetrables para el pensamiento humano, tan crueles con la debilidad de los hombres”. Marlow es, como el resto de los europeos que ya están allí, el hombre fuerte, encallecido, capaz de aguantarlo todo y de exponerse tanto a los salvajes como a Kurtz. Pero conforme este viaje se ha ido eternizando a causa de los obstáculos, el agente comercial de la Compañía y él entran en conversación estableciéndose una lucha sobre la verdadera finalidad de aquella aventura. Y el codiciado marfil emerge separando puntos de vista:

— Pero no tenía mercaderías con las que comerciar -ob jeté.

— Quedaban muchos cartuchos -respondió, desviando la mirada.

— En otras palabras, invadió el país-dije. El asintió-. ¿Aunque no lo haría solo?¹⁷⁸.

Por supuesto que no. Desde mucho antes que Conrad escribiera en 1898 la primera de las tres entregas de la novela para una revista escocesa, cuyo lector común estaba entre los militares del Imperio británico, ya se sabía que los europeos que por primera vez se habían adentrado por el África central, habían conseguido la “adhesión” de las tribus a través de centenares de contratos tan justos como humanitarios. “Se acercó a ellos con rayos y truenos, ya me entiende, y ellos nunca habían visto algo así, tan terrible.” Las armas personales de Kurtz, sin contar las de su grupo ni las que llevaban los “peregrinos” en el vaporcito en el que viajaba el capitán Marlow, eran dos escopetas, un rifle pesado y una carabina ligera “y nadie en la tierra le iba a impedir matar a quien se le antojara”¹⁷⁹.

¿Estaba Kurtz loco?, se nos pregunta una y otra vez. He aquí nuestro problema o, en palabras del escritor, “alimento para el pensamiento”.

Cuando el pequeño vapor consigue remontar el río hasta la Estación Central, Marlow hace un gran descubrimiento: “En aquel momento, disponía de una vista mucho más cercana, y su primer resultado fue que echara la cabeza hacia atrás como si me hubieran lanzado un puñetazo. Luego examiné lentamente todos los postes, y comprobé mi error. Aquellos objetos redondos no eran ornamentales, sino simbólicos; eran expresivos y enigmáticos, impresionantes y turbadores -alimento para el pensamiento, y para los buitres, si alguno hubiera reparado en ellos desde el cielo, y para las hormigas lo bastante industriosas como para ascender por los postes-. Habrían sido todavía más impresionantes, aquellas cabezas clavadas en las estacas, si sus rostros no hubieran estado mirando hacia la casa. Solamente una, la primera que divisé, estaba orientada hasta nosotros. No me quedé tan espantado como puedan pensar. Mi sobresalto no se debía más que a la sorpresa. Yo esperaba ver una talla de madera en aquel lugar, ya lo saben. Volví a fijarme en la primera, y allí estaba, negra, reseca, hundida, con los párpados cerrados, una cabeza que parecía dormir sobre el extremo de aquel poste y, con labios arrugados y resecos que dejaban al descubierto una estrecha franja de dientes,

también sonreía, sonreía sin cesar, a causa de algún sueño interminable, jocosos, y eterno”¹⁸⁰.

Para Marlow, Kurtz nunca estuvo loco. Era capaz de articular magníficas ideas e ideales con una espléndida retórica. El problema de Kurtz no se señala como lo que es: capaz de atrocidades inimaginables viniendo de un europeo; sino por lo que es incapaz de hacer: sujetar ese instinto violento. Y, precisamente, esto es lo que nos devuelve a Kant y a su *positive Unvernunft* o “sinrazón positiva” porque, continuamos con Conrad, “había algo que no tenía cuando se enfrentaba una necesidad apremiante, algo que no podía ocultarse ni en su magnífica elocuencia”¹⁸¹. Tan sólo al final él mismo se dio cuenta; aunque la selva lo supo desde el primer momento, susurrándole verdades feas que en Europa nunca se habrían podido escuchar por el ruido del Progreso. Hasta que no se vio inmerso en aquella exuberante e implacable soledad (para un europeo, debemos añadir), su alma no tuvo la oportunidad de escucharse a sí misma. Y lo que resonaba tan vociferantemente en su interior era lo que lo espantaba: “porque en lo más profundo estaba vacío”¹⁸². Este vacío era lo que a la filosofía crítica (y a pesar de los titubeos del propio Kant) le hacía ponerse perpetuamente en alerta frente a nuestra propia fragilidad y vulnerabilidad, circunstancia humana que no podemos superar jamás y que hace que toda nuestra civilización, habíamos escrito con anterioridad, nunca estuviera completamente a salvo. Este vacío que Kurtz descubre en su alma no es un caso de “metafísica individual” con proyección social, que comenta Vargas Llosa; sino la clave ontológica del mal, cuyas modulaciones históricas y sociales, así como técnicas, no deben hacernos olvidar que estamos ante las “catacumbas del ser”. Esta *positive Unvernunft* es la raíz humana que nos posibilita, en nombre de la civilización, llevar a cabo “sus peores vesanias” (la expresión es de Vargas Llosa). Y esto se puede dar en nuestro marco altamente “civilizado” porque, volviendo al viejo y “superado” Kant, estamos ante el animal que mejor miente: no sólo a los demás, sino, y sobre todo, a sí mismo haciéndole todas las trampas posibles a su conciencia moral.

Conrad deja ver su enojo moral, su rabia crítica, cuando pone en boca de Marlow sus pensamientos. El mal que llevan a cabo estos salvajes caníbales le parece “puro” y “transparente”, “sin corrupción”, pero no porque estemos ante la bondad de la madre naturaleza, sino porque aquel mal no le llega a la altura de los zapatos (y esto no es un chiste por el hecho de que los nativos fueran descalzos) de este agente comercial de la Compañía cuyo cinismo e hipocresía calculadoras rebasan lo visto por Marlow tanto en los salvajes como en Kurtz hasta el punto de afirmar: “Sentí que un peso intolerable me oprimía el pecho, el olor de la tierra húmeda, la presencia invisible de la corrupción, las tinieblas de una noche impenetrable”¹⁸³.

Que las descripciones que hace Conrad de Kurtz son “baudelerianas” es lo que nos parece; formando parte esencial, no meramente literaria, del problema del mal en relación a las flores que producen nuestros artistas, la vanguardia que más se acerca, con su imaginación, a lo que ya está llegando como historia. *Las flores del mal* y *El corazón de las tinieblas*. Francia, como el Imperio británico, tiene dos morales, dos varas de medir,

muy diferentes: una, la de la fina y delicada burguesía que asiste, en primera fila, a las ejecuciones públicas como si se trataran de la continuación matinal del teatro; otra, la explotación y el asesinato en masa del colonialismo europeo que, como ellos saben, se hace para “Eliminar las Costumbres Salvajes” -ahí nos referimos directamente al Informe de Kurtz en la novela-. Pues bien, este personaje “era como una imagen animada de la muerte, tallada en un delicado marfil, que agitara el brazo en gesto de amenaza ante una multitud inmóvil de hombres hechos de bronce oscuro y brillante. Vi que abría mucho la boca, lo que le daba un aspecto extraño y voraz, como si hubiera querido tragar todo el aire, toda la tierra, todos los hombres que estaban ante él”¹⁸⁴.

George Steiner ya había dedicado un brillante ensayo al problema del mal con el título tan sugerente de *En el castillo de Barbazul*¹⁸⁵. Tuvo la inteligencia crítica de poner en contacto el “ennui” baudelaeriano con el maestro del pesimismo, *Langeweile*, Arthur Schopenhauer, musageta tanto de Wagner como del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*; nos puso sobre la pista de la profunda relación que había en nuestra civilización occidental entre la imagería del Infierno, Dante especialmente, y nuestra capacidad técnica moderna para ponerlo en práctica: Auschwitz y Treblinka considerados como *Arschloch der Welt* - “culo del mundo”-. Concluyendo (segundo capítulo: “Una temporada en el infierno”):

1. Que “el genocidio acontecido en Europa y en la Unión Soviética entre 1936 y 1945 [...] fue mucho más que una táctica política, que una irrupción del malestar en la clase media baja, o que un producto del capitalismo decadente. Representó un impulso suicida de la sociedad Europea. Fue un intento por abolir el futuro o, más exactamente, por hacer una historia a la medida de los salvajismos naturales, del letargo intelectual y de los instintivos materiales del hombre con una sola dimensión”.
2. Que gracias a “la forma ontológica del mundo de los campos” de la muerte, se puede afirmar, indirecta o directamente, o de las dos formas a la vez como logra sutilmente Steiner, que el mal radical tiene su cota irrebasable en el infierno nazi¹⁸⁶.
3. Que debido a esta circunstancia histórica debemos hablar de una nueva etapa denominada “postcultura”, ya que Occidente habría cruzado los límites o el marco cultural occidental a través de la realización en la tierra del Infierno cristiano (tercer capítulo: “En una postcultura”).

Qué magnífica investigación, pues, en efecto, tanto *El mundo como voluntad y representación*, como *Las flores del mal* y *El nacimiento de la tragedia*, avisan de un vacío y pesimismo nihilistas que reclaman un baño de sangre. Pero se equivoca mi admirado Steiner cuando: *a)* se olvida del genocidio colonialista europeo y, lo peor, *b)* cuando identifica, vía ontología, el problema del mal (razón de ser y metodología) con el Holocausto judío, todo un pleonismo para estos críticos porque el mal llevado a cabo

con el pueblo judío es “único” tanto por su meta, el exterminio o Solución Final, como por su metodología basada (Zygmunt Baumann dixit) en la metodológica racionalidad moderna.

Pero sí, hay algo de Baudelaire en Kurtz y no por lo que, indiscutiblemente, este individuo tiene de “pantera” o “aullador monstruo”, sino porque lleva en sí al monstruo más implacable de todos los monstruos: su propio vacío moral, a través de cuyo bostezo consumiría de golpe toda la existencia después de violentarla hasta hacer de ella una pura nada. Porque no se trata de matar a las víctimas, sino de expoliarles su dignidad como personas, algo así como transformarlas en muertos en vida antes de asesinarlas. Y esto es lo verdaderamente espeluznante que Marlow describe en Kurtz: “el fuego de sus ojos” junto a “la serena languidez de su expresión”.

Quien nos descubrió este binomio Conrad-Baudelaire fue el director de cine Francis Ford Coppola; pero dejemos *Apocalypse Now* para más adelante y volvamos a nuestra novela.

Para Marlow la única persona interesante es, a pesar de la decoración del porche de su casa, Kurtz, porque se enfrenta al cinismo del agente-contador de la Compañía. Este le dice, para convencerlo, que “viene a salvarlo”; a lo que aquél le contesta: “¿Salvarme?... ¡Querrá decir salvar el marfil!”. De este tipo de conversaciones, una vez que Marlow ha conseguido meter a Kurtz en el vaporcito y poner rumbo río abajo, va surgiendo la transformación del propio Marlow que, no se olvide, sigue siendo otro mercenario de la Compañía. Tal vez el punto crucial esté en la siguiente página: “La conmoción moral que sufrí, como algo verdaderamente monstruoso, intolerable para el pensamiento y odioso para el alma me había asaltado de repente”¹⁸⁷. Y, no obstante, anda muy lejos de engañarse sobre quién es Kurtz y qué ha hecho, pues “había cortado sus lazos con el mundo. ¡Maldita sea! Había violentado al propio mundo hasta hacerlo pedazos”¹⁸⁸.

El problema del mal se nos complica. Una cosa es el Marlow que parte del estuario del Támesis y otra, muy distinta, el Marlow que va de regreso a Europa. Obviamente se trata del mismo personaje con dos tipos de pesadillas: el horror caníbal de Kurtz y el horror cínico del representante de la Compañía; siendo Conrad tan honesto que sabe que “la página en blanco lo aguanta todo”¹⁸⁹, y, que, por lo tanto, una vez que ha pasado todo y nos ponemos a escribir una novela sobre lo ocurrido, pudiera resultar muy fácil lo que fue un calvario: ¿podemos “elegir” entre estas dos pesadillas?... Salvación y condena. Mente lúcida, alma gravemente enferma. Una mente tan lúcida que se asoma al vacío de su alma para gritar “¡Ah, el horror, el horror!”, que le sirve al propio Marlow para pensar de su participación en el horror (esta cuestión es de vital importancia: ¿acaso Marlow puede lavarse las manos como Poncio Pilatos?) acudiendo, aunque no lo sepa Conrad, “el mal y su perdón” de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, cuando la dialéctica entre el bien y el mal queda teleológicamente vectorizada por la implacable lógica de la Historia; filosofía de la historia y filosofía de la narración de la historia en cuyos Sistemas de pensamiento la realidad del mal aparecerá como “negatividad” por la que debe pasar la experiencia de nuestra conciencia; experiencia del mal que siempre

haríamos desde la victoria de todo “presente” capaz de mirar analíticamente hacia el pasado y, desde la superior atalaya de la Historia Universal que nos impone la *Aufhebung*, categoría que, como la página en blanco, es capaz de aguantar todo el mal que le echen. Por ejemplo, esto que dice Marlow de sí mismo: “Tuve [...] que superar la prueba de mirar en mí mismo”, como si los asesinatos en masa llevados a cabo con los nativos fuera un paso obligado (en la experiencia de la conciencia europea) para no llegar hasta el final al que nos conduciría nuestro propio amor por la verdad: “Ninguna elocuencia podría hasta tal punto marchitar la fe en la humanidad como su estallido final de sinceridad”¹⁹⁰.

Encuentro una ¿oposición real? entre: a) la “extrañeza” de la propia vida, “ese misterioso acuerdo de una lógica cruel, y con un propósito inútil” de cuya sabiduría sólo llegaremos a arañar, casi llegando al final, cierto conocimiento sobre nosotros mismos; lo que hace de la vida, susurra Marlow, un “enigma” mayor de lo que muchos creemos. Y b) esa capacidad moral de gritar “¡Ah, el horror, el horror!” que Conrad interpreta como fogonazos de luz en plena oscuridad. Dándose la paradoja de dos juicios completamente contrarios, pues este grito es para el agente comercial la prueba de “la falta de juicio de Kurtz”, mientras que para Marlow posee un significado bien distinto: “una victoria moral”¹⁹¹. Pero más que oposición real tal vez deberíamos hablar de tensión o de ambigüedad entre el bien y el mal. Tensión que hace mella en Marlow porque lo que se refleja en su narración, toda una confesión en regla, es cómo el mal puede transformarnos hasta el punto de que por la conciencia de la experiencia del horror -toda una fenomenología que narra ante sus amigos, hace de este individuo un ser sin posibilidad alguna de seguir comunicándose con sus paisanos, después de esta aventura, como si nada hubiera pasado, porque lo que estos petulantes ignoran es que la peste ya estaba instalada en la ciudad, todo un “sepulcro blanqueado” porque en nombre del “progreso” y de la “ciencia” (así trata de convencer a Marlow el agente comercial que le exige le sea devuelto a la Compañía el Informe de Kurtz sobre cómo acabar con las costumbres de los salvajes... para que el comercio sea más “fluido”) estos civilizados europeos, él mismo, podían impunemente llevar a cabo las mayores atrocidades. Por eso la selva, desde esta distancia, los salvajes caníbales y Kurtz, le parecen más reales que esta pesadilla que le roba el aire para seguir viviendo: la mentira, la mentira institucionalizada. Y entre mentirosos él se vuelve otro mentiroso, pues no sólo le miente a la novia blanca de Kurtz diciéndole que, en efecto, sus últimas palabras habían sido para ella, cuando, en realidad, fueron para la selva: “Ah, pero yo te arrancaré el secreto que guardas”, sino, y sobre todo, porque su fidelidad a Kurtz le hace destruir del Informe que todos buscan las páginas centrales subrayadas por el propio Kurtz: “¡Exterminad a todos estos salvajes!”.

Y es que a Marlow le había fascinado lo que ningún otro europeo había conseguido. La comunicación con los nativos a través de la transparencia del mal. Lo que le transforma en un dios es que utilizan el mismo lenguaje. Al final estamos ante un personaje, nos referimos a Marlow, cuya experiencia del horror lo salva y lo condena. Pero esto sólo es posible porque la realidad es, a todos los niveles, más imaginativa para

el bien y para el mal que toda la literatura junta. Resulta que Marlow no puede ser otra persona que el propio Conrad que estuvo allí.

Allí: África central, el Alto Congo, subiendo el río Congo desde la Estación Central de la Compañía Belga hasta el campamento del enloquecido capitán Klein (Kurtz); enloquecimiento que estaba poniendo en peligro el caucho, la goma y el marfil del Estado Libre del Congo, propiedad personal de Leopoldo II, rey de los belgas. El vaporcito que tenía que remontar el río (“Los largos tramos del río, que eran siempre uno y el mismo tramo, los monótonos meandros, extremadamente iguales, se deslizaban ante el vapor con su multitud de árboles centenarios que contemplaban pacientemente a aquel mugriento fragmento de otro mundo, el adelantado del cambio, de la conquista, del progreso, de las masacres, de las bendiciones”¹⁹², tenía un nombre: “Le roi des beiges”; lo mandaba un capitán: Rom; y éste, a su vez, tenía un segundo de a bordo: el futuro Joseph Conrad, quien, como en la novela, al caer enfermo el capitán, él debe tomar el mando.

Pero por más realista que sea esta novela, algún escéptico podría preguntar si realmente la codicia europea por África es comparable al Holocausto. ¿Tenemos datos al respecto?

Cuenta Adam Hoschschild, en *El fantasma del rey Leopoldo. Codicia, terror y heroísmo en el África colonial*¹⁹³, que volando de costa a costa por Estados Unidos leía un libro con una nota a pie de página de Mark Twain cuando formaba parte de los grupos internacionales que protestaban contra el trabajo esclavo en el Congo que, afirmaba, era una práctica que había costado de cinco a ocho millones de vidas. Pues bien, nuestro investigador se hacía esta reflexión: “Las estadísticas sobre asesinatos masivos suelen ser difíciles de probar. Pero si aquella cifra se elevaba incluso a la mitad, pensé, el Congo debía de haber sido uno de los mayores campos de muerte de la edad contemporánea. ¿Por qué no se mencionaban esas muertes en la letanía normal de los horrores de nuestro siglo? ¿Y por qué no había oído hablar nunca de ellas? Llevaba años escribiendo sobre derechos humanos y, en mi media docena de viajes a África, había estado en el Congo en una ocasión. [...] Luego, me vino a la memoria que, no obstante, al igual que millones de otras personas, había leído algo sobre aquel tiempo y aquel lugar: *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad. Pero los apuntes de clase tomados en la universidad acerca de la novela, con los comentarios sobre connotaciones freudianas, ecos míticos y mirada interior garabateados en ellos, me habían llevado a catalogar mentalmente el libro como ficción y no como realidad.

Comencé a ampliar mis lecturas. Cuanto más investigaba, más claro me resultaba que el Congo de hacía un siglo había conocido, de hecho, una mortandad de las dimensiones del Holocausto nazi”¹⁹⁴.

1. *Ordenamiento racional*. Peter Forbath en *El río Congo. Descubrimiento, exploración y explotación del río más dramático de la tierra*¹⁹⁵. Analizó la situación señalando que el Estado Libre del Congo, propiedad privada de

Leopoldo II, rey de los belgas a la que era imposible oponerle impedimento jurídico alguno, estaba dividido en 14 distritos al mando de un comisionado; a su vez cada distrito se había subdividido en zonas; cada zona en sectores y cada sector en campamentos. Toda esta “organización” tenía como finalidad llevar a su punto máximo la explotación del caucho y el marfil¹⁹⁶.

2. *Economía y terror.* El terrorismo era la vía más eficiente para obtener la “cuota” fijada de caucho a las tribus aborígenes. Uno de los métodos más frecuentes era “capturar rehenes” a cambio del caucho: mujeres y niños eran los principales objetivos, a los que se mantenía en condiciones infrahumanas hasta que llegaba el rescate¹⁹⁷. También se llevaban a cabo flagelaciones brutales con el temido “chicote”, látigo de piel de hipopótamo. Si la cuota de alguna aldea se demoraba, entonces sufrían incursiones punitivas, violaciones, saqueos y asesinatos. Ahora bien, si el marfil o el caucho nunca llegaba, entonces lo anterior se transformaba en asesinatos en masa y quema de aldeas. Pero había un castigo muy especial que, teniendo su origen en las luchas tribales anteriores a la llegada de los blancos, acabaría convirtiéndose en “un fin en sí mismo”: “Las cestas de manos cercenadas y ahumadas, puestas a los pies de los comandantes de los campamentos europeos, se convirtieron en símbolo del Estado Libre del Congo de Leopoldo II”¹⁹⁸.
3. *Cuantificación de las víctimas.* En 1919 una comisión oficial belga había calculado que la población se había reducido a la mitad. Hoy día, la máxima autoridad viviente, el antropólogo Jan Vansina, calculó, basándose en innumerables fuentes que, por lo menos, la población fue reducida a la mitad. ¿Cuántos eran “la mitad”? En 1924 se calculó en 10 millones; “cifra confirmada por posteriores recuentos”. Lo que significa, entonces, que durante el tiempo en que Leopoldo II civilizó al Congo, desaparecieron 10 millones de aborígenes¹⁹⁹.

Ahorraremos al lector los detalles de la crueldad física y psíquica que los europeos consiguen poner en práctica al militarizar a estas tribus y utilizar su canibalismo como parte del uniforme del Estado Libre del Congo. Centrémonos en la filosofía del mal que hacen leer los anteriores datos de forma escolástica: ausencia de Auschwitz; de manera que, para el propio Adam Hoschschild, resulta lo siguiente. “Además, aunque las matanzas del Congo fueron de proporciones genocidas, no constituyeron, estrictamente hablando, un genocidio. El Estado del Congo no intentaba eliminar deliberadamente de la faz de la tierra a un grupo étnico concreto sino que, al igual que los traficantes de esclavos que habían realizado sus incursiones en Africa durante siglos antes de ellos, los hombres de Leopoldo buscaban mano de obra”²⁰⁰. Es decir, que el término ‘Holocausto’ sólo podemos utilizarlo para el caso del pueblo judío, cuya Solución Final buscaban deliberadamente los nazis. Pero, entonces, ¿cómo llamaremos a lo ocurrido en el Congo y en Africa en general? Al parecer, tendrán que contentarse con “brutales matanzas”

aunque el número de congolese, y no digamos de africanos asesinados, rebase con mucho la eliminación llevada efectivamente a cabo con los judíos.

Nos parece que tendremos que reinventar nuestras palabras a la hora de señalar el mal, si no queremos que haya genocidios de primera, el Holocausto, y genocidios de segunda o a medias. En efecto, ¿acaso no se podría producir el exterminio de una población que se agota como “mano de obra”?; ¿es que ese fondo irracional del ser humano tan culto y civilizado no puede transformar lo que comienza como “explotación” para convertirse en “cacería”?; y una vez metidos de lleno en el automatismo de este juego, ¿contamos con los frenos oportunos? “En el Congo, como en Rusia, el asesinato masivo tuvo un impulso autónomo. El poder resulta tentador y, en cierto sentido, no hay mayor poder que el de arrebatar la vida a alguien. Una vez puesta en marcha, es difícil detener una matanza masiva; se convierte en una especie de deporte, como la caza”²⁰¹. Entonces, ¿por qué no hubo “genocidio” en el Congo?, ¿por qué el mal absoluto sólo lo aplicamos al horror nazi?

Mientras nos ponemos de acuerdo con este problema semántico que tiene muchas consecuencias geopolíticas a la hora de hablarse de “exterminio”, vale la pena recordar un dato más que nos brinda esta investigación. Y es la preocupación de la propia Bruselas cuando, en 1924, una vez que Leopoldo II en un arrebatado de patriotismo le vende su Congo al Estado belga, los administradores de la explotación colonial se ven obligados a realizar un censo de la población africana; pero no por humanitarismo, sino por la amenaza que les llegaba de sus propios agentes: “la escasez de la mano de obra”²⁰².

Sin embargo, sí que se podría hablar de “genocidio puro y duro”, sin las cortinas de humo que consiguió montar Leopoldo II, si dejamos el Congo belga y le echamos una mirada al África suboccidental alemán (actual Namibia). Las víctimas fueron los herero contra quienes en 1906 el teniente general Lothar von Trotha, bajo las órdenes obvias de su Káiser, dictaba la siguiente orden de exterminio (*Vernichtungsbefehl*): “Cualquier herero hallado en el interior de las fronteras alemanas con rifle o sin rifle, con ganado o sin ganado, será abatido a disparos... Firmado: el gran general del poderoso Káiser, Von Trotha”. Con la siguiente nota adicional: “No se tomarán prisioneros varones”²⁰³. En 1903 el censo de herero era de 80.000. En 1906 quedaban menos de 20.000.

¿A qué conclusión podemos llegar? ¿Holocausto sí, Holocausto no?... Creo que la respuesta nos la había dado Conrad: “Exterminad a todos estos salvajes”.

Era una crítica contundente del expolio y asesinatos que la Compañía del rey Leopoldo II había llevado a cabo, desmantelando la gran mentira en la que se asentaba Bruselas, sepulcro blanqueado repitiendo las mismas palabras de Conrad. Pero este polaco, nacionalizado británico, le tenía tanto amor a su nueva patria que, afirma Hoschschild en su libro, sus lectores tenían suficientes razones como para dormir tranquilos. La colonización llevada a cabo por la Corona inglesa sí que era de carácter realmente humanitario, civilizador. Es decir: otra mentira. Conrad no miente por lo que cuenta del Congo belga, sino, “Dios salve a la Reina”, por lo que no nos contó de las infamias pertrechadas por sus nuevos paisanos. Particularmente, creo que esta lectura es

mezquina; sobre todo, si tenemos en cuenta lo que en otra página escribe el mismo autor: “Lo ocurrido en el Congo fue, sin duda, un asesinato masivo a gran escala, pero la triste verdad es que los hombres que lo llevaron a cabo al servicio de Leopoldo no fueron más asesinos que muchos europeos que trabajaban o guerreaban en otras partes de Africa. Conrad lo dijo mejor: ‘Toda Europa contribuyó a hacer a Kurtz’”²⁰⁴.

Por su parte, la conclusión a la que llega Mario Vargas Llosa en su ensayo comentado al principio - “Las raíces de lo humano”— se nos hace difícil de entender y de digerir; parecería que la onfaloscopia del magnífico escritor, que lo es, acaba vencién-dole y situando a la ficción literaria a la misma altura que el horror: “Pero fue, sobre todo, la aceptación de que hay verdades tan indecentes en la vida que justifican las mentiras. Es decir, la ficción; es decir, la literatura”.

Lo que ni entendemos, ni podemos aceptar.

Pero esta novela de Conrad ha seguido su propio curso, convirtiéndose, como ocurre con toda gran obra, en “alimento para el pensamiento” de los que vivirán después. En 1979 el capitán Marlow se ha transformado en un asesino, en un agente de la CIA norteamericana, llamada capitán Willard. Su misión secreta: internarse por detrás del Viet-Cong, en Camboya, para matar al coronel Kurtz por sus “métodos ilógicos”...

Francis Ford Coppola, el genial y crítico director de cine estadounidense, monta *Apocalypse Now* sobre *El corazón de las tinieblas*; trasladándonos desde el Congo al Viet-Nam. Lo primero que vemos en la pantalla es una hermosa selva llena de palmeras, muy verde, sobre la que se levanta polvo a la vez que escuchamos el zumbido, cada vez más potente, de las hélices de unos helicópteros de combate que sobrevuelan en círculo. En realidad, y éste es uno de los grandes aciertos estéticos de la película, no son hélices lo que escuchamos, sino el comienzo de la bella e inquietante y nihilista canción del grupo The Doors titulada “The End”. Justo en el momento en que la voz, potente y grave, de Jim Morrison entra en escena, todo el fondo selvático que ocupa la escena cinematográfica se cubre de una tremenda explosión (sólo escuchamos la música de The Doors) de napalm y todo arde en un espectacular fuego.

This is the end, beautiful friend
this is the end, my only friend
the end of our elaborate plans
the end of everything the stands
the end no safety or surprise
the end I'll never look in to your eyes again.
Can you picture what will be
so limitless and free
desperately in need of some
stranger's hand
in a desperate land. [...]

²⁰⁵

Willard espera una nueva misión mientras se emborracha en su cuarto y las aspas del ventilador le recuerdan aquel horror. Es, como en Conrad, una historia contada. Sus primeras palabras son: “Saigón”, “Mierda”, “Todavía sigo en Saigón” y “Todo el tiempo creo que voy a despertar en la jungla”. Antes de que la CIA le comunique de qué se trata esta vez, ya lo hemos dicho, el capitán Willard dice: “No podría contar esta historia sin contar la historia de Kurtz. Y si esta historia es una confesión, entonces también se trata de mi propia confesión”. Coppola se hace la misma pregunta que el novelista: ¿tiene algún límite nuestra irracionalidad? Por lo que se deduce de la película -y a pesar de que su final podría calificarse de esperanzador para la humanidad- creemos que no; que conforme avanzamos y avanzamos, conforme vamos adentrándonos en el corazón de nuestras tinieblas descubrimos, de nuevo, un gran vacío, ese pozo sin fondo desde donde resuena “El horror, el horror”. Y, como en el Congo belga *et alli*, la pregunta sigue en pie; ahora en palabras del “malvado” coronel Kurtz de las Fuerzas Especiales: “¿cómo se llaman los asesinos de los asesinos?”, “¿por qué podemos mandar a nuestros jóvenes para que maten a otros jóvenes, pero no les dejamos que pongan en sus aviones puta?”...

El filme tiene una fotografía excepcional, pues se trataba de poner en primer plano los horrores de la guerra pero de forma estética. Hay unas escenas lírico-guerreras inolvidables; como cuando los helicópteros parten con la luz del alba y el comandante, ataviado con el sombrero de la legendaria caballería de los Estados Unidos que luchó contra los indios, así como el pañuelo amarillo anudado al cuello como John Wayne en (la magnífica película de John Ford) *La legión invencible*, y un marine, igualmente ataviado que su comandante, toca con la corneta, mientras se alzan los helicópteros, la orden de “a galope tendido”. El sol va emergiendo y los primeros rayos hacen que la formación de combate de estos pájaros metálicos parezcan pacíficas aves sobre el mar azul. Para meter presión a los vietnamitas aquel comandante, inmutable ante las bombas de queroseno que “huelen a victoria” y que su pasión es el surf, hasta el punto de obligar a uno de sus hombres a coger la tabla y meterse en el mar para surfear en donde rompen las olas y estallan las granadas, para poner nervioso al enemigo había colocado en los helicópteros potentes altavoces y, al acercarse a la aldea, subía a todo volumen un fragmento de “Las Walkirias” de Richard Wagner. “Cada vez que escucho a Wagner, diré diez años más tarde Woody Allen en *Extraño asesinato en Manhattan*, me entran ganas de invadir Polonia”²⁰⁶. Pero, bromas a parte, lo que esta narración fílmica señala nítidamente es algo muy nietzscheano, jüngeriano y heideggeriano que deberíamos denominar como “estetización de la guerra”.

No se inquieten: no pienso contarles esta antigua película. Sí voy a exponerles dos problemas.

- a) La película es una dura crítica tanto de “los métodos ilógicos” del coronel Kurtz, como del cinismo o la “gran mentira” representada por la CLA. Pero más allá de esta crítica puntual, lo verdaderamente importante para nuestro

libro son las palabras de Kurtz sobre lo que podríamos llamar “ontologización de la guerra”. Los auténticos soldados para el Ser de la Guerra serían los siguientes: tan fuertes mentalmente como para soportarlo todo; y el ejemplo lo saca del enemigo, capaz de cortar los brazos de sus propios niños que fueron vacunados contra la malaria por los estadounidenses. Por esta fuerza, dice, ellos son más fuertes que nosotros. Todo lo contrario, somos presa de la “debilidad” que el coronel Kurtz identifica con “el juzgar”. “Nuestra capacidad de juzgar es lo que nos vence” -invitando a Willard a que no le tiemble el pulso y cumpla con su misión, asesinarlo, pero sin juzgarlo, ni juzgarse a sí mismo.

Hannah Arendt ya se había adelantado para escribir que, precisamente, en esto consiste “el fracaso de la política”:

Esta pregunta (¿tiene la política todavía algún sentido?) se plantea inevitablemente a quien empieza hoy día a reflexionar sobre la política. La época de guerras y revoluciones que Lenin presagió a nuestro siglo y que ahora realmente vivimos ha convertido en una medida a apenas reconocida hasta la fecha los acontecimientos políticos en un factor básico del destino personal de todos los hombres sobre la tierra. Pero este destino, allí donde ha hecho completo efecto arrastrando realmente a los hombres al torbellino de los acontecimientos, ha sido una desgracia. Y para esta desgracia que la política ha traído y para la toda vía más grande que amenaza a la humanidad entera no hay ningún consuelo, ya que es evidente que las guerras en nuestro siglo no son “Tempestades de acero”.

Esta alusión literaria no es baladí, pues se trata del libro de Ernst Jünger en donde relata sus vivencias del frente occidental, 1915-1918, bajo la inspiración estética del “realismo heroico”, una de las claves más importantes de la ideologización estética del Ser del II Reich²⁰⁷.

- b) En la versión íntegra, Coppola hace que el comando del capitán Willard se tope, en Camboya, con un grupo de soldados franceses que se resisten a dejar sus plantaciones de caucho traído desde Brasil. Más que de un ejército se trata de una familia que luchará, hasta la muerte, por aquel territorio. Es en este momento cuando nuestro Baudelaire hace su aparición. Los estadounidenses y los franceses comen y beben en una espléndida mesa; pero el francés con más rango militar y familiar (salvando al abuelo) inicia una discusión directa con un amigo de la familia, aunque el centro de las críticas sea el cínico comportamiento de Estados Unidos en Dhen-Bien-Pu, por cuyo “error consciente” los paracaidistas franceses perdieron vida y territorio en Indochina. Mientras va y viene esta discusión, un chico de unos once años, de pie y junto a la mesa, está recitando un poema en francés. ¿No le parece demasiado fuerte para la educación de un niño?, pregunta uno de los comensales. A lo que el enfadado francés responde que Baudelaire es una magnífica escuela para estar a la altura de la crueldad de la propia vida:

Sólo por divertirse, , suelen los marineros
cazar albatros, grandes pájaros de los mares,
que siguen, indolentes compañeros de ruta,
al barco que resbala sobre amargas vorágines.

Apenas lo colocan sobre la ancha cubierta,
estos reyes del cielo, torpes y avergonzados,
abatén tristemente sus grandes alas blancas como dos remos rotos que arrastran a sus lados.

¡Qué débil y qué inútil es este viajero
que si tan bello fue se convierte grotesco!
Un o quema su pico con su pipa encendida, otro intenta

[imitar,

cojeando su vuelo .

El poeta es igual a este rey y de las nubes que ríe
de las flechas y vence el temporal; desterrado en la tierra y

[en medio

de las gentes sus alas de gigante le impiden caminar²⁰⁸.

- c) Los hombres que acompañaban al capitán Willard iban cambiando de carácter conforme la selva se hacía más agobiante. Antes de partir para esta misión, ya se le había dicho que al coronel Kurtz lo había vuelto loco la selva porque no se entendía, desde el alto mando, cómo se podía incendiar y masacrar a toda una aldea de inocentes. La hipocresía no puede ser mayor, como escribe el coronel Kurtz en su Informe; y el propio Willard afirmará, al ver la ¿desmoralización? de sus compañeros que “la selva parece haberles aflojado algún tornillo de la cabeza”. Al respecto, Coppola ha narrado el problema del mal de esta forma: en medio de la selva, en medio del irracionalismo y de la pérdida del control sobre uno mismo, el único que se mantiene en sí es Willard, quien, serenamente, remata de un tiro en la cabeza a una joven vietnamita con la que sus hombres no sabían qué hacer. Parecería, en efecto, que el único cuerdo fuera el agente, curtido en estos trabajos; siendo la selva la culpable del trastorno de Kurtz y de estos desgraciados. Obviamente, estamos aquí ante un prejuicio: “bueno” (en sus distintas modalidades de ciencia, progreso, exploraciones o descubrimientos) es a “civilización” (Londres, Bruselas, Estado Libre del Congo, Fuerzas Especiales...), lo que “malo” o “salvaje” o “bárbaro” a “selva” y “jungla”. En un lado, la Razón; en el otro, lo Irracional.

Ahora bien, este tipo de argumento es tan antiguo, al menos, como el rey Leopoldo II. Adam Hoschschild escribe: “Leopoldo invitó a Casement a volver al día siguiente. El cónsul aceptó la invitación y escuchó durante hora y media la cháchara del rey sobre el trabajo civilizador y constructivo que estaba

realizando en el Congo. Aunque el monarca aseguró que algunos de sus agentes podían ser culpables de excesos, informó Casement, afirmó también que era ‘imposible contar siempre en África con los mejores hombres; además, por cierto, el clima de África parecía provocar a menudo un deterioro del carácter’”²⁰⁹.

Joseph Conrad, dijimos, estuvo seis meses en el corazón del horror y de la mentira. Al final de sus aventuras en alta mar, se dedicó a escribir; regalo por el que siempre le estaremos agradecidos. Como todo el mundo, tuvo enfermedades; pero hemos de acabar este punto con algo anecdótico que nos enlaza al siguiente apartado. Su hijo Boris participó como soldado en el frente occidental junto a los aliados, contra Alemania, Primera Guerra Mundial, y tuvo la enorme suerte de sobrevivir a un ataque de los alemanes con armas químicas. El hijo de Conrad sobrevivió al gas mostaza.

4.5. Addenda para Clara Haber: del gas mostaza al Premio Nobel

14 de octubre de 1918: el ejército británico ataca las posiciones alemanas atrincheradas en Werwick, un pueblo belga, con nuevos explosivos de gas mostaza. De las consecuencias daba cuenta el cabo Adolf Hitler, futuro *Führer*, en su diario carcelario *Mein Kampf*. “Alrededor de las siete mis ojos empezaron a arder, unas horas más tarde mis ojos ardían como carbones encendidos, y todo fue obscuridad para mí”²¹⁰. Unos días más tarde, Hitler fue evacuado a Alemania con los ojos cegados y quemado.

Pero la historia del gas mostaza había comenzado con el eminente químico alemán Fritz Haber (1868-1934), que había cursado sus estudios en la Technische Hochschule de Berlín y fue profesor de Fisicoquímica de la Universidad de Berlín. Es muy importante recordar que, durante la Primera Guerra Mundial, fue el Jefe del Departamento de Armas Químicas de Alemania, como se trata de una historia trágica, conviene recordar también que era judío pero en 1902 había hecho una renuncia oficial de su religión. ¿A qué se debió el cambio? Alguien podría estar tentado de aplicar aquí las conferencias que Max Weber daría después de esta guerra: la ciencia obligó a Haber a elegir entre la “fe” y su verdadera “vocación” de objetivo científico. Pero la realidad fue otra: su amor a la patria en el sentido prusiano del “deber” le llevó a querer ser más alemán que los alemanes. Al fin y al cabo, el Instituto de investigaciones del que él era precisamente director general en Berlín lo había fundado el mismísimo Káiser.

Pues bien, una vez que estalla la Guerra del 14 Fritz Haber quiso, como alemán, servir de la mejor forma a su patria investigando y experimentando —él mismo y su equipo— la utilización de los gases en el campo de batalla. Su laboratorio de guerra comenzó a centrarse en un primer momento en el “gas del cloro”. Se daban dos circunstancias que no podemos obviar. La primera es que su esposa, Clara Haber, era

también química y siempre había puesto de manifiesto, ante su marido y frente a sus colaboradores, que la ciencia tenía como verdadera finalidad el contribuir a propósitos humanitarios, constructivos. Y la segunda, que la casa familiar se encontraba en el mismo Instituto. Y comentamos esta anécdota porque su marido hizo todo lo posible por mantener a su esposa en la ignorancia de los verdaderos fines de sus investigaciones con gases. Tan sólo por casualidad Clara abrió los ojos; en efecto, en diciembre de 1914 una fuerte explosión en el laboratorio le causó la muerte al profesor Sachur, que era amigo de ambos. A partir de este contratiempo el enfrentamiento entre Clara y Fritz se fue haciendo patente y notorio entre sus colegas: el marido defendía su investigación argumentando “razones humanitarias” del tipo “es preferible incapacitar al enemigo que matarlo”; mientras que su esposa insistía en que todo eso se traba de una “pura mentira”.

No obstante, Haber tuvo que convencer a los militares de que su producto serviría; lo que le costó trabajo, dadas las reticencias del alto mando. Para demostrar a los militares la eficacia de los gases, organizó a las afueras de Colonia un experimento en vivo. Clara Haber había estado presente y aumentó en privado y en público su total desacuerdo con las armas químicas.

Todas las dudas respecto a las posibilidades técnicas de la utilización de los gases se vieron corregidas en el primer ataque a gran escala llevado a cabo con estas armas, 22 de abril de 1915, organizado y dirigido personalmente por Fritz Haber en la tristemente famosa batalla de Ypres (Bélgica), cuyas bajas se cuentan entre 5.000 y 10.000. Al inhalarse, los soldados sentían una irritación corrosiva que iba de dentro hacia fuera: tos, quemazón pulmonar y muerte por asfixia (como le ocurrió al profesor Sachur, amigo de los Haber) porque se ahogaban en sus propios fluidos. Una muerte muy lenta. Los periódicos alemanes tocaron las campanas de la victoria, y no sólo alardearon de la “ciencia alemana” sino que, ebrios de triunfalismo, animaron patrióticamente a seguir utilizando los gases. Algunos rotativos argumentaban que “el uso del gas era más humano que las balas y granadas”. Y lo volverían a usar el 24 de mayo del mismo año; suspendiéndose los ataques por el cambio inoportuno de la dirección del viento, nada patriota²¹¹, y se reanudaron en octubre y, sobre todo, en diciembre. Esto por lo que respecta al frente occidental; en cuanto al frente del Este, de nuevo Fritz Haber dirigió el ataque con gases contra los rusos, 31 de mayo de 1915, causando muchas menos muertes gracias a que la clorina no tenía el mismo efecto a bajas temperaturas.

Haber tuvo tanto éxito (el 9 de diciembre de 1915 los alemanes habían utilizado un nuevo gas, el “fosgeno”, que era otro producto químico industrial mortífero descubierto en el Instituto de Haber²¹²) y popularidad que se le ascendió a capitán. Por su parte, sus íntimos colaboradores del Instituto le ofrecen una cena en su honor. Clara tuvo un duro intercambio de ideas con Fritz: ella lo acusó de pervertir a la ciencia; él se sintió indignado hasta el punto de acusarla de antipatriota. Clara Haber se negó a asistir al homenaje; suicidándose con la pistola del marido de un tiro en el corazón. ¿No tenemos aquí una actitud parecida a las palabras de Hécuba en *Las Troyanas*? Creemos que sí, puesto que lo que Clara Haber señala de forma tan crítica es la vulnerabilidad de los hombres frente a la pretendida honorabilidad del Progreso científico. Como Hécuba, se

vio desposeída no sólo de su familia sino de su patria. En su funeral no estuvo su esposo; como tuvo que partir al frente dejó esta cuestión debidamente preparada²¹³ y siguió trabajando tenazmente.

Se empleó un gas nuevo que tenía un fuerte olor a mostaza y no se disipaba tan fácilmente como los otros, y las bajas temperaturas tampoco afectaban a su rendimiento absolutamente horrendo. Ampollas en la piel, ceguera, daños en garganta y pulmones; efectivamente, no mataba de inmediato, sólo dejaba tras de sí una podredumbre humana. Fue utilizado por primera vez el 12 de julio de 1917. Se trataba de la misma sustancia química de la que hablaba en 1918 Hitler en *Mein Kampf*.

La Primera Guerra Mundial acabó en 1918. Aunque había sido considerado como un “criminal de guerra”, al año siguiente en que Alemania firma su rendición, a Fritz Haber se le concede el Premio Nobel por su importante descubrimiento de la síntesis del amoníaco; considerado como el descubrimiento químico más importante para la humanidad en el siglo XX porque puso de relieve la profunda relación entre la investigación científica y el desarrollo de la industria²¹⁴. En vano se opusieron muchos colegas internacionales a tal homenaje; pero prevaleció la otra cara de la ciencia: los fertilizantes químicos. Desde el XIX se sabía que el desarrollo de las plantas estaba en relación directa con el nitrógeno. Esto incidió en la economía política ya que se requerían compuestos de nitrógeno como suplemento de la naturaleza y duplicar y triplicar las cosechas de cereales. Y no debemos olvidar el trasfondo colonial europeo que poseía la extracción e importación a Europa de sustancias que se encontraban en Sudamérica (como eran el guano de Chile) y en Africa (como el caucho del Estado Libre del Congo del rey Leopoldo II de Bélgica). En efecto, lo que estaba en juego entre las grandes potencias era solucionar el problema que suscitaba la dependencia de esa fuente natural. El nacimiento a finales del siglo XX de los movimientos ecologistas a nivel mundial es, precisamente un resultado de todo lo anterior.

El gran acierto científico de Fritz Haber estuvo en el descubrimiento de cómo fijar el nitrógeno atmosférico; lo que consiguió el llamado “proceso Haber-Bosch”, que desde 1904 permitió fabricar amoníaco a partir del nitrógeno del aire. Este fue el punto de arranque de los fertilizantes químicos y, por esta razón, le dieron el Premio Nobel. Pero también era el pistoletazo de partida de las armas químicas que hoy día constituyen uno de los mayores peligros que tiene el futuro del planeta.

Otro ejemplo más de nuestra capacidad de amar y de matar; he aquí las entrelazadas raíces de este árbol de paradójicos frutos que llamamos ser humano.

Pero la historia de Haber no concluye aquí. Una vez acabada la contienda, Haber fue el catalizador principal de la reconstrucción de la química alemana. Haber siguió sus investigaciones con los gases venenosos, amparando su trabajo en la lucha contra los parásitos (pesticidas). Alemania, recordemos, había firmado un Tratado (Versalles) en el que se le prohibían las armas químicas, es decir, su investigación y uso. El caso es que el químico alemán había ido desarrollando un insecticida con el fin de fumigar edificios y granjas; se trataba de un “material cristalino” que liberaba gases tóxicos que podían ser, según la intensidad, mortales para los seres humanos.

Bien. A partir de aquí esta historia del mal (¿y del bien?) va a dar un giro trágico, patético y sarcástico. En 1933 Adolf Hitler se convertía en el glorioso *Führer* del III Reich; su *Führerprinzip* obligaba a destituir de cualquier cargo oficial a los judíos. También los del Instituto de Haber. Este se opone a la Gestapo en una valiente carta: “Durante más de cuarenta años he elegido a mis colaboradores por su inteligencia y carácter, no en función de sus abuelas, y no estoy dispuesto a cambiar este método que tan buenos resultados me ha dado”. Haber le estaba echando un pulso al mismísimo Hitler, y acaba dimitiendo junto a sus colaboradores de origen judío -en una palabra: como el Rector Martin Heidegger-. Y aunque no lo expulsaron, él tomó la decisión de exiliarse; primero a Cambridge, Inglaterra, y luego a Suiza (por motivos de salud), en donde moriría en Basilea en 1934. Había pedido ser enterrado junto a Clara Haber.

La Sociedad Química Alemana manifestó su deseo de hacer a Fritz Haber un homenaje postumo. El gobierno nazi se irritó tanto que de forma oficial cursó aviso de arresto para todos aquellos que asistieran a la ceremonia. Pero la popularidad de Haber era mundial y al acto asistieron numerosos químicos, internacionales y nacionales, teniendo la Gestapo que tragarse sus propias amenazas.

Durante estas mismas fechas, otro judío alemán, Edmundo Husserl, uno de cuyos hijos había dado la vida por Alemania en la Primera Guerra Mundial, el filósofo alemán más importante de esa época, moría sin más.

¿Quién le iba a decir a este gran químico, Fritz Haber, que sus últimas investigaciones sobre gases tóxicos iban a causar la muerte de tantos millones de judíos en la Segunda Guerra Mundial?! Su nombre: Zyclon B.

Notas

- 1 Max Horkheimer: *Materialismo, meta física y moral*. Magnífico ensayo preliminar de Agapito Maestre - “Horkheimer, un kantiano a su pesar”- . Traducción de Agapito Maestre y José Romagosa. Madrid. Tecnos, 1999. La referencia a Benjamin en p. 49.
- 2 Miguel de Montaigne: *Ensayos*. 3 vols. Edición y traducción de Dolores Picazo y Almudena Montojo. Madrid. Cátedra, 1992, vol. I, p. 100.
- 3 Georges May: *E autobiographie*. París. PUF, 1979, pp. 60 y ss.
- 4 José Ortega y Gasset dirá en *La Razón histórica* (1940) que Descartes se traicionó al cambiar la autobiografía con la que había iniciado su *Discurso del método*, en método objetivo. Era lo mismo que pasar de la radical inseguridad del yo como programa a realizar, método literario de Cervantes en *El Quijote*, a la seguridad metafísica de la *sustancia*, “lo que es en sí y por sí mismo”. *Obras Completas*. Madrid. Revista de Occidente-Alianza, vol. 12. Madrid, 1988, pp. 215 y ss. Max Horkheimer: “Montaigne y la función del escepticismo”, en *Historia, Metafísica y Escepticismo*, p. 157. Benjamin señala la línea ensayística europea que inicia Montaigne, siendo Voltaire uno de sus máximos exponentes.

- 5 M. Horkheimer: *o c*, p. 149.
- 6 Miguel de Montaigne: *oc*, vol. I, p. 213.
- 7 Max Horkheimer: “Montaigne y la función del escepticismo”, en *oc*, p. 191. Cursivas nuestras.
- 8 Wilhelm Dilthey: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Traducción y prólogo de Ernesto Imaz. México. FCE, 1947, p. 47.
- 9 Miguel de Montaigne: *oc*, vol. I, pp. 40-41. Cursivas nuestras.
- 10 *Oc*, I, p. 40.
- 11 *Oc*, II, cap. XI, p. 113.
- 12 *Oc*, p. 124.
- 13 *Oc*, p. 122. Cursivas nuestras.
- 14 *Oc*, p. 126.
- 15 *Oc*, p. 128.
- 16 *Ensayos*, I, XXVI, p. 208. Cursivas nuestras.
- 17 *Oc*, p. 235. Esta modernidad, este proyecto filosófico, late con sus cuatro costados en la *Crítica de la razón pura*, así: “No sabe ni juzga más que en la medida de lo que le ha sido dado. Si alguien le discute una definición, no sabe de dónde extraer otra. Se ha formado a la luz de una razón ajena, pero la capacidad imitadora no es una facultad productora. [...] Ha entendido y retenido bien, es decir, aprendido, y es una reproducción en yeso de un hombre viviente” (A 836 B 864). Traducción de Pedro Ribas. Madrid. Alfaguara, 1978, pp. 649-650. Buena parte del mal radical tiene ahí su causa.
- 18 *Ensayos*, I, p. 130. Cursivas nuestras.
- 19 *Ensayos*, III, pp. 401-402.
- 20 Max Horkheimer: “La función del escepticismo en Montaigne”, en *oc*, pp. 199-201. Jacobo Muñoz escribe certeramente: “De ahí la recuperación tardía de Schopenhauer por un Horkheimer [...]. En la metafísica pesimista del autor de *El mundo como voluntad y representación* vendría, en efecto, a anunciarse -con esa clarividencia que hace de Schopenhauer también el precedente más directo de Freud- lo que la ciencia, en cuanto fuerza productiva directa del mundo técnico, ha venido a consumir prácticamente: el avance en el proceso de aniquilación del individuo, el paso a un mundo en el que la voluntad administrada y reglamentada de vivir es (ya) el único motor de la evolución social. Y, por otra parte, cuanto no puede ser integrado en y por esa voluntad, cuanto apunta a algo enteramente distinto, podría ser equiparado -como no dudará en hacer Horkheimer- con esa nada metafísica en la que Schopenhauer cifraba, al hilo de la negación de la voluntad de vivir, la salvación y rescate del hombre. Por mucho, claro es, que a la postre la negación de esa voluntad acabe por revelarse tan carente de sentido como el propio dar vueltas en círculo del afán de vida”. En “Materiales para una crítica de la modernidad...”, pp. 34-35.
- 21 Esta pregunta nos la hacíamos al hilo del problema del mal en Schopenhauer. Hemos sostenido en otro trabajo la siguiente hipótesis: la literatura parece más fiable a la hora de señalar el problema del mal que la filosofía -como esclava de la teología- porque aquella parece dirigida por la esencialidad ontológica del Bien. Hasta Schopenhauer y su lectura de “el Infierno del mundo” en donde la realidad del mal aparece como “real”. ¿De dónde sacó Dante los materiales para su Infierno? He aquí la clave. A. Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*, § 59. Pero tampoco esto está nada claro, como veremos más adelante.
- 22 Eduardo Bello: “Voltaire y la Filosofía de la Historia”. VVAA: *Voltaire hoy. Un reto para el pensamiento*. A Coruña. Fundación Paideia/ Documentos, n.º 6, 1995.
- 23 Voltaire: Carta a J. Vernet de 1744. Cit. por E. Bello en *o c*, p. 48. Cursivas de Eduardo Bello.
- 24 E. Bello: *oc*, p. 50.
- 25 E. Cassirer: *Filosofía de la Ilustración*. Traducción de E. Imaz. México. FCE, 1972, pp. 248-249.
- 26 E. Bello: *oc*, p. 63.
- 27 *Oc*, p. 64.
- 28 Voltaire-Rousseau: *En torno al mal y la desdicha*. Edición, traducción y notas de A. Villar. Madrid. Alianza, 1995, pp. 153-175, incluidas las notas del propio Voltaire.
- 29 Voltaire: *Poema...*, p. 158.
- 30 Walter Schulz: *El Dios de la metafísica moderna*. Traducción de Filadelfo Linares. México. FCE, 1961.

- Nos referimos al capítulo 2: “El Dios de los Filósofos”.
- 31 Voltaire: *o c* , p. 160. Cursivas nuestras.
- 32 Julio Bayón: *Conocimiento y Poder*. Capítulo II: “El conocimiento humano como poder. Verdad y poder”. Madrid. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1995, p. 53.
- 33 David Hume escribe al final de la Parte X: “Pero no hay ningún aspecto de la vida humana o de la condición de la humanidad por el que, sin la mayor violencia, podamos inferir los atributos morales o aprender a conocer esa infinita benevolencia, junto con el infinito poder y la infinita sabiduría, que tenemos que descubrir solamente con los ojos de la fe. A ti es a quien le toca ahora romperse la cabeza para mantener tus sutilezas filosóficas contra los claros dictámenes de la razón y la experiencia”. *Diálogos sobre la razón natural*. Traducción de Ángel J. Cappelletti, Horacio López y Miguel A. Quintanilla. Prólogo de Javier Sádaba -quien vio perfectamente que “La fragilidad de los principios descarta cualquier dogmatismo”-. Salamanca. Agora, 1974, pp. 170 y 11 respectivamente.
- 34 Voltaire: *o c* , p. 166.
- 35 I. Kant escribe: “Decía Voltaire que el cielo nos había dado dos cosas como contrapeso a las muchas penas de la vida: la *esperanza* y el *sueño*. Hubiera podido añadir la *risa*, si estuvieran tan a mano los medios para producirla en gentes razonables, y si no fueran la broma, o la originalidad del humor que se exigen para ello, tan raras como frecuentes es el talento de imaginar cosas que *destrozan la cabeza*, como hacen los soñadores místicos, *vertiginosas*, como los genios, o que *parten el corazón*, como los sensibles novelistas (también los moralistas sentimentales)”. *Crítica del juicio*, § 54. Traducción de Manuel G. Morente. México. Editora Nacional, 1975, pp. 410-411. Cursivas de Kant.
- 36 Voltaire: Notas al Poema, en *oc*, p. 175. Un apunte de historia reciente de los terremotos. La primera ayuda científica y humanitaria que recibieron los turcos de la desolada Ankara vino, qué paradoja de la vida, de sus archienemigos, los griegos. ¿Tendrán razón Hume-Kant cuando dicen que estamos muriéndonos a fuerza de mejorar? Se trata del final que pone Kant a su “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, en *Filosofía de la historia*, p. 208.
- 37 I. Kant: *Crítica de la razón pura*, A XII, p. 9.
- 38 Nota de Kant, en *oc*, p. 9.
- 39 L. Goldmann: *Introducción a la filosofía de Kant*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires. Amorrortu, 1974, pp. 29 y ss.
- 40 Existen excelentes trabajos que un filósofo tiene la obligación de estudiar para comprender que las ideas humanas no crecen ex nihilo o, lo que es lo mismo, que el estudiante de filosofía debe estar atento a otras materias. Algunos títulos: Louis Bergeron, Francois Furet y Reinhart Koselleck: *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848* . Traducción de Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid. Siglo XXI, 1979; Jacques Droz: *Europa: Restauración y Revolución, 1815-1848* . Madrid. Siglo XXI, 1974; Geoffrey Bruun: *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*. Traducción de F. González Aramburu . México. FCE, 1979. Y para Alemania, además de la Introducción histórica del libro citado de Lucien Goldmann, estos dos: A. Ramos-Oliveira: *Historia social y política de Alemania, I y II*. México. FCE, 1964; y Pierre Guillen: *Alemania. El Imperio alemán (1871-1918)*. Traducción de Miguel Llop. Barcelona. Vicens Vives, 1973.
- 41 L. Goldmann: *oc*, p. 35.
- 42 *Oc*, p. 39.
- 43 I. Kant: *Crítica de la razón pura*, B XIV, p. 19.
- 44 *Oc*, B XIII, p. 18. Cursivas nuestras.
- 45 I. Kant: *Respuesta a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”*, en *Filosofía de la Historia*. Traducción de Emilio Estiú. 2.^a edición. Buenos Aires. Nova, 1964, p. 58.
- 46 *Oc*, p. 59.
- 47 *Oc*, p. 59.
- 48 Para esta cita nos hemos valido tanto de la edición de Emilio Estiú, *o c* , p. 60, como de la de José Luis Villacañas, *oc*, p. 65. Cursivas nuestras.
- 49 Recordar de pasada que tanto el ejército, la diplomacia como los más importantes cargos del Estado permanecieron en manos de los *Junkers* hasta 1932. Cuando al hilo de la última cita de Kant hemos hablado de nobles y oficiales al mismo tiempo, nos referíamos al poder real que la nobleza seguía

- teniendo en Alemania a través del ejército.
- 50 I. Kant: *Crítica de la razón pura*, B XXXV, p. 30. Cursivas nuestras.
- 51 Oc, B XVII-XVIII, pp. 20-21.
- 52 I. Kant: *Crítica de la razón pura*, “Apéndice a la Dialéctica trascendental”, A 642 B 670, pp. 530 y ss.
- 53 Oc, p. 530.
- 54 Oc, p. 530.
- 55 Oc, A 296, p. 299. Cursivas nuestras.
- 56 Oc, A 298, p. 300.
- 57 Oc. *Doctrina Trascendental del Método*. Capítulo IV, “Historia de la Razón Pura”. A 856 B 884, p. 661.
- 58 I. Kant: *Reiteración de la pregunta de si el género humano se hila en constante progreso hacia lo mejor*, en *Filosofía de la Historia*, p. 197.
- 59 Michel Foucault: *¿Qué es la Ilustración?*, en *oc*, p. 206.
- 60 I. Kant: *Reiteración ...*, p. 197.
- 61 Oc, p. 208. Cursivas nuestras.
- 62 El profesor y compañero José Luis Villacañas en su buen trabajo “Crítica y presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana”, que sirve de Introducción a *En favor de la Ilustración*, nos ha señalado parte de este problema. Así, contra Foucault, escribe: “La Ilustración, por tanto, no es tan electivamente afín a la Revolución como a la democracia” (*oc*, p. 18). Pero, ante la realidad del mal, físico y moral, que el Kant precrítico ha advertido, ¿se puede hacer de la Ilustración otro *mito*, todo lo laico que se quiera, porque la razón necesita de cierta “visibilidad simbólica” (p. 60), del continuo “montante retórico” (p. 60) al que nos anima el ser ilustrados, hasta convertir nuestra “finitud” y la muerte en obstáculos que hay que salvar “como trascendental” (p. 61), como “*antídoto*”? (p. 61). “Aceptada la muerte, concluye Villacañas, se nos ofrece un tiempo regalado” para la dignidad y la belleza” (p. 61). Todo un mito de la Ilustración. Creemos que al no tenerse en cuenta la realidad de las magnitudes negativas, este planteamiento tan simbólico parece más dialéctico que crítico.
- 63 Olivier Reboul: *Nietzsche, crítico de Kant*, pp. 6-8. Nos referimos a que en Kant se está librando una batalla interna y externa; se combate tanto contra el escepticismo que puede, y así ocurre, hacerse fuerte en nuestro corazón por los gravísimos desórdenes naturales (Hume), como contra los poderes civiles y religiosos que se oponen a la Ilustración y Revolución.
- 64 I. Kant: *Respuesta a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”*, en *oc*, pp. 64-65. (Hemos seguido ahí, por su brío verbal, la traducción de E. Estiú.) Cursivas nuestras.
- 65 J. M. Navarro Cordón: *Filosofía y Política en Kant*, pp. 229-240.
- 66 Jean Lacroix: *Kant*. Traducción de Jorge A. Sirolli. Buenos Aires. Sudamericana, 1969, p. 18.
- 67 I. Kant: *Crítica de la razón pura*, B 332 A 276, p. 286.
- 68 L. Goldmann: *Introducción a la filosofía de Kant*, p. 108. Dedicamos a Paul De Man parte del capítulo V.
- 69 Lucien Goldmann: *oc.*, pp. 122-124.
- 70 I. Kant: *¿Qué significa orientarse en el pensamiento? En favor de la Ilustración*, p. 182, nota de Kant.
- 71 F. Nietzsche: *El gay saber*. Traducción y Prólogo de Luis Jiménez. Madrid. Narcea, 1973, pp. 410-411. Cursivas de Nietzsche.
- 72 I. Kant: *Crítica de la razón práctica*. Edición de Ansgar Klein. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires. Losada, 1961, p. 171. Cursivas nuestras.
- 73 I. Kant: *oc*, p. 171. Cursivas nuestras.
- 74 I. Kant: *oc*, p. 171. Cursivas nuestras.
- 75 E Nietzsche: *Verdad y mentira en sentido extramoral*, § 1. En *Nietzsche*. Edición de Joan Bautista Llinares. Traducción de J. B. Llinares y Germán Meléndez Acuña. Barcelona. Península, 1988, p. 41.
- 76 I. Kant: *Crítica de la razón práctica*, p. 171. Cursivas nuestras.
- 77 *Oc*, p. 171.
- 78 M. Horkheimer: *Historia, metafísica y escepticismo*, pp. 122-123.
- 79 M. Horkheimer: *oc*, p. 125.
- 80 G. Hegel: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 60, pp. 39-40. Cursivas nuestras.
- 81 J. M. Navarro Cordón: *Filosofía y política en Kant*, pp. 238-239. Cursivas nuestras.
- 82 Domingo Blanco: “Orientar la Dialéctica”. Comunicación presentada en el Seminario de Métodos

- filosóficos organizado por el ICE y la Universidad de Granada del 2 al 7 de abril de 1979. Estas páginas forman parte de su Tesis Doctoral, *El Juicio reflexionante y las magnitudes negativas en Merleau-Ponty*. Nuestra referencia opera con la copia dada por el autor en el Seminario mencionado, p. 4.
- 83 D. Blanco: *o c*, p. 6. La cita de la *Crítica de la razón pura*, en p. 646 (Ed. de Pedro Ribas).
- 84 *Oc*, pp. 8-9.
- 85 Walter Benjamin: *Tesis de Filosofía de la Historia*, en *Para una crítica de la violencia*. Vamos a comentar las Tesis I y IX, pp. 101 y 113-114.
- 86 Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*. Traducción de José María Ripalda y Jesús Aguirre. Madrid. Taurus, 1973, pp. 13 y 20.
- 87 Christopher Norris: *¿Qué le ocurre a la postmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*. Traducción de Michel Angstadt. Madrid. Tecnos, 1998, pp. 338 y ss. Debemos advertir lo siguiente. Este trabajo, a nuestro modo de ver, de lectura necesaria para combatir los excesos del círculo hermenéutico, tiene como objetivo revelar la génesis y estructura *esteticista* de la hipostatización lingüística del Ser que llevaría a cabo Heidegger, punto álgido de la ontologización estética del Ser a través del lenguaje. Y presupone al menos dos lecturas. La de Paul De Man (*Visión y ceguera*) y la de Lacoue-Labarthe (*Art et politique dans Heidegger*). Veremos más adelante esta cuestión (capítulo VI). Sólo nos interesa ahora recalcar la tesis de Norris: el círculo hermenéutico de la pre-comprensión del texto hace caso omiso de la *materialidad* de los textos.
- 88 C. Norris: *o c*, p. 333.
- 89 *Oc*, p. 310.
- 90 Martin Heidegger: *Kant y el problema de la metafísica*, § 31: “La originalidad del fundamento establecido y el retroceso de Kant ante la imaginación trascendental”, p. 142. Cursivas de Heidegger.
- 91 M. Heidegger: *oc*, p. 137.
- 92 M. Heidegger: *oc*, p. 149. Ahí leemos: “Por el contrario, es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de horas y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario”.
- 93 J. M. Navarro Cordón: *oc*, p. 238. Que este “ser noumenon” es radicalmente *moral y político* forma parte de una de las tesis centrales de su investigación sobre Kant.
- 94 Charles Baudelaire: *Las flores del mal*. Traducción de Antonio Martínez Sarrión. Madrid. Alianza, 1982, p. 14.
- 95 G. Steiner: *En el castillo de Barbazul*. Traducción de Hernando Valencia Goelkel. Madrid. Guadarrama/Punto Omega, 1977. Zygmunt Bauman: *Modernidad y Holocausto*. Traducción de Ana Mendoza. Madrid. Sequitur, 1998.
- 96 Hannah Arendt: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Traducción de Carlos Ribalta. Barcelona. Lumen, 1967, pp. 413, 414, 363, 397-398. También puede verse *La vida del espíritu*, pp. 13-15.
- 97 *Eichmann en Jerusalén*, pp. 121 y ss.
- 98 La forma en que se asesinaron a miles de personas en Bielorrusia, entre 1937 y 1940, mediante el tiro en el cuello o en el cráneo (así aparecieron en las tumbas colectivas), demuestra que el método nazi ya había sido puesto en práctica, con el mismo metodismo y eficacia, en la URSS. Zygmunt Bauman: *Modernidad y Holocausto*, pp. 304-305.
- 99 Primo Levi: *Si esto es un hombre*. Traducción de Pilar Gómez Bedate. Barcelona, 1997.
- 100 Bastaría recordar lo que Nietzsche escribía al principio de la *I.ª Intempestiva* a propósito de la guerra franco-prusiana: “Por otro lado, en nuestro caso no cabe hablar de una victoria de la cultura alemana, [...] La cultura alemana ni siquiera ha coadyuvado al éxito de las armas. Una disciplina militar rigurosa, una valentía y tenacidad naturales, una superioridad de los mandos, una unidad y una obediencia entre los mandados, en suma, unos factores que nada tienen que ver con la cultura son los que nos han proporcionado la victoria sobre unos adversarios a los que les faltaba lo más importante de esos elementos: sólo de una cosa cabe admirarse y es que eso que ahora se da a sí mismo en Alemania el nombre de cultura haya entorpecido tan poco, imponiéndose en su camino, los requisitos militares necesarios para alcanzar un gran éxito; quizás haya actuado así únicamente porque consideró que por esta vez le resultaba más ventajoso el mostrarse servicial. Pero si eso que en Alemania se autodenomina

- ‘cultura se le permite seguir creciendo y proliferando, si se lo malcría alentando en ello la halagadora ilusión de que ha salido victorioso, entonces tiene fuerza, como he dicho, para extirpar el espíritu alemán -¿y quién sabe si luego podrá hacerse ya algo con el cuerpo alemán sobrante!’”. Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid. Alianza, 1988, pp. 26-27.
- 101 Primo Levi: *o c* , pp. 206, 54 y 34.
- 102 Hannah Arendt: *Eichmann en Jerusalén*, cap. 6, pp. 121 y ss.
- 103 H. H. Gerth y C. Wrigth Mills (eds.): *From Max Weber*. Londres. Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 95.
- 104 Hannah Arendt: *Eichmann en Jerusalén*, p. 137.
- 105 George Steiner: *En el castillo de Barbazul*, pp. 50-51.
- 106 Martin Heidegger: *Kant y el problema de la metafísica*, § 34, p. 162.
- 107 I. Kant: “Para la paz perpetua”, en *En favor de la Ilustración*, p. 337.
- 108 San Agustín: *ciudad de Dios*, pp. 715-716.
- 109 *Oc*, p. 716. Cursivas nuestras.
- 110 *Of*, p. 716.
- 111 *Of*, p. 716. Cursivas nuestras.
- 112 I. Kant: *Opúsculos de filosofía natural*. Traducción de Atilano Domínguez. Alianza. Madrid, 1992.
- 113 I. Kant: *o c* , pp. 119-120.
- 114 *Of*, p. 121.
- 115 Estar en números rojos no es no tener dinero, como sabemos, sino una real positividad que en la nómina del mes siguiente veremos nítidamente reflejada al pedir los últimos movimientos.
- 116 I. Kant: *oc*, p. 128.
- 117 *Of*, p. 134.
- 118 *Of*, p. 135.
- 119 *Of*, p. 136.
- 120 I. Kant: *oc*, pp. 143-144. Paradójicamente, quien no había salido más allá de las lindes de Königsberg, resulta ser el más grande *explorado r* de la subjetividad del hombre, y con conciencia, pero sin aspavientos, de que efectivamente estaba internándose en una selva del pensamiento.
- 121 I. Kant: *oc*, pp. 150-151.
- 122 De la importancia que tiene esta cuestión dan cuenta E. Cassirer en *Kant. Vida y doctrina* . Traducción de Wenceslao Roces. México. FCE, 1974, pp. 49-50, 60, 250-251. Olivier Reboul: *Kant et le problème du mal*. París. PUF, 1971. Domingo Blanco: *El juicio reflexionante y las magnitudes negativas en Merleau-Ponty*. Tesis Doctoral. Universidad de Granada, 1984. Este trabajo, aún inédito, es la aportación más importante que se ha hecho a este tema. Por último, Denis L. Rosenfield: *Del mal: ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*. Traducción de Hugo Martínez Moctezuma. México. FCE, 1993.
- 123 I. Kant: *Ensayo para ...*, p. 135.
- 124 I. Kant: *Crítica de la razón pura*, B 136-B 349. Traducción de Pedro Ribas. Madrid. Alfaguara, 1978, pp. 276-296.
- 125 *Oc*, B 326-A 270, p. 282.
- 126 *Of*, A 271-B 327, p. 283.
- 127 *Of*, A 272-B 328, p. 284.
- 128 *Of*, B 340-A 284, p. 291.
- 129 Tomar como única oposición la *oposición lógica* .
- 130 I. Kant: *¿c*, A 273-B 329, p. 284.
- 131 *Of*, B 339-A 283, p. 290.
- 132 *Of*, B 339-A 283, p. 290.
- 133 Francois Laplantine: *El filósofo y la violencia*. Traducción de Guadalupe Rubio. Madrid. PUF-Edaf Universitaria, 1977, pp. 156 y ss.
- 134 I. Kant: *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid. Alianza, 1969, p. 31. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Edición de W. Weischedel, Band VIII. Fráncfort del Meno. Suhrkamp Verlag, 1977, p. 113.
- 135 I. Kant: *o c* , pp. 30-31. VIII, p. 112.

- 136 Oc, p. 38. VIII, p. 117.
- 137 Oc, p. 40. VIII, pp. 118-119.
- 138 Oc, p. 41. VIII, p. 118.
- 139 Oc, p. 47. VIII, p. 123.
- 140 I. Kant: *En defensa de la Ilustración*. Traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Introducción de Jose Luis Villacañas. Barcelona. Alba, 1999.
- 141 I. Kant: oc, pp. 222-223.
- 142 Oc, p. 224.
- 143 Oc, p. 223.
- 144 Oc, p. 226.
- 145 Oc, p. 229.
- 146 Oc, p. 234.
- 147 Oc, p. 233.
- 148 Oc, p. 339.
- 149 I. Kant: “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”, en *En favor de la Ilustración*, pp. 74, 76 y 78 y ss.
- 150 Hannah Arendt: *Lecture on Kant's Political Philosophy*. Chicago. University Press, 1982, p. 54.
- 151 I. Kant: oc, p. 84. En este apartado hemos utilizado la traducción de Emilio Estiú porque nos parece más rica. En Kant: *Filosofía de la historia*. Buenos Aires. Editorial Nova, 1964, p. 48. Cursivas nuestras.
- 152 Kant: *o c* (Ed. de J. L. Villacañas), pp. 84-85.
- 153 I. Kant: *Respuesta a la pregunta: “¿Qué es la Ilustración?”*, oc, pp. 69-70.
- 154 Oc (Emilio Estiú), p. 56.
- 155 I. Kant: “Para la paz perpetua”, en *En favor de la Ilustración*.
- 156 Oc, p. 328.
- 157 Oc, p. 322.
- 158 Oc, p. 324. Cursivas y dobles entrecomillados nuestros.
- 159 Oc, pp. 325-326.
- 160 Oc, p. 332.
- 161 Oc, pp. 320-321.
- 162 Eric Weil: “Le Mal radical, la religion et la politique”, en *Probleme kantians*. París. Vrin, 1970, p. 152.
- 163 I. Kant: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2. Edición de W. Wischedel. Band XII. Fráncfort del Meno. Suhrkamp Verlag, 1977, pp. 682-684.
- 164 I. Kant: oc, p. 683.
- 165 Oc, p. 673.
- 166 I. Kant: *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. México. Porrúa, 1972, pp. 44-45.
- 167 I. Kant: oc, p. 43.
- 168 Jean Nabert: *Ensayo sobre el mal*. “Nota sobre la idea del mal en Kant”. Traducción de Leandro Félix Fernández y Salvador Macías Ramos. Inédito. Málaga. 1999, pp. 253 y ss. A quienes les doy las gracias por regalarme una copia de tan magnífico esfuerzo de traducción, siendo como se trata de un libro realmente denso y difícil.
- 169 Jean Nabert: oc, p. 250.
- 170 Martin Heidegger: *Qué es filosofía*. Traducción de José Luis Molinuevo. Madrid. Narcea, 1978, pp. 75 y ss.
- 171 M. Heidegger: oc, p. 78.
- 172 Oc, p. 85.
- 173 Oc, p. 87.
- 174 Oc, p. 86.
- 175 Joseph Conrad: *El corazón de las tinieblas*. Traducción de Amado Diéguez Rodríguez. Madrid. Santillana, 2.^a ed., 2001, p. 7.
- 176 Todas las alusiones al artículo de Vargas Llosa pertenecen a su trabajo “Las raíces de lo humano”, en *Letras Libres*, n.º 36. Diciembre, 2001. México, D.F.
- 177 Joseph Conrad: oc, p. 149.

- 178 *Oc*, p. 152.
- 179 *Oc*, p. 153.
- 180 *Oc*, pp. 156-157.
- 181 *Oc*, p. 157.
- 182 *Oc*, p. 158.
- 183 *Oc*, p. 169.
- 184 *Oc*, p. 162.
- 185 George Steiner: *En el castillo de Barbazul*. Madrid. Guadarrama/Punto Omega, 1976.
- 186 G. Steiner: *oc*, pp. 43-51.
- 187 J. Conrad: *oc*, p. 174.
- 188 *Oc*, p. 179.
- 189 La expresión se la escuchamos al abogado José Antonio Quesada Monserrate durante el Seminario Internacional sobre la Obra de Arthur Ferisment (1911-1986) , celebrado en el castillo del Bil-Bil, Benalmádena, Málaga, el 10 de julio del 2000, en la ponencia titulada “El influjo de las mónadas’ de Leibniz en las ‘alúas’ (*Vehaten*) de Arthur Schopenhauer”.
- 190 J. Conrad: *oc*, pp. 179-180.
- 191 *Oc*, p. 190.
- 192 *Oc*, pp. 185-186.
- 193 Adam Hoschschild: *El fantasma del rey Leopoldo. Codicia, terror y heroísmo en el África colonial*. Traducción de José Lluís Gil Arístu. Barcelona. Ediciones Península, 2002.
- 194 A. Hoschschild. *oc*, pp. 20-21.
- 195 Peter Forbath: *El río Congo. Descubrimiento, exploración y explotación del río más dramático de la tierra*. Traducción de Esther Muñoz. Madrid. Turner-FCE, 2002.
- 196 P. Forbath: *oc*, p. 410.
- 197 *Oc*, p. 422.
- 198 *Oc*, pp. 423-424.
- 199 A. Hoschschild: *oc*, pp. 344-345.
- 200 *Oc*, pp. 333-334.
- 201 *Oc*, p. 346.
- 202 A. Hoschschild: *Oc*, p. 345 y Forbath: *Oc*, p. 424.
- 203 A. Hochschild, p. 417.
- 204 *Oc*, pp. 418-419.
- 205 “Esto es el fin, mi maravilloso amigo/ esto es el fin, mi único amigo/ el fin de nuestros complicados planes/ el fin de todo/ el fin no es ni seguridad ni sorpresa/ nunca más te miraré a los ojos./ Puedes imaginar qué será/ tan ilimitado y libre/ desesperadamente necesitado de/ la mano de un desconocido/ en una tierra desesperada. [...]” Traducción de Susane Hok. Traductora de El Colegio de Veracruz de Xalapa, México.
- 206 Lo que ya recordé en *La belleza y los humillados*. Barcelona. Ariel, 2001.
- 207 Hannah Arendt: ¿ *Qué es la política?* Introducción de Fina Birulés. Traducción de Rosa Sala. Barcelona. Piados-ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1997, p. 131.
- 208 Charles Baudelaire: “El albatros”, en *Las flores del mal*. Edición a cargo de Luis Guarner. Barcelona. Bruguera, 1973, p. 75. Agradezco al psicoanalista Julio Ortega estas flores para mi filosofía.
- 209 Adam Hochschild: *El fantasma del rey Leopoldo*, pp. 294-295.
- 210 Greg Goebel: *A History of chemical Warfare*. Referenda electrónica. Todas las traducciones del inglés fueron realizadas por Adriana Rodríguez Barraza.
- 211 Tanto Heidegger como Sartre fueron soldados enfrentados con una misma misión: el estudio de la meteorología. ¿Hacia dónde soplaría el viento?...
- 212 A partir de 1916 este gas lo utilizaron ambos bandos de forma generalizada.
- 213 Lo que me recuerda algo que le ocurrió a una admirada compañera de la UAM que tenía que ser operada de urgencia, pero su marido, eminente sabio de la Universidad Complutense, no podía estar con ella porque tenía una mesa redonda en El Escorial.
- 214 J. D. Bernal: *The Social Function of Science*. Nueva York. Macmillan, 1939, p. 124.

5

Hermenéutica, Lenguaje y Política: la ontologización estética del Ser y el Posthumanismo

5.1. El verdadero autor que nos des-velan: en torno a Nietzsche¹

5.1.1. La crítica de la Metafísica (“Dios ha muerto”) y el problema no resuelto de la interpretación

En *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger había explicado (1929) qué significaba hacer realmente la “exégesis” de un autor. Toda interpretación debía recurrir necesariamente a una “fuerza”. No algo casual sino una fuerza necesaria dirigida por su “idea inspiradora”; inspiración del activo lector que, alumbrado por la “secreta pasión de la obra”, debía tener la “audacia” de penetrar hasta lo que había quedado sin decir y sacarlo a la luz con una nueva expresión². En el caso de Kant: “La fundamentación kantiana de la metafísica conduce hacia la imaginación trascendental”³. Pero ¿y en el caso de Nietzsche?, ¿cuál es la fuerza de la idea que inspira a Heidegger?... Estamos convencidos de que esa inspiración le viene desde el problema ontológico y político en el que se encuentra para definir la esencia cultural del pueblo alemán. Desde luego, lo más alejado de un “vago capricho”, ya que ese problema se impone desde la lógica interna que va desde *Sein und Zeit* al *Discurso de Rectorado* y a un doble nivel según lo ha definido Karl Lowith: *a)* como la reducción existencial a la “facticidad histórica” y *b)* como la reducción del “ser propio” en el “ser alemán”⁴.

Bastaría esta consideración para percatarnos de que la lectura heideggeriana tiene necesariamente un subsuelo, un contexto, que le anima a ‘des-velar el pensamiento de Nietzsche expresando lo que en su propio autor quedó sin decir: que el fundamento del arte y su estado de creatividad artística, la embriaguez, están profundamente emparentados con la alétheia. Esto quiere decir, a su vez, que en “La Voluntad de Poder”

como “acabamiento” de la metafísica surge, también, la esperanza de una metamorfosis del viejo y caduco modelo de pensamiento metafísico. Según esta lectura, la “apariencia” (*Schein*) no es una pura apariencia sino un “hacer-aparecer” (*Scheinenlasserif*)⁵. El estado creativo por medio del cual aparece el “poder-producir” como desvelamiento de la Voluntad de Poder conlleva, entonces, y según Heidegger, un movimiento de trascendencia por el que el ser en el mundo se encuentra transportado más allá de sí mismo en “la luminosa victoria de la forma”⁶. De modo que gracias a esta reducción de la “embriaguez” a la *Stimmung* (tonalidad afectiva) Heidegger hace desaparecer de la Voluntad de Poder no solamente la sensación puramente *corporal*, junto con su sentimiento subjetivo y la tonalidad particular de cada cuerpo, sino que, como decíamos, posibilita la apertura del mundo y la continuidad de la (auténtica) filosofía gracias al poder trascendente de la forma que hay en la experiencia de la obra de arte. Pero reducir la Voluntad de Poder a una dimensión exclusivamente *estética* lejos de ser una interpretación a-política es, de forma radical, una postura política antiilustrada y antimoderna que sirve de pre-juicio para leer a Nietzsche única y exclusivamente desde la perspectiva que une, olvidando o negando como no esencial todo lo demás que el autor ha pensado, a *La Voluntad de Poder* con *El nacimiento de la tragedia*. ¿Por qué? Porque reduciendo así el pensamiento de Nietzsche se abona el terreno hermenéutico de la trascendencia estética del nuevo pensamiento postmetafísico gracias a lo que queda salvado y redefinido el viejo modelo que está a punto de sufrir una desgarradora metamorfosis: nos referimos a la ideavector que se afirma estéticamente en su poder-aparecer en el mundo como obra de arte, es decir, razón *postmetafísica* por la que el universo sólo tiene una justificación estética. Que ahí puede estar la clave “teórica” del compromiso de Martin Heidegger con el III Reich, compromiso político-académico que le hace prestarle su voz al Nacionalsocialismo como único proyecto cultural para el resurgimiento de Alemania⁷, esta hipótesis de trabajo en la que estamos nos parece seria y ajena a las críticas ad hominem; nos importa el caso Heidegger por el problema filosófico que conlleva. Y vamos entendiendo que este filo de la navaja en donde aparecen como inextricables cultura y barbarie, hermenéutica y violencia, tiene en la esteticización del pensamiento una clave importante para entender ciertas analogías entre el renovador estilo cultural del nazismo y la experiencia artística de la política que hay en Heidegger en tanto, para definirla con Richard Wolin, “política del Ser”⁸.

El que Heidegger eligiera el camino de una lectura “metafísica” de la obra de Nietzsche no es producto de un vago capricho sino el resultado de su fuerza inspiradora⁹. ¿Era inesencial la crítica nietzscheana al Reich alemán por su torpeza y brutalidad nacionalista y antisemita? ¿Lo era el que se definiera a sí mismo como “intempestivo”, “buen europeo”, “apátrida”, o que destrozara públicamente a David Strauss por su cultifilisteísmo al servicio del “Alemania, Alemania, sobre todo”? ¿Acaso no hay una exquisita relación entre la crítica a la metafísica del sujeto, el origen y la sustancia como parte de su gran política europea en donde “modernidad” significaba de “origen y procedencia” mezclados tal y como corresponde a una Gaya ciencia que sabe lo que es

analizar los orígenes inmaculados desde un punto de vista genealógico? ¿Por qué razón no tuvo en cuenta Heidegger la propuesta de “Nosotros los apátridas” según la cual se debía europeizar a Alemania en vez de germanizar a Europa? En fin, y como decíamos al principio, ¿por qué interpreta la embriaguez dionisiaca del artista como “*Stimmung*”? ¿No será que Heidegger vio muy bien que la relación genealógica entre la *Historia* y el *cuerpo* imposibilitaba, justamente, todo intento sutil de una trascendencia del *estilo* no mediante la “fuerza” dionisiaca sino a través de esa originaria tonalidad afectiva que aparece en la “forma”? Para seguir las pistas del *ontológico* antinacionalismo de Nietzsche hay a disposición del lector una montaña de datos biográficos y textuales que van desde la *I . a Consideración Intempestiva* hasta *Nietzsche contra Wagner*, pasando por todos los Póstumos y muy especialmente *La Voluntad de Poder* que es el centro de atención de Heidegger en su Curso sobre Nietzsche de 1936-1937.

Pasamos a dar varios ejemplos de los textos que no merecieron el interés hermenéutico de Heidegger. Se han dividido en dos bloques, el primero -A- está referido a *Humano, demasiado humano*¹⁰, época nietzscheana despachada tanto por Heidegger como por Fink¹¹ como mera etapa positivista; el segundo -B- pertenece a los Postumos de 1888 dentro de los que se encuentra *La Voluntad de Poder*¹².

A)

1. *Ser buen alemán significa desalemanizarse*: “Por eso todos los argumentos derivados del carácter nacional le dicen bien poco a quien trabaja por la *transformación* de las convicciones, vale decir, por la cultura. [...] ‘¿qué es *ahora* alemán?’ y todo *buen alemán* la contestará en la práctica precisamente superando sus propiedades típicamente alemanas. [...] Por lo tanto, quien aspire al bien de los alemanes debe, personalmente, preocuparse de superar en creciente medida lo alemán”¹³.
2. *Europa y la raza mixta**: “Quien haya comprendido esto no debe vacilar en proclamarse buen europeo y trabajar activamente por la fusión de las distintas naciones, tarea a la que pueden contribuir los alemanes en virtud de su inveterado y probado papel de *intérpretes* y *mediadores* entre los pueblos”¹⁴.
3. *Atenas, Jerusalén y Occidente*: “Si el cristianismo ha hecho todo por orientalizar a Occidente, el judaísmo ha contribuido esencialmente a occidentalizarlo siempre de nuevo; lo que en un sentido determinado significa hacer de la tarea e historia de Europa la *continuación de la tarea* y *la historia de los griegos*”¹⁵.
4. *La lengua alemana: comunicación y traducción*: “De ahí que todo buen europeo tenga absolutamente que *escribir bien, y cada vez mejor*, aunque haya nacido en Alemania, país donde el escribir mal es tenido por una

prerrogativa nacional. Pero escribir mejor significa, al mismo tiempo, pensar mejor, idear cosas cada vez más dignas de ser *comunicadas*, llegar a ser *traducible* a las lenguas de los vecinos y accesible a la *comprensión* de los extranjeros que aprenden nuestro idioma, trabajar para que todo bien se convierta en *patrimonio de todos* y que todo esté a disposición de los libres; [...] Quien predica lo contrario, es decir, no preocuparse por escribir bien y leer bien [...] señala a los pueblos, en efecto, un camino para ser cada vez más *nacionales*; agrava la enfermedad que aqueja este siglo y es enemigo de los buenos europeos, un enemigo de los espíritus libres”¹⁶.

B)

1. “Así pues, hay que comprender a Europa como un centro de cultura, y las necesidades nacionales no deben cegarnos sobre el hecho de que hasta en la estratosfera ya existe una continua dependencia recíproca” (F 1).
2. “Nosotros no somos lo suficientemente necios para entusiasmarnos con el principio Alema <nia>, Alem <ania> por encima de todo’ o con el Reich alemán” (F13).
3. “Los alemanes debían crear una casta dominante. Yo reconozco que las facultades inherentes de los judíos son indispensables como ingredientes de una raza que debe aspirar a la política mundial. El interés por el dinero pide ser aprendido, heredado y de mil maneras diferentes heredado. Todavía hoy los judíos rivalizan con los americanos” (F26).
4. “Se tiene que descender hasta el último Wagner y su periódico de Bayreuth para tropezarse con semejante pantano de arrogancia, turbiedad y teutomanía, como son los discursos a la N <ación> a <lemania>” (F34).
5. “la area (la era) de Bismarck (la era del embrutecimiento alemán) / de tales suelos pantanosos también crecen, a buen precio, las genuinas plantas pantanosas, por ejemplo, los a <ntisemitas>” (F42).
6. “El otro día me ha escrito un tal señor Theodor Fritsch de Leipzig. No hay banda más sinvergüenza y estúpida en Alemania que estos antisemitas. En agradecimiento, le he respondido por carta mandándole un conveniente puntapié. Esta chusma se atreve a mentar el nombre de Z <aratustra>. ¡Asco!, ¡asco!, ¡asco!” (F49).

¿Acaso no tenía que quedar velado este importante material, puesto que lo que en estos textos se decía no cuadraba con la fuerza de la idea inspiradora de Heidegger?¹⁷

No quiere esto decir que Heidegger se invente a ‘Kant’ o a ‘Nietzsche’ sino que selecciona los textos desde su propia “perspectiva”. Pero aquí no estamos defendiendo

un sujeto puro del conocimiento. Heidegger sabía por *La genealogía de la moral* la relación que Nietzsche, frente al ideal ascético de la metafísica y de la ciencia, había establecido en el Tratado Tercero, “¿Qué significan los ideales ascéticos?”, entre la “sabiduría” y el “guerrero” y que resume una palabra: *perspectivismo*. Las fuerzas activas e interpretativas son las que el ideal ascético pretende reducir a cero por amor al “sujeto puro del conocimiento, al sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo”; pero sólo *conocemos* gracias a esas fuerzas interpretativas¹⁸. La crítica nietzscheana a la metafísica tendrá, precisamente, ahí su centro de gravedad. En el §24 se pone de manifiesto que la *crítica a la metafísica* pasa ineludiblemente, y como proceso histórico europeo llamado *Nihilismo*, por nuestra platónico-cristiana Voluntad de Verdad: “La voluntad de verdad (*der Wille zur Wahrheit*) necesita una crítica -con esto definimos nuestra propia tarea-, el valor de la verdad debe *ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental...”¹⁹. La metafísica, en este sentido, queda descabezada: la crítica del ideal ascético del conocimiento pone en entredicho “la fe en un valor *metafísico* -escribe Nietzsche—, en un valor *en sí de la verdad*”²⁰. Ahora bien, hemos de advertir que con esto se plantea un problema que el propio Nietzsche está, y él lo sabe, lejos de resolver puesto que él mismo no está fuera sino dentro del Nihilismo. La crítica a la metafísica forma parte del Nihilismo a un doble nivel de co-responsabilidad.

1. Porque la tarea del “experimentar” con la verdad desvela lo que el metafísico encubre: “aquel renunciar del todo ala interpretación (al violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear y a todo lo demás que pertenece a la *esencia* del interpretar (*zum Wesen alies Interpreté rens gehört*))”²¹.
2. Porque la sombra de la metafísica es más alargada de lo que parece en tanto que, en esencia, el querer poner en entredicho a la verdad metafísica no sólo no es anti-metafísico, como algunos nietzscheanos de comunión diaria han creído, sino *profundamente* metafísico: “Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una fe *metafísica* -también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos *nuestro* fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*...”²².

Si a lo anterior añadimos -y esto forma parte ineludible de la *veracidad* del intérprete: pues no es lo mismo no creer en la verdad en sí que creer que todo vale lo mismo- otra cuestión de valor para Nietzsche: que Zaratustra *odia* el *relativismo* impreso en “toda verdad es curva”, lo que significa que nuestra presunta crítica antimetafísica no puede llegar al extremo de la “verdad del enano”, aquella verdad circular, sin peso específico propio que pregona a los cuatro vientos cosas como “todo es devenir”, “todo lo que sube ha de caer”, “todo es relativo”, a la que el Nihilismo llega en la actualidad

hermenéutica de la mano, obviamente, de ateos y antimetafísicos que experimentan con la verdad o el texto, entonces el problema de la interpretación adquiere una dificultad que repele cualquier intento *deconstruccionista* que alimente la idea de que la solución nietzscheana pasa por la famosa “cura de adelgazamiento del sujeto”.

Por último queda otro problema: la relación del “genio” con la “cultura”. Que Nietzsche es un nihilista consciente de ser o, mejor, padecer una situación en la que él mismo es, respecto de la metafísica, “batalla y campo de batalla”, lo pone de manifiesto junto con todo lo anterior la cuestión, olvidada por Heidegger, de su *disputa* personal con Wagner. No, no nos referimos al antisemitismo del genial músico sino a lo que consideramos un serio aviso de lo que se puede perder si se deja la cultura en manos de un proceso *interpretativo* guiado exclusivamente por la *genialidad* de turno del intérprete que se cree a pie y un tallas el axioma “interpretar es violentar”. O, ¿por qué no decirlo?, ¿qué gran hermeneuta fue Goebbels!... Si todo es interpretable y depende de la *audacia* del hermeneuta, ¿por qué en *El caso Wagner* Nietzsche opone lo “bello” a lo “sublime”? ¿Por qué, frente al proceso final del romanticismo, exige que la estética no se convierta en “un arte de mentir”?²³. ¿Acaso no se sigue creyendo *aún* en algo que tiene que ver con la *verdad*? Y respecto a la “Voluntad de Poder como Arte”, ¿es accesorio que la teoría del *genio* (utilizada como paradigma cultural en *El nacimiento de la tragedia*) sea criticada en favor de la *cultura*?: “El culto de individuos ha sido el más grave peligro para la cultura. [...] Al culto del genio y de la fuerza debe siempre oponérsele, como complemento y remedio, *el culto de la cultura (den Cultus der Cultur)*”²⁴. ¿No es verdad que el culto al genio siempre lo acabamos pagando caro? El problema hermenéutico para una historia de la filosofía está, pues, en cómo “controlar” o “verificar” tal o cual interpretación si, como vamos señalando, de “la muerte de Dios” ya hemos concluido la *imposibilidad* de saber la verdad. ¿En manos de qué queda el problema?: de la *voluntad* -si hemos de seguir una de las líneas que, efectivamente, se abren con el propio Nietzsche de la *Genealogía*, voluntad para nada exenta del ascetismo del *metafísico* puesto que su lugar lo ocupa ahora el *guerrero*. “Exégesis” y “violencia” van naturalmente del brazo. Y así lo vio de claro Heidegger en el Prólogo de la 2.ª edición de *Kant und das Problem der Metaphysik* (1950): “La violencia de mis interpretaciones produce, sin cesar, escándalo. Este escrito puede muy bien servir de prueba a esa objeción. La investigación histórico filosófica tiene, con esta objeción, siempre razón, cuando se dirige contra los intentos de poner en marcha un diálogo pensante entre pensadores. A diferencia de los métodos de la filología histórica, que tiene su propio cometido, un diálogo pensante se encuentra bajo otras leyes. Son leyes más vulnerables. En el diálogo el peligro de errar es mayor, los fallos más frecuentes”.

Pero un “diálogo pensante entre pensadores” puede tener en su base un prejuicio anti-ilustrado y anti-moderno: por ejemplo, que el legado griego pertenece, en exclusiva, al *pueblo* y la *lengua* de *Alemania* que nos salvará a Occidente del Nihilismo. Antiilustrado y anti-humanista como lo prueba el diálogo pensante con Sartre pero también con Kant y Hegel y Humboldt y en el sentido de que la crítica de la metafísica lleva a Heidegger a la crítica de la cultura humanista. Humanista porque el diálogo con

los griegos no puede ser -ni es: la historia lo avala- patrimonio de la *esencialidad* de la lengua alemana; todo lo contrario, se trata de un diálogo no entre individuos geniales sino entre culturas, *interculturalismo*, ha señalado el profesor Rafael Ramón, propio de toda una *civilización* en la que las mutuas interferencias entre religiones, lenguas, filosofías y razas diferentes forman realmente la *tradición* que no obedece a ningún pueblo elegido²⁵. La apropiación pensante de Kant sólo es la punta del iceberg contra la que chocan nuestras esperanzas intelectuales ilustradas que creen firmemente en que los griegos, como tantísimas otras cosas, son patrimonio de la *Humanidad*. Y esta idea humanista de la cultura es la que falla ostentosamente en el proceder hermenéutico de Heidegger. Domingo Blanco lo ponía así de relieve: “¿Qué ofrece el pensador si no son doctrinas, qué obtenemos, qué sacamos en limpio de su lectura? Si respondemos que *p en samiento* hay que insistir en que esto es lo más difícil de retener, que la tarea no es la de un acercamiento asintótico del conocimiento a la determinación de lo real, sino la de activar e intensificar el ejercicio de la racionalidad, que el dinamismo del pensamiento importa en filosofía tanto como su acierto, la potencia de significar, *no la aprehensión sino la educción de realidad*, no la totalización sino *la proporción y la riqueza de su selección*. Ahora bien, esta activación no es posible si olvidamos salvaguardar lo que nos mantiene. La filosofía no edifica ninguna torre de Babel. Lo que más vale de ella no es siquiera la creación, sino el esfuerzo sostenido de reactivación, la lucha constante contra la entropía del pensamiento que degrada lo establecido a tópico”²⁶. Salvaguarda filosófica de lo que nos mantiene que, válganos la redundancia, mantiene a raya el relativismo genial por “*la primacía de la razón práctica*” (lo que nos hace distinguir entre Aristóteles y Goebbels) que ningún diálogo pensante entre pensadores debe olvidar: “es decir, desde el respeto a la única encrucijada en que no se opera sustracción de contextos: la del individuo en interacción real con los otros”²⁷.

5.1.2. *Kultur/Civilization*

Para relacionar el pensamiento de Nietzsche con el ser de lo alemán bastaba una ojeada a *El nacimiento de la tragedia* en donde el joven romántico, wagneriano y nacionalista-dionisiaco entraba de lleno en el contexto de la guerra franco-prusiana en calidad no de soldado regular sino de filólogo y poeta: imaginando una patria mítica aria al amparo del mito de Prometeo. El invento de la *Kultur* alemana a la luz de la tragedia griega no sólo le servía al joven Nietzsche en 1871 para explicar culturalmente la profunda relación entre la Reforma protestante y Dionisio²⁸, sino algo más trágico: la necesidad de expulsar a “lo latino” como medio para el resurgimiento de la cultura auténticamente alemana: rescatar desde la ancestral raíz griega la esencia del ser alemán²⁹. Obvio resulta decir lo siguiente: por lo tanto, sólo desde la esencia del ser alemán se puede dialogar con la esencia de lo dionisiaco antimoderno y antidemocrático,

tan antilatino como antirrepublicano, en una palabra: nada francés³⁰.

La metapolítica del II y III Reich tienen un mismo mito e ideología: Prometeo. Como “metafísica de artista” *El nacimiento de la tragedia* hace de Prometeo la imagen simbólica -*Denker y Dichter*: pensador y poeta³¹— de la esencia de la auténtica cultura trágica (todo un pleonismo para este Nietzsche) frente a la inesencial o inauténtica civilización de la democratización y la ópera, incapacitada en sus raíces, y como lo demuestran sus blandos mitos, para hacerse cargo de la verdadera cultura y honor universales cuya responsabilidad sólo recae y se hereda a través de la virtud prometeica: la “actividad” frente a la “pasividad”. Y por su actividad creativa el hombre, la Humanidad, tiene que sufrir y penar: lo que se denomina “reconciliación, unificación metafísica” como prueba de que en Esquilo el mito transmitía la idea de Justicia frente a la *hybris*³². Pero, a juicio de Nietzsche, con Esquilo no se ha agotado el mito. ¿Qué tiene de novedad la interpretación nietzscheana de 1871?: única y exclusivamente la conexión que fabrica entre la “esencia” griega del mito de la cultura y el “ser” de los pueblos *arios*. La pregunta cultural esencialmente trágica era “¿qué significa desafiar toda desgracia?”; a lo que se responde tanto desde la instancia mítica y originaria - *Ursprung*³³—como desde la histórica —*Document*—. “La leyenda de Prometeo -escribía Nietzsche-, es posesión originaria de la comunidad entera de los pueblos arios y documento de su aptitud para lo trágico y profundo, más aún no sería inverosímil que ese mito tuviese para el ser ario el mismo significado característico que el mito del pecado original tiene para el ser semítico, y que entre ambos mitos existiese un grado de parentesco igual al que existe entre hermano y hermana”³⁴. Por esta razón “cultura ascendente” no es aquella que goza del “fuego” como regalo de los dioses. El auténtico “don” de la cultura ascendente y por eso noble está en el “sacrilegio”, en la eterna contradicción, *Widerspruch*, entre Hombre y Dioses como “primer problema filosófico” de tal forma que para el buen meditativo ario el mito de Prometeo revela esta verdad: el pecado original coincide con su máxima dignidad. En este Prometeo la estetización del problema del mal obtiene el excelente resultado político de “la dignidad que confiere el sacrilegio”. Esta *Vorstellung* de la *Wille* aria³⁵ interpreta el fondo de la tragedia desequilibrando la balanza entre la *Justicia* y la *hybris* a favor de esta última porque para Nietzsche el fundamento último, *Untergrundy* de la tragedia griega estaría en lo que la *hybris* tiene de *dionisiaco* en tanto superación de los límites apolíneos.

Así, pues, tenemos que lo que hay de ascendencia aria en Prometeo es su capacidad para sufrir las consecuencias de su propia pasión dionisiaca: querer acceder a lo Universal, “querer ser él mismo la esencia única del mundo”. Pecado “activo” que se transforma con el joven Nietzsche en destino y patrimonio cultural de los pueblos arios. Desde esta atalaya mítico-nacionalista nuestro filólogo sacará en medio de la guerra franco-prusiana esta moraleja: Prometeo viene desde los orígenes esenciales a simbolizar para el II Reich la necesidad del sacrilegio que tiene el artista en tanto que es capaz de Poder-Producir una “obra total”. Esta metafísica de artista proponía la necesidad cultural del resurgimiento del mito alemán, mito ario basado en Prometeo. Por lo tanto, ¿es de

extrañar la relación profunda entre metafísica y política prometeicas? ¿Podríamos seguir creyendo que el joven Nietzsche es inocente respecto de la tradición mítica alemana que quiere autoafirmarse frente a la “civilizada” Europa? ¿Es casualidad que se anteponga “Prometeo” a “Sócrates” como auténtico símbolo de la esencia de la cultura griega y alemana (= aria)? ¿Lo es que se deteste la “curiosidad” y la “contemplación” o la “dialéctica” en beneficio de la “sabiduría prometeica”, *techne* que consiste en la creación y mantenimiento de la *Geschlecht*, estirpe?³⁶. Aunque también es verdad que la sombra de Esquilo le obligó a Nietzsche a intentar un equilibrio entre Apolo y Dionisio, entre lo individual y el Todo o lo Uno, entre la *Vorstellung*, Principio de individuación, y la *Wille*, Unidad abstracta, en fin, entre el individuo y el Estado y entre el Estado y el Imperio. Hasta tal punto que el II Reich debía aprender del equilibrio griego para situarse modernamente entre India y Roma³⁷. Este complejo equilibrio ontológico y político - ofrecer nuestras ofrendas en el altar de amabas divinidades: la parte y el todo, el individuo y el Reich- se torna radicalmente imposible para el proyecto político-cultural del III Reich.

5.2. Ontología, Hermenéutica y Política: exégesis, violencia del “pre-juicio” y III Reich en Heidegger

En 1933 Heidegger retomó el mito de Prometeo en su *Discurso de Rectorado*³⁸. Ya era un miembro distinguidamente seleccionado por el Nacionalsocialismo y tenía forzosamente que saber (como cualquier otra persona vinculada a la universidad) que el *Führerprinzip*, la nueva legislación universitaria del III Reich, se estaba aplicando desde antes de su llegada al Rectorado. El auténtico problema político-cultural que Heidegger tuvo que encarar y echarse sobre su responsabilidad como “guía” no era otro que el de la “libertad de cátedra” que los nazis acababan de suprimir. Todo este *Discurso* es un intento desesperado por argumentar filosóficamente la justificación de tal decreto.

“Autonomía”, “Autorreflexión” y “Autodeterminación” de la Universidad alemana³⁹. A nuestro entender el *Discurso* tiene dos partes claramente diferenciadas: 1) la Metapolítica de la esencia cultural alemana y 2) la Política propiamente dicha.

1) Autoafirmación es “la voluntad originaria” de su “esencia”, lo que para la Universidad significa: “voluntad de ciencia”. ¿Por qué ‘voluntad’ de ciencia? Porque la Universidad debe aceptar “la misión espiritual histórica del pueblo (*Volk*) alemán, pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado (*Reich*)”⁴⁰. No Voluntad de Poder de ciencia — esto convertiría a Heidegger en rehén de la metafísica platónico-nietzscheana- sino Voluntad de Voluntad en tanto que, era lo importante en aquel momento, la ciencia y el destino alemán tienen que llegar al poder, pero esto sólo es posible “queriendo su esencia” y de ahí la “voluntad de esencia” como punto de partida. Autorreflexión que le lleva a Heidegger a un durísimo y problemático cruce de caminos. Lo importante no es la

ciencia en sí misma sino que, habiéndola, deba o no existir para el *Volk* alemán. Esta existencia tiene una condición hermenéutica previa: una vuelta atrás impulsada filosóficamente por la “voluntad de esencia” que hay en el inicio de la existencia de Alemania en tanto “ser histórico”. Voluntad de esencia que nos traslada al surgimiento de la filosofía griega. Ya en 1933, y en el contexto político de este *Discurso*, Heidegger señaló lo que iba a mantener hasta el fin de sus días: el “inicio” de la filosofía para Occidente está relacionado con la fuerza de una “lengua” que hizo posible al pueblo griego⁴¹. Dejemos ahora esta cuestión porque lo que pasa a un primer plano son las “condiciones” que ahí se establecen para poder redefinir la “esencia” de la ciencia griega. La primera retoma el mito de Prometeo en clara línea con *El nacimiento de la tragedia*. Esquilo (*Prometeo*, v. 154) intuye como poeta la esencia de la sabiduría griega: “*techne*” es comprender que el “saber” está enraizado con el inseguro y problemático “destino” ante el cual puede, como Edipo o Prometeo, fracasar. La segunda sólo es la consecuencia: la esencia de la ciencia griega no está en la “*theoría*”, ni en la simple “actitud teórica” (“curiosidad” femenina para el joven Nietzsche) sino en la “pasión” que subyace a la “*energeia*” (“actividad”) como forma de “estar-a-la-obra”⁴². Esto significa que para los griegos la ciencia no es un “bien común”, patrimonio de la Humanidad, sino la forma que tiene un específico pueblo de estar en el mundo. Pero ¿en qué griegos estaba pensando Heidegger?

Lejos de ser esta última observación baladí resulta fundamental, aunque aquí sólo podemos dejar señalado el problema. Que Heidegger defendiera en 1933 que la esencia de la ciencia griega está en la “*energeia*” en tanto forma de “estar-a-la-obra” tiene como presupuesto su propia interpretación *fenomenológica* de Aristóteles que había llevado a cabo en 1922 y publicado por primera vez en 1989 bajo el título *Interpretación fenomenológica de Aristóteles. Definición de la situación hermenéutica*. Manuscrito denominado por Gadamer como “Primeros escritos teológicos de Heidegger”⁴³, en donde Heidegger, afirma Sheyla Benhabib, “interpretó y se apropió del concepto aristotélico del ser a través de su propia doctrina de la verdad como revelación, *aletheia*: lo que es debe manifestarse, debe revelarse”⁴⁴. Retomaremos este problema al hablar de Hannah Arendt en el próximo capítulo.

Hagamos, ahora, un poco de historia. Entre el verano de 1922 y el de 1923 Heidegger ya había aclarado su camino hacia *Ser y Tiempo*. Pasos documentados en el texto anteriormente citado, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Información de la situación hermenéutica*⁴⁵, y en las Lecciones de Ontología de 1923, último semestre en Friburgo antes de trasladarse a Marburgo⁴⁶. La novedad de esta lectura heideggeriana sobre Aristóteles consiste en lo siguiente: “El objeto de la pregunta filosófica es la existencia humana en cuanto interrogada por aquélla de cara a su carácter de ser”⁴⁷. Pero carácter de ser no en el sentido de “objeto”, no impuesto desde fuera, sujeto/objeto, al modo kantiano y según el ser de la objetualidad científica: lo “supuesto”, lo “dado”, o lo que está ahí “efectivamente”⁴⁸, sino desde dentro. “Esta dirección fundamental de la pregunta filosófica –continúa Heidegger–, no se impone desde fuera ni

se atornilla en el objeto interrogado, en la vida fáctica, sino que ha de entenderse como la aprehensión explícita de un movimiento fundamental de la vida fáctica, que es de tal manera que en la temporalización correcta de su ser está preocupada por su ser, incluso cuando ella se aparta de su propio camino”⁴⁹. Heidegger quiso, y de ahí la novedad, aplicar a la investigación del hombre el “principio fenomenológico” *ir a las cosas mismas* para que el auténtico carácter de ser del hombre se “mostrara”. Y de la misma forma que nada entenderemos del “sentido del ser” del fútbol si no nos “adentramos en el sentido del acto” del fútbol en tanto su “realización”, igualmente nada entenderemos del ser del dinero, la música o la religión si no nos hallamos en el sentido de la realización de esas formas culturales.

¿Cómo he de mirar para que en general pueda mostrarse lo que ‘es’ el hombre? Respuesta fenomenológica: el pensamiento de la existencia’ tiene que ponerse en el lugar de las cosas mismas, ha de situarse en el sentido de su realización. En el caso del fútbol, las reglas del juego. En el caso del carácter de ser’ en “la aprehensión explícita de un movimiento fundamental de la existencia fáctica”. Y de la misma forma que el ser del fútbol está en estrecha relación con el jugarlo -el propio Heidegger no sólo se dedicó de chaval a tocar las campanas en Messkirch, sino que encaró la portería contraria como delantero izquierdo- la existencia del hombre en general, su carácter de ser, está en que “yo tengo que existirme porque yo no sólo vivo, sino que he de ‘conducir’ mi vida”⁵⁰.

El sentido del ‘ser’ y el sentido del acto’ no pueden disociarse. El hombre no está dado, el hombre, había explicado Nietzsche en *La gaya ciencia*, es el único animal que carece de perspectivas fijas y horizontes definitivos porque es el animal “no fijado”⁵¹. Pues bien, Heidegger le da a esto una significación fenomenológica; el carácter de ser del hombre es que “no está dado efectivamente”, su “existencia” hay que entenderla yendo a la cosa misma del existir que consiste en existirme y, de ahí, que el hombre no se perciba como piedra, planta o animal, sino como el que tiene que “conducir” su vida. “Yo trabajo desde mi ‘Yo soy’ - le escribe a Karl Ldwith en 1921-, y desde mi origen espiritual, fáctico en general. Con esta facticidad se desencadena el existir”⁵². De modo que existir no es un estar dado sino una “realización”, un “movimiento”. En fin, interpretación fenomenológica porque, decíamos, la existencia humana únicamente se hace “comprensible” a partir del “sentido de su realización” y no, objetivamente, como cuando al amparo de la ciencia colocamos nuestra existencia bajo los focos de las luces de un museo, como si mi vida fuera un objeto dado que sólo espera el marco y la etiqueta para ser “comprendida” efectivamente. Esta interpretación causó en su momento un gran revuelo filosófico, y se puede decir que es una obra imprescindible para entender tanto la hermenéutica de la existencia como ciertos rasgos ontológicos y políticos de la hermenéutica postmoderna.

Lo que la imparable ascensión del éxito hermenéutico heideggeriano ha olvidado es que para Aristóteles existía una gran diferencia entre la manifestación del “fabricar” y el “actuar” porque tenían telos muy diferentes, tanto que para la primera actividad el fin o propósito está en la cosa hecha mientras que para la segunda está en la acción misma: en

la realización de hechos nobles y buenos porque estos hechos constituyen el fin de una vida. “En cuanto a las cosas susceptibles de ser de otra manera, las hay que implican o suponen la creación, otras suponen la acción, siendo distintas la creación y la acción”⁵³. “Pues el fin de la creación se diferencia del objeto creado, mientras que no ocurre así con el término de la acción. El hecho de obrar bien es, en efecto, el fin mismo de la acción. Es efectivamente esta razón la que nos hace reconocer la prudencia en Pericles y en personas de esta clase; ellas se muestran capaces de determinar lo que es ventajoso para ellas mismas y para los hombres. Estimamos que con estas cualidades son verdaderamente capaces de dirigir una familia, o una ciudad. De ahí la palabra ‘sofrosine’, prudencia, que empleamos para significar que esta cualidad salvaguarda la mente o el recto sentido”⁵⁴. Para Aristóteles la ciudad no podía estar en manos de la poiesis (fabricación) porque en la acción política, a diferencia de la manufactura, siempre se revela o manifiesta un *quien.*, condición humana que justifica la prioridad aristotélica que tiene la praxis como forma distinta de facticidad y de *energeia*, y como forma distinta de entender la *aletheia*, puesto que en materia política el desvelamiento siempre tiene que ver con el ser de la apariencia del espacio público, es decir, los hombres como única salvaguarda de la propia Polis. Obviamente el estar-a-la-obra como *paideia* política tenía un incondicional presupuesto *ético* que Heidegger, al reducir la acción política a poiesis, pasa trágicamente por alto: “La amistad -escribe Aristóteles-, parece ser incluso el lazo de las ciudades, y parece atraer la atención de los legisladores más incluso que la justicia. La concordia, que se parece en alguna medida a la amistad, parece ser el objeto de su primordial solicitud, mientras que procura eliminar de particular manera la discordia, enemiga de la amistad. Por otra parte, si los ciudadanos practicaran entre sí la amistad, no tendrían en manera alguna necesidad de la justicia; pero, aun suponiéndolos justos, tendrían necesidad de la amistad, y la justicia, en el punto máximo de su perfección, parece tener la naturaleza de la amistad”⁵⁵. Volviendo al *Discurso* de 1933. La *energeia* interpretada como “esencia” de la ciencia griega le sirve a Heidegger de fundamento fenomenológico para la revolución cultural del Nacionalsocialismo porque la política del III Reich se fundamentaba en las antípodas de la filosofía práctica de Aristóteles, que entendía como *virtud*, precisamente, lo que únicamente podemos llevar a cabo en tanto comunidad política de iguales y amigos. Algo, desde luego, que Heidegger no pudo o no quiso encontrar en la República de Weimar ni quiso para la renovación cultural de Alemania. Nada de *sophrosine*; lo que necesitaba Alemania en 1933 era la “*techne*” trágica de Prometeo, lo que ya Nietzsche había bautizado en 1871 como “dignidad que confiere el sacrilegio”.

Por esta misma razón la ciencia alemana tiene que darle la espalda a la Ilustración kantiana porque ahora, al tener que preguntarnos “¿qué es ahora ser alemán”?, su voluntad de esencia exige ineludiblemente volver al Sagrado Inicio y romper, escribía el Rector Heidegger, con “todas las organizaciones internacionales”, ya reciban el nombre de “interpretación teológico-cristiana” o “pensamiento técnico-matemático de la modernidad”⁵⁶. En su lugar Alemania debía escuchar atentamente la voz de su propio

destino heredado de Grecia y resguardado en la *poesía* (de Holderlin), tal y como aún queda calor debajo de las cenizas, decisiva metáfora que tomada al pie de la letra, “superando” las prosaicas antinomias kantianas, acaba convirtiendo al poema, ha estudiado Paul De Man, en un “icono verbal” una vez que se ha *mistificado onto - lógicamente* el lenguaje⁵⁷, confirmándose el definitivo cortocircuito antikantiano producido por la “ideología estética” gracias a lo que podemos identificar la *lengua*, pero especialmente la *alemana*, con “la voz de la revelación auténtica”⁵⁸; razón por la que Heidegger propone frente al cristianismo y la ciencia y técnica modernas la fuerza del “espíritu”, y en vez de las doce categorías trascendentales kantianas que tan prosaica como cosmopolitamente mantenían a la Imaginación a raya - “Unidad, Pluralidad, Totalidad, Realidad, Negación, Limitación, Inherencia y subsistencia, Causa y efecto, Comunidad (acción recíproca entre agente y paciente), Posibilidad-imposibilidad, Existencia-no existencia y Necesidad-contingencia”⁵⁹, como forma crítica y universal de estar en el mundo de los hombres, razón trascendental que posibilita que se cumpla de forma global que “ $F = m \times a$ ” al margen de la patria, la bandera o la religión que cada ciudadano profese, y por supuesto al margen de la raza y de la lengua-, en el lugar de estas categorías o conceptos puros del entendimiento se proponen quince categorías que llamará patrióticas’ y ‘trascendentes’: “naturaleza, historia, lenguaje; pueblo, costumbres, Estado; poetizar, pensar, crear; enfermedad, locura, muerte; derecho, economía, técnica”⁶⁰.

Si la “autorreflexión” de la Universidad alemana tenía que presentarse como “autoafirmación” —las dudas modernas de Descartes y Nietzsche ya no caben aquí— entonces queda claro que la justificación filosófica de la supresión de la libertad de cátedra, en definitiva, la punta del iceberg antiilustrado puesto que esta supresión sólo era políticamente posible si se suprimía anteriormente la libertad de expresión que conlleva metapolíticamente la *pluralidad*, su justificación, decimos no la iba a poder encontrar Heidegger ni en el entendimiento ni en la razón sino en el “espíritu” del pueblo. Y por eso se deja bien claro que “espíritu” no tiene nada que ver con “sagacidad vacía”, ni con el “análisis intelectual”, ni, por supuesto, con la “razón universal” sino con el poder que conserva las fuerzas espirituales: la “*raza*” y la “*tierra*”⁶¹. La Universidad alemana no está, pues, al servicio del saber o de la ciencia sino al servicio de la misión histórico-espiritual del pueblo alemán; pueblo que se “conoce” en su Reich. Y el totalitarismo nazi se refleja nítidamente ahí porque ahora no hay diferencia alguna entre la sociedad civil y el Estado, ya no se trata de dos divinidades, Apolo-Dionisio, que tengamos que respetar como para el joven Nietzsche; nada de esto es posible ya para la Alemania del III Reich porque se ha suprimido la más elemental distancia metafísica y ético-política que aún haría posible distinguir al Reich de cualquier otro elemento social. Pero es llover sobre mojado. La finalidad del Reich no radicaba en convertir a Alemania en una nación gobernada por la justicia y la amistad entre iguales. Todo lo contrario, para esta Alemania Dionisio tenía que fagocitar a Apolo, este dios tuvo que tirar a la basura el tirso que antaño le ceñía su cabeza como símbolo de la alegría trágica entre todos los hombres,

convertirse políticamente en un “ateo”, en un “apóstata” de la divina pluralidad del cielo, para colocarse la esvástica como corona.

La claridad del Rector es deslumbrante al respecto. Como la voluntad de esencia de la ciencia para el “nosotros” alemán se identifica con la misma ley de marcha del pueblo en tanto decisión histórico-política que el pueblo ya ha tomado, paso filosófico decisivo que permite pasar sin la menor duda de *Ser y Tiempo* al *Discurso* ya que el análisis de la “existencia” queda subsumido al del “ser histórico”, a partir de ahí “vocación” y “deber” para con el Reich son una y la misma cosa⁶². La Universidad no tiene más vocación que cumplir con su deber: selección de los mejores guías; pero no “objetivamente” sino espiritualmente⁶³. Definición de “espíritu”: “decisión por la esencia del ser”⁶⁴. No se trata del saber ni de la curiosidad filosófica ante el cosmos o el hombre sino de una Voluntad de Voluntad que quiere el poder ser. Lo que metapolíticamente une los conceptos de “decisión” y “esencia” es la Voluntad: “voluntad de de c id ir” y “voluntad de esencia” se identifican ontológicamente como la “esencia” con la “existencia” del Reich y el pueblo alemán. La teoría del Reich queda identificada con la *energeia* de la esencia alemana y en este “estar-a-la-obra” el estudiantado alemán se da a sí mismo la “suprema libertad” al tomar la decisión de ponerse bajo la esencia de su ser mismo y, de ahí, que para Heidegger se pueda identificar ontológica y políticamente la libertad con el deber. “La tan celebrada ‘libertad académica’ es expulsada de la Universidad alemana; pues, por puramente negativa, era inauténtica”⁶⁵.

Algunos comentaristas han estimado que la “debilidad” de la relación entre el pensamiento heideggeriano y el nazismo está en la difícil conciliación entre la “autenticidad” de la existencia y el *Führerprinzip*, ya que el existencialismo es justamente “hacerse cargo de la *propia* existencia, arrancando su dirección del poder de lo puramente colectivo”⁶⁶. Pero nosotros creemos que no sólo no hay contradicción de fondo entre el “holismo” del *Führerprinzip* y la “individualidad” de la *auténtica existencia* porque desde *Ser y Tiempo* se entiende que “La constitución fundamental de la historicidad” estaba en el “destino colectivo” en tanto y cuanto “destino individual” del *Dasein*, gracias a lo que es posible el propio gestarse histórico del “ser ahí”⁶⁷.

Destino colectivo de la *comunidad* o *pueblo* que no se entendería al margen de la propia historia de la idea de *Kultur* alemana, historia de la que queremos hacernos eco, precisamente, de la idea de “libertad alemana” tal y como el historiador alemán Ernst Troeltsch la defendía frente a la inesencial libertad de las naciones occidentales en la Guerra del 14. Del artículo en cuestión - “Die deutsche Idee von der Freiheit”; es sumamente significativo el título bajo el que este trabajo de 1916 reapareció en 1925: *Deutscher Geist und Westeuropa* -, señalamos, a la luz del excelente trabajo de Louis Dumont⁶⁸, tres definiciones: “Unidad orgánica”, “Libertad orgánica” y “Posición orgánica”.

Para Troeltsch la auténtica virtud alemana que se muestra como excelente incluso en el campo de batalla⁶⁹ tiene que ver con la “unidad organizada del pueblo sobre la base de una devoción, a la vez rigurosa y crítica, del individuo con respecto al todo,

completada y legitimada por la independencia y la individualidad de la libre cultura (*Bildung*) espiritual”⁷⁰. El perfecto ensamblaje entre *devoción* e *inventiva* da lugar al concepto de “libertad orgánica”: “El pensamiento de la libertad orgánica se ha volcado en la cooperación armónica y gradual de las empresas grandes y pequeñas... gracias al sentido disciplinado del todo y al sentimiento del honor”⁷¹. Esta libertad, comenta Louis Dumont, como la libertad propia de Alemania rechaza como “externa” cualquier tipo de “voluntad arbitraria” tal y como se da en las “naciones occidentales” arrastradas a la mundanización por culpa de las Luces; en su lugar tenía que imponerse la *Naturwille*, la “voluntad espontánea”, que señala “ontológicamente”, *avant la lettre*, el apriori de la tradición en tanto comunidad y pueblo. Razón que viene a explicar, tercera definición, el papel “natural” que tiene cada individuo. En efecto, los individuos, escribía Troeltsch, no “componen” el todo sino que se “identifican” con el todo. Identidad (metafísica, añadimos) que vuelve a señalar algo obvio: la libertad alemana no es “igualdad” sino “servicio” por parte del individuo que “está en su sitio”. Pero no componiendo un sitio, porque estar-en-su-sitio es “ocupar la función que le corresponde”; de manera que la autenticidad del individuo se identifica con la “posición orgánica” (*Orgastellung*) que le corresponde. Así, pues, el análisis sociológico de la libertad alemana puede sintetizarse con esta definición: “La libertad alemana es disciplina querida, progreso (*Förderung*) y desarrollo del yo propio dentro de un todo y para un todo”⁷². ¿No hay un profundo aire de familia entre la ideología cultural de 1914 y el *Discurso de Rectorado* en tanto afirmación de la *auténtica* Universidad frente a todo lo que intente relacionar a la ciencia con la Ilustración? A mí me parece que esto ya está fuera de toda duda. Pero para escuchar a fondo el *Discurso* del Rector Heidegger hemos de insistir en la *radicalidad* con que se plantea la cuestión *cultural* de fondo. La cultura alemana tiene una forma muy alemana de estar culturalmente en-su-sitio. El propio Troeltsch utilizó las tesis del historiador C. Burdach como bayoneta filosófica al repetir, en el contexto de su artículo sobre la libertad alemana, “Pero somos y nos sentimos hombres únicamente debido a la *naturaleza de nuestra esencia hereditaria particular* y sólo porque la sentimos como inalienable y legítima”⁷³. Pues bien, esta radicalidad de la *Bildung* llevó a tantas brillantes cabezas a entrar de lleno en el enfrentamiento entre lo “propio”, “esencial” y “auténtico” del pueblo alemán contra la banalización moderna de Occidente.

2) La segunda parte del *Discurso* se limita, una vez aclarada vía esencialismo qué significa “libertad de cátedra”, a la puesta en práctica universitaria del Principio-Guía. No vamos a insistir sobre las tres famosas “vinculaciones” con las que la esencia del Reich obliga al estudiante (Servicio del Trabajo; Servicio Militar hasta el límite de la muerte y Servicio del Saber en tanto misión histórico-espiritual del pueblo alemán), ya hemos hablado de esto. Interesa ahora explicar por qué esta política educativa es *totalitaria*. “La problematicidad de la existencia -según diciendo Heidegger en 1933-, exige del pueblo trabajo y lucha, y le lleva forzosamente a su Estado, *al que pertenecen* las profesiones”⁷⁴. El conflicto kantiano entre las Facultades queda arreglado de un golpe: las

profesiones (médico, juez, cura, arquitecto, profesores) no están al servicio de sí mismas como la ciencia tampoco estaba al servicio de la “teoría”, sino todas ellas al servicio del saber espiritual del *Volk* alemán. La Universidad, había quedado claro, es la formadora de los futuros guías; pero no nos confundamos: esta “vocación” universitaria no es propiamente suya sino que le viene impuesta desde el origen por la esencia del pueblo alemán. Sólo en este sentido la ciencia cumple como “poder configurador de la corporación de la Universidad alemana” en donde, obviamente, sobra la moderna “libertad de cátedra”. Los hipotéticos antagonismos desaparecen en aras de una unidad esencial que viene a actuar, (*poiesis*), como “una única fuerza configuradora”⁷⁵; *Macht* que en su originario poder-producir hará posible la obra total del *Geist* alemán. Pero lo realmente novedoso que Heidegger aporta al *Führerprinzip* lo ontológicamente decisivo para la ideología nazi, es la “metafísica de artista” nietzscheana con la que explica, haciéndole trampas a Nietzsche en tanto que olvida la profunda anarquía artística de la Voluntad de Poder definida por Bataille como “el acceso a la subjetividad soberana independientemente del rango”⁷⁶, con la que explica, decía, esta *Wille zur Macht orgánica*. Profesores y alumnos, afirmaba, tienen que estar y permanecer “poseídos” por este concepto de ciencia⁷⁷. Tal y como, recordemos, el artista trágico estaba “embriagado” (pero en el sentido que le dará inmediatamente después en su Curso sobre Nietzsche en tanto *Stimmung*), arrebatado por lo dionisiaco capaz de “rebasar el sortilegio de la individuación” para “poder ser él mismo la esencia única del mundo” (*El nacimiento de la tragedia*, capítulo 9). De ahí que la Universidad alemana no esté ni mucho menos al servicio teórico de las disciplinas sino al servicio de lo que desarrolla en el alumno “la capacidad de legislación espiritual”⁷⁸.

La libertad de cátedra tenía que desaparecer porque lo que la revolución nazi estaba aniquilando eran los presupuestos ontológicos y políticos de la *pluralidad* como parte absolutamente inalienable de la *acción*. Pero es que, justamente, la sociedad occidental fundada en la polis y en la praxis, no en la poiesis, en la que no cabe sustracción de individuos salvo que queramos suprimir la propia condición humana, esta política liberal⁷⁹ que mantiene a raya las aspiraciones prometeicas del Estado había dicho adiós ilustradamente a la comunidad y a la tribu en aras de un nuevo espacio emancipatorio, espacio que no se identifica con el sitio que le corresponde a cada uno por naturaleza, ya que este nuevo espacio, que no es otro que el “*espacio político*” donde ha lugar la efectiva pluralidad e igualdad de los individuos, rechaza los esenciales derechos de la herencia particular del *Volk*. Y ya sabemos que en una auténtica comunidad la *Bildung* nos forma culturalmente bajo la idea de un todo orgánico. Razón por la que Heidegger tendrá que desvincularse públicamente de Guillermo de Humboldt y aclarar, siete meses después del *Discurso*, en “El estudiante alemán como trabajador” (alocución pronunciada el 25 de noviembre durante la ceremonia de Matriculación de los estudiantes en Friburgo), el error de Humboldt que desde 1810 actuaba en la Universidad como regla canónica que ahora, ante la nueva realidad alemana, debía suprimirse. Esa regla pasada de moda, decía Heidegger citando el trabajo de Humboldt *Sobre la organización interna*

y externa de las instituciones científicas en Berlín, entiende que “el Estado no debía olvidar nunca que él es una fuente de obstáculos desde que se inmiscuye (en los asuntos universitarios), y que esos asuntos irían en sí infinitamente mejor sin él...”⁸⁰. Heidegger se desvincula públicamente del profundo significado *cosmopolita* que el fundador de la Universidad de Berlín le había dado en ese trabajo a las instituciones científicas, texto en el que se inspira negativamente Heidegger para, en 1933, refundar la Universidad de Friburgo desde los fundamentos revolucionarios del nazismo que habían aniquilado, entre otras cosas, la elemental autonomía y libertad de expresión científica de la que gozaba la Universidad durante la República de Weimar. ¿Es de extrañar que en esa misma alocución el Rector afirme que la nueva realidad alemana ha venido a trastocarlo todo: el propio concepto de “Estado”, la propia concepción de la “ciencia” que “se modifica de arriba abajo”, en fin, los propios conceptos de “estudiante” y “matriculación” universitaria?⁸¹. Adiós a Humboldt’ significa, y son palabras que no las habla el Habla sino un alguien que toma la palabra en calidad de Guía de una Institución Universitaria, que el estudiantado tiene su puesto junto a las SA⁸². (En otro momento habrá que estudiar el *Discurso* de Heidegger a la luz de las Conferencias que dio Nietzsche en Basilea *Sobre el futuro de nuestras instituciones de enseñanza* en 1870.)

El *Discurso* finaliza con un ejemplo hermenéutico de lo que significa “poetizar”, la séptima de las quince categorías antes mencionadas. Heidegger hace un último llamamiento para animar a los estudiantes y al pueblo alemán: aún tenemos que hacer nuestra la vieja sabiduría griega, decía, para ayudar a tomar la decisión entre el fracaso espiritual de Occidente y “nosotros mismos” como única posibilidad (de la Universidad alemana) para salvar a Occidente. Así se cierra el círculo con la vuelta a la voluntad heroica de Prometeo; pero la audacia hermenéutica le lleva al Rector a implicar al mismísimo Platón con el III Reich. En medio de la tormenta de acero que iba creciendo como horizonte de Alemania, el pueblo alemán, decía Heidegger, está amenazado por las potencias mundiales y debe decidir templada y conscientemente del peligro. Pero no importa porque, como ya decía Platón en la *República* 497 d,9, “Todo lo grande está en medio de la *tempestad*” Así se cierra el círculo de la pre-comprensión esencial del texto griego que dice: “todo lo grande está en peligro (corre el riesgo de perecer)”. Se trataba de una traducción nada inocente, propia, por lo demás, de la atmósfera ilocucionaria del lenguaje totalitario como ha demostrado Jean Pierre Faye en *Los lenguajes totalitarios*⁸³, animada por la fuerza de una idea inspiradora con la que Heidegger tuvo la voluntad espiritual de hacerle un guiño hermenéutico al régimen político que lo había nombrado Rector; se trataba, en efecto, de hacerle comprender al Partido que sus orígenes culturales en tanto renovación esencial de Alemania estaban en Grecia. Se trataba, comenta Ramón Rodríguez con fino humor, de una traducción “poetizante”⁸⁴ en la que cabía la nada ambigua palabra *Sturm*, “tempestad” y “asalto”, propia del lenguaje nazi. El profesorado, en el cumplimiento de su vocación, tenía que adelantarse a los puestos de más peligro y mantenerse firmes en medio de la tempestad⁸⁵. He aquí la última razón, esta vez *autobiográfica*, del *Discurso*: autoafirmación de la Universidad

alemana que hace el Rector de Friburgo pero en donde no podemos dejar de ver, también, otro claro ejercicio de hermenéutica onfaloscópica de Martin Heidegger⁸⁶.

5.3. Crítica de la Ideología Estética: Paul De Man

Kant, Schiller, Hölderlin, Nietzsche y Heidegger. Se trataría de remontarnos hacia los momentos más importantes a través de los cuales va haciendo su aparición en el *XIX* y *XX* una ideología *nacionalista* alemana basada en la *estetización* del pensamiento. Aunque afecte a otros países como Francia e Inglaterra, el caso alemán reviste tal importancia metafísica y política (Guerra franco-prusiana, Primera y Segunda Guerra Mundial) que en este libro, y al margen de Seminarios específicos sobre sus innumerables ramificaciones modernas y contemporáneas en Europa, debemos darle un lugar preferente.

Por “ideología estética” vamos a entender con Paul De Man las desastrosas (para el pensamiento) consecuencias que se originan de una “errónea” lectura de Kant por parte de Schiller; error creativo que abre escuela con el joven Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, y al que le sigue Heidegger manteniendo, frente a la metafísica como *Crítica*, una ilusión o, mejor dicho, para no confundirnos con las ideas trascendentales de la razón pura, un iluminismo estético que consiste en poner el *arte* como categoría intelectual y política unificadora, modelo tanto de la educación como del Estado. El Estado totalitario nazi “como obra de arte” (Jünger y Heidegger) no es ajeno, ni mucho menos, a una determinada y tergiversada lectura de Kant, tanto de la *Crítica de la razón pura* como de la *Crítica del juicio*. Y es que tan sólo le podemos dar un valor acrítico a la estética o al Arte si “superamos” (sin enfrentarnos a la *aporía*, cosa que se puede hacer de dos maneras al menos: *a*) dejándola de lado o *b*) haciéndole decir al autor, Kant en este caso, lo que de ninguna manera hubiera dicho) los obstáculos que la moderna crítica de la metafísica (Hume, Kant y Hegel) habían puesto para evitar ciertos cortocircuitos místicos de la razón. En los siglos *XIX* y *XX* a Kant lo abandonamos y dejamos atrás superadas las correosas argumentaciones de una metafísica que se ha impuesto algunos *límites*, por ejemplo, la inmediatez con el ser, la organización del Estado y la vida pública desde instancias estéticas como el papel de la Imaginación, o la visión artística de la nación como obra de arte de la Naturaleza convertida en un verdadero artífice de razas y pueblos, haciendo que ciertas analogías y metáforas del campo de lo “*sublime*” dejen de funcionar como metáforas y valgan, ontológica y políticamente, lo que el mismo ser puesto que lo revelan.

¿Por qué Paul De Man? Porque ha acuñado la expresión (que Adorno ya andaba rumiando en *Dialéctica negativa* y *La ideología como lenguaje*⁸⁷) de “ideología estética”, poniendo de relieve la confianza injustificada críticamente en el apriorismo estético por medio de un “análisis crítico-lingüístico”⁸⁸ que lleva a cabo, y como parte de

su teoría de la lectura como *resistencia*, en dos autores y temas hermenéuticos de vital importancia para nosotros: 1) La lectura que Schiller hace de la *Crítica del juicio* conectando “educación estética” con una política estética basada, al parecer, en Kant. Pero esto, aunque sea políticamente incorrecto decirlo, es falso. 2) Las exégesis de Heidegger a algunos poemas de Hölderlin hacen, afirma Paul De Man, una clara “violencia” a los textos, método gracias al cual no sólo el Ser puede ser expresado en el lenguaje sino en una lengua concreta. Muy brevemente paso a recordar las hipótesis de trabajo de este análisis críticolingüístico de la ideología estética pero, preferentemente, en su relación al bagaje *nacionalista* y la ruptura con los *límites* de la metafísica kantiana.

1) Schiller *reescribe* el §29 de la tercera Crítica violentando el concepto de *sublime* para Kant: “Schiller reescribe a Kant en el sistema tropológico de la estética que, como vimos, Kant había en cierto sentido desarticulado, puesto al margen”⁸⁹. Desarticulación de la Estética de lo sublime que, esto no lo dice De Man pero debemos añadirlo nosotros, tiene profundamente que ver con que en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* diera marcha atrás respecto del papel de la Imaginación, negativa que no sólo es de orden epistemológico sino *moral*: la Metafísica como Crítica no la hace, obviamente, el Marqués de Sade quien en su “Crítica de la Razón Placentera” sí le otorga, sin la menor duda, el papel estelar a la Imaginación. Y ya sabemos a lo que *puede llegar* esta toma de la Razón por la Imaginación. No podemos detenernos en esto pero, como ha escrito el profesor Jacobo Muñoz, el objetivo de las páginas que Adorno y Horkheimer dedican al Marqués de Sade en *Dialéctica de la Ilustración* “no es otro que mostrar cómo, incluso ya hasta en el siglo paradigmático de la Ilustración, la disociación de moral y razón pudo acceder, llevada hasta sus últimas consecuencias, a consciencia. A esa singular etapa del viaje iniciático por los laberintos de la Modernidad que sin exageración agobiante cabría poner bajo el signo de *la lucidez del mal...*”⁹⁰. Pero volvamos a la hermenéutica de Schiller. Mientras Kant hablaba, comenta Paul De Man, de un sublime matemático y de uno dinámico, Schiller va a acabar transformando y oponiendo entre sí dos nuevas categorías en el contexto estético: “sublime teórico” y “sublime práctico”, entendiendo que práctico es lo mismo que “poder” y, de ahí, la importancia que le da como dramaturgo a la representación estética de lo infinito en donde -falso para Kant-, “lo sublime práctico posee una ventaja considerable sobre lo sublime teórico en términos de poder emocional”⁹¹.

Lo que para Kant era un problema “trascendental”: la inquietud que surge de la incapacidad de la razón y de la imaginación, para Schiller se convierte en un problema “psicológico”: cómo poner en escena esa dimensión abismática (matemático/dinámica, o sea, teórico/práctica) del poder sensorial de lo infinito. Pero separa a estos dos autores justamente la epistemología de la imaginación, ya que para Kant la *síntesis* de lo *sublime* en tanto “representación estética de lo infinito” no resiste el planteamiento crítico que ya había hecho con anterioridad. Schiller reescribe a Kant —haciéndole decir algo profundamente antikantiano- por medio de la estetización del pensamiento⁹² que hace

posible subvertir a la metafísica “crítica” hasta el punto extremo de postular, vía arte, el “intelecto puro”. Gracias a esta operación anti-conceptual, anti-racional, conseguimos hacer pasar a la imaginación de facultad necesaria (puesto que no somos intelecto puro, síntoma inequívoco de que nunca podemos alcanzar ni al intelecto puro ni a la cosa en sí misma) a facultad en donde se demuestra la *capacidad* humana de alcanzar un intelecto separado completamente de lo sensible, limitado y finito. Hemos pasado del fallo de la imaginación para llegar al intelecto puro (crítica de Kant que es la otra cara de la “contemplación estética”) a, todo lo contrario, ver cómo lo estético es “trascendido” por el yo puro de conocimiento.

Esta transcendencia de lo estético es lo que sepulta, poco a poco, no sólo la estructura crítico-epistemológica del conocimiento humano dándole carta blanca creativa al *genio*, sino, añade De Man, lo que posibilita *hermenéuticamente* que reaparezca en la historia un Kant *schillerizado*, señalando, a su vez, una forma de leer producida por el mismo cruce de caminos que forman: a) la teoría romántica del genio como *lector genial* y b) su incidencia *idealista*. Genialidad idealista del puro lenguaje al margen de los contextos de la obra y lo que allí se dice, al margen del *materialismo de la letra* y de un lenguaje *crítico-trascendental* que Schiller transforma en “ideología”. No podemos detenernos más en este asunto; pero, desde luego, este conflicto indica lo que a propósito de Nietzsche-Heidegger ya hemos declarado: no existiendo el “verdadero” Nietzsche ¿todas las interpretaciones u “ocurrencias” que forman la historia del pensamiento⁹³ son igualmente justificables?, ¿hay algún criterio mínimamente objetivo que imposibilite que lo que se ha denominado muy al hilo de nuestra difícil situación hermenéutica como “pensamiento de la intersección” (Paul Ricoeur-Mariano Peñalver) no acabe en lo que ellos mismos critican: un perezoso *eclecticismo* gracias a lo que interpretar se convierte simplemente en un “intercambio de sitios”?⁹⁴

También, muy sucintamente, relacionar todo lo anterior con el *nacionalismo estético* como nueva Paideia. Para De Man, en las *Cartas sobre la educación estética*, Schiller ejemplifica el dismantelamiento kantiano y hegeliano de la dialéctica entre “deseo sensible” y “deseo formal”, o sea, entre lo particular e individual y lo general y absoluto, haciendo que no se encuentren y que no se opongan el uno al otro. Bien. El calado metafísico y político de este problema schilleriano es tremendo: “Hay que subrayar -escribe Schiller en la Carta XIII-, que esos dos impulsos incompatibles no se dan en el mismo objeto, y que lo que hace que no coincidan el uno con el otro, lo que hace que no se encuentren, puede también hacer que no se opongan el uno al otro”. La dialéctica Necesidad/Libertad deja de estar orientada por el principio según el cual lo universal o formal no puede subsumir el elemento particular a costa de su propia individualidad. La sociedad civil, como habíamos visto en Kant, se había transformado en el nuevo espacio epistemológico tanto por la autonomía de la sociedad civil como por su estructura inter-subjetiva. Pero ahora la crítica romántica a la *Einörmigkeit* se hace en función de un formalismo universal llamado *armonía*, bajo una conciliación entre lo universal y lo particular en donde lo absoluto ha perdido, no podía ser de otra forma al defenestrar a la metafísica como Crítica, el poder de determinar los límites por lo que

nuestra situación *temporal* dista mucho de tener que depender de la *libertad*. Adiós a la Ilustración quiere decir hacerle un hueco a la ontologización estética de los límites, que es lo mismo que encender una mecha de dinamita. Prometeo desencadenado tiene ahí uno de sus puntos históricos de partida.

La dialéctica Libertad/Necesidad la ocupa ahora, 1800, la Humanidad —deseo sensible y deseo formal— en tanto *Spieltrieb*, libre juego cuyas reglas de juego ya no son las de la Dialéctica Trascendental sino las que derivan de abajo hacia arriba, desde la materia a la forma, interiormente, como si estuviéramos ante una *obra de arte*. Ha cambiado el concepto de *cultura* que la Ilustración nos había legado como, fundamentalmente, interculturalismo y civilización, en favor de las sucesivas analogías/metáforas que nos hacen pasar estéticamente desde la obra de arte individual a la obra de arte colectiva que, habíamos dicho, no sólo no son antagónicas sino armónicas, en tanto, la expresión no es de Paul De Man sino de Thomas Mann, “obra de arte total”, obra que debe tener “características nacionales”⁹⁵. Cultura nacional que revela un *Estado estético* en tanto “orden político” de la materia (masa) que lleva a cabo el *artista* que es realmente su *forma*. Que esto es, volviendo a la errónea lectura de la tercera Crítica, “sublime”, salta a la vista.

Lo que no está a la vista es, sin embargo, lo terrible: la reescritura de Kant a pesar de Kant llevará a Schiller a poder “cambiar de sitio”, y sus funciones, al intelecto y la libertad que se acuesta más del lado de la fantasía romántica, adquiriendo funciones que sólo le corresponden al entendimiento. Pero, nunca mejor dicho, así es el *Spiel* (juego) del mundo transformado, buena cuenta dará de ello el joven Nietzsche, en una obra de arte.

Juego estético que llega a 1933: “El arte es la expresión del sentimiento. El artista se distingue del no artista por el hecho de que puede también *expresar* lo que siente. Puede hacerlo de varias formas. Algunos a través de imágenes, otros de sonido; otros a través del mármol -o también a través de formas históricas-. El hombre-Estado es también un artista. La gente es para él lo que la piedra es para el escultor. El líder y las masas son por lo menos un problema entre sí del mismo modo que el color es un problema para el pintor. La política es el arte plástico del Estado como la pintura es el arte plástico del color. Por ello, la política sin gente o contra la gente no tiene sentido. Transformar la masa en gente y la gente en Estado —éste ha sido siempre el sentido más profundo de una tarea política genuina”.

¡Pero no, este texto no pertenece a los *Escritos políticos* de Heidegger! Se trata de una novela, *Michael. Ein deutsches Schickaf in Tagebuchblättern*, de Joseph Goebbels publicada en Munich en 1933.

—¡Hombre, profesor Quesada, usted exagera demasiado! Anda obsesionado con el caso Heidegger. En realidad se trata de una grave lectura errónea del Estado estético de Schiller -podría criticarnos alguien y con razón.

—«Pero, ¿no es cierto -podría replicarle Paul De Man-, que el principio de esta lectura errónea no anda esencialmente muy lejos de la lectura errónea que Schiller inflige a su propio predecesor, Immanuel Kant?»⁹⁶.

2) La exégesis que hace Heidegger de la poesía de Hölderlin⁹⁷ importa por varios motivos sobresaliendo uno: “El método exegetico procede directamente de las premisas de la filosofía de Heidegger”; la validez de este método no depende sino de su propia “ontología de lo poético”⁹⁸. A lo que hay que añadir otro problema: la propia noción que tiene Heidegger de “lo poético” y la imposibilidad fundamental (= ontológica) de que podamos aplicar un lenguaje objetivo a una obra de arte. Queda, de esta forma, el comentarista exento de cualquier restricción *filológica* o *histórica* e, inmediatamente, debemos observar que esta “violencia”, escribe De Man, “emana directamente del concepto que Heidegger tiene de lo poético” tal y como aparece en su lectura de Hölderlin⁹⁹. Luego no podemos, algo que comienza a hacerse con tranquilidad entre nuestros beatos de la *Lichtung*, por un lado seguir a Heidegger como filósofo para, por otro, repudiarlo en nombre de una metodología que su *tarea* desprecia olímpicamente. Esta dislexia es insostenible cuando se pone de manifiesto cómo se margina el contexto de una obra o, simplemente, cómo se procede a eliminar aquellos pasajes que no cuadran con la fuerza de la idea que interpreta. Ahora bien, “no es que estas herejías sean arbitrarias por falta de rigor, sino porque se apoyan en una poética que permite e, incluso, exige la arbitrariedad”¹⁰⁰.

Hölderlin *expresa la esencia (Wesen)* de la poesía porque la esencia de lo poético, su ontología, consiste en “expresar la *parusia* en tanto presencia lingüística del ser. Téngase ya en cuenta que esto no es sino una consecuencia de la crítica del filósofo a la metafísica: lo que distingue a Hölderlin de los metafísicos (desde Platón a Nietzsche) es que éstos están fuera de la esencia, en el error. El prejuicio hermenéutico de Heidegger consiste en leer “Was du suchest, es ist nahe, begegnet dir schon” (uno de los ejemplos que cita de Man), verso de “Heimkunft”, como si el poeta estuviera expresando el movimiento del Ser que se *esconde* pero que ha sido visto por el poeta: “Aber das Beste, der Fund, die unter des heiligen Friedens/Bogen lieget, er ist Jungen und Alten gespart”. El relámpago heracliteano de la Verdad ha caído sobre el poeta, así que, a partir de ese momento, el poeta abandona la metafísica, pura máscara del Ser, para *nombrar* al Ser. A su vez, en “Como en un día de fiesta...” Heidegger lee: “¡Pero ahora he aquí el día! Yo lo esperé y lo vi venir/Y lo que vi, (*das Heilige sei mein Wort*) lo sagrado sea mi palabra”. Pero Heidegger no está leyendo a Hölderlin sino expresando poéticamente la propia ambigüedad del *Dasein*, tal y como aparece en *Ser y Tiempo*. Lo que resulta de la *revelación poética* es, por una parte, “el resplandor originario de la verdad” y, por otra, la Historia del Olvido del Ser, el *destino* de una lengua que encara el Nihilismo y abre el tiempo, haciendo pie en ese *éxtasis* de lo *ek-státicos*, hacia un porvenir auténtico cuyo

destino no puede ser otro que la aproximación al Ser¹⁰¹.

Este comentario sobre “Heimkunft” (de 1943) que expresa el carácter ambiguo del Ser aparece también en otro escrito de ese mismo año: “De la esencia de la verdad” (en *Was ist Metaphysik?*): “El cobijar que despeja es: esto significa que deja que cobre presencia (*wesen*) la coincidencia entre conocimiento y ente. La proposición no es dialéctica. No es en general una proposición en el sentido de un enunciado. La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el relato (*Sage*) de una vuelta (*Kehré*) dentro de la historia del ser. Puesto que a él le corresponde el cobijar que despeja, el Ser aparece inicialmente a la luz de una sustracción ocultadora. El nombre de este despejamiento (*Lichtung*) es **ἀλήσειχ**”¹⁰². Y también en la *Carta sobre el Humanismo* que se escribe, dato importante, después de la Guerra (1946). Ahí Heidegger retoma el texto de 1943 sobre Hölderlin: “La cercanía ‘del’ ser, como la cual es el ‘allí’ del existir, es pensada —desde el punto de partida de *Sein und Zeit*- en el discurso sobre la Elegía de Hölderlin «Heimkunft» (1943), entendida en la poesía del bardo, y llamada patria gracias a la experiencia del olvido del ser. Esta palabra -‘patria’- es pensada en un sentido esencial, *no patriótico, no nacionalista*, sino propio de la historia del ser. [...] El último que experimentó esta *apatricidad* fue Nietzsche”¹⁰³. O sea, que el último alemán que experimentó realmente el significado de “Nosotros los apátridas” de *La Gaya ciencia* fue ¡el propio Heidegger!

Paradójicamente, en este mismo texto Heidegger relaciona la “alienación” de Marx con una de las consecuencias mundiales del olvido del Ser: la fundamental *apatricidad* del hombre moderno como “destino del ser”¹⁰⁴. Qué buena ocasión, ya que era el año de la autoexculpación, para decir siquiera una sola palabra sobre ese pueblo apátrida que había sido vilmente asesinado por los nazis (con los que Heidegger nada tenía que ver). Pero es que el proceso de la filosofía hermenéutica heideggeriana seguía su imparable curso: “El ser como destino -que destina verdad- queda oculto. Pero el destino mundial se anuncia en la poesía sin que ya se haga patente como historia del ser. El pensar histórico-mundial de Hölderlin, que tiene la palabra en el poema *Andenken*, es por ello esencialmente más original y en consecuencia más propio del futuro que el mero cosmopolitismo de Goethe. Por esa misma razón la referencia de Hölderlin a lo griego es algo esencialmente distinto del humanismo. Por ello los jóvenes alemanes que tenían conocimiento de Hölderlin han pensado y vivido frente a la muerte algo distinto de lo que la publicidad presentaba como la opinión alemana”¹⁰⁵. ¿A qu *jóvenes* se estaba refiriendo Heidegger? ¿Qué diferencia ontológica separa a los jóvenes que morían en uno u otro bando?...

Tanto Paul De Man como Otto Pöggeler señalan lo mismo desde ángulos diferentes: esta aproximación al Ser es una *escatología* (De Man) y una *teología* (Pöggeler). ¿Qué ocurre desde *Ser y Tiempo* (e incluso antes)?: que Heidegger invertirá la orientación *apofántica* aristotélica de la *comprensión* como *Aletheia* en favor de una orientación *hermenéutica* “*teológica*”¹⁰⁶. A partir de ahí la *aletheia* debe entenderse no apofánticamente sino como vuelta al resplandor originario, es decir, “*Andenken*”.

Ahora bien, ¿cómo se puede *conservar* el momento de la verdad? Paul De Man contesta que por este problema Heidegger va a necesitar de un *testigo* que, obviamente, no haya *olvidado* al Ser. De esta forma es como la poesía se *ontologiza*: tesoro oculto del Ser que late en el *lenguaje* originario y, de ahí, a su vez, la tarea del filósofo del Ser: *escuchar* lo que ahí se dice. *Erlauterung* como *Interpretación* tal y como se escucha una campana cuando la nieve cae sobre ella y la hace *tañer* en el valle. Interpretación en alemán contiene *lauten*, tañer. Lo que, por otra parte, viene a confirmar la *Kehre* en tanto paso o vuelta de la interpretación-*fuerza* a la hermenéutica-*poética*, tal y como hemos visto a propósito del significado virilizado que aún impregnaba la exégesis en *Kant y el problema de la metafísica*.

Que el testigo tenga que ser Hölderlin —¿por qué no Baudelaire o san Juan de la Cruz?- tiene un fundamento profundamente nacionalista del que ya hemos hablado en otros lugares y que apunta directamente a la relación de la filosofía hermenéutica heideggeriana con algo mucho más profundo que su compromiso con el III Reich: el *destino histórico* de Alemania como pueblo de la Cultura del Ser, pensamiento que nos posibilitaría, frente a la cura de adelgazamiento de las responsabilidades políticas del sujeto, a hablar de un mismo Heidegger *antes de, durante y después de* la Segunda Guerra Mundial, guerra que para el filósofo tenía que ver, en el sentido de lo que estaba esencialmente en juego para Occidente, con esa atormentada meditación sobre el *destino* alemán. Aún en los sesenta, y como se comprueba en la entrevista póstuma con *Der Spiegel*, ese destino (que ya había causado muchos millones de muertos) seguía en pie de guerra lingüístico.

Entre las páginas 294-300 del texto que estamos comentando, Paul De Man analiza crítico-lingüísticamente algunos errores que comete Heidegger al leer arbitrariamente a Holderlin. Rogamos nos disculpen si no entramos en este laborioso trabajo filológico; consideramos más oportuno retomar el legado de Schiller en tanto “ideología estética” a la luz de la relación “ontologíaobra de arte” y la *esencia* de la “tragedia griega”.

Lo *inefable*, lo *sublime* y lo *orgánico* del Ser (paradigma estético que en los *Escritos Politicos* de Heidegger aparecen como modelo para el nazismo) se dan como resultado de la ruptura con la metafísica *crítica* de Kant y de toda *prudencia*: así es posible superar la *tensión* entre lo fenoménico y lo nouménico, entre la necesidad y la libertad, entre lo particular-concreto y lo universal-abstracto, en fin, entre lo *inefable* y lo *inmediato*, entre el *Ser* y el *lenguaje* (*alemán*) y entre la *sociedad civil* y el *Reich*. En ésta ontología poética¹⁰⁷ han desaparecido tanto la *tensión trascendental* kantiana como la *fenomenología* aristotélica de la tragedia. A partir de la “torsión” de la metafísica, instante que la esencia de la verdad se le impone *lingüísticamente* a Heidegger, es cuando “la palabra de Holderlin se convirtió en *sino* —(*Ereignis*) ”¹⁰⁸. Acontecimiento que trae la “noticia” de otro *inicio* distinto al del pensamiento racional, metafísico, proposicional. El problema del Decir (la expresión es de Pöggeler) que, a juicio de Heidegger, se expresa en los *poetas trágicos* griegos es el decir de los dioses huidos como aparece en el poema *Germania* de Hölderlin, en donde declara la esperanza de que

sea Germania el país de ese otro día de los dioses. No nos dejemos llevar, sin embargo, por lo superficial: es obvio decir que los sentimientos nacionales expresados bellamente en este poema impactaron a Heidegger. Lo que nos interesa señalar es de otra índole. ¿Por qué lo esencial de lo trágico, lo-que-aparece en el poema como obra de arte tiene una tan profunda relación con la “esencia de la verdad”? ¿Por qué se identifica la esencia del decir trágico con la proximidad que un día tuvieron los dioses con los hombres¹⁰⁹? ¿No estará Heidegger leyendo a Holderlin desde su propio análisis existencial que parte, precisamente, de un estado de postración del hombre en tanto arrojado al mundo? Y, por último, ¿por qué se fija Heidegger en el arte arquitectónico y plástico de los *templos* para decir la esencia de la poesía?

¿No será que se ha transformado el propio poema en un templo, o en un “ícono verbal”? En el Curso académico dedicado a los himnos *Germania* y *Der Rhein* (semestre de invierno de 1934-1935) el Decir poético de Hölderlin ya se había transformado, frente al decir de la metafísica, en su camino de la experiencia del ser que se deja escuchar en esos poemas. Se trata de preguntas a las que se les tendría que dedicar toda una monografía. Pues, creemos, si no se aclara filosóficamente la diferencia entre lo que Aristóteles *ve* en los poetas trágicos y lo que Heidegger *escucha* en la poesía trágica tampoco comprenderemos la nítida diferencia que hay entre lo-que-aparece en la tragedia como *tyché*, es decir, la *vulnerabilidad* del ser humano ante el dolor, la muerte, el sufrimiento, las injusticias y todo lo que puede acarrearles la tragedia de la vida, y lo-que-aparece en los poetas trágicos como *ontología de la obra de arte*.

¿No será que años atrás Heidegger ya había perdido de vista el *Lebenswelt*, el “mundo de la vida cotidiana”, el núcleo más originario y originante (para nosotros) del mundo humano? Porque cuando, por ejemplo, se dice que el análisis fenomenológico se parece al de la pintura y al de la escritura ya que nos rescatan la originalidad que hay sepultada bajo los tópicos o las costumbres más cotidianas de nuestras propias vidas, no se hace persiguiendo algo que esté más allá del mundo humano, sino porque estaba tan próximo el pintor o el escritor tenía, como el fenomenólogo, que zambullirse en la costumbre para rescatar esas piedras preciosas que forman la trama narrativa de cada ser humano. Pero en *El origen de la obra de arte* no hallaremos ninguna filosofía del arte puesto que no puede haber más *arte* que el que viene determinado por la pregunta por el *ser*. Heidegger está tan lejos de Aristóteles como de Marcel Proust, y por razones *fenomenológicas*. De la misma forma que no hay que “ver” la tragedia sino “escucharla”, tampoco se trata de ir en busca del tiempo perdido sino del olvido del Ser. ¿Qué le interesa a Heidegger de la esencia de la verdad?: no la verdad, plano óntico y fenomenológico, sino “la arquitectura de esta verdad” como se *expresa* en un poema/templo del Ser¹¹⁰. Lo que a esta ontología le interesa de la verdad es su *arquitectura* que, teniendo como punto de partida a Aristóteles, se define como *alétheia*, *des-ocultamiento*; pero sin mencionar que los poemas de los trágicos griegos tienen que *ver* con un *Lebenswelt* tan rico y plural como frágil. Esto no le interesa a la ontología existencial. ¿Por qué? Para tratar de responder tendremos que entrar en diálogo con Hannah Arendt y la rehabilitación ontológica y política democrática de la *alétheia*. Antes

de llegar a este punto, profundicemos sobre lo dicho en el propio Heidegger.

5.4. De la “deconstrucción” del principio de Razón Suficiente al “Posthumanismo”: Heidegger y Sloterdijk

“Como contemporáneo, Heidegger quedó atrapado por su propio pasado y puesto a una luz dudosa, porque, cuando todo había pasado ya, no supo habérselas con él. Su comportamiento, incluso según los criterios de *Ser y Tiempo*, permaneció 'ahistórico', es decir, incapaz de asumir con propiedad su más radical sersido. Pero eso que convierte a Heidegger en un fenómeno típico de una ampliamente difundida mentalidad de posguerra afecta a su persona, no a su obra. Las condiciones de recepción de una obra son en buena parte independientes del pensamiento de su autor. Esto vale sin más para los escritos de Heidegger hasta 1929. Hasta *Kant y el problema de la metafísica*, el trabajo filosófico de Heidegger sigue hasta tal punto la lógica interna de los problemas a los que él mismo va dando lugar, que los elementos explicables en términos de sociología del conocimiento y que remiten a un determinado contexto de nacimiento no pueden prejuzgar el contexto de justificación. En este aspecto se hace a Heidegger un servicio cuando la autonomía del pensamiento en esta fase de máxima productividad -e n 1929 Heidegger tenía ya cuarenta años- se la hace valer incluso contra esa sobreacentuación de supuestas continuidades.

Incluso tras iniciarse, primero subrepticamente y después de forma espectacular, el proceso de cosmovisionalización, Heidegger siguió siendo, naturalmente, el productivo filósofo que siempre fue. También a su crítica de la razón, que se inicia con su interpretación de Platón en 1931 y se desarrolla entre 1935 y 1945, sobre todo en la discusión con Nietzsche, debemos puntos de vista *que siguen en pie*. Tales puntos de vista, que alcanzan su *cénit* en su fecunda interpretación de Descartes, se han convertido en punto de partida de interesantes prosecuciones y en acicates para replanteamientos altamente productivos”¹¹¹.

5.4.1. Razón Suficiente y proyecto de mundo: “finitud” y “juego”

La crítica del Principio de Razón Suficiente (PRS) la plantea Heidegger en el mismo plano desde donde se funda y tiene su sentido metafísico: la teoría de la verdad de Leibniz. “La derivación leibniziana del *principium rationis* desde la esencia de la verdad proposicional, denuncia de ese modo que ella tiene como fundamento una idea bien determinada del ser en general; bajo cuya luz, únicamente, es posible aquella ‘deducción’ ”¹¹². ¿Qué posibilita al PRS? La contestación tendríamos que empezar a

pensarla a partir de la definición que Kant daba a este principio en tanto “El principio supremo de todos los juicios sintéticos”¹¹³; gracias a lo cual Heidegger señala —contra la pretendida autosuficiencia del PRS— que éste sólo es posible dentro del marco de la trascendencia que representa el suelo en donde tal principio se enraiza¹¹⁴. Por lo tanto, la esencia del fundamento no está en el PRS sino en la propia “trascendencia”.

La trascendencia para Heidegger, siguiendo a Kant, es la clave fundamental de la *subjetividad* que posee en la idea de *mundo* su sentido y estructura más genuinos en tanto: 1) cómo del ser del ente; 2) su totalidad, límite y medida; 3) condicionalidad; y 4) *Dasein* humano¹¹⁵. Mundo para la escuela leibniziana era la totalidad de lo fácticamente presente en el sentido del *ens creatum*. De la misma forma que el PRS dependía en última instancia de la “noción” de Dios, igualmente la idea de “mundo” está en íntima dependencia, escribe Heidegger, de la esencia y posibilidad de la demostración de la existencia de Dios¹¹⁶; y de esta forma se presenta como fundamento objetivo lo que en el fondo sería una consecuencia de la subjetividad acrítica del “yo pienso”. Heidegger está, pues, descubriendo en qué consiste la raíz ontoteo-teleo-lógica del discurso metafísico.

‘Mundo’ es para Kant la síntesis que se da entre la “posibilidad de la experiencia”, cuya *finitud* adquiere una nueva dimensión epistemológica y ética, y el “ideal trascendental”. Posibilidad e ideal que representan “la totalidad de la finitud de la esencia humana”¹¹⁷. Luego la esencia del fundamento encuentra en los principios ontológicos, el sistema de los conocimientos a priori, la razón de ser de la trascendencia. Y, de ahí, que Heidegger afirme que el ente accesible al conocimiento finito se considera ontológicamente: 1) como *esencia*, Ser-qué, y 2) como *existencia*, *Dasein*, que traducido desde Kant vienen a significar realmente: 1) uso *matemático* y 2) uso *dinámico* de la síntesis. El uso matemático viene a *de-limitar* el posible objeto de nuestra experiencia, mientras que el uso dinámico es el “motor” (si se nos permite la metáfora) que proyecta los conceptos trascendentales de la naturaleza¹¹⁸.

Si desde el binomio “fundamento-trascendencia” nos preguntásemos ahora para qué en absoluto *el hombre* la respuesta vendría orientada por la realidad inmanente que se le ha dado al mundo o, más técnicamente, con su carácter “existente”¹¹⁹. Ahora bien, ¿esto es lo mismo que “existentificante”? La diferencia que señala Heidegger está en que para Leibniz la *cura* de la existencia por parte del PRS se fundamenta en Dios en tanto razón de sí mismo, mientras que la *cura* del *mundo* para Kant depende de los principios ontológicos, en definitiva: de la radical *finitud* del hombre. La “razón suficiente” ya no puede seguir dándole la espalda a nuestra condición finita, mortal, cuya limitación de horizontes brota de la propia constitución de nuestra subjetividad en tanto raíz última de toda trascendencia. Lo que antes era “por-sí-mismo” se basa a partir de Kant en la limitación o campo posible de nuestra experiencia. Por lo que al retomar la pregunta por el hombre ya no podemos dejar fuera algo que es ahora —¿para qué el hombre?— esencial: no somos tanto ciudadanos de la ciudad de Dios como “ciudadanos del mundo”¹²⁰. El ideal trascendental deja de entenderse al margen de nuestra finitud y del problema del *mal*. La idea de mundo en tanto “comunidad histórica” viene a renovar

la tradición agustiniana-leibniziana; pero Heidegger hace hincapié en que la diferencia que añade Kant está en la consecuencia de nuestra propia finitud: la idea del *juego*¹²¹. La conexión mundo-juego es lo que posibilita pensar la historia no como producto o serie del *ens creatum et calculator* sino como la posibilidad mundana de *hacer* un mundo. Posibilidad a la que sólo se accede desde nuestra propia finitud y por eso, en opinión de Heidegger, Kant quiso diferenciar las dos actitudes del hombre ante el juego: contemplarlo o jugarlo¹²². ¿Se podría decir que la contemplación del juego de Dios corresponde al papel armonioso (teodicea) de la mónada en tanto sustancia que tiene (y de eso depende su juego en particular, “perspectiva”, y las reglas del juego) un número determinado en la serie?... Sí que podemos afirmar que para Kant la ciudadanía del mundo no estriba en un gracioso otorgamiento sino que forma parte de su propia conquista metafísica y política (aunque para Heidegger, obviamente, no sea fundamental el papel que juega el ideal de la Ilustración) porque el juego del mundo está vertebrado tanto por las relaciones con los otros hombres como por la vida humana en general¹²³.

Heidegger debe estar suponiendo que el juego mundano no se puede jugar desde la armonía preestablecida porque una parte esencial del juego al que juegan los mortales consiste, precisamente, en poner las reglas del juego en juego. No podemos detenernos ahora en este detalle; pero sería de vital importancia estudiar “la posibilidad de romper las reglas del juego” a la luz del filosófico antimodernismo y de su compromiso político con Hitler, quien en una fatal decisión se decide a romper las reglas del juego de la civilización y salir de la organización de la Liga de Naciones como determinación nacionalista alemana. Queremos decir que habría que analizar algunos aspectos del pensamiento de Heidegger de 1929 a la luz del Discurso de Rectorado (1933) —*La auto afirmación de la Universidad alemana*— en donde se pone de manifiesto una teoría del ser y de la verdad en tanto “arroyo” y “tempestad”¹²⁴.

Heidegger señala un triple sentido en la esencia del *fundar*, (*Gründen*): 1) *erigir* (*stiffen*); 2) *tomar apoyo* (*Boden-neh-men*) y 3) *fundamentar* (*begründen*). La crítica del PRS se articula en torno a esos tres conceptos. Erigir un proyecto de mundo: “Trascendencia significa proyecto de mundo, de tal modo que lo proyectado del ente, que le sobrepasa, ya está, en temple de ánimo, *predominando*”¹²⁵. Ahí la trascendencia nos desvela que “proyectar” y “conquistar” se dan juntos; que el proyectar del ente - ¿qué es el ente en cuanto ente?— coincide con *su* conquista. Los límites que imponen y de-limitan la posibilidad de la experiencia actúan, al mismo tiempo, como *colonos* que van tomando posesión de su propia posibilidad ontológica. Por lo tanto, “stiffen” y “Boden-neh-men” sólo son posibles dentro del marco de esa experiencia: lo *temporal* en tanto unidad-tiempo de los principios sintéticos a priori. La síntesis necesaria del Logos se efectúa, pues, desde la trascendencia; pero ésta, a su vez, está enraizada en la esencia del tiempo porque su propia constitución es “ekstáticohorizontal”¹²⁶. Cuando señala Heidegger que todo proyecto es finito se afirma que al proyectar un mundo desde la conquista del ente se deja fuera del proyecto algo importante: aquellas posibilidades que no entran dentro de la conquista de y para ese ente. A esta situación la denomina

“sustracción de posibilidades”. Luego la trascendencia misma —*Bezirk* desde donde es posible hablar de *fundamento*- “pone” y “oculta” lo que es ente ya que al proyectar erige, y al erigir de-limita el ser del ente. No tanto en la positivización de la conquista, presencia plenamente roturada de una región del ente, sino en la sustracción de posibilidades es como Heidegger piensa críticamente el proyecto de mundo.

Ya no se puede seguir entendiendo el PRS como lo “existenti-ficante”, pues la esencia del fundamento no sólo viene a justificar lo que Es sino también lo que “no es”. De manera que el “fundamentar”, que posibilita la pregunta del “por qué”, establece, al mismo tiempo, su origen trascendental¹²⁷. Este establecer, que para Volkmann-Schluck no es ajeno a la “voluntad” (de Poder)¹²⁸, deja al descubierto que la pregunta decisiva acerca de por qué hay *algo* en vez de *nada* ya está hipotecada desde la *pre-comprensión* del ser, lo que Heidegger denomina “verdad ontológica”¹²⁹. Será esta verdad la que acabe afirmando desde el pensar representante-calculador que “sólo lo matematizable es lo real”¹³⁰.

“Proyecto de mundo”, “conquista del ente” y “fundamentación ontológica del ente” configuran la triple raíz del fundamentar como cuidado, *cura*, por la persistencia y la duración que sólo es posible como “temporalidad”¹³¹. Pero este *Zeit* ya no es sin más el del PRS, tal y como resulta en Leibniz, porque mundo’ dejó de ser sinónimo de “estructura óptica estable” para convertirse en “el juego del *Dasein* cotidiano”¹³². La *cura* y *A ju ego* devienen a un primer plano; pero se trata del juego del mundo, del juego en el que el mundo, sus reglas, están en juego a través de la verdad ontológica. Tan sólo en este sentido el PRS vale para el ente haciendo gala de su conquista a costa de la sustracción de las demás posibilidades de mundo. Este análisis heideggeriano debería provocar una dura incertidumbre en el hombre moderno del “nada es sin razón” porque al quedar establecido el marco de posibilidades del propio PRS, queda igualmente expuesto a la luz lo que desde la atalaya racionalista de la *armonía preestablecida* no se dejaba ver. Heidegger recalca con el término *Ab-grund*, “vacío” y “abismo”, qué se nos abre a nuestros pies junto con la verdad ontológica. ‘Vacío’ ahí significa que al decidimos por un proyecto de mundo nos convertimos en un *Dasein* que se la juega entre esas posibilidades. Juego que conlleva en este análisis existenciario la “impotencia” como parte de una realidad radical y límite último que no puede superar ninguna dialéctica¹³³. Impotencia de la condición nómada del “estar arrojados en el mundo”¹³⁴. Estamos en las antípodas del “optimismo” leibniciano al sacarle Heidegger con la frialdad analítica que le caracteriza todo el jugo amargo a la finitud: “La abertura del abismo en la trascendencia fundante, es más bien el protomovimiento que la libertad lleva a cabo con nosotros mismos y con ello nos da a entender’, es decir, anticipa como contenido mündico originario, que cuanto más originariamente fundado está éste, tanto más sencillamente toca en la acción el corazón del *Dasein*, su mismidad. La no-esencia del fundamento, por tanto, sólo será ‘superada en el existir fáctico, pero nunca desaparecerá”¹³⁵.

Retomemos desde aquí los conceptos organizadores del PRS: “curiositas”, “cura”

y “cumplimiento”. La transformación es radical. La pregunta que interrogaba por el ente en cuanto ente ya no nos puede prometer esa tierra de promisión del fundamento donde todo se sustentaría a pesar del devenir del tiempo. ¿Qué ocurre ahora con la mismidad ontológica de la “noción” o “substancia” si descubrimos con Heidegger que hasta la misma noción depende del ámbito de lo posible establecido desde la trascendencia? La impotencia y el estar arrojado a la intemperie bajo ningún cielo protector ¿no hacen que se tambalee el PRS?

5.4.2. Planificación y sistematización del trabajo humano

Según la tradición occidental la *racionalidad* del hombre consiste en que es un animal que puede “dar razón”, *rationem reddere*. Si nada existe, o es, sin razón obedece a esa particularidad del animal racional y ya hemos explicado que el PRS se fundamentaba en la concepción leibniziana sobre la verdad del juicio “recto”. La singularidad del análisis heideggeriano nos lleva a una nueva situación: el “poder dar la razón” no es un poder meramente lógico o neutral porque se da una profunda relación determinante entre el *hombre* y el *ser* del ente. Determinante en tanto que el hombre, el animal racional, “determina los objetos en cuanto tales, en el modo de *representación* que es el *juicio*”¹³⁶. A esta conclusión ya podríamos haber llegado desde el momento en que el análisis heideggeriano descubría que la esencia del fundamento quedaba emparentada con la trascendencia; pero en esta conferencia de 1956 Heidegger expone algunas consecuencias metafísicas y políticas.

‘Dar la razón’ quiere decir “traer un objeto a la plenitud”, donde ‘plenitud’ señala la razón suficiente en tanto y cuanto “objeto calculable”. Lo que sustenta la base del juicio mediante el que se entrelazan sujeto y predicado es el “yo-pienso”, es decir, el modo como se piensa el *mundo*: un pensar representante-calculador. Dar razón, pues, es lo propio del animal racional; pero Heidegger no está afirmando la voz común, tradicional, de la racionalidad humanista sino resquebrajándola a fondo porque tal propiedad racional se ve desde el sentido metafísico-político que tiene que “justificar” la colonización de una determinada y determinante región del ente una vez que *ya* se ha contestado a qué es el ente en cuanto ente. Cuando se da la razón suficiente estamos ofreciendo, al mismo tiempo, la “objetividad” para el que juzga¹³⁷. Objetividad que debe coincidir con la del mundo en tanto “objeto” y este imperativo es lo que hace que el PRS acabe transformado, son palabras de Heidegger, en “el principio del representar racional en tanto *cálculo asegurador*”¹³⁸. Para la metafísica esto significa que el PRS es el *Grundsatz* de toda representación.

Y las consecuencias políticas derivan de lo anterior. El PRS no sólo determina todo nuestro representar sino, y por eso, todo nuestro *comportamiento*. Esto último se pone de manifiesto en la época de la *modernidad* al analizar su esencia a la luz de la

meditación sobre el significado metafísico y político de la *técnica moderna*. Hasta qué extremo el PRS determina de forma Absoluta el ser de la época moderna lo señala el proyecto de mundo que viene gobernado por la categoría de “perfectibilidad” al infinito del ente, es decir, por la identificación entre “perfección” y “calcular”. Gracias al PRS tanto el mundo como el comportamiento del hombre-masa se ha transformado en un objeto calculable; “traer a la plenitud”, “dar cuenta” y “justificar” se convierten para el discurso mundial en las fórmulas mediante las que se legitima la total seguridad y manejo sobre ese objeto de cálculo¹³⁹. Cálculo que había comenzado a desarrollar Leibniz. No era casualidad que el *Discurso de metafísica* se iniciara con la noción de “Dios”, un Dios modernizado hasta tal punto que su poder divino se reinterpreta hacia 1684 bajo los auspicios de un eje de coordenadas, X e Y, parámetros de una cinemática teleologizada por los conceptos de “Perfección” y “Cálculo”¹⁴⁰. De esta forma el Dios antiguo se transforma en causa eficiente: motor móvil de la “causalidad del hacer”¹⁴¹. “Hacer” propio no de un artista, de un creador, sino de un economista —“economía de nuestra salvación”—¹⁴² y, de ahí, que cuando Heidegger habla del *Grundsatz* del representar lo haga en términos de “utilidad” y “cálculo”. Razón por la que en la Conferencia sobre el PRS agudamente ironiza con el racionalismo humanista al afirmar que Leibniz no sólo fue el “descubridor” del PRS sino, y sobre todo, “el inventor de *los seguros de vida*”¹⁴³. Por caminos diferentes Heidegger llega al mismo lugar que Nietzsche: a Dios lo hemos convertido en un “bastón para cansados” y, podríamos decir, en la pensión vitalicia del más allá¹⁴⁴.

El desarrollo del binomio “PRS-técnica moderna” tiene como horizonte contemporáneo la revolución atómica¹⁴⁵. El PRS dirige nuestra época porque hemos convertido la energía de la naturaleza en objeto calculable del pensar-representador bajo las metas del “manejo” y “disponibilidad”. El “vasallaje” de la ciencia y técnica modernas es, decía Heidegger, tan brutal respecto del PRS que ya no nos preocupan sus posibles efectos perjudiciales; lo único que “vale” es la eficacia inmediata. Ni siquiera interesan otras fuentes de energía. Y es este servilismo la causa por la que entre los científicos (Heidegger se estaba haciendo eco de la conferencia que su compatriota Werner Heisenberg dio en 1954, “Das Naturbild in der heutigen Physik”) viniera a adueñarse una sombría “resignación”¹⁴⁶. Sólo que esta maleabilidad del científico en manos del PRS no es más que el reflejo de la condición del *Dasein* humano en tanto “el hombre dirigido” por el cálculo-asegurador. Toda la “información” que recibimos bajo esta presión aseguradora (pensemos en lo que puede significar al respecto la televisión digital) se fundamenta en la pregunta “¿cómo asegurarse las necesidades de la manera más *rápida* y *lucrativa* posible?”. Informar no es nada neutral porque el PRS bajo la máscara de *Information* está determinando de antemano toda representación; por lo que tal proceso informativo “forma”, sí, pero a costa de “disponer” y “dirigir” al mundo y al hombre¹⁴⁷. (Entre paréntesis: ¿no resulta históricamente lógico que el “final” de la Filosofía se lleve a cabo como parte de los nuevos planes de estudio?; pero a la hora de planificar el futuro

del hombre, qué queremos que sean nuestros alumnos, ¿qué “filosofía” orientará a los orientadores?)

Si el PRS es el principio de todo representar racional entonces la naturaleza también queda “racionalizada”. ‘Dar razón era, habíamos dicho, traer a un objeto a la plenitud; pero plenitud quiere decir pasar o hacer venir lo no presente a la presencia: *producir* el objeto. Este poder-producir lo ha emparentado Heidegger con una muy

determinada, históricamente hablando, teoría de la verdad como **ἀλήθεια**, de la verdad como desvelamiento y ocultamiento queriendo con ello recordar que entre **τεχνέ y ποίησις** existía para el mundo griego una relación perdida ya para la época de la técnica moderna. Heidegger no está afirmando que la producción técnica no derive en cierta forma de la **ἀλήθεια** sino que se ha transformado. “El desocultar que domina por completo la técnica moderna no se despliega empero en un producir en el sentido de la **ποίησις**. El desocultar que impera en la técnica moderna es un *provocar* (*Herausfordern*) que le exige a la naturaleza suministrar energía que como tal puede ser *extraída y almacenada*”¹⁴⁸.

La producción del objeto para el cálculo asegurador se convierte, literalmente, en toda una extracción y una provocación. El terreno, la Tierra entera, se desoculta y queda transformada en objeto de investigación por parte del PRS. La “cura”, el cuidado de nuestra propia existencia y economía de salvación, ahora descubre su auténtico juego: colonización y explotación del mundo. Explotación, sí, porque no se trata de una “cura” en el sentido de *bestellen*, cuidado solícito, sino de cuidar por y para lo que como energía se ocultaba.

El mito de “el Paraíso perdido” en favor de la ciencia y de la técnica había sido cantado por el poeta inglés John Milton como parte de la conciencia apologética del siglo *XVII* en donde ahora vemos una Europa sin miedo al miedo -¡al fin y al cabo: *nihil est sine ratione!*—, audacia que une el *sacrilegio* del *desafío* del hombre contra el Creador al poder todopoderoso de la técnica. Estar “fuera” del Paraíso significaba moralmente hacernos cargo con conciencia de la *hibris* del poder de nuestra mente: “Enseñó a los hombres el primero (Milton está hablando de uno de los demonios expulsados que tienen que construir el Infierno)/ Y los indujo a saquear el suelo,/ Desentrañando con manos impías/ Los tesoros que allí su madre Tierra/ Tenía reservados. Su cuadrilla/ Abrió pronto en el monte una amplia herida/ Empezando a extraer sus venas de oro”¹⁴⁹. Lo que en nuestros días nos separa de la altanería y autosuficiencia del siglo *XVII* y, en general, de la Ilustración son, precisamente, las dudas sobre las consecuencias a las que se están llegando en la continua explotación de la Tierra. Es evidente que el ser del ente dado por el PRS pone las premisas para que consideremos que la esencia del mundo está en la posibilidad de su propia “conquista”. La “verde metáfora” que utilizó Heidegger — el Rin “obstruido” en la central energética— marca la diferencia entre el desocultar de la *alétheia* y el desocultar provocador.

Ante esta perspectiva, ¿cómo nos representamos la naturaleza? *Bestand* —contesta

Heidegger—, en tanto: a) “fondo” de existencias en que el mundo se ha convertido; b) “magma anónimo e indiferente” predisuesto para el manejo y la seguridad; y c) el hombre-*Bestand*, el hombre “dirigido”: tan dirigido como lo está el “guardabosques” por la “industria papelera”. Ya no cabe aquí dialéctica alguna entre el Amo y el Esclavo. El guardabosques podrá llevar una vida poética como pastor del bosque, pero su idilio con la naturaleza sólo es un engranaje más del PRS. La *formación cultural* del trabajo ha desaparecido en el análisis heideggeriano de esta nueva experiencia de la conciencia planetaria. Ni la máquina es un instrumento “independiente” ni la formación cultural del trabajo acabaría independizando al “trabajador”, como profetizaba Hegel. La máquina no es independiente porque, contesta Heidegger, depende del propio “encargo”; y el hombre, el trabajador cada vez más especializado, se debe automáticamente al proceso de provocación de la propia técnica¹⁵⁰. El PRS convierte la producción técnica en una “imposición”, *Gestell*, en una sistematización que deja fuera cualquier elección individual. Este trabajo viene impuesto desde la esencia de la técnica, pensemos en cualquier cadena de montaje, por ejemplo, en donde el trabajador y el técnico ingeniero son, a pesar de las diferencias, deudores del propio sistema. También aquí nos vuelve a salir la sombra del antimodernismo de Nietzsche quien vio perfectamente la honda relación entre la máquina, la centralización y el consiguiente desmantelamiento del individuo condenado a una sociedad de masas¹⁵¹.

La imagen de la naturaleza, afirma Heidegger, se representa “como plexo calculable de efectos de fuerza”¹⁵². Heisenberg había expuesto así los tres momentos decisivos en la construcción de la imagen de *esa* naturaleza: 1) aislamiento de ciertos procesos naturales de las circunstancias que les rodean para “describirlos matemáticamente” y, así, “explicarlos” (Galileo); 2) en la época de Newton las artes figurativas comienzan a tomar la naturaleza como “objeto de representación” prescindiendo de los temas religiosos; 3) mediante la técnica se obtiene “el poder de aplicar a nuestros fines las fuerzas de la naturaleza”¹⁵³. Heisenberg sacaba entonces algunas consecuencias: que se deja fuera de lugar cualquier tipo de duda “sobre el valor de este fin último” y que, obviamente, la ciencia “evita poner en entredicho la valía del conocimiento de la naturaleza”. Porque, concluye el físico, la ciencia ya sólo se rige por este imperativo: “saber es *poder*”¹⁵⁴.

La técnica como Sistema del desocultar-explotador ha supuesto, escribe Kostas Axelos, una profunda transformación de lo “orgánico” en “red de organización”, de lo “funcional” en “funcionariado”, del “aprehender” en “calcular” y del “ritmo” en la “construcción”¹⁵⁵. Red de organización, información, funcionariado, cálculo y construcción son las categorías-ejes de la nueva ciencia fundamental: la *Cibernética* en tanto -so n palabras de Heidegger-, “teoría para dirigir la posible planificación y sistematización del trabajo humano”¹⁵⁶. Para el filósofo alemán con la Cibernética deviene históricamente la “consumación” (*Vollendung*), del representar propio de la metafísica, momento en el que libremente se expresa la era de la subjetividad. Todo se ha transformado en ciencia empírica del hombre: todo lo que se puede convertir para él

en objeto experimentable de su técnica¹⁵⁷. Para la historia del pensamiento occidental esto significa que el *Nihilismo* es la “consumación” de la *metafísica*. *Nihil*: 1) instrumentalización de las categorías; 2) verdad como eficacia; 3) teoría es ahora suposición de categorías ajenas totalmente al sentido ontológico; 4) la función cibernética pretende llegar a dominar el carácter operacional y modélico del pensar representante-calculador¹⁵⁸.

Si para Heidegger con la Cibernética deviene la “consumación” de la metafísica, para André Gorz con la Cibernética lo que deviene es el “final del proletariado” porque en esa lucha científico-técnica por el poder lo que estaría en juego sería el desbancar definitivamente al trabajador de su posible relación con la Producción: “desde ahora, es la máquina quien manda”¹⁵⁹. Y desde este punto de vista el final de la filosofía significaría que “la patronal exige a la tecnología la eliminación del factor humano del proceso de producción haciendo todo previsible, programable, controlable y calculable”¹⁶⁰.

Por estas razones críticas Heidegger —en las antípodas del optimismo racionalista— nos señala los peligros que acechan al hombre y su mundo si se acaba reduciendo toda verdad al mero desocultar-provocador de la técnica; peligro que comienza en la sistemática táctica de ocultar su propio desocultar¹⁶¹. Heisenberg ya había ideado una magnífica metáfora pedagógica para llamar la atención mundial sobre el peligro de la Física y la técnica modernas. Imaginemos un buque construido “con tanta abundancia de acero y hierro que la aguja del compás del capitán apunta sólo a la masa férrea del propio buque, y no al norte”. Navegando en navio semejante, concluía, “no hay modo de poner proa hacia ninguna meta”¹⁶². Es nuestra fe ciega en el Progreso y en la técnica lo que puede catapultarnos hacia un error irreversible; de ahí que Heidegger nos hable de que el hombre está caminando “al borde extremo del precipicio” y que este abismo lo reclame tan vehementemente —él mismo podría llegar al convencimiento fatal de que sólo es “fondo” como la naturaleza¹⁶³— que no guarde las debidas precauciones gracias a las que Ulises consiguió atravesar el mar de las Sirenas. Gianni Vattimo ha señalado que empezamos a poner en duda que el tan cacareado “dominio de la Tierra” lo vayamos a efectuar como “señores” en vez de como “lacayos” o “funcionarios del despliegue universal del dominio técnico-burocrático del mundo”¹⁶⁴. También Merleau-Ponty (a quien Jean Beufret le había dedicado su trabajo sobre “El Principio de razón”) ya señaló que si fuera cierto que “el pensamiento operacional” acaba triunfando, entonces el peligro se habría consumado porque (fiel a la idea de que sólo es “fondo”) él mismo “llegará a ser el *manipulandum* que cree ser”. Llegado este tiempo no cabe la menor duda de que “se entrará en un régimen de cultura donde no habrá más verdad o falsedad respecto al hombre y a la historia, un sueño o una pesadilla de los que nada podría despertarlo”¹⁶⁵.

Se podría decir que la *bomba de neutrones*, la que fue denominada como “la bomba de Reagan”, justificada (poder-dar-razón) ante la opinión pública porque sólo destruía a los animales y dejaba intactos (cura, cuidado) lo material (fondo), sea un

genuino botón de muestra de hasta qué punto hemos llegado en la realización bélica del cálculo-asegurador del animal racional.

5.4.3. *Ontología y Ecología*

A pesar de esta crítica no podemos perder de vista que, para Heidegger, la técnica es el *destino* del *Dasein*\ lo que sí puede hacer es “alertarse” respecto de su condición de “hombre dirigido”. Heidegger, muy habituado al juego de palabras, alerta para que pasemos de *Höriger*, esclavo, a *Hörender*, oyente¹⁶⁶. Esto implica una crítica positiva puesto que se podría abandonar el vasallaje al PRS escuchando a fondo ese destino, (*Geschick*), que nos marca la esencia de la técnica. En otras palabras: lo que debe salvarse frente a la imposición técnica como modo de vida *no* es algo ajeno a la propia técnica. Al parecer, donde crece el peligro también crece la salvación¹⁶⁷; y esta creencia no sólo debe ser “poética” sino también “científica”, porque Heisenberg había afirmado que los riesgos que corremos respecto de la Física moderna comienzan a esfumarse en una buena mitad “desde el instante que se ponen al *descubierto*”¹⁶⁸.

En la Conferencia sobre el PRS se nos pregunta: ¿en qué consiste en última instancia la excelencia y grandeza del omnipotente PRS? A lo que Heidegger contesta: en que decide de antemano el ser del ente. “Nada es sin razón” significa que “todo ente tiene una razón”¹⁶⁹. Pero ahí debemos escuchar, poner atención no sobre lo que en principio es un enunciado sobre el ente sino sobre lo que da “el tono dominante”: la partícula “es”. Por lo tanto toda fundamentación depende de la *ratio*, del pensar representante-calculador. *Ser* = *razón*, una razón que define al ente; y, justamente, es esto lo que viene a denunciar la verdad ontológica ya que el PRS oculta en el dominio del “es” la identificación y uniformización de “ser” con “ente”. Frente a la consideración del ser como “presencia”¹⁷⁰, la verdad ontológica señala, más bien, lo que se ha llamado con la expresión orteguiana “la manquedad ontológica”¹⁷¹. *Razón* = *ser*. Todo, afirma Heidegger, da vueltas en círculo¹⁷². “Un vértigo nos asalta”¹⁷³. ¿Por qué?: porque “El Ser, sin embargo —porque él mismo es la razón-, *queda sin razón*”¹⁷⁴. Nos quedamos sin nuestro cielo protector; pero esta alusión al novelista Paul Bowls no la metemos con calzador porque lo que se derrumba con el PRS no sólo es nuestra fe ciega en el Progreso sino lo que se deriva negativamente del hecho de que toda la metafísica, aferrada como estaba a un principio sobre el ente, exigiera la razón primera para el Ser, la presencia plena de nuestro seguro de vida eterna, el Ente por excelencia, pero que ya no podemos asegurar. “Vértigo”, “perplejidad”, “angustia”, “nada”... porque “falta la llave”¹⁷⁵.

La *curiositas* de la pregunta sobre el ser del ente ya no nos puede llevar a la seguridad y cumplimiento, *cura* y *fin último*, sino al *abismo*, (*Ab-grund*), por donde

camina el hombre. Pero habíamos indicado al principio de este punto que el destino del *Dasein* sigue estando en conexión con la técnica. Creo que ésta es la razón por la que el punto y final de la conferencia sobre el PRS, “la pregunta universal del pensar”¹⁷⁶, coincide con la “tarea” que quedaría al “fin a l’ de la filosofía: ¿podemos dejar de ser “esclavos” del PRS?¹⁷⁷ Del calcular al meditar. Posibilidad de la que hablaremos en el siguiente punto; pero creemos importante señalar que esa posibilidad tampoco acaba dándole la espalda a la técnica. El meditar se relaciona con la técnica en tanto “desocultamiento y ocultamiento”¹⁷⁸. Pero si la técnica tiene que ver con la *ἀλήθεια* entonces necesitamos escuchar a fondo qué se desoculta y qué se oculta. Para este cometido analizaremos la “metafísica” de la matemática junto a la “alétheia” de la teoría cuántica.

En *La pregunta por la cosa* (1935-1936) Heidegger estudió el significado metafísico de lo matemático (recordemos que habíamos visto cómo el uso matemático de la síntesis delimitaba el objeto posible de nuestra experiencia) en seis puntos: 1) Lo matemático en tanto “mente concipere” revela “un proyecto de la cosidad” que, en cierta forma, pasa por encima de las cosas. 2) Este proyecto es “axiomático” porque “pone” las cosas ab initio a través de “principios fundamentales”. Dichas proposiciones fundamentales (*GrundSätze*), marcan el *qué* y el *cómo* de las posibilidades del ser del ente. “Proyecto” es *Grund* por lo que hay una relación preestablecida entre Ser y fundamento y entre Ser y razón. 3) Proyecto que a su vez se transforma en *Grundriß*, en un “esquema fundamental” que delimita el ámbito o región del ente. 4) Esquema que conlleva la “medida” que sirve para delimitar el ámbito de conocimiento. ¿Qué es la naturaleza?: —“un plexo calculable de fuerzas”. Y un cuerpo será un cuerpo sólo si cumple con tal esquema. 5) El proyecto, pues, impone el tipo de *método* o el “modo de acceso” al ámbito del ente. El proyecto dirige la investigación con lo que la “experiencia” se transforma en “experimento”. Esto quiere decir: *Qué* y *Cómo* del ser del ente se dan juntos. 6) La uniformización entre el *qué* y el *cómo* en tanto relaciones de espacio, tiempo y movimiento -modo de determinar las cosas- es lo que posibilita al mismo tiempo “la medición numérica”. La medida constantemente uniforme es el modo de *determinación* esencial de las cosas¹⁷⁹.

La esencia de la técnica como alétheia está vinculada con la esencia de lo matemático en tanto, decíamos, “mente concipere”. Heidegger cree poder demostrar esta tesis tanto respecto de Galileo como de Descartes. Pues para Galileo la realidad se instituye axiomáticamente desde la matemática al dejar fuera del proyecto de mundo las “cualidades secundarias”, es decir, aquellas cualidades de las cosas que *no* se pueden pesar, medir y contar ya que se trata de cualidades que no son “objetivas”. Y para Descartes (“El método es necesario para la investigación de las cosas”, Regla IV de las *Regulae*), el método decide claramente de antemano. Ahí vendría a quedar establecida la fundamental estructura del proyecto axiomático en tanto implicación de la “verdad” y de la “cosa” con el *método*: “El procedimiento, esto es, el modo como estamos en general tras las cosas (*μέθοδος*), decide de antemano sobre lo que encontramos de

verdadero en las cosas”¹⁸⁰. Heidegger señala lo que la metafísica desde Platón habría ocultado: cómo la *ιδέα* se transforma en la “rectitud” de la representación enunciativa que habría de regir el pensamiento occidental porque la esencia del pensamiento metafísico estaría, precisamente, en la dominación que sobre él ejerce el *principium reddendae rationis*; dominio que le obliga ya desde Platón a “la declaración explícita total” y, de ahí, que Heidegger intente por medio de la *hermenéutica* recuperar el auténtico pensamiento para el que la “exégesis de lo pensado se convierte en el *diálogo* entre dos interlocutores”, explica Otto Pöggeler¹⁸¹, o “escucha del lenguaje en su esencia *poética* ” (esto es, de todo lenguaje en su fuerza de apertura y de fundación)¹⁸². Esta explicación acerca de por qué el PRS acaba siendo el *Grundsatz* del ser en la época de la técnica moderna y por qué la esencia metafísica de lo matemático proyecta un mundo y una vida en ese mundo en tanto objeto calculable y asegurador, este análisis heideggeriano acaba siendo una “denuncia ontológica”, si acaso resultara adecuado el concepto, que enlaza, precisamente, con esa tarea de la que se tendría que hacer cargo el pensamiento al final de la filosofía; “final” porque la técnica como Voluntad de Poder “consume” la metafísica de Platón al ponerse en práctica la total planificación del trabajo humano como parte del proyecto asegurador del mundo. Esta es la tarea y la denuncia ontológica: ¿qué *derechos* y qué *límites* tiene lo matemático, el “formalismo matemático”, respecto del ente en su “totalidad”? O con otras palabras: nuestra “intuición natural” de las cosas, el acceso inmediato a la naturaleza intuitivamente dada, ¿carecen de exigencias y de derechos?... “Sólo en este respecto —matizaba Heidegger—, cobró significación para nosotros la discusión de lo matemático”¹⁸³.

Pero la teoría que mejor aclara esta denuncia filosófica es la teoría cuántica. En el libro ya citado de Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la Física actual*, tenemos un claro ejemplo “científico” de la relación entre “método” y “verdad de las cosas” aplicado al estudio de las partículas subatómicas. “Lo cierto —afirma el físico—, es que cuando queremos formarnos una imagen del modo de ser de las partículas elementales, nos hallamos ante la *fundamental imposibilidad* de hacer abstracción de los *procesos físicos* mediante los que ganamos *acceso* a la observación de aquellas partículas”¹⁸⁴. La consecuencia “trascendental” que de ahí se deriva cae por su propio peso, y en palabras del propio científico: las leyes naturales que se formulan matemáticamente en la teoría cuántica “no se refieren ya a las partículas elementales en sí, sino a *nuestro conocimiento* de dichas partículas”. Lo que señala que la realidad pretendidamente “objetiva” de tales partículas “se ha *disuelto* en la transparente claridad de una *matemática*”¹⁸⁵.

Los aparatos de medida, había dicho Heidegger, están contruidos según el proyecto axiomático, están “encargados” y son tan fieles como esclavos del encargo. Por esta razón los aparatos de medir “desvelan”, sí, pero al mismo tiempo “ocultan”. Y por esta razón también aseguraba Heisenberg que las leyes y conceptos matemáticos formulados a raíz de esas observaciones “están *limitados* dentro del cosmos a los *cotos* del sector correspondiente”¹⁸⁶. Filosofía y ciencia, ciencia y filosofía. No era Heidegger

sino el propio Heisenberg quien denunciaba esta situación al advertir/alertar sobre la necesidad de que la ciencia, o mejor dicho, el método científico, tomara conciencia de las “limitaciones” que no vienen impuestas desde fuera sino desde dentro: “por la incidencia del método que *modifica y transforma* su objeto hasta el punto que *no* puede distinguirse de él”¹⁸⁷. Esta conciencia del límite, que tenemos que ir identificando con los derechos y exigencias de nuestro posible acceso a la naturaleza intuitivamente dada, es la que a Merleau-Ponty le hacía denunciar al “manipulandum” que acaba deliberadamente reduciendo el pensamiento al conjunto de las técnicas de aprehensión, un pensamiento sobre los fenómenos “altamente trabajados” que los aparatos “más bien *producen* que registran”¹⁸⁸.

Heidegger había llevado a cabo su denuncia ontológica a propósito de los límites del método científico porque se había preguntado si el pensar-calculador agotaba definitivamente la esencia de todo pensar, a lo que respondió con la diferencia entre “meditar” y “calcular”. Mientras que Heisenberg ya había sacado una conclusión propia de la filosofía de la ciencia: tenemos una “imposibilidad fundamental” que nos obliga a negar tal reduccionismo. “Entender” la naturaleza desde el modo de descripción matemático no implica que el significado de entender deba quedar determinado de antemano¹⁸⁹. Y no lo está porque “el espacio en que el hombre y su intelecto se desarrollan tiene *más dimensiones* que aquella *única* por la que en los últimos siglos tuvo lugar la expansión”. Por lo tanto cabe entender esta crítica al cientificismo desde la propia ciencia sin necesidad misteriosa de salirnos fuera de la razón hacia lo que se sabe que es mística del puro pensar del pensamiento. Lo que nos puede “salvar” del peligro del método científico puede venir desde dentro de la propia ciencia; por lo tanto, queda advertido el lector, nos cuesta creer, superstición muy propia del fin del milenio, que la salvación nos venga de la ecologización (empezando con el tabaco) vía *Lichtung* -claro del bosque - y otras admirables levitaciones del Espíritu. Nos estamos refiriendo a lo que ya enseñaba Heisenberg: es el *Principio de Incertidumbre* el Principio que en la era de la técnica moderna desvela tanto el binomio “verdad-método” como la necesidad científica de no negar sus posibles reducciones. Ejemplo, la teoría cuántica; teoría científica que señalaba nuestra propia “imposibilidad de asignarle a un electrón una posición determinada en el espacio en un momento dado ni seguirlo en su órbita”, hasta tal punto que “ni siquiera tenemos derecho a suponer que existan las órbitas planetarias de Bohr”¹⁹⁰. Que Heidegger pudo haber aprendido algo del físico salta a la vista.

5.4.4. *Tiempo del Ser versus tiempo narrativo*

A propósito de la pregunta por los límites y derechos del formalismo matemático respecto del ente en su totalidad y si el pensar representante-calculador agota todo el pensamiento y la forma de vida en la Tierra, haciendo pie en esta crítica Rene Schérer se

preguntaba en 1975 si acaso Heidegger no sería “el primer teórico de la *lucha ecológica*”¹⁹¹; lucha que en opinión del comentarista francés convertiría a Heidegger en todo un *intempestivo*, *Unzeitgemäss...* ¿respecto de los poderes que mantienen el PRS en tanto *Grundsatz* de una época cuyo ser viene determinado por la técnica como voluntad de explotación de un neocolonialismo?¹⁹² Esta denuncia aboca a lo que Heidegger llama “la decisión del pensar” porque nos jugamos el futuro del hombre y la vida en la tierra. “Lo que será de la tierra y la existencia del hombre en esta tierra, depende su respuesta”¹⁹³.

La propuesta heideggeriana del “meditar” como único futuro del hombre debe incidir, a la luz de la denuncia ontológica, en el núcleo metafísico del PRS y por lo tanto en sus tres determinaciones metafísicas y políticas básicas: *curio sitas*, *cura* y *cumplimiento*. Triple determinación del ser del ente cuya mismidad ontológica, el ente por excelencia, Dios, garantizaba la estabilidad de la estructura óntica. Debemos recordar aquí el crucial papel de la “cura”, cuidado, relacionado con el tiempo en tanto *eternidad*; asimismo que la “curiositas” nos impelía desde la propia infinitud del afán de conocimiento de las ciencias. Tanto en nuestra curiosidad’ como en nuestro cuidado’ juega un papel decisivo la “temporalidad” que como *cumplimiento* cerraba la síntesis tempórea del mundo en función de la “economía de salvación”. El ser del *tiempo* del PRS no dejaba de ser sino una determinación del *Grundsatz*’. un *cálculo moral-religioso*.

La crítica al PRS desvelaba la raíz trascendental del fundamento. La triple determinación del *fundar* (“stiffen”, “Bodennehmen” y “Begründen”) acaban señalando el cuidado del *Dasein* por la “persistencia” y “duración” de un concepto de ser como *presencia*. Así, pues, la esencia del fundamento es el *tiempos* lo que ocurre, y de ahí la crítica de Heidegger a la metafísica clásica, es que ese ser del tiempo es el determinado por el pensamiento representante-calculador. Pero los problemas de fondo aparecen, a nuestro entender, a partir de ahí. Heidegger, a diferencia de san Agustín y de Nietzsche, no funda la temporalidad en las dimensiones de la conciencia. Para él, como señala Vattimo, no cabe una consideración del tiempo ni como *distensio animi* pero ni (debemos añadir) como “voluntad de hacer promesas” o “memoria de la voluntad”¹⁹⁴. ¿Qué “cura” acompaña, entonces, a la temporalidad del Ser-ahí? Porque no cabe la menor duda de que para Heidegger “*La temporalidad se revela como el sentido de la Sorge auténtica*”¹⁹⁵; pero esto no dice que la estructura del tiempo debamos buscarla en el propio *Dasein* ya que el tiempo es anterior, su propia “condición”. Por lo tanto, si la “curiositas” acaba dando un resultado tan inesperado por el racionalismo como es el *Abgrund* entonces su “cura” o *Sorge* ya no podría estar ni en la “persistencia” ni en la “duración”. Ahora *finitud* significa que no hay eternidad. Justamente la diferencia que establece Heidegger entre el “por qué” del PRS y el “porque” de la Nada¹⁹⁶ ¿no señala esa insuperable (ser-para-la-muerte) *finitud*. Pero este *weilen* (“porque”) exige de suyo una revisión de la relación “fundamento-tiempo” pues se aspira desde el meditar a permanecer en la finitud, a tomar conciencia de forma “auténtica” de la muerte, de

nuestra radical constitución temporal. Ahora bien, si ni la *curiositas* ni la *Sorge* cumplen el papel que les imponía la metafísica clásica, ¿qué ocurre entonces con la *finalidad*? La crítica del PRS denuncia el proceso coercitivo al que es sometido el juicio desde Platón. La “idea” de *Bien* se convierte para la metafísica clásica en un corsé o yugo. La pretensión salvadora del meditar frente al calcular tiene ahí su batalla y el campo de batalla.

“Die *ἀλήθεια* kommt unter das Joch der *ἰδέα*”-afirma Heidegger¹⁹⁷-. En la liberación del prisionero y en su salida de la ignorancia habría un detalle esencial: “que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, *volver el cuello y marchar mirando a la luz* > [...]”¹⁹⁸. La *ἰδέα* se impone a modo de “yugo” (*Joch*) para la verdad. No se trata, pues, de “desvelamiento” sino de “der *Richtigkeit* des aussagenden *Vorstellung*”¹⁹⁹: “la *rectitud* de la representación enunciativa”, quedando rectificadla esencia de la verdad en aras de la adecuación -mirar Bien- del pensamiento con la cosa²⁰⁰. Y este ‘forzado’ y ‘positivo’ (pues ya está pre-puesto el Ser) carácter de la esencia de la verdad es el que acaba imponiéndose metafísicamente en todo el pensamiento occidental como lo más propio²⁰¹. Al final de la filosofía la tarea del pensamiento sería “custodiar” la *alétheia*: mantenerse en la conciencia del *Ab-grund* y de nuestra finitud: “asumir la muerte como muerte”. Custodiar como sentido ontológico de la “cura” ya que el propio Heidegger nos remite en *Sein und Zeit* al círculo hermenéutico del “comprender” y la “interpretación”²⁰². En este sentido el *Dasein* es el nómada que tiene que estar constantemente desarticulando el pensamiento sistematizador.

Poéticamente así lo intentó el propio Heidegger:

- Descubrir y encubrir, palabra clara y m en tira sombría se encuentran en un camino.
- Pensar es entrar en el laberinto del mundo que no obedece a ningún nombre supremo.
- ¿Quién o qué produce el pensamiento?
- Pensar y mundo juegan tres juegos unitarios.
- El juego mismo del mundo , que se halla sujeto a reglas.
- El juego del pensar, que continuamente se desvía hacia ejemplos. Debe disolver toda consistencia, permanecer torpe y desatinado, cosa que no puede sino raramente.
- El juego de los hombres, que se figuran evitar el peligro en tan to quieren ser los que juegan.
- La verdad es un error completo²⁰³.
- El carácter poético del pensar es vetlat. (Der Dichtungscharakter des Denkens ist no ch verhüllt.)
- Cantar i pensar son els troncs veïns del poetizar. (Singen un d D en k en sind die nachbarlichen Stämme des Dichtens)²⁰⁴.

Pero tanto “el desocultar poético” como “el carácter poético del pensar” necesitan, si no los queremos dejar en manos de los oráculos, una aclaración filosófica. He aquí nuestra hipótesis explicativa.

La llamada de Heidegger en favor del *arte* y especialmente de la *poesía* es un intento por encontrar un *concepto de producción* y su *téchne, poder-producir*, sin el vasallaje al PRS; teoría que le lleva a advertir una insuficiencia del lenguaje de la metafísica que hace que la denuncia ontológica acabe derivando fundamentalmente hacia la búsqueda de un *lenguaje* que “deje hablar” al ser. El arte vendría a ejemplificar un concepto de producción que no estaría sujeto ni a la “causalitas” ni a la “instrumentalización”. El *télos* de la estructura óntica de la obra de arte no está orientado por la rectitud de la idea de Bien, ni su verdad vendría necesariamente impuesta por la representación del objeto. Todo lo contrario, la obra de arte, por lo pronto, no hace referir la representación desde el entendimiento al objeto sino desde la *imaginación* al sujeto. ‘*Grund*’ y ‘*Juego*’ vendrían a indicar que la existencia está abierta y que el *Dasein* no es tanto un ser-presente como una *posibilidad* de cuya errancia ya hemos hablado²⁰⁵. Pero también ‘*Grund-Juego-Mortales*’ significa “dejar hablar” al ser: “asumir la muerte como muerte” frente a la técnica, podríamos decir, tanto de la vida eterna como de la eterna vida del átomo²⁰⁶.

En *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger ya había señalado, treinta años antes de la Conferencia sobre el PRS, que “el espacio de juego” estaba íntimamente relacionado con las propias representaciones que posibilitan al ente. La pregunta qué es el ente en cuanto ente no es ajena, pues, al juego de las representaciones donde acaecen los fenómenos. “Kant quiere decir que el encuentro del ente mismo se realiza para un ser finito mediante un representar cuyas representaciones puras de la objetividad como tal hacen juego entre sí”²⁰⁷. Siendo el lugar propio de ese juego “el sentido interno”, entonces la relación ‘*Grund-tiempo de ju ego*’ desvelaría la trascendentalidad del juego en tanto *tiempo originario*. “El sentido interno puro es la afección pura de sí mismo, es decir, el tiempo originario. Lo que forma el horizonte de la trascendencia son los esquemas puros como determinaciones trascendentales del tiempo”²⁰⁸. Era la imaginación pura la que (en el fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico) al mismo tiempo que formaba el esquema proporcionaba de antemano la imagen del “horizonte de la trascendencia”²⁰⁹, estableciéndose de esta forma un decisivo hilo conductor entre el *tiempo* y la *imaginación trascendental*, imaginación como “raíz” de la síntesis tempórea del mundo. Pero “Kant retrocedió ante esta raíz desconocida”²¹⁰.

La *metáfora* heracliteana de “el Niño que juega” retomada por Heidegger al “final” de la filosofía pudiera estar apuntando a un *télos* que no estuviera determinado de antemano (*por que*) como ocurre en el pensar representante-calculador, un juego que jugaría (*porque*) con la ambigüedad ontológica del “Quién o qué *produce* el pensamiento” [cursivas nuestras]. Pues bien: ¿no es precisamente ese juego lo que nos acerca al arte? Heidegger afirma que la meditación de la técnica ha de hacerse en un ámbito emparentado por un lado con la “esencia de la técnica” y, por otro, diferente: el “arte”²¹¹. Pero ¿de qué arte se trata? Tenemos una respuesta más que suficiente para llegar al fondo del problema: “Las *bellas artes*, ¿debieran ser convocadas al desocultar poético? ¿Debería el desocultamiento reclamarlas más insistentemente, para que así, por su parte,

protejan propiamente el crecimiento de lo salvador y ¿vuelvan a despertar y fundar la mirada dirigida hacia lo que otorga y la confianza en éste?”²¹². Las bellas artes tienen que ser convocadas. Pero ¿por qué el adjetivo ‘bello’?, ¿qué se está señalando con la *belleza* del arte de tanta importancia como para que pueda salvarnos?

La “Analítica de lo bello” había establecido la diferencia entre los conceptos de “bueno” y “bello”. Lo bueno exige concepto del objeto, pero no así lo bello²¹³. Razón por la que el juicio estético es “independiente” del concepto de “perfección”²¹⁴.

Desde esta atalaya: ¿no tendrá que ver la invocación de Heidegger a las bellas artes con la ausencia de finalidad objetiva que éstas encierran como clave de su propio poder-producir? Si lo que intentamos poéticamente es salvar las diferencias que el PRS nivela y hace desaparecer como “fondo” de energía en aras de la técnica cuyo concepto de producción viene dictado desde su propia productividad calculadora, entonces la “finalidad estética”, que es subjetiva, vendría a “salvar” esa multiplicidad y sus diferencias que *ningún objeto* puede, cosa que sí ocurre en la finalidad objetiva, *subsumir bajo un fin determinado* puesto que se trata de lo que llamaba Kant “finalidad sin fin”²¹⁵. Pero esta atalaya interpretativa (lo hemos visto en “Hermenéutica, Juego e Individuo soberano”) no deja de ser una posición de “fuerza” desde donde se está relejando a Kant y nosotros al propio Heidegger²¹⁶. Esta “audacia” en la exégesis heideggeriana de Kant no era sólo otro “comentario de texto” sino el propio esquema trascendental del mismo y por eso señala el camino del pensar hacia una finalidad que ya no viene determinada por el juicio determinante sino por la “apertura” del *juicio reflexionante*; entendiendo por “apertura” el poder operar no esquemáticamente sino *técnicamente* tal y como matiza Kant: no mecánicamente “como un instrumento manejado por el entendimiento y los sentidos, sino *artísticamente* según el principio general, pero a la vez indeterminado de una ordenación conforme a un fin de la naturaleza en un sistema”²¹⁷.

En efecto. La *Crítica del juicio* encierra una magistral crítica contra la razón mecánica y su obsesión geometrizar por encerrar a la naturaleza y al hombre en el corsé de lo rutinario y la regularización (en el peor sentido del término) del pensamiento. El hecho de que el ideal de la belleza refleje la ausencia de “regla objetiva alguna del gusto que determine, por medio de conceptos, lo que sea bello”²¹⁸ es un claro elogio tanto de “las bellezas libres” que “no significan nada por sí”, que “no representan nada, ningún objeto”, como de la *fantasía* del arte tal y como se da (no lo afirmaba Nietzsche sino “el chino de Königsberg”) en la música sin texto²¹⁹. Kant echa mano de sus lecturas de viajes para defender los derechos de la imaginación frente a Marsden —autor de una *Historia de Sumatra*— quien al encontrarse en medio de un claro del bosque con “un huerto de pimienta, en donde las estacas alrededor de las cuales crece esa planta formaban avenidas en líneas paralelas, experimentó en ello un gran encanto” ya que las bellezas libres de la selva le aburrían. Pero con que este aburridísimo viajero, comenta Kant, se hubiera estado un solo día en su estupendamente cuadrículado huerto de pimienta se habría dado cuenta “de que cuando el entendimiento se ha sumido, mediante

la regularidad, en la disposición para el orden que necesita por todas partes, el objeto no le distrae, y, a largo tiempo, más bien hace una *violencia* incómoda a la imaginación, y de que, en cambio, la naturaleza, que allí es pródiga en diversidades hasta la exuberancia, y que no está sometida a la violencia de reglas artificiales, podría dar a su gusto un *alimento constante*”²²⁰. Todo lo “rígido-regular” -y Kant afinaba así: “lo que se acerca a la regularidad matemática”- conlleva en su propia esencia algo que repugna al gusto²²¹.

Sin embargo creemos que no es ésta la orientación de la exégesis de Heidegger. El no estaba por la defensa ilustrada y cosmopolita de la imaginación -defensa humanista que venía a salvar nuestra pluralidad- sino en el empeño de una profunda enmienda de la fundamentación atemporal kantiana de la metafísica; fundamento que se basaba en la razón en vez de en la común raíz desconocida entre sensibilidad y entendimiento, la *imaginación*, que para Heidegger era el “fundamento originario de la posibilidad de la subjetividad humana” y también de “una razón sensible pura”. El problema de fondo quedaba al descubierto: “¿Puede ser temporal’ el yo puro, que Kant, de acuerdo con la interpretación generalmente admitida, aparta de toda temporalidad y opone a todo tiempo?”²²².

Grund-imaginación-tiempo-mortales... La *Sorge* como parte del juego de nuestra radical temporalidad vendría a asumir: 1) la inevitable circularidad entre pasado y presente tal y como se da en la pre-comprensión del círculo hermenéutico; 2) la inagotable diferencia entre ser’ y ente’; 3) la imposibilidad de reducir el mundo y el hombre a un fin determinado porque la relación ontológica entre Imaginación y Tiempo hace del hombre un nómada en el sentido de que siempre está por definir, clausurar; algo propio tanto de su libertad como de su muerte. De ahí la necesidad de hablar “heideggerianamente” de “errancia”²²³ y de que la obra de arte nos muestra cómo “la verdad y el mundo se retiran al mismo tiempo en su inagotabilidad”²²⁴.

Pero es que en la relación entre la “imaginación trascendental” y el “tiempo” se acaba imponiendo el análisis existencial de *Sein und Zeit*: “El fundamento originario que se revela en la fundamentación es el *tiempo*”²²⁵. Esta es la condición, habíamos dicho, del *Dasein* por lo que la identidad y el sentido plural de nuestra errancia como ser-en-el-mundo-con se evaporan al quedar ontológicamente esencializados a costa del tiempo narrativo de ese mismo estar permanentemente en camino. Se acaba imponiendo el solipsismo por encima de la propia trama en las que están como ser-en-el-mundo-con nuestra finitud y nuestra angustia. Precisamente la razón narrativa que hay en el Tiempo no obedece al Ser sino a la razón histórica; de ahí que esta razón la formen muchísimas historias que hay que contar, comenzando con que ni el Ser ni el Tiempo significan nada al margen del hombre como narrador de su propio nomadismo; pues podemos llegar a ser todo lo errantes que queramos, pero lo que narrativamente no podemos aceptar es que toda nuestra trama y el hilo de la trama se agoten con las categorías existenciales de “finitud , angustia y muerte .

El tiempo originario acaba radicalmente empobrecido por la abstracción ontológica en donde el Ser y el Tiempo parecen llevar a cabo un diálogo en donde no cuenta

realmente la vida cotidiana. Ontología cosmológica de un Niño-Aión que juega porque juega a orillas del mar. Este análisis del tiempo nos desvela la frialdad antihumana de la que hace gala Heidegger a lo largo y ancho de su obra principal. Se ha perdido de vista que el juego ilustrado del mundo, y como señalaba tan acertadamente Kant, está vertebrado por las relaciones entre los hombres. Porque ¿de qué le vale al ontólogo llegar a la conclusión de que “es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahora y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario”²²⁶, si la magdalena que está mojando en el café no le lleva hacia la mujer amada, pongamos por caso, o bien la categoría existencial de “el-ser-para-la-muerte” no la leemos como una verdad polinarrativa puesto que siempre venimos a morirnos —y de ahí el sentido artificial, creativo y plural del mundo de las apariencias sensibles- en medio de una compleja historia que nos vamos transmitiendo, que vamos narrando, a pesar de la muerte? Y esto último, *razón narrativa*, no es algo meramente “literario” (así continúa viendo esta cuestión el filósofo de profundidad en sí) ni baladí porque frente a las ontológicas exigencias de la llamada por Habermas “abstracción vía esencialización” desde donde se condena el nivel ondeo de la existencia a lo meramente “inauténtico” o “derivado”²²⁷ (léase “literario”), se impone fenomenológicamente la necesidad de llamar en nuestra ayuda al escritor porque “una historia relatada puede significar el mundo con tanta profundidad’ como un tratado de filosofía”²²⁸.

Aunque sabemos que nuestro tiempo tiene un límite irrebasable también sabemos por la razón narrativa (¿o acaso nuestras vidas no tienen que ver con el hecho de que “siempre estamos escuchando con los ojos a los muertos” —que poetizaba en soneto nuestro Quevedo?) que la última palabra no está en manos de la muerte ni el ser es “para” la muerte. A Heidegger lo pierde -ontológica y políticamente- su desprecio filosófico hacia el tejido del juego del mundo, el haberle dado la espalda al mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*), auténtica fuente insustituible de toda “pluralidad” y, por lo tanto, de todo lo que podemos derivar de ahí: nuestro valor, amor, odio, celos, amistad, gracias a lo que (y no al revés como pretende el metafísico) las categorías abstractas como Ser, Tiempo, Imaginación, Juego, etcétera, poseen algún sentido. Mundo en el que ya estamos y en donde construimos, inventamos, una vida personal haciendo pie en un determinado contexto narrativo gracias al cual se reconocen en su mutua finitud e intersubjetividad, alumbrándose unas a otras como si estuvieran entrelazadas por una sardana, tanto nuestra contingencia e imaginación como la certeza de la muerte. Ahí anda el juego²²⁹. Que la muerte es un acto y un hecho social derivado, a su vez, de nuestra efectiva condición temporal pero como “ser-del-mundo” lo ponía Merleau-Ponty así de manifiesto: “Estamos siempre en la plenitud, en el ser, como un rostro, siquiera en reposo, siquiera muerto, está siempre condenado a expresar algo (hay muertos asombrados, tranquilos, discretos), y como el silencio es aún una modalidad del mundo sonoro”²³⁰. Por eso ni para la fenomenología ni para la literatura puede ser un “héroe” quien se encastilla en sí mismo pretendiendo quedar al margen del mundo sino el que es capaz de vivir “hasta el fin su relación con los hombres y con el mundo”. ¿El-ser-para-la-

muerte?... Ha llegado el momento de darle la palabra al héroe del tiempo narrativo:

Tu hijo está preso en el incendio, tú le salvarás... Vende rías, de ser un obstáculo, tu hombro porque te arrimaran el hombro. Tú te alojas en tu acto mismo. Tu acto es tú ... Te canjeas... Tu significación se muestra, deslumbrante. Es tu deber, tu odio, tu amor, tu fidelidad, tu invención... El hombre no es más que un nudo de relaciones, las relaciones son lo único que cuentan para el hombre²³¹.

5.4.4.1. *La ausencia del "espacio narrativo" y del "espacio de la opinión pública" en Ser y Tiempo*²³²

¡Últimas noticias ontológico-existenciales!:

— *En estado de yecto y con una temporariedad de quince bajo cero, fue localizado, próximo a Marchena, el ser para la muerte.*

I. ANÁLISIS DEL ESPACIO

A) *El problema ontológico del espacio*

Otto Pöggeler en *El camino del pensar de Martin Heidegger* nos ha explicado con precisión el problema fenomenológico de la percepción reinterpretado hermenéuticamente por Heidegger. Así, nos dice, el simple hecho de percibir algo que está presente en su pura “presencia” tiene la estructura temporaria del “puro hacer presente algo”. Esta exégesis del ente en tanto “hacer presente algo” está predeterminado por el ser-ante-los-ojos: un *atender a lo encontrado* como *asistencia* (ousía) (muy oportunamente el traductor, Félix Duque, a pie de página ha señalado que lo-encontrado, *Gegen-wart*, significa que “el presente es un vigilar expectante, aquello en lo que las cosas se encuentran”, *oc*, p. 55).

Debemos retener por lo pronto que la exégesis del ser según ser-ante-los-ojos conlleva, según Heidegger, el prejuicio de la verticalidad e instantaneidad espacial de esa percepción del mundo que prima el modo temporal del presente. Un ejemplo, el de Aristóteles, que a la postre nos servirá como postura diferente a la de Heidegger. En el libro I de la *Metafísica*, 982b,5-980a, 25 (Yedra, I, pp. 13-14) Aristóteles hace antiplatónicamente un elogio de la *vista* porque es el sentido que defiende las razones del mundo sensible frente a las abstracciones de las Ideas. El Estagirita prefiere la vista a cualquier otro sentido por razones, permítanos alterar el orden de los factores

semánticos, “ontológicas”: porque deja aparecer las cosas y los seres en sus *diferencias* y en su *pluralidad*.

Heidegger hace el análisis de la espacialidad del *Dasein* en la Primera Parte de *Ser y Tiempo* a través de tres niveles: 1) La espacialidad de lo a la mano dentro del mundo, 2) la espacialidad del ser en el mundo y 3) la espacialidad del ser ahí y el espacio. Respectivamente §22, §23 y §24. Seguimos la traducción de Gaos intercalando oportunamente matices que recogemos de la traducción que Félix Duque hizo de los pasajes de *Ser y Tiempo* (ST) que aparecen en *El camino del pensar de Martin Heidegger*.

1. Desde el primer momento, y frente a la caracterización cartesiana del mundo como res extensa, Heidegger ha señalado esta otra dimensión del espacio como contexto de “lo a la mano”. Se trata del espacio como “paraje” de nuestra *utilidad* y *dirección*; pero esto tan sólo es comprensible si nos percatamos ontológicamente, no categorialmente (alma/cuerpo, sujeto/objeto), de lo circundante del mundo. Esta concepción del espacio como ámbito ontológico en el que ya se encuentra el ser ahí en su mundo circundante prima, frente a la corporalidad de la extensión de los objetos ocupando un punto en el espacio, el a la mano de los objetos, su cercanía como *útil*. “Esta cercanía se regula por el manipular y usar que “calcula” “viendo en torno”. El “ver en torno” del “curarse de” fija al par la dirección de lo cercano de este modo, la dirección en que es accesible en todo momento el útil” (Gaos, p. 117). De manera que “lugar”, “sitio” y “espacio” no tienen valor en tanto medidos “teóricamente”, es decir, matemáticamente.

Pöggeler señala (*oc*, pp. 56-58) que la determinación fundamental del mundo que lleva a cabo Descartes en tanto “el carácter extenso de las cosas naturales” conlleva, y en esto consiste la crítica ontológica heideggeriana, la mate-matización del universo; forma de *pensar* el mundo articulada, predeterminada, por el *ver*, es decir, por una mathesis universalis fija, presente siempre a sí misma, duradera, ajena al cambio. En este sentido “ser extenso” es “lo-queestá-presente”; consideración del espacio que ha olvidado la pregunta por el ser, y, de ahí, el intento por parte de Heidegger de ofrecer una consideración ontológica del espacio cuya raíz ni se encuentra en la moderna res extensa, ni en la concepción griega de la naturaleza en donde lo circundante del mundo era rehén del conocimiento representacional.

2. Tras discutir la ontología del mundo de Descartes, Heidegger se enfrenta con Kant (Gaos, pp. 119-125). Nos interesa sobre todo señalar la explícita referencia al trabajo de Kant de 1786: *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (edición de José Luis Villacañas: *En favor de la Ilustración*). Del apartado anterior podemos concluir que el *Dasein* es espacial “en aquel

mundo del descubrimiento del espacio en el “ver en torno” que consiste en conducirse relativamente a los entes que hacen frente espacialmente así desalojándolos constantemente” (*ST* p. 123). Descubrimos el espacio a la vez que nos percatamos de nuestra situación como ser en el mundo circundante de lo a la mano, siendo esta funcionalidad de lo útil la que a su vez articula el espacio direccionalmente.

Las direcciones del espacio no están ahí flotando en el espacio, sino que son el producto de la estructura direccional del ser ahí. De la misma manera que la diferencia entre izquierda y derecha no está en el espacio, ahí mismo, sino que depende de esa misma estructura direccional del *Dasein*. Heidegger roza la espacialización del ser ahí en su cuerpo (p. 24) para pasar a ocuparse del fenómeno de la aclaración en ese texto de Kant contra el que escribe: “‘Con el mero sentimiento de una diferencia entre mis dos lados’ (afirmaba Kant) jamás podría orientarme en un mundo”. Esta exégesis psicológica de un sentimiento diferenciador debía ser explanada ontológicamente para superar el error kantiano que consistiría en olvidar que el a priori de la subjetividad del ser ahí distinguiendo derecha e izquierda no es un principio subjetivo ajeno al *Dasein* como ser en el mundo, sino un a priori ontológico o ingrediente constitutivo de la espacialidad del ser ahí que puede orientarse gracias al viendo en torno de la cura disponible en el espacio intramundano de lo a la mano. “Por no ver Kant esta estructura, también ignora lo que en suma implica la constitución de toda orientación posible” (p. 25).

3. Ahora ya puede Heidegger plantear el problema ontológico del espacio. La exégesis del ser del espacio hay que hacerla a través de las posibilidades del ser en general. Lo decisivo, escribe Heidegger (*ST*, Gaos, pp. 128-129), en la comprensión ontológica del espacio estriba en reorientar tanto el fenómeno mismo del espacio como las diferentes espacialidades fenoménicas a la pregunta que interroga por las posibilidades del ser. Al espacio no se accede de forma categorial sino existencialmente. “Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio” (p. 27); ocurre que el espacio es en el mundo porque el ser en el mundo (estructura existencial constitutiva del *Dasein*) ha abierto un espacio.

Por lo tanto llegamos a esta primera conclusión: la espacialidad sólo podemos descubrirla sobre la base ontológica del mundo que propone Heidegger frente a la extensión cartesiana y la subjetividad kantiana. Ahora bien, si el ser del espacio depende directamente de la pregunta que interroga por las posibilidades del ser y sus existenciales, entonces el espacio “contribuye” a constituir el mundo pero no por sí mismo sino como consecuencia de la espacialidad del *Dasein* en tanto “ser en el mundo”. Que el espacio contribuya a constituir el mundo no quiere decir que constituya el fenómeno del mundo. Y respecto del ser de los entes intramundanos, el espacio ni es

la única determinación ontológica ni tampoco la primaria. Esta consideración última nos pone sobre la pista de la relación que encontramos en *Ser y Tiempo* entre la ausencia de narración y la precariedad espacial en la que, en el análisis ontológico, queda el *Lebenswelt*, una vez que esta analítica existencialista condena a la cotidianidad del “ser con” y, en general, del mundo cotidiano, a lo impropio o inauténtico.

¿Adonde queremos llegar?: a la tremenda y sorprendente (negativamente) conclusión a la que Heidegger llegó al final del §27: “La ‘mismidad’ (el propio’/F. Duque) del sí mismo existente propiamente (auténticamente’) está, entonces, *separada por un abismo ontológico* de la identidad del yo que se mantiene en medio de la *multiplicidad de las vivencias*” (Gaos, 147. Cursivas nuestras).

Estará el lector de acuerdo con nosotros en que para un escritor, para quien tiene que narrar, esta conclusión ontológica es una invitación para que no nos mezclamos con las vivencias ajenas. Pero, entonces, ¿de qué se nutrirá el escrito?... Pregunta sin sentido para nuestro ontólogo por las razones que vienen a continuación.

Aunque debemos a Heidegger el mérito de haber situado al *Dasein* en el espacio del “ser con” —“El mundo del ‘ser ahí’ es un ‘mundo del con . El ‘ser en es ‘ser con otros. El ‘ser en sí’ intramundano de éstos es ‘ser ahí con ’” (ST, §26. Gaos, p. 135)—, mérito que explicará su alumna Hannah Arendt en *La condición humana*, sin embargo el problema ontológico del espacio va a echar a pique lo que se perfilaba como el comienzo de una buena amistad. Al oponerse acertadamente a que consideráramos al *Dasein* exclusivamente como pura extensión tal y como, según Heidegger, había hecho la ciencia moderna técnico-matemática, quedaba planteado el mundo del *Dasein* como un espacio de relaciones posibles. Pero esta apertura del mundo ya estaba condenada al fracaso porque ese mundo de relaciones venía dirigido, orientado espacialmente, por “lo a la mano”, el fabricar o hacer de los objetos y demás útiles. Era esta espacialidad de nuestros objetos -casa, camino, arboleda, auricular del teléfono, cuaderno, mesa...- lo que inmediatamente constituía nuestro mundo circundante. Pero, a nuestro modo de ver, realmente no es éste el problema sino el abismo ontológico que descubrimos entre ese mundo circundante del “ser con” y otro mundo al que accederíamos mediante el análisis ontológico y sus existencialistas. Volvamos a repetir la idea central. Cuando decimos “aquí, yo” debemos comprender el adverbio de lugar empleado como pronombre personal no categorialmente, representacionalmente, como si se tratara de un aquí-yo que ocupara un punto en el espacio, sino como “espacialidad existencialista del *Dasein*’ en cuanto *cura* (Gaos, p. 135). La estructura ontológica del *Dasein* y del ser-en-el-mundo-con apunta constitutivamente al “curarse de” (*cura*) que no puede derivarse del mundo circundante cotidiano porque el cuidado por los alimentos, la vivienda, el vestido o la salud de un cuerpo enfermo (son los mismos ejemplos de Heidegger, p. 137) vale sólo como “procurar por” que no alcanza la profundidad del sentido de la pregunta por el Ser que tan sólo alcanzamos desde la instancia de la “cura”. Por lo tanto, queda claro que debe haber algo mucho más importante que el andar trajinando por conseguir una vida buena en la materialidad del cuidado del *Dasein*. Al respecto la política del Ser no puede estar más explícita si consideramos que la ontología fundamental tenía que batirse en el propio

terreno en el que la ontología marxista había ganado terreno en Europa y Alemania en particular. “El procurar por como fáctica actividad social que se organiza en instituciones, se funda en la estructura del ser del ‘ser ahí’ en cuanto ‘ser con’. Su fáctica perentoriedad está motivada por el hecho de que el ‘ser ahí’ se mantiene inmediata y regularmente en los modos deficientes del ‘procurar por’” (pp. 137-138). Pero no porque Heidegger quiera procurar modos más eficaces para el cuidado del *Dasein* en el ser con, sino porque está minusvalorando el propio mundo de nuestra vida cotidiana.

La crítica al espacio político de ese mundo circundante se deriva ontológicamente de lo anterior y cabe resumirlo, tal y como aparece en el §27 (“El cotidiano ‘ser sí mismo’ y el ‘uno’”), como una clara crítica a uno de los principios de la sociedad política moderna: los medios de comunicación y la prensa. Sin dejar lugar al menor matiz, Heidegger arremete frontalmente (ya lo había hecho Nietzsche) contra el espacio de la opinión pública que caracteriza ontológicamente como impropio, inauténtico, ya que respecto al *Dasein* sólo puede dar de sí un anónimo “ser-uno-conotro” en donde se disuelve la propiedad existencial del “ser ahí” (Gaos, pp. 143 y 144). Cabe interpretar ahí, sin hacer violencia, una velada crítica al sistema democrático cuya falta de autenticidad e irresponsabilidad a la hora de “decidir” se basa en el anonimato del *das Man*, el Uno, cuya ambigüedad semántica posibilita leer tal anonimato como producto de la “aplanación” y “nivelación” que lleva a cabo la “publicidad” de los medios de comunicación; pero, al mismo tiempo, tampoco podemos olvidar que la decisión moderna democrática, un hombre-un voto, es algo que no sólo viene a aplanar antiguos “privilegios” sino que se trata de una votación tan individual como anónima.

¿Hay alguna relación entre la minusvaloración (en el mejor de los casos) del “cotidiano ser con” y la crítica al sufragio universal?; ¿acaso no nadifica, ningunea, Heidegger el propio espacio en donde cabe hacerse visible el *Dasein* en tanto “ser uno con otro”?; ¿qué espacio queda abierto para la democracia en tanto espacio de la libertad de discusión y libertad de pensamiento que sólo podemos ejercer políticamente en tanto nos hacemos públicos en medio de los pensamientos de los otros?... Son interrogantes que no pueden contar para una ontología fundamental del Ser cuya visibilidad -que siempre es circundante y se hace visible o aparece a través del “ser uno con otro”- ya ha recibido el severo correctivo de la proposición fenomenológica: “Estas consideraciones -escribe Heidegger (*ST*, Gaos, pp. 146-147. Últimas cursivas del autor)-, han aportado al par una *comprensión concreta* de la estructura fundamental del ‘ser ahí’. El ‘ser en el mundo’ se ha hecho *visible* en su cotidianeidad y término medio. [...] Así es como la exhibición del fenómeno positivo del ‘ser en el mundo’ inmediatamente cotidiano hace posible ver hasta las raíces el error de la exégesis ontológica de esta estructura del ser. *Ella misma en su forma de ser cotidiana se encubre y engaña inmediatamente*”. Y por esta razón Heidegger va a cavar un foso sin fondo, un vacío insalvable, entre lo que *vemos* como apariencia de lo que se nos aparece en un devenir cuyo ser espacial está constituido por el mundo de la vida cotidiana, entre el mundo de la apariencia cotidiana y la “mismidad” (o el “propio”).

La conexión entre el proyecto de llevar a cabo una “ontología fundamental” y qué

tipo de “política” debemos concluir de los existencialistas, analítica que marca la diferencia entre una existencia auténtica y otra inauténtica, es algo tan obvio que nos parece increíble que a estas alturas no pocos investigadores continúen defendiendo el “apoliticismo” de *Ser y Tiempo*.

B) La temporalidad y el ser-para-la-muerte

Pero volvamos al problema ontológico del espacio y a la exégesis de la temporalidad del *Dasein* (*Ser y Tiempo* 2.^a Sección de la Primera Parte). Como decíamos, uno de los problemas de la exégesis del espacio era la ausencia de espacio narrativo. Acabamos de ver el papel que juega nuestra cotidianeidad en la ontología fundamental: un “procurar de” nuestra vida cotidiana que en su cotidianeidad ya engaña o encubre la auténtica estructura ontológica del Ser que es la “cura”.

“La *temporalidad* es el sentido del ser de la cura” (*ST*, §70. Gaos, p. 397). De ahí su título: no “Espacio y Tiempo”, ni siquiera “Ser, Espacio y Tiempo”, sino “Ser y Tiempo”. Pero si el sentido del ser está en la cura (cuidado) y, a su vez, es la temporalidad el existencialista que constituye el sentido del ser de la cura, entonces hemos llegado a la crónica de una muerte anunciada: la del espacio. Domingo Blanco (en un artículo publicado en el n.º 23 de *Er*), así lo ha expresado: “En *Ser y Tiempo* (§70), la tentativa de reducir la espacialidad del *Dasein* a la temporalidad lleva a Heidegger a sostener que sólo por ser espiritual puede el *Dasein* ser espacial y no sólo extenso; la dirección espacial la entiende, sobre la base de la temporalidad, en el sentido de la tarea *dirigida* por el cuidado (*Sorge*) del *Dasein* que afronta el futuro; el espacio por sí sólo, desarraigado del futuro y del pasado, se reduce para Heidegger a un tiempo degradado, correlativo a las formas inauténticas del cuidado” (p. 93).

Este afrontar el espacio como un tiempo degradado tiene una consecuencia “existencialista” y otra “narrativa”, dos caras de una misma moneda. La cara del ser (la pregunta por el sentido del ser) nos envía al *Ab-grund*, al vacío, a la Nada, mientras que la cruz hace que afrontemos el futuro (de la nada del ser) como resolución ante la muerte que resulta tan “propia” como “inenarrable”.

- a) Que la existencia se funda en la facticidad significa ontológicamente que nuestra posibilidad de poder-ser “se origina -escribe Pöggeler (*oc*, p. 64)-, en una imposibilidad última que no es posibilidad alguna para ninguna forma de poder-ser”. Cuando en otros lugares hemos hablado de una “ontología de la muerte” siempre hemos tenido presente que el “estado de yecto” de nuestro estar temporalmente en el mundo tenía su raíz en la Nada, en que el “ser ahí” se sabe determinado por una Nada. En este sentido, el-ser-para-la-muerte es la *cura*, no el “procurar de”, en tanto, afirmaba Heidegger, “ser el fundamento de un ser determinado por un “no” -es decir, “*ser el*

fundamento” de un “no ser” (ST, §58. Gaos, p. 308).

Lo que quiero señalar es que al hacer depender la “cura” del no-ser que “es” el propio tiempo, al colocar al *Dasein* en una tan tremenda temporalidad y-paso-del-tiempo que volatiliza el suelo que pisa, se nos condena fenomenológicamente a una continua conciencia de la pérdida y culpable en/de una existencia que nos arroja desde la nada al vacío. Si el *Dasein* tuviera que obedecer esta consigna existencial sabría (como para no estar angustiado), que desde que estamos en el mundo, desde que nos sabemos en el mundo de forma “auténtica” ya lo hemos perdido todo para siempre. Al respecto, muy oportunamente Félix Duque -en una nota de la p. 68 del libro ya citado de Otto Pöggeler-, ha señalado claramente que este pensar la temporalidad contiene un problema: “La temporalidad (al estar) *tiene* el sentido del ser, pero desde luego no lo es. Y si ya el tiempo se funda en la temporalidad (y no al revés) y el sentido del ser ‘funda (más bien ‘desfonda’) a su vez la temporalidad, ¿cómo podría ‘participar del carácter del tiempo? Aquí parece que nos estrellamos con los límites del lenguaje (no sólo del castellano)”. Nos parece oportuna porque pone en evidencia las consecuencias *nihilistas* —muy posiblemente Duque no estará de acuerdo con esta lectura- a las que nos obligaría la aceptación de la temporalidad que se desfonda a y desde sí misma como única categoría ontológica digna de tenerse en cuenta a la hora de estudiar el mundo como espacio de existencia²³³. En lo que discrepamos es que tales “límites” haya que achacarlos sin más al lenguaje y no a la unilateral forma temporal-existencial de analizar la vida de los hombres.

Desfondamiento del ser que va de dentro hacia fuera, desde la auténtica conciencia existencial de la Nada como *Ab-grund*, falta de fundamento, a la “angustia” ante el filo hacia el que cae, también abismo, nada, el hecho de nuestra finitud. Desfondamiento que volatiliza por superfluas las raíces ónticas del “mundo visible” o de las “apariencias” inauténticas del ser. No se trata de una limitación del lenguaje, sino de los límites marcados por una analítica del ser que sólo puede ver o quiere ver en dirección o cura del tiempo cuyo futuro ontológicamente pluscuamperfecto pretende sostener la posibilidad de la vida, el poder-ser de la existencia, en su existencial imposibilidad misma. No falla el lenguaje, lo que falla es el espacio en donde tiene lugar el devenir del tiempo siempre, efectivamente, finito pero no por ello nulo. Ejemplo crucial de este continuo desfondamiento del presente vivo lo tenemos en las incursiones ontológicas que Heidegger lleva a cabo en el *tiempo presente*, pues como en el caso de la inautenticidad e impropiedad del espacio cotidiano del ser en el mundo, aquí tenemos otro “abismo ontológico” entre el tiempo “vulgar” y el tiempo “originario” (57^ §65. Gaos, pp. 351-358). El que la temporalidad se nos revele como el auténtico sentido de la cura del ser nos obligaría, entonces, a

hacer la exégesis de nuestros “momentos singulares” a partir única y exclusivamente de la temporalidad; lo que en definitiva significa una desfundamentación o, siguiendo con Duque, un desfondamiento de esa *singularidad* ya que, como debe resultarnos obvio, según Heidegger la singularidad o especificidad de la temporalidad no cabe buscarla en los momentos temporales del “ser con” en su vulgar cotidianeidad y término medio. No son los momentos singulares de nuestra existencia o temporalidad, sino la “esencia originaria” de la temporalidad lo que debe perseguir el sentido de la pregunta por el ser. Y, claro, desde estas premisas la denominada “*intratemporalidad*” (que, por cierto, rima con la “*intrahistoria*” de Unamuno) tampoco puede salvar ese abismo que la separa del ser porque este tiempo “cae” (caída, culpa) “a lo ente en el tiempo” (Pöggeler, p. 66). Y es que así como el pensar como ver era un prejuicio de nuestra subjetividad metafísica que se representa el mundo desde el modo temporal del presente, así mismo la intratemporalidad cae en el prejuicio de querer tener-a-la-vista lo presente, es decir, presenciar y retener lo ente en el tiempo. El olvido del ser, el olvido de la pregunta por la cura del ser, tiene su traducción ontológica en la temporalidad del espacio: esta peyorativa “intratemporalidad” que no alcanza los niveles del ser se hace visible en la “cotidianeidad” de un “impropio” *Dasein* que ha olvidado que el ser es para la muerte.

Es la nada (*Ab-grund*\ vacío) una categoría existencial tan fenomenológicamente destructiva de las razones de la vida que, como ya aparece en 1925, *Conferencias y artículos*, todo proyecto de mundo tan sólo podríamos pensarlo como un estar sosteniéndose dentro de la nada. “La muerte alberga (*birgt*) en sí, como cofre de la nada, lo esenciante del ser. La muerte como cofre de la nada, es el albergue (*Gebirge*) del ser” (tal y como lo reproduce Ernst Nolte en *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 318).

Lo que forma parte de la radical “destrucción fenomenológica” que se estaba llevando a cabo de la razón. En 1928, y bajo el marco académico de una conferencia inaugural en la Universidad de Friburgo (“¿Qué es metafísica?”), Heidegger afila su planteamiento antihumanista desde el “descubrimiento ontológico” que le proporciona la angustia-ante-la-nada que brota desde el corazón mismo del hombre como *animal racional* que descubre, ¡Ah, de la Vida!: -Nadie me responde, ese nuevo mundo avistado por el Colón teutónico de la filosofía. Y es que si la nada no está fuera del ser sino que “es” su elemento constitutivo, entonces, queda al descubierto el corazón de nuestra existencia en tanto contradicción (la nada del ser) que desde dentro viene a romper el poder de la razón. Hasta la propia lógica, afirmaba, “tendría que disolverse en el torbellino de una interrogación más originaria” (Cristián Delacampagne: *Historia de la filosofía en el siglo XX*,

Ediciones Península, Barcelona, 1999, pp. 102-103). Y un año más tarde, 1929, en los segundos encuentros universitarios franco-alemanes de Davos (Suiza), desde la pregunta del Encuentro, “¿Qué es el hombre?”, Heidegger quema las naves de una posible vuelta crítica al racionalismo kantiano y fenomenológico al darle la espalda completamente a la *Aufklärung*. En efecto, ya no se trataba si no de *Zerstörung*, de la necesidad de una “destrucción” de los fundamentos de la metafísica occidental: el *logos*, el *espíritu* y la *razón*. Al representante neokantiano aunque crítico, nos referimos al judío y alemán Ernst Cassirer, tan sólo le negó la mano al despedirse (Cristian Delacampagne: *oc*, pp. 103 y 104).

- b) El diseño de la estructura temporal-existencial de la muerte no deja el menor resquicio para que nuestra finitud como sentido de la cura del ser pudiera ser comprendida como parte constituyente del cotidiano “ser con”. Comprender existencialmente la muerte es entrar de lleno en el *solipsismo* de la muerte *propia*. Heidegger acierta cuando afirma y subraya que “La muerte es, en la medida que ‘es’ esencialmente en cada caso la mía” (*ST*, §47. Gaos, p. 262). Ahora no se trata del descubrimiento ontológico de nuestra finitud arrojada a un mundo cuya esencia es su falta de fundamento, sino de comprobar que a través del pensar o afrontar la muerte como lo más “propio” del ser es algo que sólo podemos alcanzar desde la conciencia de nuestra propia mismidad.

Quiere esto decir que la muerte auténtica no es la muerte que acaece en medio del “ser con”, o en medio de, como decíamos anteriormente, una multiplicidad de vivencias; no, la finitud del morir viene a señalar tanto un “no” a la existencia (uno se acaba para siempre jamás) como un “no” a todo tipo de relación, “entre”, que pudiéramos establecer desde la propia atalaya ontológica abierta por Heidegger de que siempre estamos, inmediatamente, dentro de “el ser en el mundo con”. De nuevo nos encontramos con el “abismo ontológico” entre lo *cotidiano* y lo *auténtico*, y es que el “ser ahí” cotidiano *encubre* la posibilidad más absoluta de la muerte. Y no le falta razón, aunque estimamos que yerra acertando cuando nos hace ver que, efectivamente, el cotidiano ser ahí relativamente a la muerte no contempla la muerte del finado como puro ontólogo, ajeno al espacio circundante, bien familiar (la muerte de mi madre), ya informativo (la muerte en las Torres Gemelas de Nueva York), político (la muerte de Franco), etcétera, etcétera, etcétera, sino como alguien que forma parte del espacio que desvela la muerte desde nuestra relación con el que se nos ha muerto.

Ahora bien, es que esto forma parte de lo inauténtico para Heidegger, quien en *ST*, §52 (Gaos, p. 282) concluye de esta forma: “El pleno concepto ontológico-existencial de la muerte puede definirse ahora en los siguientes términos: *la muerte en cuanto fin del ‘ser ahí’ es la posibilidad más peculiar; irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebasable, del ‘ser ahí’*” (Negritas de Heidegger). La muerte del *Dasein*, la

temporalidad del ser, la temporalidad del estar en el mundo, siendo lo más “propio” es lo más *irreferente*. Tan nos morimos hacia dentro de la nada; la muerte como cofre de la nada resulta ser un albergue tan para mi propia nada, que la muerte del “ser ahí” carece de narratividad. Tiene mucha historicidad y mucho destino en tanto se resuelve a afrontar que el ser es para la muerte; pero nada de “intratemporalidad” porque el auténtico morir carece de espacio narrativo.

C) *La estructura formal antinarrativa de la pregunta que interroga por el ser*

Si nos fijamos bien (tal como dice el profesor Tomás Pollán, Heidegger ha sido fiel a sí mismo. La ausencia de espacio narrativo, el constante dismantelamiento fenomenológico anti-husserliano que lleva a cabo de la *Lebenswelt* o mundo de la vida, mundo del que para su maestro formaba parte esencial el suelo, el espacio de nuestra vida cotidiana, y que la reducción trascendental o epojé tenía que poner entre paréntesis pero jamás destruir o despreciar esta ausencia, ya estaba prefigurada en la Introducción de *Ser y Tiempo*. En efecto, “La estructura formal de la pregunta que interroga por el ser” ya había colocado al lector en una ontología que forzosamente había de darle la espalda a la razón histórico-narrativa. Que el ser de los entes no es él mismo un ente era el punto de partida platónico del propio Heidegger, quien, en la misma línea argumentativa antitrágica, es decir, antinarrativa del que expulsa a los poetas de la República ideal, anuncia en el frontispicio de su obra que “El primer progreso filosófico en la comprensión del problema del ser no está en *μῦθόν τινα διηγεῖσθαι*, idea que retoma del *Sofista* (242 c. y que Gaos traduce como “no está en *contar cuentos*” (ST, §2, p. 15). Una traducción más rica y más exacta, según Tomás Pollán, sustituiría el término ‘cuentos’ por el de “narraciones”. En lo tocante al ser de los entes nada de narraciones. ¿Por qué?: pues porque “El ser, en cuanto es aquello de que se pregunta, requiere, por ende, una forma peculiar de mostrarlo, que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes” (Gaos, pp. 15-16).

II. ¿PUEDE LO “NARRATIVO CONCRETO” DECIR LA VERDAD?

En *La condición humana*, y especialmente en el capítulo dedicado al análisis de la *Acción* (cap. V), Hannah Arendt ha explicado por qué era imposible entender el posible significado político que pudiera tener el pensamiento de Heidegger al margen de su concepto y análisis ontológico del “mundo”. Como hemos indicado anteriormente, se debe a Heidegger el desvelamiento ontológico de la inmediatez del mundo circundante en el que ya estamos; su lúcido análisis del ser-en-el-mundo como una forma de ser-con señalaba que este ‘Mitsein sólo era un hilo para la urdimbre de la *pluralidad humana*.

Pero, como defendimos en el punto anterior, los conceptos que vamos encontrando a lo largo de su análisis temporal-existencial acaban denigrando esa convivencia del *Dasein* en tanto ser-con identificado, sin matiz alguno, con el *das Man*, el Uno o el “se” de lo impropio. Heidegger apaga la luz en la propia fuente descubierta de la pluralidad y, de ahí, que *Ser y Tiempo* contenga decisivas “direcciones” orientativas respecto al “valor” (sin valor en este caso) que se le da al suelo de la convivencia que no es otro si no el formado por la urdimbre de cada “ser ahí”, urdimbre siempre plural puesto que el punto de partida había sido, precisamente, aunque posteriormente traicionado, la pluralidad del *estar-con*.

En *What is Existential Philosophy?* —citado por Sheyla Benhabib: *El diálogo con Martin Heidegger: la ontología de Hannah Arendt en La condición humana* (6 -8)-, Arendt ha sugerido que esta ausencia de pluralidad que brota del estar-con como esencialidad constitutiva es la razón de que el análisis ontológico del *Dasein* permita una “reconciliación mecánica” de “identidades atomizadas” en una “supra-identidad”. Esto no quiere decir, desde luego, que fue la ontología fundamental lo que a Heidegger le llevó en 1933 a afiliarse al partido nazi y estar pagando la cuota incluso después de abandonar el Rectorado, hasta que se terminó la guerra. Lo que sí quiere decir es que es la ontológica incapacidad que hay en *Ser y Tiempo* para articular la condición humana de nuestra pluralidad lo que le lleva a desarrollar una concepción de la mismidad (lo “propio”) radicalmente *aislada*, solipsismo metodológico desde el que era más que plausible, y llegado el momento histórico oportuno, la disolución igualmente radical del *Dasein* en un “Todo”, en un movimiento político de *masas* en donde la tan cacareada individualidad y propiedad del ser-para-la-muerte que, recordemos, era entre otras cosas “irreferente”, fue inmediatamente (1933) reabsorbida y puesta a disposición política de la falsedad colectivo-patriótica del III Reich²³⁴.

En la primera parte de este punto habíamos adelantado una respuesta a nuestro problema —la denigración de la convivencia justo en su raíz ontológica: la pluralidad- ya que señalábamos que la propia *espacialidad* del ser ahí estaba en entredicho desde el sentido del ser de la cura que era la temporalidad. Desde la magnífica atalaya aportada por Hannah Arendt podemos ahora profundizar en lo que decíamos. Heidegger se encastilla en la mismidad del auténtico ser en el mundo porque le faltaba una herramienta de trabajo fundamental para superar ese solipsismo existencial que le impedía, por medio de un “abismo ontológico”, dar el paso desde el “ser-en-el-mundo-con” a la pluralidad humana. Este concepto es el de la *acción* como *intersubjetividad e interacción* en su pensamiento.

No nos referimos a la acción que hemos encontrado en el mundo circundante como mundo “de lo a la mano”, pues esta analítica de la espacialidad del *Dasein* constituye el marco de la exégesis de la acción pensada exclusivamente desde la *manipulación* de objetos o la *causación* de estados de cosas en el mundo, ya sea hacer una casa, escribir un poema o andar por una vereda. Heidegger lleva a cabo una analítica de la acción mediatizada completamente por el mundo a la mano de cosas y de objetos, más todo el trasfondo hermenéutico que los hace posible. En el espacio que nos abre el

sentido del ser en tanto cura, *Sorge* o cuidado, de la temporalidad, no hay lugar para “cuentos” del tipo generosidad, codicia, amistad, traición, amor, hostilidad... bueno, exceptuando las primeras palabras del libro que en su primera edición decían así: “A Edmundo Husserl, con admiración y amistad. Todtnauberg, Selva Negra, 8 de abril de 1926”. Después de todo, Heidegger ha concluido ontológicamente que la muerte sólo le concierne al que se muere; así, podríamos concluir del propio diseño analítico-existencial de el ser para la muerte, que lo importante o propio no está en la gente vulgar que me está llorando, ni si dejamos niños o personas maduras, ni si con nuestra muerte se suspende una amistad, cercana o lejana, o un amor de ultima hora, no, nada de cuentos, lo que verdaderamente importa en la pregunta que interroga por el sentido del ser es que nosotros, seres-de-yecto-que-venimosarrojados-al-mundo, debemos morir.

Pero nosotros sabemos de las angustias de Heidegger. Es falso abrir un abismo ontológico entre el espacio de la cotidianidad del ser con y el “ser”, como equivocado es el análisis solipsista de la muerte. ¿Por qué?: porque hasta la muerte forma parte de la vida o de nuestra existencia, y no me refiero a la “presencia” del ser como “eterno retorno”, sino al hecho narrativo de que siempre venimos a morirnos dentro de una “trama narrativa” o “red de relaciones” como explica Arendt desde y contra *Ser y Tiempo*. Trama reiniciada constantemente porque si bien es verdad que somos “hombres mortales”, no es menos cierto que también somos “hombres natales”. Ese individuo que aparece en el mundo no es un qué o cosa, sino un *quién* que actúa y habla presentándose así a todos los demás y, por lo tanto, haciéndose visible en la apariencia. Y de la misma forma que hay que corregir a Heidegger desde el principio de su ontología de la finitud que olvida que no somos arrojados al mundo sino, por lo pronto (y nada más y nada menos), a un *lenguaje* con el que nos familiarizamos con el mundo, también ha de corregirse el otro filo, la muerte, porque el simple hecho de escribir en alemán que el ser es para la muerte es una circunstancia que debería volvernos sobre la pista fenomenológica de que, aunque soy yo quien se muera, la muerte no deja de formar parte de una trama narrativa. Se la puede lamentar o festejar; no es lo mismo que se te muera tu padre que se te muera Marlon Brando; tal o cual muerte puede tener significados sociales diversos: fin de una familia, de una dinastía o de una dictadura. Es más, la muerte como hecho social no sólo no es nada vulgar sino que conlleva la instancia del propio espacio de la vida que quiere retener, ¿por qué no?, nuestra propia fragilidad de seres mortales mediante la memoria del pasado en un presente vivo, modo temporal que reconquista un peso específico ontológico perdido en *Ser y Tiempo* porque Heidegger no saca ni conclusiones *trágicas*, ni mucho menos *cristianas*, del hecho de que seamos seres tan contingentes. Pero esto es algo obvio: a Heidegger no le interesa nuestra “intratemporalidad” de seres contingentes, tan sólo el afrontar ontológicamente la temporalidad del ser. Todo lo anterior cae por su propio peso espacial en el tiempo. En efecto, si por “acción” no entendemos hacer o fabricar el entorno de ese mundo circundante de lo a la mano, sino la condición humana que constituye la *pluralidad* del *actual* y *hablar*, acción en donde se revelan o, mejor, se *des-velan* las identidades de las personas en una “mismidad” para nada ajena al “ser-con”, entonces comprendemos que

“acción” y “espacio público” son las dos caras de la misma moneda de nuestra condición humana. Tan sólo a través de la acción del pensar y hablar en público y actuar se hace posible la *apariciencia* del ser humano en el mundo. Por esta crucial razón narrativa del mundo sensible de las apariencias Arendt revaloriza, tanto contra Platón como frente a Heidegger, *la estructura profunda de la acción humana como intersubjetividad e interacción*.

Frente a la desconsideración de nuestros puros ontólogos debemos rescatar a los poetas trágicos para nuestra República de la pluralidad. Volver a darles la palabra se entiende, ontológica y políticamente, como nuestra esencial necesidad de recuperar el espacio de la vida cotidiana que, frente a las abstracciones del auténtico sentido de las Ideas o del Ser, es el verdadero suelo que pisamos y en donde vivimos, posiblemente esta única vez. Razón de más para, frente a la eternidad de las Ideas y contra la Nada como sentido del ser, cuidar de nuestro presente vivo, atender solícitamente la fragilidad de todo lo que tenemos a la vista. O sea: revalorizar, con sus oportunos matices críticos, esa disposición “metafísica” aristotélica que consistía en defender el mundo de las apariencias sensibles porque los seres humanos sólo pueden darse a conocer en medio del mundo de los *phainomena*. Que uno sea valeroso o cobarde, que el otro mezquino o generoso, aquél amable o un auténtico malange, son “valores” que sólo tienen sentido como acciones del “ser en el mundo con”; pero, de esta forma, la proposición fenomenológica fundamental de *Ser y Tiempo* -el sentido del ser de la cura es la temporalidad- queda superada por la tesis filosófica arendtiana que, 1) revaloriza el espacio ontológico de la cotidianidad y, 2), al mismo tiempo, señala en la importancia del mundo de las apariencias su esencial carácter *narrativo* porque las *acciones humanas* sólo pueden ser conocidas mediante una narración que revela, des-vela quiénes somos, a través de ese espacio abierto por la misma “red de relaciones”.

Que el problema del espacio en la ontología de *Ser y Tiempo* es un problema de *percepción*, a su vez relacionado con nuestra defensa de las razones que hay para lo que llamaremos antiheideggerianamente como “narraciones de la contingencia”, nos lleva, para acabar este apartado, a la tragedia griega y al discurso antitrágico de Platón. Para ello nos basamos en Martha Nussbaum: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*.

¿Por qué no cabían los poetas trágicos en la República de las Ideas? ¿Por qué remite Heidegger al comienzo de *Ser y Tiempo* al “nada de narraciones”?... Pues porque cuando Hécuba contempla la muerte de su nieto no sigue el dictamen de la pura filosofía cuyo método, tal y como aparece en el *Fedón*, 99b-100A (traducción de Luis Gil, p. 215) nos exhorta a que contemplemos la verdad de las cosas a través de los conceptos para que nuestra alma no se quede ciega al intentar mirar a las cosas con los ojos o con los demás sentidos. Eurípides en *Las Troyanas* señala que la condición humana es trágica y que ninguna piedra filosofal puede hacer desaparecer nuestra contingencia. Respecto a la muerte Hécuba no se contiene abstractamente haciendo una reflexión ajena a sus circunstancias, sino que deletrea con todo su dolor y acusación moral un hecho tan trágico como la muerte de este joven: “Oh, manos, dulce imagen de las de Héctor,/ ante

mí ahora rotas por las muñecas;/ querida boca, de la que salían palabras tan confiadas,/ estás muerta; me mentiste cuando, echándote en mi cama/ decías: ‘Madre, cuando mueras me cortaré/ el largo cabello en tu memoria y traeré hasta tu tumba/ a compañeros de mi edad para cantar tu despedida./ Nada de esto ocurrió; soy yo, una anciana sin ciudad y sin / hijos la que debe enterrar tu triste cadáver, tan joven./ En vano fueron toda la ternura, mis atenciones,/ tus sueños. ¿Qué dirá el poeta, qué palabras escribirá sobre/ tu tumba? Yace aquí un niño que los argivos mataron por/ temor. Vergonzoso epitafio para Grecia./ No heredarás los bienes de tu padre, excepto su escudo de/ bronce, que es ahora tu ataúd”. Nuestra tragedia no consiste en que debamos morir, sino en la fragilidad de los seres humanos siempre expuestos a la *tyché*; y puesto que somos tan vulnerables no podemos darle la espalda al mundo de la apariencia, *phainomena*, en aras de la eternidad de las Ideas. A juicio de Nussbaum (*oc*, p. 397; compárese el ritmo y la fuerza de esta traducción con la que vimos en el [capítulo 1](#) de este trabajo) ésta es la razón de que la *percepción* para Aristóteles no acabe, como en Platón, rehén de una teoría del conocimiento que desvaloriza el peso específico ontológico de lo concreto y, en general, desprecia como falso, aparente (¿inauténtico?), el mundo de las apariencias, el mundo visible.

En la línea argumentativa de la profesora Nussbaum cabría poner otro ejemplo sacado de *El Banquete*: “Así pues, cuando a partir de las realidades visibles se eleva uno a merced del recto amor de los mancebos y se comienza a contemplar esa belleza de antes, se está, puede decirse, a punto de alcanzar la meta. He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer, por último, lo que es la belleza en sí” (traducción de Luis Gil, 93). Que Platón lejos de salvar los *phainomena* del eros sólo los utiliza como medios para llegar a la verdad en sí de la belleza que es lo que le interesa, este “nada de cuentos” de creer que la verdad está en la percepción de los bellos cuerpos presentes y concretos que tenemos a la vista, esta creencia filosófica de mal gusto de tener siempre bajo sospecha ontológica a nuestro mundo sensible de seres contingentes como lo meramente aparente frente al “ser”, esta actitud une, a pesar del abismo literario que hay entre el gran escritor griego y el filósofo alemán, a Heidegger con Platón.

¿Qué valor ontológico y político tiene el espacio público de la apariencia en Platón y en Heidegger? Ese era nuestro problema.

III. CÓMO ORIENTARNOS EN EL PENSAMIENTO: KANT CRÍTICO DE HEIDEGGER

Por último hemos de retomar el problema del espacio en la disputa de Heidegger con Kant a la altura del §23 de *Ser y Tiempo* (“La espacialidad del ‘ser en el mundo’”. Gaos, pp. 119-125) y la omisión política fundamental que llevó a cabo la exégesis del espacio como parte de la subjetividad kantiana. Ahí Heidegger determinaba el error de Kant concluyendo que la exégesis “psicológica” de que el yo tiene algo en la memoria mentaba, en el fondo, la estructura existencial del “ser en el mundo”. “Por no ver Kant esta estructura, también ignora lo que en suma implica la constitución de toda orientación posible.”

Nosotros creemos que el ignorante era Heidegger a quien Kant ha sobrepasado y dejado atrás como una flecha. En efecto, Kant afirmaba en 1786 que *orientarse* significaba encontrar a partir de una región celeste dada (que previamente hemos identificado porque hemos dividido el horizonte en cuatro regiones) las demás regiones pero sobre todo el oriente. Algo que no podríamos hacer si no tuviéramos el *sentimiento* (*Gefühl*) de una diferencia en mi propio *sujeto*, la diferencia entre la mano izquierda y la mano derecha. Se trataba de un “sentimiento” porque externamente esos dos lados no presentaban en la intuición diferencia alguna. Y ésta era la razón de que, aunque tengamos todos los datos objetivos a nuestro alcance, *yo no puedo orientarme geográficamente si no es por medio de “un fundamento subjetivo de diferenciación”* (p. 38).

El problema inmediato que tenía Kant era: ¿cómo orientarnos en el pensamiento de los objetos suprasensibles sin caer en el irracionalismo de los que tienen hilo directo con Dios, como en el descreimiento de la razón (*Unglaube*) que une a escépticos radicales y a ateos? Así que, desde su filosofía *crítica*, estaba utilizando el problema geográfico de nuestra orientación en el mundo para señalar la necesidad de primar la orientación de nuestra contingencia desde el supuesto subjetivo de la creencia en la razón ilustrada.

Pero el problema de fondo no lo tenía Kant con el discurso acrítico de los teólogos, sino con la *ligereza* que los ilustrados se vanagloriaban de la “libertad de pensamiento”. A la Ilustración no sólo se oponen la *intolerancia* y la *petulancia del genio* que está más allá de la necesidad de tener que argumentar sus genialidades (pp. 61-62), sino, y sobre todo, la propia *libertad de pensar*. No es un contrasentido sino el punto de partida moderno hacia el análisis que Husserl hará de la intersubjetividad como espacio público objetivo, transcendental. Cuanto antes tenemos que sacar a nuestros conciudadanos del error que consiste en creer que, a pesar de la *coacción civil*, a pesar de que no tengamos *libertad de hablar o de escribir jamás* se nos quitará nuestra “libertad de pensar”. “Pero -escribe Kant-, ¿pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por así decirlo, en comunidad con otros, que nos *comunican* sus pensamientos y a los que *comunicamos* los nuestros? (p. 60). Por lo tanto, el sentimiento del yo que se orienta en el pensamiento no es un sentimiento puramente psicológico de cada individuo, sino la puerta abierta hacia la consideración esencial de lo que venimos denominando como mundo de las apariencias, *phainomena*, lugar construido por el modo como los seres humanos nos revelamos ante los demás hombres: mediante la acción de la palabra. Este espacio público era el espacio que Kant

defendía políticamente como único espacio en donde era posible nuestra libertad ilustrada, un “Sapere aude” que implica *visibilidad*, espacio constitucional que ningún poder y bajo ningún concepto puede suprimir o recortar porque con ello también se nos privaría de la libertad de pensar. Así, pues, lo que orienta nuestro pensamiento no es un principio subjetivo solipsista, ni siquiera el “yo pienso”, sino la intersubjetividad: el espacio público de la libertad de pensamiento y de expresión. Intersubjetividad que no sueña con el Todo ni con lo Uno porque se sabe “finita” y “parcial”; siendo precisamente esta humana condición la que hace de estos animales que hablan animales cívicos o políticos que, precisamente, para salvar esa vulnerabilidad y finitud frente a la Síntesis apuestan por la subjetividad moderna de la Ilustración cuya política, la democracia parlamentaria, se ha visto una y otra vez atacada desde la auténtica *Kultur*.

Esta historia continúa en el *Discurso de Rectorado* y en *El estudiante alemán como trabajador* de 1933, dos de los no pocos ejemplos que se podrían sacar de los “escritos políticos” de Heidegger (*Er. Revista de Filosofía*, n.º 29) y en los que la supresión nazi de la libertad de expresión tenía como efecto, en la Universidad, la supresión de “la libertad de cátedra”. ¿Tendrá algo que ver esta toma de postura política con la destrucción fenomenológica del logos, el espíritu y la razón? ¿Es que la “autenticidad” del individuo —*Ser y Tiempo*— no exige ontológicamente la destrucción de las “ideas modernas”? Luego, como decíamos, con la *Kehre* como horizonte hermenéutico el papel del lenguaje cobra una decisiva importancia. De camino al habla podemos entender que Heidegger, frente a la banalización del inglés como inauténtico lenguaje de hamburguesas y democracia planetaria al servicio del capitalismo de la técnica, es el auténtico pensador del humanismo del ser en tanto que el lenguaje es el-espacio-en-donde-hablael-Habla, espacio que rotura el propio lenguaje porque no es el hombre quien tiene el lenguaje sino al revés: el lenguaje dispone del hombre... que debe retirarse para que aparezca el ser. Esta observación realizada por Manuel Barrios (aunque reelaborada por nosotros) fue muy oportuna; pero seguimos dudando del alcance dialógico de una pregunta que, al interrogar sobre el olvido del ser y abrir así con la diferencia ontológica un espacio para el diálogo y la escucha, impone la lengua alemana (Entrevista de Heidegger con *Der Spiegel*) como única vía para acceder a la parousía. ¿Podemos seguir manteniendo la *pluralidad* desde esta premisa? ¿No tendríamos, primero, y contra lo que clamaba Nietzsche desde 1788, que alemanizar a Europa para acabar alemanizando al mundo entero como única forma de combatir la decadencia (de la metafísica) de Occidente? Pero, ¿es que vale que sigamos hablando así, como si todavía fuéramos “humanistas”, cuando el propio Heidegger defiende en la *Carta sobre el Humanismo* que la mayor blasfemia contra el ser es el pensar según *valores*? (Alianza, 67). Al identificar el pensar según valores con una pura y nula “subjetivización metafísica”, ¿no se ha cerrado Heidegger a una ontología política del espacio intersubjetivo cuya riqueza y conflictividad (por eso antitotalitario) brotan de la misma fuente de la pluralidad?...

En fin, ¿qué significado encierra este don profético cuando se afirma que, frente a cualquier valoración del ser como un engaño, debemos “traer el claro de la verdad del ser

ante el pensar?” (oc, p. 67).

5.4.5. Peter Sloterdijk: el nuevo parque zoológico posthumano

El polémico libro de Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*²³⁵, se presenta como una respuesta a la *Carta sobre el Humanismo* que, en el otoño de 1946, Heidegger enviara a un interlocutor lejano. Defiende Sloterdijk que el Estado-nación moderno estaba mantenido por la mili obligatoria y una especie de sociedad literaria que, en el intercambio de lecturas clásicas y dentro de un determinado canon, el humanista, ponía de relieve el poder de la literatura en tanto ejemplo humanístico de la eficacia de la ficción de la *nación literaria*: una asociación de amigos que congenian. Pero la nueva situación en la que vive nuestra sociedad de masas, atiborrada primero de radio y luego de televisión, habría dado al traste con el fundamento de una representación humanista del mundo que la técnica mediática lanza a la marginalidad. Sin remedio somos post-epistolográficos, postliterarios, post-humanistas. Claro que el problema no está en haber cambiado nuestra antigua olivetti por un ordenador que nos conecta a la red, sino que el humanismo estaba en un error pues pensaba que la lectura amansaba a las fieras. Y como esto se ha demostrado, Primera y Segunda Guerra Mundial, y se sigue demostrando: la actual violencia en las aulas de todo Occidente pero, subraya Sloterdijk, muy especialmente en Estados Unidos, como esta definición angelical del hombre es un tremendo fiasco, debemos buscar una salida, una orientación para los tiempos sombríos, alguna voz que nos oriente en medio de este caos contemporáneo que la *tecnobiología* ha convertido en el tema de nuestros últimos días. ‘Últimos’ porque lo que está en juego es la *redefinición* de la esencia del *hombre*.

Sloterdijk retoma a Heidegger preguntándonos “¿Un intento diferente de humanización?”. En su opinión, habría puesto “al descubierto” en su *Carta* las condiciones de posibilidad del humanismo europeo “abriendo un nuevo espacio” de pensamiento transhumanístico o post-humanístico. Debemos abandonar la palabra *humanismo* porque tenemos la necesidad de recuperar “en su inicial simplicidad e ineludibilidad la verdadera *tarea del pensar*”, O dicho con algo más de perspectiva histórica: 1) ¿cómo seguir hablando de humanismo en nuestra situación nihilista alumbrada por Sloterdijk?, situación que hace que caiga por su propio peso histórico el retomar ahora la carta de Heidegger, 2) ¿cómo seguir hablando de humanismo, le escribía Heidegger a Jean Beaufret, cómo pretender retener esta palabra a la luz de “la catástrofe” presente? La violencia desatada por el III Reich queda sutilmente incorporada a “la catástrofe” (aunque Sloterdijk sólo quiera ver lo “esencial”, la carta de Heidegger conlleva una *auto justificación y disculpa*, eso sí: made in Heidegger, que debe escuchar la Comisión que analiza por esa misma época la relación entre los *profesores* y la *barbarie*) que sólo es un pálido reflejo del auténtico problema ontológico: “la omisión inconmensurable del pensamiento europeo: el no-planteamiento de la pregunta por la

esencia del hombre. [...] el agente de un no-pensar bimilenario; [...]”, razón por la que, continúa Sloterdijk, el propio Heidegger explicaba (recién acabada la Guerra) su antihumanismo de *Ser y Tiempo* (1927) y, continuamos nosotros, la igualación sin diferencias políticas de las distintas manifestaciones de la subjetividad moderna en tanto Voluntad de Poder. También los campos de exterminio y las fábricas de automóviles son, metafísicamente pensados, *lo mismo*. El caso es que “la dignidad postilustrada y postmetafísica” y, obviamente, “posthumanista”, podemos encontrarla, señala Sloterdijk, si caemos en la cuenta ontológica de que el hombre es el interpelado por el ser, el que ha sido encargado de guardar su verdad. El hombre tiene el *destino* de ser el pastor del ser. ¿Cómo conocemos esta verdad?: a través del *lenguaje*; pero no del lenguaje que forma parte de nuestra actual violencia tecnodemocrática (consecuencia, entonces, de la inauténtica victoria de la subjetividad de la Voluntad de Poder de los aliados contra el Eje ¿del ser?), sino que “el lenguaje es la casa del ser habitando en la cual el hombre existe, en cuanto, al guardarla, pertenece a la verdad del ser”.

A pesar de que Sloterdijk critica este hermetismo del despejamiento del ser haciendo chistes rortyanos con el “círculo de compañeros pastores y amigos del ser”, no obstante su acrítica admiración por Heidegger deja entrever algo inquietante pues está convencido de que el antihumanismo de Heidegger ¡ha sobrepasado! al humanismo clásico (de la catástrofe) porque, si prestamos atención a su hermetismo, lo que se hace patente es que “el hombre se haga amigo de la palabra del otro”, radicalizando este aspecto de la *amistad* hacia el lejano de clara índole nietzscheana. Superando bolchevismo, fascismo y americanismo pero muy especialmente al nacionalsocialismo como exponente de la técnica (Heidegger, cómo no, en la Resistencia) el ex-Rector-y-pastor-del-ser aparece, en línea con la estrategia de otros historiadores alemanes conservadores y reacios a admitir la especificidad del Holocausto, como es el caso de Ernst Nolte y su *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, reaparece benditamente salvado de todo tipo de dudas sobre las críticas vertidas hacia su pensar esencial en relación con el III Reich. Aunque contribuyó un poquito con el nazismo tuvo el mérito, escribe Sloterdijk, “de haber sabido articular *correctamente* la pregunta de la época: ¿qué amansará al ser humano, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre?”. La *Lichtung*, el claro del bosque, es una metáfora del ser en el sentido de lo que ahí se desvela, se oculta y despeja, la batalla por el ser que para Heidegger-Sloterdijk no es otra cosa que la *decisión* esencial por la *selección*. El claro del bosque es la auténtica política del ser: *Qué es el hombre*. A partir de ahí se aclara la razón de por qué Sloterdijk quiere *ahora* retomar a Heidegger y la superación de la *modernidad* que habría contribuido a la victoria de la comida basura tanto como a la nivelación mundial democrática, con lo que se cierra de forma indirecta la crítica de Heidegger a la propia técnica que sirve actualmente a algunos autores para señalar la concatenación entre el dispositivo tecnoburocrático moderno y el Holocausto. Animo, que la culpa de Auschwitz la va a tener Descartes.

Por lo que en el claro del bosque del siglo XXI tenemos a Nietzsche dialogando con Platón acerca de la *cría* y *domesticación* del hombre. Apoyándose en Zarathustra

cuando señalaba que culturalmente se había logrado convertir al hombre en el mejor animal doméstico del hombre, Sloterdijk quiere convencernos de la profunda afinidad filosófica y política existente entre Nietzsche como maestro de la sospecha y Heidegger como pastor del ser, pues ambos estarían en *lo mismo*, una reivindicación del valor del hombre que debe estar más allá de los valores dados al hombre por el humanismo. O el amor por lo *pequeño* o el amor por lo *grande*, ése es el claro del bosque de nuestra decisión y revaloración de todos los valores. Pero, advierte Sloterdijk, tal y como advertía Heidegger “a toro pasao” en su *Carta*, estas *alusiones* ¡sólo son meras alusiones!... y no conllevan la construcción del camino hacia la barbarie. ¿Por qué lo cree así?, porque su punto de partida supone en la pregunta de Heidegger una *corrección formal* que nos sigue permitiendo, después de la Segunda Guerra Mundial, orientarnos bien ante el problema de la custodia del ser, hablando en plata: quiénes son los *criadores* y quiénes los *animales de cría*. Lo que posibilitó a Heidegger la ceguera para no ver los diferentes matices filosóficos y políticos que había entre marxismo, bolchevismo y americanismo es lo que, ahora, también le hace posible a Sloterdijk no ver ninguna diferencia entre la actual ola de violencia, las telecomunicaciones y las posibilidades de la biotecnología (pero ¿acaso somos tan *cínicos* como para señalar ahora que el peligro del nacimiento a la carta es el horizonte del nuevo milenio en el que nos habrían instalado las potencias mundiales de la Voluntad de Poder que se han olvidado de pensar el Ser?) para, *Andenken*, trasladar el *zoo platónico* al claro del bosque. La atracción fatal que ejerce “La peligrosa sensibilidad de Platón” en Sloterdijk-Heidegger se deja notar y el auténtico humanismo no podría venir sino de la *ciencia* (*República* pero sobre todo *El Político*) del *arte del pastoreo humano* que afronta con decisión el problema de cómo llevar a cabo una *política de cría, la reproducción*. Pero estas alusiones no son lo que a simple vista parecen sino “el programa de una sociedad humanista encarnada en la figura del único humanista pleno: *el dueño de la ciencia del pastoreo real*”. Sloterdijk, en un ataque de perspicacia, señala para gloria de Platón (y de Heidegger) que Karl Popper pasó por alto lo que en *El Político* se expresa: “el verdadero arte de la política se define como el cuidado voluntario de rebaños... de seres voluntarios”.

Lo que este posthumanismo nunca pone en duda es que la política sea lo mismo que el cuidado del ganado. Y uno se pregunta si la cría llevada a cabo por los nazis con la selección de las naturalezas más fuertes -s in la menor duda: esto también formaba parte educativa del verdadero amor por el hombre que ellos planificaron, *y por lo que hubo una catástrofe* que por fortuna ganó el eje liberal aunque, ¡qué poca perspectiva filosófica!, sigan empeñados sus intelectuales en no querer ver que el problema del auténtico humanismo está en el olvido del Ser- no nos ha enseñado aún nada. Y también me sorprende, aunque lo entiendo por contexto, que nos enseñe el error de Popper pero silencie la crítica de Aristóteles al domador Platón justamente por creer que la política o dirección de una ciudad debía parecerse a la *amistad* más que a otras cosas como las que sostenía en el siglo *IV* a. de C. Platón, a su vez punto de referencia antidemocrático y antiliberal del propio “humanismo” de Heidegger que también detestaba a los sofistas y a Pericles.

Notas

- 1 Este título lo tomamos prestado del reciente e interesantísimo libro de Jean Pierre Faye: *Le vraie Nietzsche (Guerre a la guerre)*. París. Hermann, 1998. Texto que nos resultará de consulta imprescindible para esclarecer las “razones políticas” del Nietzsche de Heidegger.
- 2 En el § 35 de *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger escribe: “Es cierto que toda interpretación, para *extraer* de las palabras lo que éstas quieren *decir*, debe recurrir necesariamente a la *fuerza*. Pero esta fuerza no puede ser un vago capricho. La exégesis debe estar animada y conducida por *la fuerza de una idea inspiradora*. Unicamente esta fuerza permite que una interpretación se atreva a emprender lo que siempre será una *audacia*, es decir, confiarse a la secreta pasión de una obra, para *penetrar*, por su medio, hasta lo que quedó *sin decir*, y tratar de expresarlo. He aquí un camino para que la idea directora misma aparezca en su propia fuerza esclarecedora”. Traducción de Gred Ibscher Frost. México. FCE, 1973, p. 170. Cursivas nuestras.
- 3 M. Heidegger: *oc*, p. 170.
- 4 Karl Löwith: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. Traducción de Ruth Zauner. Revisada por Andreas Lotha. Madrid. La Balsa de la Medusa, n.º 61, 1992, pp. 48 y ss. y 53 y ss.
- 5 Martin Heidegger: *Nietzsche, I*. Traducción de Pierre Klossowski. París. Gallimard, 1971, pp. 193-196. Este tema ha sido ampliamente analizado por Michel Haar: *La fracture de l'histoire*. Especialmente en el capítulo 6: “*La physiologie de l'art: Nietzsche revu par Heidegger*”. París. Millou, 1996, pp. 143-155.
- 6 M. Heidegger: *oc*, pp. 108-116, especialmente p. 113. (“La embriaguez como fuerza creativa de la forma”).
- 7 El III Reich como “obra de arte” tendrá en la alocución de Heidegger del 23 de noviembre de 1933 su aclaración política: “El arte sólo llega al gran estilo cuando incluye totalmente la existencia del pueblo en la marca típica de su esencia”. De esta forma, la constitución del Estado aparecerá como una obra de arte. Martin Heidegger: *El estudiante alemán como trabajador*. Introducción, traducción y notas de Julio Quesada. Sevilla/Barcelona. *Er: Revista de Filosofía*, n.º 29, III/2000. Y ante los estudiantes de Tübinga, el 30 de noviembre de 1933, Heidegger describía el proceso de conquista de la nueva realidad, afirma Safranski, “como si se tratara del nacimiento de una obra de arte” porque quien “lucha” es como si estuviera “en el interior de una obra que surge”. El artista-ciudadano del Reich se transforma en “copropietario de la verdad del pueblo en su Estado”. De ahí el proyecto heideggeriano sobre “el campamento de la ciencia” al servicio del auténtico saber alemán; proyecto que se llevó a cabo durante los días 4 al 10 de octubre de 1933, al pie de la cabaña de Todtnauberg. De la Nota dada por el propio Rector para tal experimento recordamos: 1) que “la ciencia es el despertar de nuevo para la realidad de la vida de la naturaleza y de la historia”, y 2) que “Se llegará a la meta a través de una marcha a pie... Traje de servicio de la SA y SS, eventualmente uniforme con casco de acero y brazalete”. Rüdiger Safranski: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona, Tusquets, 1994, pp. 306-307.
- 8 Richard Wolin: *La politique de l'Être (La pensée politique de l'Être)*. París. Kimé, 1992. Especialmente cap. III.
- 9 En efecto, y como sostiene Richard Wolin, el Nihilismo de la Voluntad de Poder como técnica (axioma que casi nadie pone ya en duda...) y “esencia” de la metafísica y, por lo tanto, del pensamiento occidental, puede que no contenga una “filosofía política” al uso; pero, sin la menor duda, podemos decir que en Heidegger hay toda una *política del Ser*. Política que consiste, precisamente, en poner entre paréntesis u olvidar las “diferencias ético-políticas”, política que, a causa del olvido del Ser, vuelve “intercambiables” cualquier diferencia política. Lo cual es una forma tan sutil como contundente de definir a la propia política como un ejercicio “espurio”. Por lo tanto, la “política del Ser” en tanto doctrina de la “historia del Ser” contiene claramente las “premisas” de dicha teoría política. 1.º Hasta

1943: sólo un Renacimiento del *Dasein* alemán puede salvar a Occidente de un destino de “declive” hacia la nada. 2.º La concepción de la “historia de la metafísica” como *Verfallgeschichte*, “historia del nihilismo de la caída”, conduce a ver la *democracia* como una esencial “forma de caída” o “venida a menos” del Reich, o sea, *Verfallsform*. Caída de la auténtica “forma” occidental que sólo el III Reich alemán puede salvar. 3.º Por lo tanto, y en conclusión de Wolin, hay un “vínculo esencial, ontológico” entre “la experiencia nazi de Heidegger” y el “conjunto de su proyecto filosófico”. En *oc*, especialmente, caps. II y III.

10 E Nietzsche: *Humano, demasiado humano*. Buenos Aires. Prestigio.

11 Eugen Fink: *La filosofía de Nietzsche*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza, 1981. ¿Es producto de un lapsus hermenéutico que en las páginas dedicadas a *Humano, demasiado humano* (pp. 30-61) no haya ni un solo comentario político y que identifique a los “espíritus libres” con el posterior príncipe Vogelfrei sin mencionar ni una sola vez la crítica de su autor al Reich alemán surgido de la guerra franco-prusiana, así como las sutilezas que dedica al nacionalismo y antisemitismo de la época?

12 E Nietzsche: *Fragmentos políticos. Postumos (1869-1874), (1875-1879), (1884-1885), (1885-1887), (1887-1889)*. Edición, traducción y notas de José Emilio Esteban. Prólogo de J. M. Navarro Cordón. Madrid. Universidad Complutense. Servicio de Publicaciones. En prensa. Correspondencia del texto citado indicado con F.

13 F. Nietzsche: *oc*, II, § 323, p. 487. Cursivas del autor. *KSA*, 2, pp. 511-512.

14 *Oc*, I, § 475. Cursivas nuestras. *KSA*, 2, p. 309.

15 *Oc*, I, p. 302. Cursivas del autor. *KSA*, 2, p. 311.

16 *Oc.*, II. *El caminante y su sombra*, § 87. *KSA*, 2, pp. 592-593. Primeras y últimas cursivas del autor.

17 Según Faye, hay que des-velar el Nietzsche de Heidegger acudiendo a los acontecimientos históricos que influyeron de forma decisiva en Heidegger. El porqué de esta lectura “metafísica” y “nihilista” tiene en la Alemania de la época un hecho decisivo que tampoco se entendería por sí solo. La Liga Pangermanista reaviva, hacia 1881, la palabra *volkisch* para ser aplicada al *volkische Staat*. Estado cuya finalidad consiste en conservar “los elementos originarios” de la raza y el pueblo. Utilizando el método mencionado anteriormente, Faye señala que ‘*Völkisch*’ acaba significando semántica y pragmáticamente tanto *nacional* como *étnico* o *racista*. No se trata de “lo propio de uno mismo” tal y como “nacional” para la cultura francesa o latina, sino de algo más. En la República de Weimar ya existían los neologismos ‘*volkische*’ y ‘*racista*’ como “equivalencias recíprocas”, como demuestra el uso cotidiano cuya complicidad en el uso ilocucionario era claramente política. Y en 1922 la escisión en el seno del Deutsch-nationale Volkspartei desvela qué estaba sucediendo, qué se había puesto en marcha, al transformarse en Deutsch-völkische Freipartei. No se trata, señala Faye siguiendo a Jakobson, simplemente de “partido nacional...” porque *völkische* en “partido nacionalista” excluye a otras razas consideradas, *völkische*, como inferiores.

¿Es posible que Heidegger no supiera que E. Schmeitzer, el coeditor de Nietzsche junto con su hermana, casada con un antisemita declarado públicamente, era el director de la revista *Antisemiter Correspondenz*, y el mismo que en 1884 fue corresponsable de la creación en Alemania del Partido antisemita? Las reacciones del propio Nietzsche contra el atropello antisemita de su pensamiento están también en *Der Wille zur Macht*, como hemos visto anteriormente con algunos ejemplos, y de nada sirvió que en *Ecce homo* dijera de sí mismo que hacía una guerra despiadada al nacionalismo y al antisemitismo (“El caso Wagner”). Es posible que Heidegger no lo supiera, lo que tampoco dice mucho a su favor. En cualquier caso, nosotros sí que lo sabemos. *Oc*, cap. III.

18 F. Nietzsche: *La genealogía de la moral*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Barcelona. Alianza, 1975, p. 139. *KSA*, 5, pp. 364-365.

19 *Oc*, III, § 24, p. 175. *KSA*, 5, p. 401. Cursivas del autor.

20 *Oc*, III, § 24, p. 174. *KSA*, 5, p. 400. Cursivas del autor.

21 *Ocy* III, § 24, pp. 173-174. *KSA*, 3, p. 400. Cursivas del autor.

- 22 *Oc*, III, § 24, p. 174. **KSA**, 3, p. 400. Cursivas del autor.
- 23 *El ca so Wagner y* § 12. Traducción de Pablo Simón. Buenos Aires. Prestigio, IV, p. 39. **KSA**, 6, p. 39.
- 24 *Humano, demasiado humano*, //, § 186, p. 440. **KSA**, II, p. 461. Cursivas nuestras.
- 25 ¿Es que en la transmisión del legado griego no pintan nada los árabes? Ni que decir tiene que para un mundo filosófico *ario* Averroes tiene tanta importancia como los judíos. Véase el claro y oportuno (frente al eterno retorno del *nacionalismo*) trabajo de Rafael Ramón Guerrero: “La transmisión a Europa de Averroes”, en *Actas del III Congreso nacional de filosofía medieval*. Zaragoza, 1999.
- 26 Domingo Blanco: “La filosofía del historiador de la filosofía”. *Ciencias y Letras*, n.º 5. Año 2. Málaga, 1983, pp. 64-65. Cursivas del autor.
- 27 *Ocy* p. 65. Cursivas del autor.
- 28 “Todas nuestras esperanzas tienden llenas de anhelo, antes bien, a percibir que, bajo esta vida y este espasmo culturales que se mueven inquietos y convulsos hacia arriba y hacia abajo, yace oculta una fuerza ancestral magnífica, íntimamente sana, la cual, es cierto, sólo en momentos excepcionales se revuelve con violencia, y luego vuelve a seguir soñando en espera de un futuro despertar. De ese abismo surgió la Reforma alemana: en su coral resonó por vez primera la melodía del futuro de la música alemana. Tan profundo, animoso e inspirado, tan desbordantemente bueno y delicado resonó esa coral de Lutero, como si fuera el primer reclamo dionisiaco que, en la cercanía de la primavera, brota de una intrincada maleza. A él le dio respuesta, en un eco de emulación, aquel cortejo festivo, solemnemente altanero, de entusiastas dionisiacos a los que debemos la música alemana (y a los que deberemos el *renacimiento del mito alemán f*. *El nacimiento de la tragedia*, § 23, p. 181. **KSA**, 1, 147. Cursivas del autor.
- 29 “Nosotros tenemos en tanto el núcleo puro y vigoroso del ser alemán, que precisamente de él nos atrevemos a *aguardar* aquella expulsión de elementos extranjeros injertados a la fuerza, y consideramos que el espíritu alemán reflexione de nuevo sobre sí mismo. Acaso más de uno opinará que la expulsión del elemento latino: y reconocerá una preparación y un estímulo externos para ello en la triunfadora valentía y en la sangrienta aureola de la última guerra, pero la necesidad íntima tiene que buscarla en la emulación de ser siempre dignos de nuestros sublimes paladines en esta vía, dignos tanto de Lutero como de nuestros grandes artistas y poetas”. *El nacimiento de la tragedia*, § 23, p. 183. **KSA**, 1, 149. Cursivas nuestras.
- 30 Nietzsche habla despectivamente de la “civilizada” Francia en *El nacimiento de la tragedia*, cap. 23, p. 181.
- 31 E Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, §9, p. 91. **KSA**, 1, 67.
- 32 *Oc*, pp. 91-92. **KSA**, 1, p. 68.
- 33 **KSA**, 1, 69. Se habla tanto de ‘*Ursprung*’ como de ‘*Ur-Menschen*’, y de ‘*ursprüngliches*’.
- 34 *Oc*, p. 92. **KSA**, 1, 68.
- 35 **KSA**, 1, 69.
- 36 *Oc*, p. 91. **KSA**, 1, 67.
- 37 *Oc*, p. 166. **KSA**, 1, 133.
- 38 M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Traducción de Ramón Rodríguez. Madrid. Tecnos, 1989.
- 39 M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, p. 8.
- 40 *Oc*, p. 9.
- 41 *Oc*, pp. 9-10. Ciertamente la *Kehre* va a rebajar mucho la acidez hermenéutica de un camino plagado de términos-vectores como extraer (*Waren*), ‘fuerza’ (*Kraft*), audazmente’ (*Vermessene*), ‘penetrar’ (*durch*). El texto de 1929 decía: “Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzurufen, was sie sagen wollen, muß jede Interpretation notwendig Gewalt brauchen. Solche Gewalt aber kann nicht

schweifende Willkür sein. Die Kraft einer vorausleuchtenden Idee muß die Auslegung treiben und leiten. Nur in Kraft dieser kann eine Interpretation das jederzeit Vermessene wagen, sich der verborgenen inneren Leidenschaft eines Werkes anzuvertrauen, um durch diese in das Ungesagte hineingestellt und zum Sagen desselben gezwungen zu werden". *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe*. Band 5. Fráncfort del Meno. Vittorio Klostermann, 1991, p. 202.

- 42 Oc, p. 10. Para una crítica de esta interpretación puede verse Werner Jaeger: *Aristóteles*. Traducción de José Gaos. México-Madrid-Buenos Aires, 1983, quien escribe en la p. 475: "Según este relato, habría sido Pitágoras el primero que habría usado los términos de filosofía y filósofo, explicando la índole del filósofo mediante la célebre comparación con los puros espectadores de los juegos olímpicos. Esta comparación tiene por base el doble sentido del vocablo **θεωρεῖν**, que significa lo mismo mirar que considerar e indagar en sentido "teorético". Como también Aristóteles compara en el *Protréptico* la actividad del investigador que se consagra a la ciencia pura con el mirar de los **θεωροί** de Olimpia, claro resulta que esta comparación del **θεωρητικὸς** se había hecho clásica en la Academia". Que el **θεωρεῖν** ocupa el rango supremo tanto en el estado como en la jerarquía del mundo moral es incuestionable: oc, pp. 475 y 479-480.
- 43 Sheyla Benhabib: "El diálogo con Martin Heidegger: la ontología de Hannah Arendt en *La condición humana*". Traducción de Janis Taylor y F. Colom. Madrid. Conferencia pronunciada en el CSIC el 17 de mayo de 1995, pp. 24-25 y nota n.º 17.
- 44 Sheyla Benhabib: oc, p. 24. El texto de Hannah Arendt dice: "Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad". *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Barcelona. Paidós, 1993, p. 222. Por otra parte, la "audacia" del que se atreve a hacer una "exégesis" pudiera tener que ver con lo que Pierre Aubenque denomina "el momento esencial de la investigación filosófica: es aporía, es decir interrupción del proceso de pensamiento, y su solución es la condición de una nueva puesta en marcha. [...] Ahora bien: resolver una aporía no es eludirla, sino desarrollarla (8(X7tOpr|C7ai); no dejarla de lado, sino *hundirse en ella y recorrerla de parte a parte*", En este sentido, y con palabras del propio Aristóteles, "la solución de la aporía es *descubrimiento*". P. Aubenque: *El problema del ser en Aristóteles*, p. 213 y nota n.º 317. Cursivas nuestras.
- 45 R. Safranski: oc, pp. 153-134.
- 46 Martin Heidegger: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid. Alianza, 1999.
- 47 M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretation zu Aristóteles*. En *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 6. Gotinga, 1989, p. 238.
- 48 M. Heidegger: oc, p. 239.
- 49 Oc, pp. 238-239.
- 50 Oc, p. 241.
- 51 E Nietzsche: *La gaya ciencia*, § 143. Traducción de José Jara. Caracas. Monte Ávila, 2.ª edición, 1992, pp. 123-124.
- 52 R. Safranski: oc, p. 157.
- 53 Aristóteles: *Ética a Nicómaco. Obras Completas*. Libro Sexto, cap. 4, 1139b-1140a, p. 1242.
- 54 Aristóteles: oc, 1140a-1141a, p. 1243.
- 55 Aristóteles: oc. Libro Octavo, cap. 1, 1155a -1155b, p. 1268. Aquel "estar-a-la-obra" se lo aplicará Heidegger directamente al *Führer* Adolf Hitler en *El estudiante alemán como trabajador*.
- 56 Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, p. 11.
- 57 Esta mistificación ontológica del lenguaje queda definida así por Paul De Man: "La tesis de Heidegger quedaría establecida de aceptarse esta identificación: la intercesión, que es el lenguaje, es también lo

- inmediato; la ley, el lenguaje que distingue, es la intercesión, lo inmediato o el Ser mismo: todo se halla reunido en el nivel del Ser. Al decir la ley, el poeta dice lo sagrado; que se manifieste como caos (*heiliges Chaos*) se debe a nuestro olvido del Ser”. *Visión y ceguera: Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*, p. 296.
- 58 Christopher Norris: *¿Qué le pasa a la postmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*. Traducción de Michel Angstadt. Madrid. Tecnos, 1998, pp. 328-329.
- 59 I. Kant: *Crítica de la Razón Pura*, A80-B106. Traducción de Pedro Ribas. Madrid. Alfaguara, 1978, p. 113.
- 60 M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*^ p. 12.
- 61 M. Heidegger: *oc*, pp. 12-13. Cursivas nuestras. Ajuicio de Safranski, el nacionalsocialismo de Heidegger no era racista al modo delirante de la ideología nazi sino que era un racista “decisionista”: racista no por “descendencia” sino por “decisión” o “proyecto”. Con el debido respeto hacia las personas, y a pesar del entusiasmo que me ha producido la lectura de este imponente libro, creo que esto último no es serio. Se puede amar a dos mujeres a la vez y no estar loco, pero ¿cómo se puede ser racista decisionista y al mismo tiempo defender la pureza de la raza?
- 62 *Oc*, p. 13. esta organización totalitaria con raíces en la “naturaleza” de lo orgánico, frente al impropio estar uno junto al otro, puede verse en todo su esplendor en *El estudiante alemán como trabajador*.
- 63 *Oc*, p. 13.
- 64 *Oc*, p. 12.
- 65 *Oc*, p. 14.
- 66 Ramón Rodríguez en “Estudio Preliminar” de Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, pp. XXXIV y XXXII. A pesar de nuestras discrepancias, este trabajo es de los pocos estudios españoles que no han acabado comulgando con el-claro-del-bosque. Y es de agradecer. Por ejemplo: “En lo esencial, todas las formas políticas responden a la misma voluntad de planificación, cálculo y dominio, tanto el ‘americanismo’ como el comunismo o el fascismo. Con ello las trágicas peculiaridades del nazismo no ofrecen una relevancia especial. ¿No es esto, por sí solo, una muestra desoladora de la miopía política de la ‘historia del ser’?”, *oc*, p. XLII.
- 67 En *Ser y Tiempo*, §74, podemos leer: “Pero si el ‘ser ahí’ que es en forma de ‘destino individual’ existe, en cuanto ‘ser en el mundo’, esencialmente en el ‘ser con’ otros, es su gestarse histórico un ‘gestarse con’ y constituido como ‘destino colectivo’. Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad (*Gemeinschaft*), del pueblo (*Volk*). El ‘destino colectivo’ no es un conjunto de ‘destinos individuales’, como tampoco puede concebirse el ‘ser uno con otro’ como un venir a estar juntos varios sujetos. En el ‘ser uno con otro’ en el mismo mundo y en el ‘estado de resuelto’ para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipado los ‘destinos individuales’. En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía el poder del ‘destino colectivo’. El ‘destino colectivo’, en forma de ‘destino individual’ del ‘ser ahí’, eny con su generación, es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del ‘ser ahí’”. Traducción de José Gaos. México. FCE, 1974, p. 415.
- Lo que aporta Heidegger en 1933 respecto del “destino colectivo” en tanto “ser con” (1927) es que el nacionalsocialismo queda identificado, sin la menor duda, con el “gestarse histórico” del *Dasein*. Y por eso nos parece incongruente esta utilización política de la filosofía de la “propiedad”, máxime cuando su autor se refiere a su propio análisis de la existencia en *Ser y Tiempo* como “solipsismo existencial” (R. Safranski: *oc*, p. 207). Sin embargo, esta incongruencia filosófica señala algo valioso para el análisis sociológico: el solipsismo existencial fue el caldo de cultivo histórico para que, tal como dice Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, se pusiera de manifiesto la soledad totalitaria del fascismo, “la alianza entre chusma y elite” (Safranski: *oc*, p. 275).
- 68 L. Dumont: *Ensayos sobre el individualismo*. Traducción de Rafael Tusón Calatayud. Madrid. Alianza, 1987.
- 69 Max Scheler, de la misma generación patriótica que Ernst Troeltsch, ya había aclarado en *El genio de la guerra y la guerra alemana* la diferencia cultural que había en el campo de batalla entre el ejército

alemán y los afeminados belgas. Véase una excelente crítica de estas teorías en José Ortega y Gasset: *Obras Completas*, Vol. 2. Madrid. Afianza-Revista de Occidente, 1987, pp. 194 y ss.

70 Citado por L. Dumont: *oc*, p. 142.

71 Citado por L. Dumont: *oc*, p. 142.

72 L. Dumont: *oc*, p. 143.

73 L. Dumont, *oc*, p. 75. *Cursivas nuestras*.

74 M. Heidegger: *oc*, p. 15. *Cursivas nuestras*.

75 M. Heidegger: *oc*, p. 17.

76 G. Bataille: *Lo que entiendo por soberanía*. Traducción de Pilar Sánchez Orozco y Antonio Campillos. Introducción de Antonio Campillos. Barcelona. Paidós/ICE. UAB, 1996. Muy especialmente, “Donde la soberanía renuncia a subordinar”, pp. 124-128. Esta lectura está más acorde con la relación nietzscheana entre “el hombre superior” y el “Reich” porque: “Allí donde el Estado acaba comienza el hombre que no es superfluo: allí comienza la canción del necesario, *la melodía única e insustituible*. Allí donde el Estado *a ca b a*, -¡mirad allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre?—. F. Nietzsche: “Del nuevo ídolo”, en *Así habló Zaratustra*. Alianza, Madrid, 1975, p. 85. La melodía del individuo es tan única como insustituible por el Reich. He ahí la diferencia, ontológica y política, con Heidegger. Primeras comillas mías.

77 M. Heidegger: *oc*, p. 16.

78 M. Heidegger: *oc*, p. 16.

79 Sería mejor decir “política plural” o “política basada en la pluralidad” para mantener el rigor histórico. Por otra parte, tanto Habermas en *Teoría y Praxis*, como Hannah Arendt en *La condición humana*, han señalado: 1) que ya en la Edad Media el concepto de acción, “praxis”, pierde su significado original griego entendiéndose desde un punto de vista social y no político: la finalidad de la política ya no está en la acción en tanto manifestación del “quién” en el espacio político de aparición, sino el bienestar y la paz de la comunidad. Y 2) que una de las características de la modernidad es la comprensión de la política no bajo las características de la “phrónesis” y la “praxis”, sino bajo las de “episteme” y “téchne”. La “nostalgia” de la polis griega, por parte de Arendt, tiene ahí su fundamento. Para esta cuestión resulta fundamental el capítulo VI, “La *vita activa* y la época moderna”, de la obra citada. Pero esta nota aclaratoria sólo quiere señalar lo obvio: que cuando hablamos de ‘política liberal’ de los griegos no pretendemos caer en el totalitarismo hermenéutico de identificar la libertad griega con la política liberal de los modernos, de los defensores de la Ilustración.

80 Martin Heidegger: *Ecrits Politiques (1933-1966)*. Présentation, traduction et notes par Francois Fédier. París. Gallimard, 1995, p. 125. Seguimos nuestra propia traducción, en *oc*.

81 M. Heidegger: *oc*, pp. 125-126.

82 *Oc*, p. 126.

83 Faye, en línea con el Foucault de *Arqueología del saber* y *Vigilar y castigar*, analiza los *enunciados* para desvelar los mecanismos de poder que dimanan de las mismas “formaciones discursivas”. Hijos díscolos del Nietzsche de *Verdad y mentira en sentido extramoral* y *La genealogía de la moral*, matizado en el caso de Faye, por el método estructuralista de Trubetzkoy y Jakobson, metodología que hace de su tesis un estudio decisivo a la hora de entender al más puro estilo “ilocucionario” cómo se pueden cometer crímenes con palabras totalitarias. Faye pone de manifiesto en este libro el conjunto de los desplazamientos narrativos y de las imperceptibles transposiciones lingüísticas que van permitiendo al discurso totalitario hacer políticamente aceptable lo inaceptable. Especialmente, en lo que se refiere al “lenguaje nazi”. Se trata de un riguroso análisis crítico cuyo punto de arranque está en “la apelación ontológica a la nación” por encima de los partidos, el establecimiento del “Estado Total” y su consecuencia en tanto “solución final”, es decir, en este lenguaje: “exclusión” de todos los demás pueblos pero especialmente de los judíos. *Los lenguajes totalitarios*. Especialmente, caps. I y II.

84 M. Heidegger: *oc*, p. 19 y nota n.º 11.

- 85 *Oc*, p. 13. Safranski comenta, agudamente, que el Rector quería el éxtasis platónico... pero sin las Ideas. *Oc*, p. 291.
- 86 R. Safranski escribe, al respecto, que “no hay duda de que el orador quiere revalorizarse a sí mismo y a los oyentes” transformados por Heidegger en una “metafísica tropa de choque”. *Oc*, p. 289.
- 87 Theodor W. Adorno: *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*. Traducción de Justo Pérez Corral. Madrid. Taurus, 2.^a edición, 1982. “En Alemania se habla, y, más aún, se escribe, una jerga de la autenticidad, distintivo de selección socializada, noble y al mismo tiempo con reminiscencias de la patria chica; un sublenguaje como supralenguaje, que se extiende desde la filosofía a la teología, [...]. El hecho de que las palabras de la jerga suenen, independientemente del contexto y del contenido conceptual, como si dijeran algo más elevado de lo que significan, habría que designarlo con el término aura. [...] Entre tanto, la palabra de la jerga no confía ya, a pesar de las figuras históricas y de la grandeza en sí, en la dignidad humana, como lo hiciera el idealismo. En lugar de eso, el hombre, como ya se ha tematizado en los filósofos más destacados, debe tener como sustancia su impotencia y nulidad, a la cual de hecho se acerca más cada vez en la sociedad actual. Este estado histórico es proyectado sobre la pura esencia del hombre; afirmado, eternizado al mismo tiempo. Como consecuencia, la jerga roba al concepto del hombre, que sería grandioso gracias a la nulidad, precisamente aquellos rasgos que en toda la Ilustración y también en el primer idealismo alemán contenían una crítica a las condiciones en que no se hace al alma justicia divina. [...] La muerte se convierte en la esencia del mortal, contra lo más próximo, en el sentido de que está ahí, y con ello, artificialmente, en una contrafigura más allá del ente, salvada por el uno y sublimación de éste, o sea, en lo auténtico: la autenticidad es la muerte.” *Oc*, pp. 11, 13, 53 y 113.
- 88 Paul De Man: *La ideología estética*. Traducción de Manuel Asensi y Maber Richart. Barcelona. Cátedra-Teorema, 1998.
- 89 *Oc*, p. 192.
- 90 Jacobo Muñoz: “Materiales para una crítica de la modernidad...”, pp. 29-30. Cursivas del autor.
- 91 *Oc*, p. 201.
- 92 Esta es la razón de ser de “la ideología estética”, *oc*, p. 208.
- 93 Paul De Man ha insistido en señalar cómo muchas de las interpretaciones-ocurrencias -y por más banales o descabelladas que sean- forman, lo queramos o no, la historia que comienza a estar desprotegida frente al relativismo y eclecticismo de la lectura como fuerza. Al parecer, la “reversibilidad” de la “historicidad” es lo que convierte, en un momento oportuno, *Kairós*, las ocurrencias en conocimiento. Se trata de un “modelo lingüístico del proceso histórico” (Hölderlin leído por Heidegger) en donde la verdad (*Warheit*) “es el hecho de que ocurre, no la verdad, sino lo que es verdadero”. Así, pues, por el hecho de que ocurre (*das Wahre*) es verdad. ¿Qué ha ocurrido?: hemos pasado, afirma De Man, desde el *tropo* en tanto modelo cognitivo a lo performativo. Es una nueva estructura temporal: “el *lenguaje* como sistema” de lo que *pa sa*. *Ereignis-Wahre*. En *oc*, pp. 189-191.
- 94 Mariano Peñalver: “Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo”, en *oc*, pp. 336 y 341-342.
- 95 Paul De Man: *oc*, p. 214.
- 96 *Oc*, pp. 219-220.
- 97 Paul De Man se centra en “Heimkunft”, “Wie wenn am Feiertage...”, “Andenken”, pertenecientes a *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung* de 1930, en donde también se encuentra el ensayo más general sobre lo poético “Holderlin y la esencia de la poesía” que es de 1936, y, especialmente, “El origen de la obra de arte” de 1935-36 perteneciente a *Holzwege*.
- 98 Paul De Man: *Visión y ceguera*, p. 278.
- 99 *Oc*, p. 283.
- 100 *Oc*, p. 284.
- 101 *Oc*, pp. 286-287.

- 102 Martin Heidegger: *Qué es Metafísica*. Traducción de Xavier Zubiri. Buenos Aires. Siglo Veinte, 1974, p. 130. Pertenece a la Nota del propio Heidegger.
- 103 Sartre: *El existencialismo es un humanismo*. Heidegger: *Carta sobre el Humanismo*. Buenos Aires. Ediciones Huáscar, 1972, pp. 91-92. Cursivas nuestras.
- 104 Martin Heidegger: *Carta sobre el Humanismo*, pp. 93-94.
- 105 *Oc*, p. 91.
- 106 Paul De Man: *oc*, p. 287. Y Otto Pöggeler: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 75. “Lo hermenéutico, pues, no sólo’ significa el interpretar, sino, con prioridad, el traer un mensaje y el dar noticia del ser del ente, pero de un modo tal que el ser mismo llegue a brillar en su apariencia” (p. 76).
- 107 “Esta” porque se trata de no generalizar la exégesis heideggeriana de Holderlin a toda la poesía como si ésta tuviera la necesidad de convertirse en un icono verbal, y paradigma obligado para toda poesía.
- 108 Otto Pöggeler: *oc*, pp. 234-235.
- 109 Lo que hemos visto de Eurípides en *Las Troyanas*, su “modernidad”: situación de la mujer y del esclavo, compromiso con la justicia, piedad ante el dolor humano, etcétera, nos desvela una esencia de la tragedia muy diferente.
- 110 Otto Pöggeler: *oc*, p. 228. Utilizamos críticamente a Pöggeler.
- 111 Jürgen Habermas: “Heidegger: Obra y Cosmovisión. Prólogo a un libro de V. Farías”, en *Textos y contextos*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Barcelona. Ariel, 1996, pp. 101-102.
- 112 M. Heidegger: “De la esencia del fundamento”, en *Qué es metafísica*. Traducido por Xavier Zubiri. Buenos Aires. Siglo Veinte, 1974,
- 113 M. Heidegger: *oc*, p. 71. I. Kant: *Crítica de la razón pura* (A 451), p. 194. Traducción de Pedro Ribas. Madrid. Alfaguara, 1978.
- 114 M. Heidegger: *oc*, p. 72.
- 115 *Oc*, p. 78.
- 116 *Oc*, pp. 80-81.
- 117 *Oc*, p. 83-84.
- 118 *Oc*, p. 85.
- 119 *Oc*, p. 87.
- 120 *Oc*, p. 88.
- 121 *Oc*, p. 88-89.
- 122 *Oc*, p. 88 y nota n.º 47.
- 123 *Oc*, p. 88.
- 124 Véase Karl Löwith: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. Traducción de Ruth Zauner, revisada por Andreas Lotha. Madrid. Visor/La Balsa de la Medusa, 1992, pp. 59-60.
- 125 M. Heidegger: *oc*, p. 99. Cursiva nuestra.
- 126 *Oc*, p. 99.
- 127 *Oc*, pp. 100 y 101.
- 128 Volkmann-Schluck: *Introducción al pensamiento filosófico*. Madrid. Gredos, 1967, pp. 94-97.
- 129 M. Heidegger: *oc*, p. 102.
- 130 M. Heidegger: *La pregunta por la cosa*. Traducción de Eduardo García Belsunce y Zoltán Szankay. Buenos Aires. Sur, 1964, pp. 88 a 95.
- 131 M. Heidegger: “De la esencia del fundamento”, en *oc*, p. 104.
- 132 M. Heidegger: *Qué es metafísica*, p. 88.

- 133 “Y a su vez, esta abismalidad del *Dasein* no es nada que se pueda abrir a una dialéctica o a un análisis psicológico”. En *oc*, p. 107.
- 134 M. Heidegger: *oc*, p. 107.
- 135 M. Heidegger: *oc*, p. 107.
- 136 M. Heidegger: “El Principio de razón”, en *Qué es filosofía*. Traducción de José Luis Molinuevo. Madrid. Narcea, 1978, p. 75. Cursiva nuestra.
- 137 M. Heidegger: *oc*, p. 76.
- 138 *Oc*, p. 78.
- 139 *Oc*, pp. 78-79.
- 140 G. W. Leibniz: *Discurso de meta física*, pp. 57-58.
- 141 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica”, en *Epoca de Filosofía*, n.º 1. Traducido por Adolfo P. Carpió. Barcelona, 1985, p. 22.
- 142 G. W. Leibniz: *Discurso de meta física*, p. 105.
- 143 M. Heidegger: “El principio de razón”, *oc*, p. 84.
- 144 F. Nietzsche: “Cuando del concepto de Dios quedan eliminados los *presupuestos* de la vida ascendente, todo lo fuerte, valiente, señorial, orgulloso, cuando Dios va rebajándose paso a paso a ser símbolo de un bastón para cansados, de un ancla de salvación para todos los que se están ahogando, cuando se convierte en Dios-de-las-pobres-gentes, en Dios-de-los-pecadores, en Dios-de-los-enfermos *par excellence*, y el predicado “salvador”, “redentor”, es lo que *resta*, por así decirlo, como predicado divino en cuanto tal: ¿*de qué* habla tal transformación?, ¿tal *reducción* de lo divino?”. *El Anti Cristo*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid. Alianza, 1979, p. 42. Cursivas del autor.
- 145 M. Heidegger: “El principio de razón”, *oc*, pp. 79 y ss.
- 146 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica”, en *oc*, p. 20. W. Heisenberg: *La imagen de la naturaleza en la Física actual*. Traducido por Gabriel Ferrater. Barcelona. Ariel, 1976, pp. 19-20.
- 147 M. Heidegger: “El principio de razón”, *oc*, pp. 84-85.
- 148 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica”, *oc*, pp. 13-14. Cursivas nuestras.
- 149 John Milton: *El Paraíso perdido* (686-690). Edición y traducción de Esteban Pujáis. Madrid. Cátedra, 1986, p. 97.
- 150 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica”, *oc*, p. 16. G. F. Hegel: *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. México. FCE, 1973, pp. 120-121.
- 151 F. Nietzsche: *Humano, demasiado humano II*, §218. Traducción de Pablo Simón. Buenos Aires. Prestigio, vol. II, 1970, pp. 619-620. *Aurora*, § 206, *oc*, pp. 826-828.
- 152 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica”, *oc*, p. 22.
- 153 W. Heisenberg: *La imagen de la naturaleza en la Física actual*, pp. 6-8.
- 154 W. Heisenberg: *oc*, p. 16.
- 155 K. Axelos: *Argumentos para una investigación*. “Del Logos a la Logística”. Traducción de Carlos Manzano. Madrid, Fundamentos, 1973, p. 33. Véanse también pp. 190 y 194-195.
- 156 M. Heidegger: “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Qué es filosofía*, pp. 99-100.
- 157 M. Heidegger: *oc*, p. 99.
- 158 M. Heidegger: *oc*, pp. 100-101.
- 159 André Gorz: *Adiós al proletariado (Más allá del Socialismo)*. Traducción de Miguel Gil. Barcelona. El Viejo topo, 1982, pp. 138 y 137.
- 160 A. Gorz: *oc*, p. 139.

- 161 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica”, *oc*, pp. 22 y 23. Esta táctica, combatida por los partidos verdes, se ha hecho trágicamente patente con los ejemplos de las centrales nucleares.
- 162 W. Heisenberg: *oc*, p. 25.
- 163 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica”, *oc*, p. 22.
- 164 G. Vattimo: *Las aventuras de la diferencia*. *Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Traducción de Juan Carlos Gentile. Barcelona. Península, 1986, p. 111.
- 165 Maurice Merleau-Ponty: *El ojo y el espíritu*. Traducción de por Jorge Romero Brest. Buenos Aires. Paidós, 1975, p. 11.
- 166 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica”, *oc*, p. 21.
- 167 M. Heidegger: *oc*, p. 24.
- 168 W. Heisenberg: *La imagen de la naturaleza en la Física actual*, pp. 25-26. Cursivas nuestras.
- 169 M. Heidegger: “El principio de razón”, *oc*, p. 85.
- 170 Gianni Vattimo: *Introducción a Heidegger*. Traducción de Alfredo Báez. Barcelona, Gedisa, 1986, pp. 24, 26 y 54.
- 171 J. M. Navarro Cordón: “Sentido de la Ontología fundamental en Heidegger”. *Anales del Seminario de Metafísica*. Universidad de Madrid, 1966, p. 31. ‘Manquedad’ que pone en evidencia el conocimiento de que la Ontología fundamental es “una vuelta al ser (*Sein*) como fundamento (*Grund*)”, *oc*, p. 30. “Existir para el hombre, escribe Ortega, significa lo que la etimología del vocablo *existir* sugiere: *existere, estar fuera de sí*, tener que *ser* en un elemento extraño, negador, hostil, donde no se realizan sin más mis ideas, mis quereres y mis deseos, que no me acepta sin más, que no coincide conmigo, así buenamente y desde luego”. Por eso la *circunstancia* del hombre es “antiparadisiaca” y ésta la razón de que el hombre no sea el ser “suficiente” como lo define la metafísica clásica (“sustancia es el ser suficiente”), sino “el ser *indigente*”: “Ontológicamente, el hombre es un muñón”, en Ortega: *La Razón Histórica*. Obras Completas, 12. Madrid, Alianza, 1988, pp. 209, 208, 210, 216 y 217.
- 172 M. Heidegger: *oc*, p. 87.
- 173 *Oc*, p. 87.
- 174 *Oc*, p. 86. Cursivas nuestras.
- 175 *Oc*, pp. 86 y 87. “Angustia y nada no son ajenas entre sí -escribe Navarro Cordón—, sino que la nudez ontológica que la nada denuncia en los entes es revelada por la absoluta insignificatividad del mundo que abre la angustia”, en Navarro Cordón: *oc*, p. 38.
- 176 M. Heidegger: *oc*, p. 93.
- 177 M. Heidegger: “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Qué es filosofía*, pp. 102 y ss.
- 178 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica”, en *oc*, p. 27.
- 179 M. Heidegger: *La pregunta por la cosa*, pp. 91-93.
- 180 M. Heidegger: *oc*, p. 100. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, *oc*, pp. 103-107. Y en otro lugar dice Heidegger: “‘Método’ es ahora el nombre para el proceder (*Vorgehen*) asegurador y conquistador con respecto al ente, a fin de ponerlo con seguridad (*es... sicherzustellen*) como objeto para el sujeto”. *Nietzsche*. Neske, Pfullingen, 1961, vol. II, p. 170, citado por Navarro Cordón en la nota n.º 23 de su traducción de las *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1984, p. 79.
- 181 O. Pöggeler: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción y notas de Félix Duque Pajuelo. Madrid, Alianza, 1986, p. 311. Véase especialmente todo ese cap. X: “El problema del decir”, pp. 292-327.
- 182 G. Vattimo: *Introducción a Heidegger*, pp. 122-123. Cursivas nuestras. No podemos dejar de señalar lo siguiente. La tesis de Heidegger puede quedar desmontada en su mismo comienzo. Que la “verdad” está ya envenenada por el ‘monólogo’ y la ‘unilateralidad’ de la Razón platónica no deja de ser un “comentario” de Heidegger. Frente a esta interpretación caben otras mucho más positivas como la de

- Emilio Lledó, quien vendría a sostener justamente lo contrario: “Pero, con Platón, la filosofía presenta su radical instalación en el *lenguaje*; en el lenguaje propiedad de una *comunidad*, objeto de controversia y de análisis. [...] Pero no el *diálogo* como posible género literario, sino como manifestación de un *espacio m e n t a l* en el que concurría el lenguaje, de la misma manera que en el espacio de la *Polis* concurría la *v i d a*”. *La memoria del Logos. (Estudios sobre el diálogo platónico)*. Madrid, Taurus, 1984, p. 39. *Cursivas nuestras*.
- 183 M. Heidegger: *La pregunta por la cosa*, p. 94.
- 184 W. Heisenberg: *oc*, p. 12. *Cursivas nuestras*.
- 185 *Oc*, p. 12. *Cursivas nuestras*.
- 186 *Oc*, p. 23. *Cursivas nuestras*.
- 187 *Oc*, p. 24. *Cursivas nuestras*.
- 188 Maurice Merleau-Ponty: *El ojo y el espíritu*, pp. 9 y 10. *Cursivas nuestras*.
- 189 W. Heisenberg: *oc*, p. 23.
- 190 *Oc*, p. 26. W. C. Dampier: *Historia de la ciencia*. Traducción de Cecilio Sánchez Gil. Madrid, Tecnos, 1972, p. 420.
- 191 René Schérer: “El último de los filósofos”, en R. Schérer y Arion Lothar Kelkel: *Heidegger o la experiencia del pensamiento*. Traducción de Bartolomé Parera. Madrid, Edaf, 1973, p. 11. *Cursivas nuestras*.
- 192 R. Schérer: *oc*, p. 12. En nuestra opinión este título de “intempestivo” dado a Heidegger es una fuente inagotable de errores. La palabra tiene una historia: Nietzsche se autopresenta ante sus compatriotas como “*Unzeitgemäss*” porque se opone al nacionalismo y patriotería de su época. Frente a la avalancha del nacionalismo-militarista prusiano Nietzsche fue capaz de echar en los comienzos (que seguirá hasta el III Reich) un jarro de agua fría cuando advertía que la victoria sobre Francia podía acabar siendo una completa derrota para Alemania: “*en la derrota y aún extirpación del Espíritu alemán en aras del ‘Reich alemán’*”. F. Nietzsche: *Consideraciones intempestivas, I. David Strauss, el confesor y el escritor*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1988, p. 91.
- 193 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica”, *oc*, p. 29.
- 194 Gianni Vattimo: *Introducción a Heidegger*, pp. 54 y 56.
- 195 Citado por Gianni Vattimo: *oc*, pp. 54-55. Se trata de *Ser y Tiempo*. Traducción de José Gaos. México. FCE, 1974, p. 354. En ese mismo § 65, “La temporalidad, sentido ontológico de la cura”, también dice Heidegger: “¿Qué se busca ontológicamente al buscar el sentido de la cura?” (p. 351); “*La unidad original de la estructura de la cura reside en la temporalidad*” (p. 355, cursiva del autor); “Resumimos el anterior análisis de la temporalidad original en las siguientes tesis. El tiempo es originalmente como temporación de la temporalidad que hace posible la constitución de la estructura de la cura. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporiza originalmente desde el advenir. El tiempo original es finito” (p. 358).
- 196 M. Heidegger: “El principio de razón”, *oc*, p. 93.
- 197 M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*. München, Francke, 1975, p. 41.
- 198 Platon: *República*, IV, 515d, en *Diálogos*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1986, p. 339. *Cursivas nuestras*.
- 199 M. Heidegger: *Platón s Lehre von der Wahrheit*, p. 44. *Cursivas nuestras*.
- 200 M. Heidegger: *oc*, p. 45.
- 201 M. Heidegger: *oc*, pp. 44, 45 y 51-52.
- 202 M. Heidegger: *Ser y Tiempo*, pp. 351 y 166-172.
- 203 Citado por Kostas Axelos: *Introducción a un pensar futuro*. Traducción de Edgardo Albizu. Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 82 a 87. El traductor ha aclarado con mucho tino que en el último verso (o

- aforismo) ‘Irrtum’ no se reduce a ‘Fehler’, error lógico, sino que indica el ámbito -su fijo ‘tum’- en el que domina la errancia del *Dasein*, – ‘Irre’ (p. 87).
- 204 M. Heidegger: *Des del experiència del pensament*. Versió y próleg: Joan B. Llinares. Edició bilingüe. València, Fuentearnera, 1979, pp. 29 y 31.
- 205 Vattimo afirma que la “existencia” referida al hombre “ha de entenderse en el sentido etimológico de *existere*, estar afuera, sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección a la posibilidad. [...] la existencia tal como la entiende la ontología tradicional (que no puede aplicarse al hombre) es la simple presencia, la *Vorhandenheit*”. *Introducción a Heidegger*, p. 26. Pero hay que añadir que el hombre-como-posibilidad ya estaba en Nietzsche: “Desde entonces el hombre cuenta entre las más inesperadas y apasionantes jugadas de suerte que juega el ‘gran Niño’ de Heráclito, llámese Zeus o Azar –despierta un interés, una tensión, una esperanza, casi una certeza, como si con él se anunciase algo, se preparase algo, como si el hombre no fuera una meta, sino sólo *un c a m i n o*, un episodio intermedio, una gran promesa...”. De ahí que Nietzsche criticara la metafísica redefiniendo al hombre desde su imposible definición última: “nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y *lle no de futuro*”. *La genealogía de la moral*, II, 1. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1975, p. 97. Cursivas nuestras y de Nietzsche respectivamente.
- 206 M. Heidegger: “El principio de razón”, pp. 91-92.
- 207 M. Heidegger: *Kant y el problemade la m eta física*. Traducción de Gred Ibscher Roth. México, FCE, 1973, p. 167.
- 208 M. Heidegger: *oc*, p. 167.
- 209 *Oc*, p. 82.
- 210 *O c*, p. 137.
- 211 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica”, *o c*, p. 29.
- 212 M. Heidegger: *oc*, p. 28. Cursiva nuestra.
- 213 I. Kant: *Crítica del Juicio*. Traducción de Manuel García Morente. México. Editora Nacional, 1975, pp. 159 y 167.
- 214 “La finalidad objetiva no puede ser conocida más que mediante la relación de lo diverso con un fin determinado, o sea sólo mediante un concepto. Por esto sólo es ya claro que lo bello, cuyo juicio está fundado en una finalidad meramente formal, es decir, en una *finalidad sin fin*, es completamente independiente de la representación del bien, pues este último presupone una finalidad objetiva, es decir, la relación del objeto con un fin determinado”. I. Kant: *o c*, p. 204. Cursivas nuestras.
- 215 I. Kant: *Crítica del juicio*, pp. 204-207.
- 216 M. Heidegger: *Kant y el problemade la m eta física*, p. 170.
- 217 I. Kant: *Primera introducción a la «Crítica del juicio»*. Traducción de José Luis Zalabardo. Madrid, La Balsa de la Medusa/Visor, 1987, pp. 51-52.
- 218 I. Kant: *Crítica del juicio*, p. 213.
- 219 I. Kant: *oc*, p. 210.
- 220 *Oc*, pp. 235-236. Cursivas nuestras.
- 221 *Oc*, pp. 234-235.
- 222 M. Heidegger: *Kant y el problemade la m eta física*, p. 146.
- 223 Kostas Axelos: *Argumentos para una investigación*, p. 190.
- 224 O. Pöggeller: *Filosofía y política en Heidegger*. Traducción de Juan de la Colina y revisada por Ernesto Garzón Valdés. Barcelona. Alfa, 1984, p. 44.
- 225 M. Heidegger: *Kant y el problema de la metafísica*, p. 170. Cursivas nuestras.
- 226 M. Heidegger: *oc*, p. 149.

- 227 J . Habermas: “Heidegger: Obra y Cosmovisión”, pp. 78, 82-83 y 90.
- 228 Maurice Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jen Cabanes. Barcelona, Península, 1975. Prólogo, p. 20.
- 229 “Lo que habíamos llamado ‘reconstitución proferida del Logos-mundo’ no es la reactivación de una tradición y del hilo de un sentido por la repetición o rememoración de su origen y la anticipación del fin; sino revelación, análisis o descripción parcial y siempre concreta de las articulaciones del discurso, de nuestro cuerpo o de nuestros campos sensoriales, de tales nexos o unidades sintácticas de la expresión o de la acción, de tal ‘axiomática de las valoraciones... análisis particulares de las que no está dicho que correspondan siempre a las ya constituidas unidades del discurso o que construyan uno solo, sino que en la multiplicación de los registros y las formas, como en la potenciación y activación del poder del no interior que amaga la intemporal fisura del tiempo, despliega un horizonte de juego lo bastante concreto para liberar, precaria y parcialmente, la fuente de lo que puede llamarse nuestra libertad. Intención que no brota de la nostalgia por la seguridad del fundamento, que no sueña la presencia plena; que no afirma ante todo el origen y el fin del juego. Sino el juego”. Domingo Blanco: *Lección 41: La Fenomenología de Edmundo Husserl*. Málaga. Apuntes a ciclostil del Colegio Universitario, 1969, p. 46.
- 230 M. Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*, p. 459.
- 231 A. de Saint-Exupéry: *Pilote de Guerre*. Citado por M. Merleau-Ponty en *oc*, p. 463.
- 232 Este texto apareció en la Revista *Er*. Sevilla-Barcelona, n .º 21, 2003.
- 233 Zaratustra, en “El adivino”, dice lo siguiente: “Y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores se cansaron de sus obras.
Una doctrina se difundió, y junto a ella corría una fe: ‘¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!’”. *Así habló Zaratustra*. Traducción de Sánchez Pascual. Madrid. Alianza, 1975, pp. 197 y ss.
¿No hay un aire de familia entre el “guardián de tumbas” que ahí aparece como “vigilante nocturno” y el pastor-de-el-ser-para-la-muerte en cuyo castillo de nuestra finitud, finitud-caída-culpabilidad, yace vencida la vida desde cuyo cadavérico olor a eternidades se nos sigue sermoneando, ahora ontológicamente, desde el polvo eres y en nada te vas a convertir...?
“Así se me iba y se me escapaba el tiempo —continúa Zaratustra-, si es que tiempo había todavía: ¡qué sé yo de ello! Pero finalmente ocurrió algo que me despertó”. *Oc*, p. 199.
- 234 Muy oportunamente, el profesor Diego Sánchez Meca me advertía en la discusión que también había, entonces, en la ontología de Sartre esa misma insuficiencia aunque políticamente eran muy opuestos; y, por lo tanto, que el argumento de Arendt fallaba. Sin embargo, creemos que el análisis arendtiano del totalitarismo y en lo tocante a la supra-unidad mecánica puede valer como crítica del marxismo sartreano más furibundo.
- 235 Peter Sloterdijk: *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*. Traducción de Teresa Rocha Barco. Madrid. Siruela, 2000.

Del Nihilismo a la Razón histórico-narrativa

Este capítulo último va a intentar dar una respuesta filosófica, literaria y política al mayor atropello que la historia del hombre ha conocido hasta ahora: el *totalitarismo*¹. Por tal entendemos tanto el *fascismo* como el *comunismo*, apreciaciones, límites y diferencias, que las hay, pero en las que ahora no podemos entrar. Filosóficamente queremos señalar como “teoría” el irracionalismo que, amparándose en ciertas lecturas del Nihilismo como “diagnóstico” que Nietzsche hace de nuestra cultura, late en la crítica y “superación” de la metafísica crítica e ilustrada y como parte de una generalizada crítica de la modernidad. Estos fundamentos metafísicos y políticos son, justamente, los que el fascismo (simplificamos los dos términos) vino en el siglo XX a echar por tierra: nuestra libertad y nuestra pluralidad. Por lo tanto, para reconstruir el tejido ontológico roto tendremos que comenzar salvando lo que más desprecia esta filosofía y que es, a nuestro juicio, la *pluralidad*. De ahí la vuelta que proponemos al *Lebenswelt*, el mundo sagrado e irreducible de nuestra vida cotidiana. Esto significa recuperar, frente a la lectura de Platón y Heidegger, algo que desde la primera página de este libro hemos intentado llevar a cabo, recuperar un sentido y alcance ontológico y político de lo “fenoménico”, de lo que se nos aparece, un *sentido de la vida*, dirá Merleau-Ponty, en donde no cabe ni sustracción de contextos ni deconstrucción de la carne. Recuperación de la pluralidad que en el *perspectivismo* y la *razón histórica* de Ortega transforma al hombre en *el novelista de sí mismo*. Esta recuperación filosófica de *El Quijote* como punto de partida de lo que hemos llamado la *otra* Modernidad, tiene su propio desarrollo contemporáneo filosófico-literario: desde Malcolm Lowry a Richard Rorty, pasando por Milan Kundera. *Reforma de la metafísica* cuya crítica no quiere echar por la borda a la metafísica aunque sí la renovación histórica de los conceptos clásicos de ‘sustancia’, ‘sujeto’, ‘ser’, ‘nación’, ‘patria’; crisis que afecta al problema de los “géneros” como patrimonio que heredamos, para mal y para bien, de nuestra propia circunstancia histórico-cultural *española*. Esta crisis de la sustancia, del ser, como del sujeto o de la patria tendrá un capítulo muy especial en autores como María Zambrano, nuestros metafísicos en el exilio. No ya la crisis del entendimiento sino el hecho de estar

en un medio completamente *mestizo* les hará descubrir en sus propias carnes la necesidad de una reforma de la metafísica empecinada dogmáticamente en el sujeto en sí como en la patria en sí. Por último, esta misma razón histórica una vez asumida nuestra condición de seres finitos, contingentes, impredecibles, iguales y únicos, nuevas categorías ontológicas que fundamentan la política basada en la pluralidad frente a la *Kultur*, se transforma, a su vez, con Hannah Arendt, otra *exiliada*, en *razón histórico-narrativa* que señala, como parte de la condición humana, lo que ciertas lecturas del *Lebenswelt* habían despreciado: el paso fundamental que hay desde la “diferencia ontológica” –ser/ente– a una “*onto logia de las diferencias*” en donde los que vamos a morir podemos seguir esperando, con las fuerzas intelectuales y morales que no tenemos más remedio que sacar de nuestro propio desconsuelo, un mundo más justo, hermoso y tolerante.

6.1. *Lebenswelt*. La vuelta a la pluralidad del mundo: E. Husserl y M . Merleau-Ponty

6.1.1. La “intencionalidad” y el “alguien”

La idea original de Kant, el problema de la metafísica *crítica*, no consigue, sin embargo, disipar los fantasmas de la metafísica. Su proyecto implicaba una directa descripción del mundo de la percepción que, para Husserl, no era otro que “el mundo de la vida”; descripción kantiana que acaba sustituyendo el análisis del juicio por una percepción determinada, a su vez, por las funciones lógicas del juicio. De esta forma no hay más “objetividad” que la que impone la forma de la predicación, por lo que la función de la “intuición” queda obviamente reducida a la de proveer una diversidad al entendimiento gracias a lo que se puede “particularizar” sus propias leyes. Aunque el giro copernicano insista en la necesidad de la experiencia, de lo contrario los conceptos están “vacíos”, sin embargo, y esto es lo que viene a denunciar el método fenomenológico de Husserl, esta necesidad kantiana de la experiencia no deriva de la propia estructura del conocimiento sino, más bien, de la debilidad del espíritu humano.

La palabra “fenómeno” no designa un cierto orden de lo meramente aparente que hay que contraponer a un orden auténticamente real, sino lo que designaba la palabra griega *phainomenon*: lo que aparece a la luz, lo que se muestra. No apunta, pues, a ningún tras-mundo verdadero que da la razón ontológica del mundo sensible. Nada de esto. ‘Fenomenología es la ciencia de “lo que hay” en su evidenciarse y, de ahí, que la consigna “Volver a las cosas mismas” significara la intención de recobrar el sentido del ser en la plenitud de su verdad. La Fenomenología, entonces, nos proponía por lo pronto que en lo que aparece, en las cosas mismas, estaba en juego la autenticidad de la

existencia humana. Y por esta razón no se trata de proveer de realidad al concepto o, mejor dicho, el problema no está en darle diversidad al conocimiento sino en darle su “sentido” de conocimiento en tanto “conocimiento de las cosas”². Quiere esto decir, en definitiva, que no se trata de criticar al concepto puro por su “pobreza” sino por su *irrealidad*, auténtica limitación fenomenológica ya que ni toda la plenitud conceptual reunida generosamente en un concepto logrará que éste tenga realidad en la existencia. Y por estas condiciones es por lo que la deducción de las categorías no salía nunca del plano puramente formal de la noción de objeto, y por lo que tampoco podía garantizar o fundar un “acuerdo material” entre el entendimiento y los datos de la sensibilidad, datos efectivos, para poder garantizar la posibilidad real de un sistema de leyes particulares de la naturaleza. La armonía sujeto-objeto, puesto que puramente abstracta, tenía que acudir a una “armonía” cuyo fundamento era inexplicable.

No insistiremos más, pero de todos es conocido que la “Krisis” entre sujeto y objeto provocó en Husserl la revelación capital del tema fenomenológico fundamental: la *intencionalidad*, o el hecho de que “toda conciencia es conciencia de algo”. De ahí que “fenómeno” no signifique aquí ausencia de ser o de Bien (Platón) sino, y en línea aristotélica, que en todo fenómeno, en todo aparecer, hay un *manifestarse a “alguien”*. Husserl rompía así tanto el idealismo como el empirismo, pues la intencionalidad de la conciencia no revela una relación entre dos realidades, “sujetomundo”, que puedan existir de forma autónoma, sino, más bien, se trata de una *unión esencial*. Al margen de esta intencionalidad no son concebibles ni el sujeto ni el mundo.

6.1.2. *Epojé: ¡Hágase el mundo!*

Si cuando nos representamos algo resulta que nuestra persona aparece en la foto de la realidad como conciencia de alguien, entonces está claro que toda “meditación” posible sólo podemos comenzarla como hombres de la vida natural que juzgan, sienten y quieren. Cuando pienso en el mundo, el mundo piensa en mí, dirá de forma admirable Pedro Salinas en su *Razón de amor*:

Pensar en ti esta no che no era
pensarte con mi pensamiento ,
yo solo, desde mí. Te iba pensando
conmigo , exactamente, el ancho mundo³.

Tengo conciencia de un mundo que no invento, que esta *ahí*, extendido en el espacio y en el tiempo, ante mí; y sigue ahí incluso cuando no lo pienso como sabemos que siguen ahí las calles de Málaga que no veo o el más alejado objeto de mi casa con el que ahora no cuento mientras escribo estas líneas. El mundo que está ahí se extiende

ilimitadamente con sus copresencias aunque, como decimos, yo no las piense. Es más, para Husserl, el que ahora está frente al ordenador a altas horas de la madrugada está rodeado de copresencias mundanas que *cuentan* tanto como la materialidad de la mesa o las luces del semáforo de la esquina. No sólo espacial sino temporalmente el mundo me abarca: abierto en lo ilimitado de su pasado y futuro. Pero este mundo en el que *soy yo-mismo-formando-parte* no está ahí delante como un mero mundo de “cosas”, sino de valores, bienes, por lo que puedo distinguir entre bello/feo, agradable/desagradable, etcétera, pero cuyo valor se hace aún más profundo y rico si ese mundo que tengo ante mí resulta ser de animales domésticos, pongamos por caso, y, sobre todo, de *hombres*. Entonces, al caer en la cuenta de esta conciencia del mundo, el mundo se ilumina como en la oscura noche los fuegos artificiales dan luz, sólo que estos fuegos de artificio forman nuestra más singular y entrañable trama narrativa de ser-con-el-mundo y posibilita todo un milagro: distinguir los amigos, los enemigos más queridos, jefes, colegas, padres y abuelos pero también extraños. Todas las espontaneidades de mi conciencia, incluso la más original, están siempre *referidas* a ese mundo que me acoge o repele pero, en todo caso, me circunda. Todos los actos comprendidos en el *cogito* cartesiano no se basan en sí mismos, ni en la autonomía del “yo”, sino que están referidas al mundo.

En *Ideas* enseñaba Husserl que el mundo está siempre ahí como realidad y que de lo que trata la fenomenología es de conocerlo mejor de lo que puede la experiencia ingenua, para lo que necesita de la *epojé*: colocarlo entre paréntesis⁴. Esto no significa negarlo, ni dudar de él, sino que pongo entre paréntesis tanto la fe ingenua en el mundo como la científica. A lo que apunta la técnica eidética no es a otro mundo, sino al mundo que la costumbre o el dogma vuelven inerte y opaco en las fuentes mismas de su inagotable riqueza sensible. Debemos insistir en que la *epojé* no oculta ningún platonismo, ningún ascetismo intelectual; todo lo contrario, el fenomenólogo, como el escritor, se separa del mundo para sumergirse en él y rescatar lo que la costra de nuestra inercia no dejaba ver como mundo originario. Por eso la *epojé* fenomenológica cierra todo intento de toma de posición definitiva y última respecto al ser y a la esencia y a todas las modalidades del ser de la existencia espacio-temporal de lo “real”⁵. Lo real no cabe en ninguna fórmula del pensamiento y el mundo; lo que hay, siempre seguirá siendo mas *rico* y dando más que pensar que el pensamiento que lo piensa.

6.1.3. *El mundo de la vida cotidiana*

La empresa husserliana de reducir el mundo a lo que se muestra o manifiesta se convertirá, en las últimas obras de Husserl, en la tarea de “despertar la experiencia perceptiva sepultada bajo sus propios resultados”, como dirá Merleau-Ponty⁶, o *sumergirse* hacia la dimensión constituyente o motivante, pero *oculta*, de la vida

profunda (*Tiefenleben*). Se trata de explorar lo invisible, con lo que el nombre de Fenomenología, matizó Eugen Fink, debería indicar más que otra cosa un trabajo de “arqueología” de la razón o del sentido⁷. Como vio Merleau-Ponty, el tema fenomenológico era el de la *percepción*, algo que está lejos en su pretensión de claridad porque si bien es cierto que “el mundo es lo que vemos”, es más cierto aún que esta fe perceptiva se desmorona en cuanto nos preguntamos qué es *mundo* o ese *nosotros* implicado en la percepción. Es cierto que el mundo es lo que vemos y, sin embargo, tenemos que aprender a verlo⁸; este reaprendizaje del mundo significa la toma de conciencia de que lo “inteligible” exige una explicitación de las significaciones pasivamente preconstruidas. Tarea difícil la de esta nueva ciencia, *Lebenswelt*, que, decía Husserl, no era distinta de la metafísica misma bien que en un sentido no tradicional y extremadamente *rica* porque, y a diferencia del mundo de la ciencia, el mundo de la vida, o “mundo vivido” como ha señalado Eduardo Bello⁹, es múltiple y ante todo el mundo de la vida práctica, el desarrollo del mundo familiar y natal. Por lo tanto, no se trata de una conciencia objetiva sino *encarnada* cuyo arraigo existencial se hace patente “a través del *Lebenswelt*”, lo que en *La condición humana* Arendt reinterpretará fenomenológico-narrativamente como “red” y “trama narrativa” en donde aparecen – *phainomenon*– los hombres. Esta condición humana de la *pluralidad* hace de entrada aparecer a la ciencia del *Lebenswelt* en desventaja con la ciencia y su “unidad” por medio de la matematización del universo; pero esta desventaja es contestada por Husserl en el sentido de que, y a pesar de la multiplicidad que encierra el mundo vivido, hay un “estilo ontológico” de la vida humana en el mundo. A lo que hay que unir, de hecho y de derecho, otra condición fundamental del mundo vivido: la *libertad* que entonces, y a diferencia de la metafísica clásica, no aparece como lo fundante sino como lo fundado¹⁰.

Para Merleau-Ponty ninguna síntesis, ninguna reducción la puede agotar. Como parte fenomenológica o arqueológica de esta reconstrucción del mundo vivido el filósofo se sabe, de ante mano, derrotado porque, si la pluralidad y la libertad siguen estando *ahí* como presupuestos del *Lebenswelt*, quiere esto decir que sólo podemos aspirar a mantener una conciencia vigilante frente a la cosificación de nuestra vida, a mantener, en definitiva, una *tensión constante* contra lo que forma parte de nuestra natural *pasividad*, la entropía del pensamiento y del lenguaje con la que tenemos que habérmola hasta la muerte. No se trata, debemos advertir, de la tensión nihilista que avisa desde la irrupción del irracionalismo sino de esa extraordinaria tensión *reflexiva* que no tiene por menos que mirar con el rabillo del ojo sus propios límites. Dejar hablar lo antepredicativo no es dejar hablar gratuitamente lo irreflexivo. Lo explica Merleau-Ponty con precisión: a) ni coincidir con lo mudo irreflexivo; b) ni hablar desde el lenguaje transformado en el molde de nuestras experiencias. El *Lebenswelt* considerado como interminable “reforma del pensamiento”¹¹, señala hacia una admiración y perplejidad ante el mundo que sólo puede agotar el cortocircuito del pensamiento como ocurre con el totalitarismo. Se trata, pues, de un movimiento constante entre la “fe perceptiva” (conciencia natural) y la reflexión, y *viceversa*, de modo que el mundo, nuestro propio tiempo vivido se transforma en un

“enigma”; pero no por algún genio maligno del trasmundo sino porque el mundo no se agota en las determinaciones mediante las que lo vamos nombrando, nombres que nos exigen nuevos nombres.

Pues bien, la fenomenología y, muy especialmente, la encarnación del *Lebenswelt* que estaba llevando a cabo el malogrado Merleau-Ponty, encierran toda una filosofía antifascista y antitotalitaria que ahora sólo podemos evocar en algunos de sus elementos más decisivos.

1. Defensa de lo *sensible* tanto por su riqueza insuperable como por su realidad. Tanto en su ambigüedad por sobredeterminación (el mundo no es o blanco o negro) como en su multiplicación milagrosa. Milagro, como veremos, que para Arendt conlleva el milagro de la *natalidad* como fundamento de la *acción* y de la *libertad*.
2. El *Lebenswelt* como “horizonte” de esta ontología fenomenológica posee otra clave en la existencia que relaciona al hombre con la *espacialidad*, la *temporalidad* (Historia) y la *contingencia*, su propio *cuerpo* (corporeidad). Razón sensible y sentiente por la que el *Lebenswelt* se vuelve sagrado, único lugar filosófico que no admite ningún tipo de sustracción de contextos. La carne, habíamos dicho, se rompe, se gasea, se ama, pero no se deconstruye.
3. Este horizonte como toma de conciencia del mundo que pretende bucear en el mundo vivido para recuperarlo de sí mismo, conlleva, como era de esperar, la convicción de una *verdad* que no es un imperativo categórico abstracto sino mundano/encarnación de una verdad viviente: el sentimiento renovado, no dado de una vez por todas, de la *responsabilidad de sí mismo*.
4. *Orientar la dialéctica* - “¡Oh, Dialéctica!, dice el filósofo cuando advierte que la verdadera filosofía se burla tal vez del filósofo”¹²— de la que hemos hablado a propósito de Kant desde el problema del *mal*, esto es, desde su terca realidad, no significa ni la plena *positividad* pero tampoco la *negación absoluta*. Ni la presencia plena —¿de qué nos íbamos a admirar?—, ni el abismo de negatividad exterior que, escribía en este mismo libro Merleau-Ponty, “sería incapaz de actuar sobre el término positivo y lo dejaría intacto”. Por buena dialéctica entendía nuestro filósofo un pensamiento susceptible de verdad; ahora bien, no se trata de una consigna o de una ley externa al mundo sino de lo que está vivamente plasmado aunque no agotado en el corazón de nuestro visiblemente invisible mundo vivido: la pluralidad de las relaciones que por su propia naturaleza nunca podrían escapar a cierta ambigüedad. Y en un mundo de *relaciones* toda Tesis sólo es un conjunto siempre parcial de significaciones que funcionan como tendencias en constante movimiento, en permanente juego.
5. Por último, no perder el hilo conductor de este *humanismo* mediatizado por la barbarie del siglo XX. La pregunta principal de la filosofía crítica vuelve a surgir, frente al nihilismo y sus diversos fascismos, ahora que volvemos a estar

desorientados. Entre *Qué es el hombre* y el *héroe contemporáneo* hay una profunda afinidad selectiva fenomenológica, moral y política. Tiene que ver con uno de los temas ontológicos fundamentales: la *muerte*, su significado. Inspirándose en la novela de Antoine de Saint-Exupéry *–Pilote de guerre–* y en la de Hemingway *–¿Por quién doblan las campanas?–* el filósofo nos ha rescatado de la muerte como última palabra o, para decirlo con/contra Heidegger, como condición límite del hombre en tanto lo irrebasable, carente de toda referencia. El héroe de los contemporáneos, escribe en *Sentido y sinsentido*, no es ya ni el de Hegel ni el de Nietzsche. Ni es el hombre de negocios del genio del Universo, ni el hombre superior que sólo busca la superioridad como tal ajena a cualquier tipo de tarea particular, una superioridad pura, lejos de los hombres, en las puras cumbres nevadas del espíritu. Pero el hombre contemporáneo (Merleau-Ponty escribía esto hacia 1948) ya no cree en un genio del Universo ni en el ardid de la razón, y lo que permite al héroe canjearse por otros, sacrificarse, no es la fascinación de la muerte¹³. Cedemos la palabra a nuestro héroe:

Fuera de los tiempos de la fe, en que el hombre cree hallar en las cosas el designio de un destino ya trazado, ¿quién puede evitar estas cuestiones y quién puede dar otra respuesta? O más bien: la fe, despojada de sus ilusiones, ¿no es ella este movimiento por el cual, uniéndose a los demás y uniendo nuestro presente a nuestro pasado, hacemos que todo tenga un sentido, acabando con una palabra precisa el confuso discurso del mundo? Los santos del cristianismo, los héroes de las revoluciones pasadas no han hecho otra cosa. Simplemente intentaban creer que su combate estaba ya ganado en el cielo o en la Historia. Los hombres de hoy no tienen este recurso. El héroe de los contemporáneos no es Lucifer, tampoco es Prometeo, es el hombre¹⁴.

6.1.4. *Metafísica y novela: un menage á trois*

Afirma Merleau-Ponty que la obra de un gran novelista está siempre sostenida por dos o tres ideas filosóficas¹⁵. Por ejemplo: en Proust el pasado envolviendo al presente y la presencia del tiempo perdido, verdadera obsesión para cualquier escritor, problema que lo tendrá perpetuamente en jaque. No tiene el novelista, obviamente, que tematizar las ideas pero sí “hacerlas existir delante de nosotros como si fueran cosas”¹⁶. Nuestro *fenomenólogo* nos hacía tomar conciencia antes de la mitad del siglo XX que la relación *filosofía-literatura* había cambiado sustancialmente. “El primer signo -escribe—, de este acercamiento es la aparición de obras y maneras de expresión *híbridas* que participan a

la vez del diario íntimo, del tratado de filosofía y de los diálogos, Esta nueva necesidad expresiva tiene su razón de ser en que “ha sido abierta una nueva dimensión de la búsqueda”: “Toda persona tiene una *metafísica*, patente o latente, y si no, no existe”¹⁷. Merleau-Ponty tomaba como referencia a Péguy (entre otras cosas para, frente al existencialismo, demostrar que esta teoría ya funcionaba en los escritores aunque éstos no la conocían, lo que para nada dificulta que sigamos asombrándonos con las descripciones fenomenológicas del autor de *En busca del tiempo perdido* aunque éste no hubiera conocido en su vida a ningún fenomenólogo); por nuestra parte trataremos de sacar más provecho filosófico relacionando a Merleau-Ponty con Ortega y su idea de que el hombre es el novelista de sí mismo. Pero debemos avanzar en la idea anterior. La relación entre filosofía y literatura ha cambiado a partir de finales del siglo XIX por razones, entre otras, “fenomenológicas” y muy especialmente por el descubrimiento del tema esencial de esta filosofía que no es otro que el horizonte del *Lebenswelt* al que debemos darle continuamente nombres, ninguno de los cuales acabará jamás de decirlo porque su originariedad es el *enigma* del que brotan y son fundamentadas tanto nuestra *pluralidad* como nuestra *libertad*. Sin fin. Si la metafísica clásica se ha podido pasar prácticamente toda su vida universitaria como una especialidad ajena a la literatura porque siempre ha funcionado “sobre un fondo de irracionalismo incontestado”, y porque siempre estuvo dogmáticamente convencida “de poder explicar el mundo y la vida humana a través de una organización de conceptos”, la situación actual ha cambiado profundamente.

Pero lo que ha cambiado no es algo ajeno a la propia metafísica: su propia imposibilidad y frustración a la hora de hablar de ese “otro” que hay en el mundo o de nosotros mismos, pero sin que andemos, como siempre, ejecutando una pieza teatral del gran teatro del mundo trascendente, o bien como momento dialéctico de la gran teleología, o como conceptos mitológicos, el caso es, afirmaba Merleau-Ponty, que la metafísica clásica siempre se ha superpuesto a una naturaleza humana que quedaba virginalmente salvada de los conflictos reales. Esta metafísica era como un manual de tenis que el alumno no puede llevar a la práctica, o como una representación de *Antígona* cuyos auténticos personajes son las reflexiones abstractas. “Todo cambia cuando una filosofía fenomenológica o existencial se propone no explicar el mundo o descubrir sus “condiciones de posibilidad”, sino formular una experiencia del mundo, un contacto *con* el mundo que precede todo razonamiento *sobre* el mundo. De ahora en adelante lo que haya de metafísica en el hombre ya no puede ser referido a ningún más allá de su ser empírico —a Dios, a la Conciencia—; el hombre es metafísica en su mismo ser, en sus amores, en sus odios, en su historia individual o colectiva, y la metafísica ya no es, como decía Descartes, la ocupación de algunas horas al mes; la metafísica está presente, como pensaba Pascal, en el más pequeño de los movimientos del corazón”¹⁸.

Filosofía y literatura ya no pueden andar separadas. Si es verdad, como escribe en *El ojo y el espíritu*, que “el mundo está hecho con la misma tela del cuerpo”; si resulta, como la fenomenología señala, que la visión está presa o se hace en el medio de las cosas; si frente al pensamiento operacional la fenomenología insiste en la visión de lo

invisible que “hay” en la experiencia antepredicativa: no este yo transformado en animal racional = calculador y manipulador por excelencia, sino “este cuerpo actual que llamo mío, el centinela que asiste silenciosamente a mis palabras y mis actos”¹⁹. Si de lo que se trata es de dar voz a la experiencia del mundo y mostrar cómo la conciencia se escapa por el mundo, entonces lo que une a la filosofía y la literatura es justamente su mismo y magnífico fracaso: pues si el mundo está hecho con la misma materia que nuestro cuerpo, los siglos de altanería desde los que la expresión filosófica miraba a la literatura como la pariente pobre han concluido. La expresión filosófica debe asumir, sin ningún complejo (y este complejo alcanza fundamentalmente a los ejercicios postmodernos que no se fían en el fondo ni de la filosofía ni de la literatura por lo que buscan sus referentes en la ciencia), las mismas ambigüedades que la expresión literaria, “puesto que el mundo está hecho de tal modo que no puede ser expresado más que a través de ‘historias’ y mostrado como con el dedo”²⁰. Llegados a este punto, toda la precaución hermenéutica que tomemos será poca. Porque Merleau-Ponty está, como Heidegger, criticando el mundo de la ciencia que parece reducirlo todo a *manipulación*; ahora bien, y a diferencia de Heidegger, la crítica de la ciencia está inspirada por lo más valioso de la fenomenología: lo que aparece como *mundo vivido*, horizonte, habíamos dicho, que presupone, como el oxígeno para la vida, nuestra pluralidad y libertad y ambigüedad de cuya riqueza ontológica nunca dará cuenta la expresión científica, literaria o filosófica. Y porque el mundo vivido es la fuente de todo lo demás es por lo que se nos transforma en el enigma metafísico de nuestras propias vidas.

La riqueza del *Lebenswelt* es lo que le hace afirmar tan brillantemente a nuestro fenomenólogo que “Ya no veremos solamente aparecer maneras de expresión híbridas, sino que la novela y el teatro *serán cada vez más metafísicos, incluso si no emplean ni una sola palabra del vocabulario filosófico*”²¹. No podemos detenernos en la novela que le ocupa metafísicamente a Merleau-Ponty, *L'invitée* de Simone de Beauvoir, pero sí y aunque marginalmente esbozar una estructura del mundo que señala la escritora francesa y que dibuja algunas líneas para una *ontología de la comunicación*. La existencia aparece en la novela comprendida entre dos límites: Xavière y Franchise. Por un lado, “lo inmediato cerrado sobre sí mismo” que está más acá de cualquier palabra posible y de todo compromiso; por otro, algo así como una confianza absoluta en el lenguaje y en las decisiones del racionalismo, tan hiperracionalista es Franchise que aparece como “una existencia que se vacía a fuerza de trascenderse”. Lo que Beauvoir a juicio de Merleau-Ponty nos ha señalado es una tercera vía, que aun cabe una tercera posibilidad entre el empirismo troceado (nos referimos al tiempo) y la falsedad que cree trascender al tiempo. Pues bien, esa tercera posibilidad que hay “entre” ambos es lo más original de la reflexión literaria de una autora que respira filosofía en cada expresión literaria. Entre esos dos tiempos cabe “la *existencia efectiva* -escribe Merleau-Ponty-, que se despliega en ciclos de conducta, se organiza como una melodía y a través de sus *proyectos* cruza el tiempo sin abandonarlo”²². Sin la menor duda, la confianza en el mundo por lo que puede aparecer como puramente artificial se nos puede venir, en

cualquier esquina de la historia, abajo. Esta conciencia a la que estamos expuestos, como parte ontológica de nuestra finitud y contingencia, es la que nos separa de Françoise; pero la firme creencia en lo que aparece como “fainomenon” que no se agota en su pura empina porque se refleja metafísicamente a través del proyecto que es su propia persona, es lo que nos separa de Xavière. El problema moral que la novela plantea, “un *menage à trois*” escribe el filósofo, es inmoral para la metafísica clásica pero completamente moral para una filosofía de la existencia o fenomenológica que sostiene que “No existe la inocencia absoluta y, por la misma razón, tampoco la culpabilidad absoluta”²³. No pretendo descubrirle el final al posible lector que no la haya leído. Pero sí concluir con lo siguiente. Que todo “proyecto humano” es contradictorio. Nunca nos aventuraríamos a buscar algo si no fuera para obtenerlo aunque sepamos que lo que hoy anhelamos será superado. Nuestra aventura es temporal, sí, nuestra vida no es ajena a la estructura temporal de la vida, y por eso nos aventuramos: porque hoy es hoy y mañana es mañana. O con una metáfora preciosa de la propia Beauvoir: (me entrego a este contradictorio presente) porque “Yo no puedo mirar mi presente desde el punto de vista de mi porvenir como no puedo mirar la Tierra desde el punto de vista de Sirio”²⁴. Pero lo que Merleau-Ponty sí descubre como fenomenólogo es que la infinita riqueza del mundo vivido es la auténtica fuente de esa infinitud; historia abierta que no se agota por la infinita multiplicidad de elementos originarios que la componen sino por algo mucho más elemental. En el caso del *amor*: “Yo no amaría a una persona si no fuera con la esperanza de ser reconocido por ella, y sin embargo este reconocimiento no cuenta más que si ella es libre, es decir, *nunca conquistada*”²⁵.

Éste es el límite en donde podemos establecer con claridad lo que separa radicalmente la ontología de Heidegger de la de Merleau-Ponty: pero el amor, de hecho *existe*. A despecho de la real competencia que siempre va haber entre mi tiempo y el de los demás, existe “una comunicación”, eso sí, si yo quiero y no me opongo a ello con angustias y mala fe sino con buena voluntad, si me adentro en el tiempo efectivo en el que estamos creando nuestras vidas creándome como un ser que respeta a los demás, que es generoso y que, aunque sabe que nadie puede ser salvado, encara nuestro último naufragio, la muerte, no como un ser para la muerte sino para la vida. Narrativamente lo que nos ata a la vida no es la ley de la gravedad sino, como enseña *L’invité*, nuestra voluntad de hacer promesas.

Efectivamente, el hombre es tiempo; pero esta estructura temporal cabe interpretarla sin que tengamos que rendirnos al análisis ontológico de Heidegger (*Ser y Tiempo*) en donde el mal ha sido sustituido por la Nada. Frente a este solipsismo existencial²⁶, la fenomenología que sigue teniendo en el *Lebenswelt*, mundo vivido, su idea central, es una filosofía en donde tiempo y comunicación ya son absolutamente inseparables. Entonces cabe otra ontología mucho más lúcida y digna: la que entiende la *estructura temporal* de los hombres como la posibilidad existencial efectiva de la *comunicación*, su oportunidad, y de la que nuestra *libertad*, como la propia filosofía y literatura, no es más que el boceto que anuncia nuestra propia razón histórico-narrativa.

Para la fenomenología nunca podría ser la muerte el cofre de la Nada porque el hombre es ser *del* mundo. ¿Es, pues, de extrañar, que en *Fenomenología de la percepción* el filósofo explicara qué sentido tiene la muerte frente a la Nada existenciaria acudiendo a Antoine de Saint-Exupéry?:

“Tu hijo está preso en el incendio, tú le salvarás... Venderías de ser un obstáculo, tu hombro mismo. Tu acto es tú... Te canjeas... Tu significación se muestra, deslumbrante. Es tu deber, tu odio, tu amor, tu fidelidad, tu invención... El hombre no es más que un nudo de relaciones, las relaciones son lo único que cuentan para el hombre”²⁷.

6.2. La razón histórico-narrativa (I). Una contribución española a la democracia liberal: José Ortega y Gasset

En lo que sólo puede ser un acercamiento al pensamiento de Ortega, nos vamos a centrar en uno de sus fulcros más importantes y que da cohesión ontológica a este capítulo: la *vida humana* como *realidad radical*. Pero también estamos obligados, para que se pueda seguir nuestro hilo conductor, con la crítica al nacionalismo en general, pero específicamente al alemán, desde la idea de *Europa: Civilización* frente a *Kultur*. Y, por último, esbozaremos el alcance tanto moderno como contemporáneo de la que posiblemente es la tesis metapolítica más original de este autor: *el hombre como novelista de sí mismo*.

6.2.1. La vida humana como realidad radical

Esta tesis tiene un presupuesto: la crítica de Ortega tanto a la metafísica clásica como al progresismo de una modernidad, enraizada en aquella metafísica, que sigue creyendo en la co-sustancial racionalidad del hombre. Cuando en 1940, una vez que su pensamiento ha dejado atrás el vitalismo de juventud y la razón vital se transforma en *razón histórica*, Ortega elige como lema no el “Pienso, luego existo” sino “*Rien ne m’est sur que la chose incertaine*” (escudo de armas de un caballero borgoñón del siglo *XV*²⁸) porque la herencia progresista-metafísica que ha dado el siglo *XX* deja automáticamente fuera de lugar los fundamentos ontológicos en los que crecía tal confianza en el hombre como animal metafísico, animal racional. La metafísica pensaba como si estuviéramos dentro del Paraíso de la *sustancia*, lo que no necesita de nada para existir y, de ahí, que el pensamiento creyera que tan sólo tenía que dialogar consigo mismo y no, pues de qué se iba a tratar fuera del pensamiento, con lo que estaba *fuera*, el propio hombre. Frente al racionalismo, la *condición humana*, escribe en *La razón histórica*, es tener que estar,

vivir, fuera de sí: “Tener que ser en un elemento extraño, negador, hostil, donde no se realizan sin más mis ideas, mis quereres y mis deseos, que no me acepta sin más, que no coincide conmigo, ni buenamente y desde luego”²⁹. La metafísica de la vida humana como “realidad radical” no la encuentra Ortega en un gabinete de estudio sino en la vida misma que tiene que ver con su tener que vivir. Fuera del Paraíso el hombre gana el paisaje de su propia alma, paisaje, a veces agradable y muchas otras desagradable, *en el que tiene que vivir*. Pienso porque vivo y lo que hay en este mi mundo me afecta, razón por la que el mito del Paraíso queda magníficamente releído desde nuestra *circunstancia* humana: fuera del Paraíso Adán (Nada leído al revés desde dentro del Paraíso o, recalca magistralmente Ortega, lugar en donde el *esfuerzo propio* se hace innecesario), se transforma en *alguien* que tiene que vivir su vida.

De esta reforma de la metafísica pasamos a señalar once puntos que para nuestros intereses son imprescindibles.

1. Para pensar no sólo la Vida –tal y como había hecho su maestro en Dioniso, Federico Nietzsche—, sino *mi vida* como realidad radical y, por supuesto, *la de cada cual*, como realidad radical en el sentido de que se trata de una realidad incondicionada puesto que constituye el ámbito de aparición o *manifestación y sentido* de todo fenómeno (real o imaginario, material o espiritual), para pensar esta nueva realidad ya no sirven, escribe Ortega, ni el concepto de “ser”, ni tampoco el de “sustancia”. La realidad radical ya no puede ser pensada ni bajo la categoría de quietud, ni bajo la de identidad, ni bajo la de naturaleza. “La vida humana es una realidad extraña de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella”³⁰.
2. Las determinaciones ontológicas que a partir de ahí se “averiguan” son las siguientes. El hombre no es una sustancia sino *un gerundio*: “lo que hay que hacer”. Es eterna “aspiración” y “futurición” en tanto que él mismo deja de ser lo autosuficiente caído del cielo para aventurarse en lo que desconoce. Que la vida carece de Manual significa que el hombre es el eterno debutante de la existencia.
3. Como tal, aparece como *indigente* que tiene que esforzarse en ser, en hacer su propia vida. No es autosuficiente, por lo que la vida, lo *que le pasa*, es un *acontecimiento dramático* en donde juegan su papel la indigencia y nuestra *finitud* tiempo limitado entre el nacimiento y la muerte, así como nuestra *libertad* en tanto que el hombre no viene dado de antemano, podríamos decir con Nietzsche que carece de definición última y que es el animal con futuro, en fin, que tiene que realizar su vida como decisión de ser.
4. La realidad no es el “es” sino que se *vive*. No se trata de una cosa, no es cuerpo/alma sino una “tarea de realización”³¹. Tarea que tiene dos realidades

incondicionales: el yo como acontecimiento, el *yo que vive* y asiste a su propia vida como poeta o novelista, como su creador, y la *circunstancia* en donde esa vida tiene lugar. “Yo no soy mi vida -escribe Ortega-. Esta que es la realidad radical, se compone de mí y las cosas. Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida”³². O sea que la “*vocación*”, o programa de vida que cada cual ha de hacer para vivir, tiene que contar con la circunstancia.

5. “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo a mí mismo”, que desde las *Meditaciones del Quijote* Ortega insiste en remachar frente a los utopismos idealistas que piensan sin paisaje, sin tener en cuenta la *materialidad* de las cosas, nuestra circunstancia, que unas veces sirven y otras se nos oponen. La circunstancia tiene una estructura *social* que consiste en usos, lenguas, estructuras jurídicas y económicas, que han servido de soluciones heredadas y que en cualquier caso proporcionan el marco de la vida. La distinción entre “creencias” e “ideas” ayuda a aclarar lo anterior. Creencia es el suelo que pisamos, la convicción que nos garantiza que pisamos tierra firme; crisis histórica significa, pues, que la seguridad con la que contábamos para vivir, llevar a cabo nuestro proyecto de vida, se desvanece. Las “ideas” es el reparar de nuevo en el perfil de las cosas que se han desdibujado. Y de la misma forma, decíamos, que carecemos de Manual que nos defina la vida de una-vez por todas y para todos, igualmente caemos en la cuenta con la razón histórica de que la vida humana es, por su segura inseguridad, *dinámica*.
6. El hombre es, a la luz de esta metafísica de la vida humana como realidad radical, el animal “inadaptado” y “extranjero” en el sentido siguiente: su patria no es el Ser, ni el habitar, sino el *construir*. Ni siquiera estaba llamado a la Tierra, pero tiene que inventar la forma de vivir bajo el mar o superando temperaturas inapropiadas para el hombre. De ahí, tema al que ya le hemos dedicado algún trabajo, que Ortega se oponga a Heidegger en el crucial tema de la *técnicas* crítica, por otra parte, asociada a su cosmopolitismo ontológico y político que se opone tanto a la ontologización del espacio originario, la Tierra, como al nacionalismo de la tierra y lengua germánicas.
7. Esta extranjería, este tener que exponernos para vivir, esta aceptación de la vida como acontecimiento dramático no sería orteguiano si no tuviera el hilo conductor que, y a pesar de las diferencias, le une a Nietzsche y su vitalismo que proclama lo fundamental de Dioniso: la historia para la vida, no al revés. Por esta razón vitalista Ortega intenta sintetizar “paganismo” y “cristianismo” superando el análisis existencial heideggeriano de muerte y angustia como características de la auténtica conciencia. “¿La vida como angustia, señor Heidegger? ¡Muy bien! Pero... además: la vida como empresa”³³.
8. El problema del *mal* lo ha tratado Ortega no de forma sistemática sino aislada. Pero con una unidad latente que viene a demostrar, contra los críticos de este

pensador, la persistencia de los temas. El mal no lo estudia al margen de la historia de la filosofía ni dándole de lado a la historia de los acontecimientos. A) Lo que como historiador de la filosofía, lo que como metafísico de la vida humana viene a poner en duda es la definición del hombre como *animal racional*. Simple y llanamente: la razón no nos pertenece, no la tenemos como el color de nuestros ojos. No se nos da sin más sino que es una función que tenemos que conquistar y poner a punto día a día. Fuera del Paraíso, siguiendo su propia metáfora mitológica, significa que caminamos sobre precipicios de *irracionalidad* que el idealismo, el racionalismo, no ven porque el mal es ausencia de razón. Idea funesta porque nos hizo *creer* que el hombre (ya) era un animal racional por definición. B) Algo que la historia, pero muy especialmente la del siglo XX, ha demostrado ser falso. Quitémonos de la cabeza cuanto antes ese ilusionismo metafísico-teológico porque, a la luz de los acontecimientos, el hombre ni “es” racional, ni “tiene” la razón³⁴. En lo que se refiere a nuestra historia, a nuestro pensamiento, cultura y civilización, hemos de prestar atención (salir de la creencia hipnótica del racionalismo) para repensar el perfil de las cosas (con ideas nuevas) que señalan lo siguiente: el problema del mal demuestra su *realidad histórica* en que justamente “no hay adquisición humana que sea firme”. En 1939 advertía Ortega de la ilusión del progreso automático, insistiendo en la cautela: “Esta seguridad es lo que estamos pagando ahora” porque nuestra conducta no está asegurada racionalmente. Y por esta razón traerá a escena a Cervantes: ¿por qué se nos obliga a tener que elegir entre Don Quijote o Sancho? ¿Por qué no Cervantes? Lo que la razón moderna cervantina nos explicaba mediante la novela del Ingenioso Hidalgo de La Mancha es lo que el racionalismo moderno cartesiano no estaba dispuesto a contemplar a pesar de haberse iniciado en la duda: que entre los deseos y la realidad puede haber la misma diferencia que entre los gigantes y los molinos de viento. La vuelta a los orígenes cervantinos de la *otra* modernidad no implica caer en la desilusión o descreencia total en la razón, tal y como suele vivir, escribía Ortega con su original estilo, “el cansancio del alma desilusionada”. La voluntad heroica de Don Quijote es “real”, quiere transformar el mundo aventurándose en pos de la justicia y la belleza con la sola ayuda de su propio valor y su amigo Sancho (sin el cual, por cierto, Don Quijote no sería); pero Cervantes sabe que las cosas no son tan fáciles, que se nos oponen con una terca materialidad, tanta que nuestro querido héroe rueda por los suelos una y otra vez. También hay que ironizar a la razón salvadora. Mas no para atrincherarnos en el cinismo procedimental, sino para valernos de la filosofía de la novela que rescataba Ortega frente al utopismo de una razón autosuficiente: “Lo inteligente es sentirse en perpetuo peligro de ser estúpido”³⁵, y en el peor de los casos a un palmo siempre de contribuir con la barbarie y el asesinato.

9. Ahora bien, que el hombre no tenga naturaleza sino que es *historia* (*Historia*

como sistema) no quiere decir que el hombre como *cosa* no tenga una realidad o una consistencia o una forma de ser, cuyo estudio corresponde a las ciencias correspondientes, y con las que Ortega mantiene buenas relaciones siempre y cuando estos estudios no se vuelvan autónomos e independientes respecto de la vida³⁶; no, ésa no es la interpretación correcta porque el hecho de que el hombre no tenga una naturaleza sino que sea historia apunta a los *contenidos* de la vida humana que son todos, puesto que ella es la realidad radical, *históricos*. “Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una *razón narrativa*. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica”³⁷. Es necesario llamar la atención sobre un punto de vital importancia para distinguir la historicidad heideggeriana de la razón narrativa. Nos referimos a que para Ortega *narrar* es poner de manifiesto lo que estaba oculto, patentizar lo patente, desnudar lo encubierto³⁸. Pues bien, esta *aletheia* es verdad como desvelamiento de la vida humana, no del Ser; y, por otra parte, aunque se trata de una *narración* no es un cuento ni una fábula sino lo que ha pasado realmente. Así, pues, no vayamos a creer que estamos ante la señal de salida para, una vez asumido que no somos razón puramente, que no sólo somos cualidades primarias que se pueden pesar, medir y contar sino algo más valioso y más frágil como es la vida humana en tanto *acontecimiento*, no pensemos que Ortega es relativista o nihilista. Su imperativo de *autenticidad* no sería absolutamente nada al margen de su impronta moral: la *veracidad*. Lo que también afecta al narrador.

10. Se trata, como ha desarrollado el profesor Julio Bayón, de un sistema filosófico *dialéctico* y *abierto*. Esta estructura ontológica significa que “la realidad radical del ser ‘de verdad’ es identidad real consigo mismo *en* una diferencia (yo y el mundo que no soy yo), autoconstrucción de sí mismo *con* lo que no es sí mismo”. En definitiva, “pura actividad recíproca”³⁹. Es la tesis que formula este profesor: “Pero, a su vez, por estar ambos conceptos de apropiación y alienación bajo el de *incorporación*, en ambos se tienen en cuenta los momentos dialécticos en que consiste la vida humana, a saber: *yo*, pero afectando a la realidad de los *otros* hombres, afectado por ellos y reaccionando a esta afección”⁴⁰. Para Ortega, vivir es estar haciendo continuamente nuevas experiencias que la razón debe aclarar; pero ésta, lejos de pretender encorsetar a la vida bajo los conceptos o fórmulas abstractas, tiene que estar a la altura de la vida *viva*. No se trata, ni mucho menos, de irracionalidad sino de una ontología que asume plenamente, vitalmente, su contenido histórico siempre abierto, siempre en diálogo con sus circunstancias *materiales*, subraya el profesor Bayón, que, porque son materiales y no inventadas, son *concretas*⁴¹. Luego no hay categorías fijas, inmóviles,

establecidas de una vez para siempre, porque ellas mismas son históricas. El futuro queda abierto, se trata de un devenir que carece de Espíritu Absoluto como imposible para la razón histórica sería la síntesis de perspectivas. Hay en Ortega una *ontológica* defensa de la pluralidad y la individualidad que se nos revela en su dialéctica de lo real, en donde el perfil de cada individuo no desaparece aplastado ante la totalidad abstracta. Y de la misma forma que, a nivel microscópico, cada persona es el eterno debutante de una existencia abierta, insegura, a nivel macro la propia Vida y el futuro son inagotables, carecen de predicción que anule otro componente fundamental del que ya hemos hablado a propósito de Aristóteles: en la vida humana también juega el *azar*.

11. Todos estos elementos forman el conjunto filosófico de la experiencia categorial del hombre que, acaso, se pudieran reducir a unas pocas. No nos debe asustar ni entristecer pues, como decíamos desde Merleau-Ponty, lo que transforma infinitamente a la vida son sus posibles variaciones humanas, cada una con un perfil único y, de ahí, la riqueza del mundo vivido. Y pudiera ocurrir que siendo nuestras vidas finitas contribuyeran, paradójicamente, a la construcción de la razón narrativa como historia interminable sin principio ni fin. Depende del papel que le demos en esta ontología a la *muerte*. En la que fue su primera aparición pública después de la Guerra Civil, Ortega dio una conferencia en el Ateneo de Madrid el 4 de mayo de 1946, ahí explicó qué diferencia había entre el *existencialismo* y el *raciovitalismo*:

He dicho que la existencia radical del hombre es el descubrimiento de su propia limitación, de la incongruencia entre lo que quiere y lo que puede. Sobre esa experiencia radical, como sobre un área o un suelo, hace innumerables otras. Vivir es estar constantemente haciendo nuevas experiencias. Sin embargo, todas esas innumerables experiencias, que frente a la radical podemos llamar “segundas”, son meras modificaciones y variaciones de unas cuantas a las cuales podemos reducirlas y que merecen ser denominadas “experiencias categoriales”. Entre éstas una de las más importantes es la experiencia de la muerte, se entiende de la ajena, porque de la propia no hay experiencia. La doctrina que algunos llaman “existencialismo” y que hoy está de moda con un retraso de veinte años, al hacer de la idea de la *propia* muerte base de toda la filosofía, debía haber contado más sustantivamente con la condición de que *sólo* hay *dos* cosas que la vida, la cual es siempre la de cada cual, en absoluto *no* puede ser, que *no son*, pues, posibilidades de mi vida, que en *ningún caso* pueden acontecer. Esas dos cosas *ajenas* a mi vida son el nacimiento y la muerte. Mi nacimiento es un cuento, un mito que otros me cuentan pero al que yo no he podido asistir y que es previo a la realidad que llamo vida. En cuanto a mi muerte es un cuento que ni siquiera pueden contarme. De donde

resulta que esa extrañísima realidad que es mi vida se caracteriza por ser limitada, finita y, sin embargo, por no tener ni principio ni fin. Así es, a mi juicio, como hay que plantear el problema de mi propia muerte, y no como lo plantea el melodramático señor Heidegger⁴².

6.2.2. *Nuestra vocación cosmopolita europea*

Nunca se destacará lo suficiente la importancia de la crítica que llevó a cabo Ortega contra el nacionalismo alemán. Significa, por una parte, una crítica sin cuartel a todo tipo de “tradicionalismo” y antimodernidad encastillada en algún tipo de “tibetanismo” y retorno al origen. En este sentido podríamos seguir una línea clara, evolutiva, desde las *Meditaciones del Quijote* a sus últimos trabajos. Por otro lado también significa, y bajo un marco filosófico e histórico más amplio, la defensa de la *Civilización* frente a la *Kultur*. Pero también hay aspectos esenciales de esta polémica que nuestro gremio filosófico detesta incluir en los libros sobre “auténtica” filosofía. Nos referimos a la importancia que dio Ortega, y a la luz de los terribles acontecimientos del siglo XX, sobre el papel que habían tenido la mayoría de los intelectuales de los grandes países del Norte; lo que reintroduce al “Mediterráneo”, como hará también Albert Camus, en la dialéctica de la civilización como *integración*.

Unas breves palabras sobre la crítica de Ortega al libro de Max Scheler, *El genio de la guerra y la Guerra alemana* de 1915, vuelven a ponernos sobre la pista de investigación metapolítica: “*Kultur*” contra “*Civilización*” o “Prometeo desencadenado” (Nietzsche y Heidegger). La tesis de Scheler emparentaba el “fenómeno guerrero” con las nuevas teorías biológicas “antidarwinianas” que sostienen que la vida es multiplicidad organizada, expansión y dominio de su espacio natural. A la luz de esta síntesis entre la metafísica del Reich y la voluntad de poder “protoplasmática”, el Estado en guerra, beligerante *p er natura*, es la suprema expresión política de la justicia. Justicia *de* la Fuerza: el poderío natural de un Estado no tiene más remedio que imponerse a los otros pueblos; llegando Scheler a invocar “el juicio de Dios” como prueba legal de la guerra⁴³. Contra esta barbaridad levanta su pluma Ortega: tanto al darwinismo como a su opuesto (que defiende su colega alemán) “debe acompañar la medida suficiente” para no convertir a la biología en la solución de los problemas actuales que padecía Europa. Al “patetismo” de esta “ética de la guerra” Ortega dedica unas páginas críticas brillantes: tendríamos que estar, escribe, según el filósofo alemán sumamente agradecidos en aras de la metafísica de la guerra del Estado cuando otro Estado más fuerte, “más digno”, nos viene a salvar históricamente de nuestra propia “debilidad”. El sofisma o aporía de esta argumentación consiste en una trampa metafísica, trampa metafísica por antonomasia, que es el recabar personalidad existente para el Estado olvidándose de las personas individuales, únicas personas que existen. Y como cree en este error nos quiere pintar la guerra provocada por el genio alemán como si fuera un “duelo caballeresco” en donde se

mata con mucho estilo y educación hacia el contrario. Pero una bayoneta en el estómago no es un duelo sino un ejemplo de barbarie. Ni la guerra de trincheras es un juego medieval en donde el que gana o pierde recibe la justificación de Dios por su valor equivalente en fuerza bruta.

Por otra parte, pero al hilo de lo anterior, Scheler quiso diferenciar la forma de hacer la guerra que tenía el gran pueblo alemán, y su gran ejército, de cómo la hacían los pueblos inferiores: “Fuerzas regulares” se opone a “francotiradores” como “Alemania” a “Bélgica”. Hasta tal punto Scheler se emborracha con estas ideas de trincheras (la acertada expresión es de Ortega) que afirma: “Sólo a pueblos exentos de *condición guerrera, blandos, sensuales y cobardes*, como ahora, los belgas, les falta el *don* de distinguir entre la muerte caballeresca que se da en la guerra y el vulgar asesinato cometido por un francotirador. ¡Aquella doctrina naturalista de la guerra como matanza vendría a justificar a estos pueblos cobardes y débiles! ¡Bastante, pues, lo dicho con esa idea necia y abyecta, que hace de la guerra una matanza!”⁴⁴.

En nota de la anterior cita dice lo siguiente: “No puedo menos de manifestar aquí el sonrojo que esta frase de Scheler sobre los belgas -frase repetida otras veces en su libro- me ha causado. No indignación contra Scheler, sino algo más profundo, vergüenza he sentido. Queramos o no, en el fondo de cada hombre palpita un sentimiento de forzosa solidaridad con los demás, como una vaga conciencia de identidad esencial que no sentimos hacia una planta o un peñasco. Esta solidaridad es más estrecha cuando se trata de hombres que viven ocupados en el mismo ejercicio que nosotros. Dedicado al pensamiento filosófico, yo he sentido vergüenza de que otro filósofo haya sido capaz de pensar eso a propósito del pueblo belga [...]”.

¿Pero de qué se asombra Ortega?, ¿de que un “filósofo” no luche contra la barbarie sino que se dedique intelectualmente a engrosar su caudal de malas palabras? ¿Pero no está ahí, precisamente, el error del racionalismo y su creencia en la salvación por la obvia racionalidad del hombre que, además, es filósofo?...

El caso es que no hay que acudir a los discursos de Hitler o de Goebbels, aunque nos pese a los que nos dedicamos a la enseñanza de la filosofía, para comprobar que *la peste* (¿qué son esas categorías de sensuales, blandos y cobardes aplicados a un pueblo?, ¿acaso nuestro alemán Prometeo desencadenado, tal y como hemos visto en el capítulo anterior, no configura filosóficamente, no viene a dar razón metafísica, moral y política de un *nacionalismo* en expansión bélica que se sirve de esas vergonzosas categorías para contribuir a las dos Guerras? ¿Y qué decir del Holocausto?, ¿acaso nuestros pensadores no están contribuyendo directamente en la formación de una conciencia colectiva alemana cuyo “don” filosófico más apreciado es “la muerte caballeresca”?), que la peste, decíamos, ya estaba en el mismísimo corazón de la filosofía. He aquí otra cara del problema del mal que Ortega señaló sin titubeos. Estas ideas, escribía amargamente, que se las digan a los que están muriendo “noblemente” en las trincheras. Teóricamente las “ideas de trincheras” forman la venenosa raíz del gran árbol *nacionalista* que se yergue majestuosamente cargado de cadáveres y que responde, insisto: son palabras de Ortega, “al nombre de nuestro viejo Dios prusiano”⁴⁵.

¿Sirvió para algo esta advertencia de Ortega?: para nada. El nacionalismo alemán, con más raíces en el pueblo de lo que se pensaba, se iba a tomar pero que muy en serio las tesis de Scheler (quien, por cierto, pidió públicamente perdón al pueblo belga) para demostrar antieuropeamente que no había que respetar jurídicamente la fuerza, sino sólo la fuerza, el poder, *Macht*. Muy brevemente recordamos la conferencia que Ortega da en Berlín en septiembre de 1949 con el título “De Europa meditatio quaedam”, y de la cual sólo señalamos su disputa con el historiador Meinecke por el libro *Weltbürgertum und Nationalstaat* (Berlín, 7.ª edición, 1928). Lo que Ortega criticaba era la “ceguera” del historiador alemán “incapaz de ver el constante fondo europeo” en el que hasta hace poco iba creciendo el nacionalismo alemán. Desde “Guillermo de Humboldt” hasta “Guillermo II”. Meinecke creyó, erróneamente, que la nacionalidad era la suprema y definitiva “forma histórica de colectividad”, por lo que sus consecuencias histórico-políticas son doblemente equivocadas al afirmar desde su cátedra que “toda precaución antinacionalista”, toda ingerencia de otras responsabilidades que no sean estrictamente “nacionales”, “son formulaciones vagas, antihistóricas e impolíticas”. Este vago e impolítico cosmopolitismo, recalcaba Meinecke, son fantasmas salidos de la filantropía del siglo XVIII, razón, comentaba Ortega, por la que Meinecke/Alemania quebraba su herencia cosmopolita humboldtiana alegando frente a la comunidad europea que la creencia en un poder “supranacional”, o en un “poder público europeo”, era una falsedad. (Algún día tendremos que leer ciertos pasajes de *Ser y Tiempo* y los *Escritos Políticos* de Heidegger a la luz de las tesis de historiadores como Meinecke para apreciar, en su justa medida ontológica, la aportación filosófica heideggeriana a lo que ya era una disputa internacional.)

Ortega llamaba la atención de los alemanes en el 1949 sobre un texto de Humboldt citado por Meinecke para oponerle sus tesis nacionalistas que hemos visto. La “ceguera” de este historiador consistía en no querer ver la solución de Humboldt al problema *nacional* de Alemania. “No se puede, de ningún modo, olvidar la verdadera y apropiada finalidad de la liga en la medida que está relacionada con la política europea. Esta finalidad es asegurar la paz; toda la existencia de la confederación está basada en el mantenimiento del equilibrio mediante una fuerza de gravedad inherente; este equilibrio sería totalmente alterado si en la serie de los Estados europeos, aparte de los alemanes de más importancia tomados aisladamente, se introdujese un nuevo Estado colectivo, no suscitado por un equilibrio perturbado, sino por una actividad, por así decir, arbitraria; Estado que no tardaría en obrar por su cuenta y que serviría a una u otra gran potencia bien de ayuda o de pretexto. Nadie podría evitar entonces que Alemania, como tal Alemania, se convirtiese en un *Estado conquistador*”, lo que ningún auténtico alemán puede desear, pues hoy por hoy se sabe qué notables méritos ha conseguido la nación alemana en su cultura intelectual y científica, aun no teniendo ninguna proyección política hacia el exterior, pero resulta, en cambio, imprevisible qué efecto podría tener tal proyección sobre este mismo aspecto”⁴⁶.

La subordinación heideggeriana, que lleva a cabo en el *Discurso de Rectorado* de 1933, de la “voluntad de esencia” de la ciencia al “destino” del pueblo alemán, destino

histórico en tanto III Reich, tiene sus hilos conductores y contexto sociohistórico en la perspectiva nacionalista de Meinecke. Tanto éste como Heidegger sabían que filosófica y políticamente el nacionalismo siempre tendría dos oponentes a batir: Humboldt y Kant. La Ilustración y el cosmopolitismo. Pero de esto ya hemos hablado.

Desde 1920 Ortega insistía, pues no en vano había estudiado en Alemania, en el ser o no ser de Europa. Las naciones europeas habían llegado a un cruce de caminos “en que sólo pueden salvarse si logran superarse a sí mismas como naciones”. Rescatando el legado de Humboldt-Kant, es decir, la *civilización* y el *cosmopolitismo* frente a la *nación-sustancia*, experiencia categorial metapolítica que sirve de fundamento “racional” para identificar a la nación como algo originario y originante, tal y como se definía la *sustancia*: lo en sí y para sí mismo, originariedad que reclama su derecho natural a la expansión sobre sus territorios, Ortega dedica un buen puñado de páginas para combatir la idea anacrónica, metafísicamente trasnochada, de la *nación* como la realidad radical. El análisis que lleva a cabo en la *Meditación de Europa* desmonta este rancio nacionalismo, de nuevo en boga, al desvelar qué es Europa desde la razón histórica o narrativa: la existencia, a través de la historia, de un hilo umbilical europeo que homogeneiza y vertebrata la multiplicidad de naciones europeas. “Europa”, afirmaba Ortega, no es una utopía a lograr en el futuro, sino una realidad que late históricamente, narrativamente, desde un remoto pasado. Había, pues, “un poder público europeo y había un Estado europeo”; pero al repararse más en los formalismos que en las realidades, los historiadores no suelen verlo o apreciarlo. En *Europa y la idea de nación* así lo manifestó de claro: “En tiempo de Wilwelm von Humboldt se le llama ‘concierto europeo’ y poco después hasta la Primera Guerra Mundial se le llamó equilibrio europeo’. Por tanto, los pudores que hoy algunos pueblos sienten o fingen sentir ante todo proyecto que limite su soberanía no están justificados y se originan en lo poco claras que están en las cabezas las ideas sobre la realidad histórica”⁴⁷.

Una última cuestión antes de dar por finalizado este segundo apartado: en la polémica *Kulturl* Civilización, ¿qué papel juega el *Sur*? Este problema histórico-filosófico lo viene arrastrando Ortega desde las *Meditaciones del Quijote* (1914) como “salvación” para España. Simplificando el tema, Ortega se oponía a Menéndez Pelayo, como sabemos, e indirectamente a Unamuno, cuando éstos despreciaban la capacidad abstractiva de los pueblos del Norte - “las nieblas germánicas”- , en aras de la pretendida y autosuficiente luz solar del Sur - “la claridad latina”⁴⁸. En 1914, y teniendo a Cervantes como “modelo”, señalaba como salvación para España la necesidad de integrar esos dos aspectos puesto que Europa era el eje integrador de “dos estilos de vida diferentes”: “el *germánico* y el *mediterráneo*”. España tenía que salir de su tibetanismo nacional para engrosar el caudal de sus venas culturales con lo que, al parecer, le faltaba: el *concepto*, la dimensión cultural que dan “las realidades profundas” de la teoría. En ningún momento, bien es verdad, que Ortega se decanta por el concepto frente a la claridad mediterránea o latina, sino que frente al casticismo español se define así: “Yo no soy sólo mediterráneo”, aludiendo a un equilibrio, él mismo lo vive en su propia persona, de “más o menos de germanismo”. Resulta obvio escuchar el eco ¿raciovitista? de nuestro

trágico amigo Nietzsche intentando abandonar el frío conceptual del Norte para curarse con la presencia de la luz y un alma y una música menos atormentadas. Ortega, años después, quiso *limitar* el exceso de germanismo, que identificaba *filosóficamente*, y esto es clave para nuestra defensa ontológica y política de la *fenomenología*, con la “cosificación” de la vida, con su amputación abstracta al punto de reducir y limitar la vida al servicio de un concepto. Precisamente para el mediterráneo lo importante no era el concepto, ni la esencia de las cosas, sino su *presencia* o *actualidad*, “la sensación viva de las cosas”. Vitalidad, sin embargo, que teníamos que saber compaginar, embridar, con esa otra luz conceptual.

Pero en 1944, en *La Razón histórica*, podemos observar lo que sin la menor duda constituye la amarga confesión de un pensador mediterráneo que se fue a aprender a Alemania. No podemos ahora entrar en detalles, algunos de los cuales ya hemos expuesto: Scheler y Meinecke, sólo apuntar al meollo de la cuestión que no es otro que el papel jugado por los maestros del pensamiento de Alemania en las dos Guerras Mundiales. Es decir, sobre el papel que la *cultura* en general pero especialmente la que él más había estudiado, la alemana, ha jugado en la barbarie bélica. Si en 1914 el joven Ortega nos señalaba el camino hacia Alemania como faro intelectual para que el vitalismo mediterráneo se alumbrara, ahora, 1944, no están tan claras las “luces” germánicas:

[...] digo a los intelectuales del mundo desde este rincón lusitano y desde esta mi escasa significancia, y se lo digo como a colegas de un gremio cuya artesanía no admite vaguedades ni escapes, que los intelectuales serios y taciturnos de los pueblos menores latinos, que habíamos aceptado con entusiasmo y una justificada humildad el magisterio de esos grandes países —mi vida ha sido un caso extremo de esto y nadie podrá echarme en cara falta de docilidad, ignorancia de mi ignorancia y remisión en el deseo de aprender— los intelectuales serios de esos menores pueblos latinos observamos con vergüenza y dolor la superficialidad, la insuficiencia teórica, la falta total de agudeza y de profundidad con que los grandes pueblos tratan desde hace años en sus libros y revistas los problemas del tiempo ⁴⁹.

Consideramos importante esta reflexión orteguiana para combatir lo que denominaré como “germanización de la filosofía”, enfermedad intelectual que padecemos hasta el punto de despreciar cualquier alusión filosófica española y que conlleva académicamente un estilo, que sigue por desgracia imperando en nuestras aulas, de hacer filosofía única y exclusivamente a la alemana. Que Heidegger ha contribuido como ningún otro a esta colonización del pensamiento es algo que salta a la vista puesto que, como todos sabemos, sólo podemos pensar auténtica, esencialmente, en alemán incluso si podemos hablar en francés. Nuestras reflexiones no declaran la guerra ni a Alemania ni al alemán, sino a nuestros egregios papanatas que no pueden escribir filosofía en español si no es con la “profundidad” que oculta la banalidad autosuficiente que menosprecia a Ortega, ese periodista... Y desde este Madrid cosmopolita, “rompeolas de España” que decía el poeta, me declaro en plena faena académica en favor de la civilización: “Yo no soy sólo germánico”.

6.2.3. ¿Destino verbal?: perspectivismo y traducción

Como habíamos dicho al principio de este capítulo, Nietzsche llevó a cabo con posterioridad a *El nacimiento de la tragedia* un magistral ensayo de autocrítica contra el nacionalismo, autocrítica que por su veracidad se acabó imponiendo incluso frente a Ricardo Wagner por antisemita. Ahora bien, para que Heidegger hubiera tenido en cuenta esta historia cincelada en la obra de Nietzsche habría tenido que ser un exégeta excepcional: un héroe, pero por los testimonios hermenéuticos y biográficos que tenemos está claro que no lo fue ni remotamente, aunque sí que puso en práctica de forma totalmente coherente su concepción de la lectura “esencial” de un texto que tanto furor hace en nuestros días.

Cuando en 1966 *Der Spiegel* trató de que Heidegger reconstruyera para el público su relación con el III Reich no pudo obtener del ex-Rector ni una sola palabra respecto de Auschwitz; acaso porque, como se ha escrito, la “historia del ser” no puede entretenerse con tales banalizaciones. Pero sí que se pudo dejar patente lo esencial del problema que nada tenía que ver con las víctimas del nacionalsocialismo. Con una aguda perspicacia, impropia del periodismo al que estamos acostumbrados, su interlocutor rescata del Curso sobre Nietzsche de 1936-1937 la siguiente idea de Heidegger: “El tan citado antagonismo entre lo dionisiaco y lo apolíneo, entre la pasión sagrada y la representación serena, es una oculta *ley de estilo* que *determina históricamente lo alemán*, y tenemos que *prepararnos y estar dispuestos* a que un día cobre forma. Esa oposición no es una fórmula con la que nos limitamos a describir ‘cultura. Hölderlin y Nietzsche han colocado, con este antagonismo, un signo de interrogación ante la *tarea* que los *alemanes* tienen de encontrar su *esencia* histórica. ¿Entenderemos este signo? Una cosa es segura: si no lo entendemos, la historia nos lo hará pagar caro”⁵⁰. Ese ‘Nietzsche’ que Heidegger selecciona es el de “La voluntad de poder como arte”, título del famoso Curso del que hablamos. Ya no es Rector pero sigue afiliado al Partido. No ponemos en duda que tomara cierta distancia respecto del “peor” Nacionalsocialismo (piénsese, sin poder detenernos en esta cuestión histórica, que Hitler va a desnivelar completamente el equilibrio interno del Partido en favor de las SS al descabezar la cúpula de las SA⁵¹), pero en su filosofía seguía presente el hilo umbilical que lo mantenía en “su” nacionalismo existencial, originalidad hermenéutica que nos aclaró en qué consiste la esencia histórica alemana y cuál es el destino especial del pueblo alemán respecto de Occidente. Esta tarea reservada exclusivamente a los alemanes tenemos que descubrirla, explicaba Heidegger en su Curso sobre Nietzsche, “en el sentido del diálogo con Hölderlin”: “en el particular e íntimo parentesco de la *lengua alemana* con la lengua de los griegos y su pensamiento”, confirmación postmoderna que nos llega de la imposibilidad que tienen los propios profesores de filosofía franceses, y no digamos algunos españoles, para pensar en francés viéndose obligados a hacerlo en alemán⁵². Y a la luz de esta virtud de la lengua del Ser la tarea cultural del pueblo alemán, su *destino*, lo revela históricamente como “único” porque estando en juego la “esencial” tradición de

Occidente únicamente esa lengua en la que todavía se refleja el calor de los dioses huidos puede reconducirnos a todos los demás hacia la Verdad y la Naturaleza. Por eso, decíamos anteriormente, cuando se trata de “comprender” el “origen” de la “esencia” todo el mundo “latino” y su “racionalidad” quedan fuera amén de su forma política republicana. ¿Por qué?: porque tanto el griego como el alemán son esencialmente *intraducibles*... a no ser entre ellos mismos. Y de ahí la tesis poética heideggeriana: “El pensamiento se traduce tan escasamente como la poesía”.

— *Der Spiegel*: Un pensamiento desazonante.

— Heidegger: Sería bueno que esta desazón trajese seriedad a gran escala y se considerase por fin qué decisiva transformación ha sufrido el pensamiento griego *al ser traducido al latín*, un acontecimiento que aún hoy nos impide una comprensión suficiente de las palabras clave del pensamiento griego⁵³.

¿Por qué esta obstinación tan desesperanzadora? ¿No tenemos la impresión con esta filosofía radicalmente pesimista de que el mundo del hombre está siempre a punto de volatilizarse? Pues, eso creemos, lo que Heidegger ahí pone en duda es el más elemental puente entre las diferencias que posibilitan la pluralidad del mundo.

Traducir filosofía y poesía es, realmente, una tarea difícil pero también absolutamente humana y, como tal, necesaria si lo que se pretende es *construir* un mundo en donde las diferentes lenguas no hagan de la *diferencia* un foso insalvable entre las distintas naciones y pueblos. Pues traducir, afirmaba Ortega en 1937, resulta ser algo “utópico”, porque de lo que se trata es de dar a conocer en otra lengua, en otra forma de pensar, tanto el “estilo personal” de un autor como la “forma interna” de la lengua en la que vive. Así las cosas, no es de extrañar que Ortega hiciera, frente al mal utopismo que confunde el deseo con un fruto maduro al alcance de la mano, una crítica realista dando cuenta de por qué la traducción conlleva siempre un resto del propio naufragio del hombre como tarea inagotable e inalcanzable. Si es verdad que cada lengua, para que “diga” realmente algo, debe “callar”, hacer pie en el “silencio”, más verdad es aún que traducir estos silencios a una lengua distinta hace de la traducción “una faena” plagada de riesgos. Es la parte “miserable” de toda traducción y muy especialmente en el campo de las humanidades. Pero la diferencia con Heidegger se torna más nítida cuando Ortega, sin dejar este realismo crítico, hace de la traducción uno de los momentos utópicos del hombre más humanos, más contra natura del “destino verbal” en el que cada circunstancia nos coloca como si tuviéramos que andar con orejeras lingüísticas nacionales, “propias” diría Heidegger, porque traducir es una forma de ponernos en el lugar del “otro”⁵⁴. Y por eso junto a la miseria se señala, sobrepasándola con creces porque para el pensamiento de Ortega la buena utopía es lo que hace digna de interés nuestra existencia, el “esplendor” de una tarea que, aunque de forma aproximada, intentará una y otra vez, y aunque sea tarea para un Sísifo ilustrado, “*liberar a los*

hombres de la distancia impuesta por las lenguas”⁵⁵.

Frente al interés nacionalista del método etimológico heideggeriano para el que en esencia sólo cuenta la raíz de la palabra, Ortega contrapone para Europa y la Humanidad pensada por Goethe —“Sólo entre todos los hombres es vivido por completo lo humano”⁵⁶— tomarnos el problema de la traducción como un problema *técnico* y, por supuesto, *político*. Si de lo que se trata es de “construir” (*Bauerei*), una humanidad en la que convivan nuestras diferencias lingüísticas que, en definitiva, son diferencias de arquetipos de pensamiento, en vez de “habitar” (*Wohnen*), lo que conlleva el a priori nacional-existencial de que cada pueblo está “destinado” a vivir “propriadamente” su tierra, su paisaje y, obviamente, su lengua como su único lugar natural, si de lo que se trata es de construir una Europa y, más allá de la idea europea, construir puentes lingüísticos que nos sirvan para salir (y en esto, al menos, yo no quiero olvidar a Hegel) de nosotros mismos y poder ver otras cosas, entonces “se entrevé lo que traducir puede tener de magnífica empresa: la revelación de los secretos mutuos que pueblos y épocas se guardan recíprocamente y tanto contribuyen a su dispersión y hostilidad; en suma, una audaz integración de la Humanidad”⁵⁷.

Conviene, entonces, recalcar la relación entre la *traducción* y la *técnica* porque para Ortega aquélla constituye un género literario aparte: “Sólo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiadamente traducción”⁵⁸. Pero esto es lo que nunca se nos dará por naturaleza sino por técnica, pues, efectivamente, la traducción no es la obra traducida “sino un camino hacia la obra” y, como tal, “un artificio técnico que nos acerca a aquélla sin pretender jamás repetirla o sustituirla”⁵⁹. Esta aproximación podrá ser mayor o menor. La diferencia entre Ortega y Heidegger es que para aquél sí que hay “aproximación”; aunque, por su radical utopismo, se trate más bien de una aproximación que tiende al infinito. Pero sin angustias porque “En quehaceres de esta índole consiste toda la existencia humana”⁶⁰.

6.2.4. *¿Por qué el espíritu de la novela es ontológicamente antitotalitario?: Malcolm Lowry, Ortega, Milan Kundera y Richard Rorty*

En *Prólogo para Alemanes* Ortega sintetiza con una originalidad tremenda dos cabos sueltos de su metafísica de la vida humana como realidad radical: a) ontológica y b) narrativamente. Haciendo pie en *El Quijote* se dirige a los alemanes en plena efervescencia nacionalsocialista⁶¹ para definir la autenticidad de la vida desde el *imperativo de invención* y frente a la nostalgia del origen, frente a la tentación de la vuelta atrás. “Toda actitud vital que se caracterice como *neo-algo*, como retorno y *¡Zurück zu...!*, es, claro está, inauténtica”⁶². Si la vida humana, la realidad radical, habíamos dicho, aparece ahora como *res dramática*, como una faena que tenemos que

llevar a cabo en donde “vocación” y “circunstancia” forman metafísicamente el ser como “acontecimiento”, entonces, “El hombre es novelista de sí mismo”⁶³. Pero si la realidad radical, la vida de cada cual, es como una invención poética, invención del personaje que tiene que contar con sus circunstancias, entonces, concluye Ortega, la propia vida resulta ser “un género literario”⁶⁴.

Cuando estas razones histórico-narrativas cayeron en manos del novelista Malcolm Lowry sintió en su alma una inmensa alegría porque, como le escribía a su agente literario en la primavera de 1953, había encontrado una justificación metafísica a su problema narrativo. “Wilderness es -escribe el autor de *Bajo el volcán*—y como el personaje de Ortega, construyendo su vida a medida que avanza, y tratando de encontrar su vocación. Según Ortega, la mejor imagen del hombre mismo es la del novelista, y es en este aspecto en el que preferiría que lo contemplases”⁶⁵. Y no es de extrañar esta alegría del novelista porque tres años antes ya le comentaba a su amigo Downie Kirk que “la vocación nos ayuda a comprender que uno está vivo para un propósito específico e inintercambiable”; pero este problema literario encerraba para el novelista un problema político. “El *snoob*, que ha sido vaciado de su propio destino, [...] no puede entender que la vida plantee y demande vocaciones particulares. Por tanto se muestra hostil al liberalismo, con la hostilidad de un sordo ante las palabras. La libertad se ha entendido siempre en Europa como la libertad para ser nosotros mismos. No resulta sorprendente que el hombre que sabe que no tiene ninguna misión que cumplir desee liberarse de ella”⁶⁶. Pero el novelista inglés lleva la tesis orteguiana a su desvelamiento político cuando afirma, en esa misma carta, que el hombre como novelista de sí mismo encerraba “uno de los argumentos más convincentes contra el comunismo”; así como lo que era aparentemente un problema literario encerraba un problema político: la mecanización en serie de los individuos que sepulta nuestra rica pluralidad interna⁶⁷.

Cualquier lector de las novelas de Milan Kundera contra el Totalitarismo y cualquier filósofo que haya seguido la crítica de Rorty a Heidegger, habrá comprendido el que afirmemos que Malcolm Lowry se había anticipado al novelista checo y al filósofo estadounidense. Muy brevemente, pues ya hemos dedicado un par de trabajos a esta cuestión, Kundera sostiene que el espíritu de la novela moderna, fundamentalmente Cervantes, es “incompatible con el universo totalitario. Esta incompatibilidad [...] no es solamente política o moral, sino también *ontológica*”⁶⁸. Lo que quiere decir que la Verdad totalitaria excluye la relatividad, la duda y nunca podría conciliarse con lo que Kundera denomina “espíritu de la novela”. En este sentido, concluía, la novela es el género-cofre de las riquezas de Europa, el género que inicia modernamente *El Quijote* compensando con creces la matematización del universo, declarándose, escribe, en favor del “mundo de la vida” de cuya magnífica pluralidad dio cuentas Cervantes al inventar la (otra) modernidad como narración *polifónica* del mundo, en donde, y de ahí la genialidad del novelista español, cada personaje tiene existencia y voz propia. Por otra parte, nos ha parecido muy oportuno que Rorty critique la ontologización esencialista de Heidegger desde la perspectiva de la novela: “La negativa de Heidegger a interesarse por

el Holocausto ilustra el impulso a buscar más acá o más allá de la narrativa de Occidente, el impulso que separa a los filósofos de los novelistas. Alguien dominado por este impulso contará un relato sólo como parte del *proceso de eliminación de la apariencia* a fin de revelar la realidad”⁶⁹. Lo que escuece de la crítica de Rorty es su lucidez (aunque esto no impida, como se vio en la Introducción, dar a conocer nuestras diferencias con el pensador americano) al conectar la tesis de Kundera sobre la novela con la ceguera de Heidegger a la hora de no ser capaz, o no querer, distinguir entre una fábrica de automóviles y los campos de exterminio porque metafísicamente eran “lo mismo”. De ahí que apoyándose en el novelista, y frente al “olvido del Ser”, Rorty señale que Occidente no puede reducirse a lo que de Occidente narra Heidegger. Y prueba de ello es que, frente a la ontología del Ser como auténtica novela postmetafísica de Occidente, el filósofo declare que la novela, sobre todo la de “protesta moral, más que el tratado filosófico, es el género más sobresaliente de Occidente”⁷⁰.

Si tuviera que elegir entre filosofía o literatura me volvería loco. Este proyecto de investigación que, tiene razón Ortega, está vertebrado por mi propia realidad radical, quiere por encima de todo reduccionismo (según Rorty la filosofía occidental se reduciría al error de Heidegger y al acierto de Rorty) *salvar* las inagotables riquezas que hay, como parte de nuestra herencia, en la literatura y en la filosofía. Y como no quiero volverme loco entre Rorty y Kundera me quedaría con Malcolm Lowry:

Esto no significa exactamente que la democracia, la Coca-Cola, o el socialismo británico vayan a ser nuestra salvación, pero sin duda una gran mayoría de gente repartida por todo el mundo piensa lo mismo en el interior de lo que solíamos denominar alma. El resto es una simple repetición de titulares. Y puesto que me puse a escribirte esta carta para paliar tu colitis, en caso de que la sufrieses, y no para transmitirte el cólera asiático hablándote de purgas, será mejor que declare que me siento optimista⁷¹.

6.3. La razón histórico-narrativa (II). Otra contribución española a la reforma de la filosofía moderna: María Zambrano

6.3.1. *Introducción histórica para los que ya se han olvidado de la reciente historia de España*

El 25 de enero de 1960 María Zambrano escribía lo siguiente: “Pues que de vivir se trata. La vida lo exige. No basta la vida, ella, hay que vivirla. Es lo real de la vida. Pero si sólo fuera así, novela y tragedia serían dos fatalidades ineludibles; ineludibles, ciegas fatalidades, si además no existiera la verdad y no en abstracto, sino la verdad de la vida; la verdad viviente. Y ella es la que permite, y exige al mismo tiempo, salvarse de

tragedia y novelaría; atravesar el infierno, el inmediato”⁷².

El pensamiento de Zambrano es, al menos en parte, un logro *fenomenológico*. Aunque se ha escrito que María es como Platón, a nuestro juicio se trata de una lectura descontextualizada. Sí, su razón es *dialógica*, pero de verdad, señalando ontológica y políticamente (lo pagó bien caro: no por casualidad fue expulsada de la República) el fundamento de una filosofía basada en el diálogo, la pluralidad, la libertad, la tolerancia, la misericordia. El pensamiento de esta *escritora* está en las antípodas de la justicia geométrica de la *República*. Su dialéctica tiene el centro de gravedad o “claro del bosque” en la propia vida de la vida⁷³, es decir, Zambrano no se refugia, a diferencia de Platón, en los conceptos pero tampoco su razón sensible, intuitiva, desprecia las ideas; sino que, y como escribe certeramente Cioran, “no ha vendido su alma a la idea”⁷⁴.

Es una filosofía trágica, a qué ponerle paños calientes, hecha con la misma aguja que cose el roto personal e histórico. Ella vivió la crisis del entendimiento como guerra entre el fascismo y, para decirlo con sus propias palabras, aquellos “horizontes del liberalismo” que quedaron de golpe truncados por la victoria del *nacionalismo de la Kultur*, así, en alemán, para recordar, una vez más, que a España vinieron a luchar soldados alemanes contra los republicanos para defender, entre otras razones que ahora no vienen al caso, la idea de patria o nación que defendía el III Reich y sus filósofos. No deja de ser paradójico, o tristemente doloroso, que algunos hermeneutas zambranistas, basándose en la desmemoria, hagan de María Zambrano otra ventrílocua del pensamiento.

6.3.2. *Filosofía del fascismo: ¡viva la muerte!*

De los escritos durante la Guerra Civil quisiera, muy brevemente, retomar su reflexión acerca de lo que ontológicamente separa al fascismo del liberalismo⁷⁵, lo que *histórico-filosóficamente* nos une a Merleau-Ponty. Es la categoría de la *muerte*. A Zambrano no le interesa “el género de la muerte” sino el “morir” porque es su propia existencia la que está en juego; de forma que, escribe, ahora que “La muerte recobra sus fueros y corre hacia la muerte, llevada por ella, irrefrenablemente”, ahora es cuando hay que estar a la altura de la muerte para ser hombres⁷⁶.

Al filo de la tragedia española nuestra filósofa recapacita, sin nombrarlo de forma temática, sobre el problema del mal o, mejor, sobre la *irracionalidad* que los “ángeles del intelecto” habían logrado desde varios siglos atrás evaporar de las conciencias europeas. Se deja notar la mano del maestro, la crítica de Ortega al progresismo, es decir, al confiado y dócil progresismo liberal del siglo XVIII que llegaría a creer en el XIX que la meta es el propio progreso. La inteligencia, sin más, era de por sí progresista. ¿Inteligencia reaccionaria? Ah, no, se trata simplemente de falta de inteligencia. Pero en medio de la guerra fratricida todo esto se revela como un tremendo error.

Pues bien, frente al error del idealismo y racionalismo tan biempensante como dogmático y confiado que sigue declarando que el mal es ausencia de inteligencia, he aquí que el mal, la sinrazón, sí que tiene inteligencia. ¿Qué quiere decir esto?: que hay un funcionamiento fascista de la inteligencia cuya filosofía se resume así: es una filosofía *contra la vida*⁷⁷.

“Del alma estrangulada de Europa, de su incapacidad de vivir a fondo íntegramente una experiencia, de su angustia, de su fluctuar sobre la vida sin lograr arraigarse en ella, sale el fascismo como un estallido ciego de vitalidad que brota de la desesperación profunda, irremediable, de la total y absoluta desconfianza con que el hombre mira el universo. Es incompatible el fascismo con la confianza en la vida; por ello es profundamente ateo: niega la vida por incapacidad de ayuntamiento amoroso con ella, y en su desesperación no reconoce más que a sí mismo”⁷⁸. El fascismo es, no ya moral y políticamente, sino, más profundo todavía, *ontológicamente* incompatible con la vida. Ya lo habíamos visto en Nietzsche, Ortega, Lowry, Kundera y Rorty. Pero Zambrano lo estaba diciendo como parte de su propia razón histórico-narrativa.

Así es porque la inteligencia fascista, escribía Zambrano en 1937, es la que sirve de modelo a los intelectuales fascistas españoles. De ahí que, con muy buen criterio, tratara de salvar a la República no sólo en el campo de batalla sino en el campo de las ideas. Este fascismo nacionalista español acoge aquél *nihilismo*, aquella inteligencia de la *nada* rompiendo de inmediato, lo que era ya un hecho, con la Generación del 98 (Unamuno, Baroja, Valle-Inclán, Ortega) y con un radio de acción mucho más largo al traicionar la precaria liberación que la República estaba haciendo, tanto política como social, económica y culturalmente. Hablaremos más adelante de estos horizontes y de por qué la mirada hacia Cervantes. Pero lo que entonces Zambrano señalaba con nitidez filosófica, y algún que otro encantamiento comunista (camino que, luego, desandaré), era que lo que la filosofía “española” importaba de Alemania era “*la nihilidad*”⁷⁹, la negación más completa (totalitaria, dirá más tarde Hannah Arendt) de la *creatividad* en el sentido de *creación* de la vida rica en su milagrosa pluralidad.

6.3.3. ¿Caben juntos?: Don Quijote de Konisberg

Puesto que el fascismo español ha roto con nuestra tradición, Zambrano enlaza el problema del mal/irracionalismo en su visión *positiva* (es una realidad) con dos cuestiones: *a)* la reforma que el entendimiento europeo está pidiendo a voces y que ya Ortega ha señalado como crisis de la metafísica; y *b)* la vuelta atrás, frente a la inteligencia fascista española basada en la “fuerza” y la “violencia” alemanas (que me perdonen, pero son palabras de Zambrano), el *nazismo* como “camino de España”, camino que sólo tiene dos categorías creativas: la fuerza y la violencia⁸⁰, frente a esto la recuperación de lo que nosotros venimos denominando como la otra Modernidad.

Cabe recuperar nuestra propia memoria para salvar a Europa del fascismo: España se convierte en campo de batalla de las ideas en liza. Para Zambrano lo que nos estábamos jugando como europeos y españoles era algo claro: la vida o la muerte. Por eso al “novio de la muerte” opone *Don Quijote* como clave para entender la reforma del entendimiento español, la reforma que Cervantes había propuesto para salvar la realidad histórica española con el fin de salvarse en Europa. ¿De qué España estamos hablando?, ¿de qué Europa? Ni de la España de la Iglesia y los generales, ni de la Europa transformada cartesianamente en un feliz eje de coordenadas.

Don Quijote para paliar el fracaso del Estado español que a la vista estaba, pero, también, para echar una luz sobre el fracaso europeo de una filosofía felizmente mecánica que comenzaba a saltar por los aires. La “voluntad pura de Kant”, escribe, junto a “la convivencia pura” que nos enseña la novela de Cervantes, toda una profecía sin petulancia. Este parágrafo vale citarlo entero: “Supone la novela una riqueza humana mucho mayor que la Filosofía, porque supone que algo está ahí, que algo persiste en el fracaso; el novelista no construye ni añade nada a sus personajes, no reforma la vida, mientras el filósofo la reforma, creando sobre la vida espontánea una vida según pensamientos, una vida creada, sistematizada. La novela acepta al hombre tal y como es en su fracaso, mientras la Filosofía avanza sola, sin supuestos”⁸¹.

Esta *otra* Modernidad tiene a la luz cervantina al menos cinco “claros del bosque”.

1. Su punto de partida (filosófico-literario) no es la duda metódica, sino el *fracaso*.
2. Propone como categoría fundamental, clave para lo que en un futuro podría ser una “ontología de la convivencia humana”, el *sentido del prójimo*, categoría totalmente olvidada por la filosofía racionalista.
3. Este sentido nace en la novela de la propia razón histórica española: una *pluralidad* de religiones, razas, clases sociales, que son la *verdad* de *El Quijote*: la *polifonía* nada accidental, meramente aparente, de esta narrativa. Otro ejemplo lo tendríamos, al lado mismo de la categoría de *El Quijote*, en *Misericordia* de Galdós⁸². Y, creemos, sin ápice de patriotismo trasnochado que aún (por el poco reconocimiento que ella misma sufre en el mundo de la filosofía seria), tiene razón. Personajes como Nina o Benigna tienen la misma altura que Antígona.
4. Ni el “yo pienso”, ni la “mónada”, ni la “radical soledad” ante la muerte, sirven para explicar y narrar esta esencial convivencia con los otros.
5. Contra el *resentimiento*, la *nobleza* de Don Quijote. No la metafísica u ontología del “único” sino ese diálogo, ese estar continuamente *entre* Don Quijote y Sancho⁸³.

Se trata, decíamos, de un *claro del bosque* en donde la llamada razón poética quiere liberar a Europa y al mundo de la cárcel de las ideas, de ese darle continuamente la espalda a lo visible, a lo que se nos aparece y que, como decía Antonio Machado, no

puede caber en los conceptos. ¿No hay como un aire de familia entre Nietzsche-Machado-Zambrano? ¿Acaso Nietzsche no supo ver la trampa del lenguaje y su metafísica agazapada, como el enano que tenía que llevar Zaratustra sobre sus hombros mientras remontaba la montaña de la vida, oculta en la *gramática*?: “los conceptos, necrópolis de las intuiciones”⁸⁴. Frente a lo único, la heterogeneidad del ser, esa bendita devoción que le tenía Juan de Mairena a las intuiciones sensibles⁸⁵.

Pero Cervantes y Kant. Muchos años después de la tragedia, en *La España de Galdós*, nuestra poeta dejaba escrito lo siguiente:

No hay camino, conocimiento válido, sin esta orientación. Y así, la metáfora más valedera del conocimiento humano en libertad sigue siendo la de la paloma de Kant que vuela, sí, por la resistencia que encuentra, pero que vuela hacia, que se orienta en virtud del centro invisible, aunque se detenga, aunque vaya y venga y aun se vuelva sobre sí misma⁸⁶.

El profesor Mariano Peñalver ha señalado algo sobre la hermenéutica del texto en Paul Ricoeur. La *metaforicidad* aristotélica como “visualización” (recuérdese lo que decíamos en el [capítulo 1](#) sobre la primacía de la *vista* tal y como se defiende en la *Metafísica*: que conocer y amar el mundo a través de los sentidos, pero especialmente de la vista, es aprender a *diferenciar* y contar con su *pluralidad*), señala ontológicamente “la eclosión del aparecer”⁸⁷. A nuestro juicio, la defensa que el citado profesor hace de la “metaforicidad” tiene profundas connotaciones con las tesis de la razón poética e histórico-narrativa que defiende Zambrano en estos y otros textos. Por ejemplo: la matización o, mejor, la clara apuesta por la eclosión de la *physis* devuelve el centro de gravedad de la vida a la vida que se muestra o aparece. “En suma –escrib e–, metaforizar es significar *la eclosión del aparecer*. Pero entonces, las viejas metáforas de ‘el sol’ y ‘la luz’ así como las más recientes como ‘la morada o ‘el sendero’ pueden quizá servir a un platonismo de lo invisible pero –¿por qué no?– también a glorificar ‘la visibilidad del aparecer’”⁸⁸.

Pero como el propio Peñalver señala salvando lo que de rotunda verdad hay en la metáfora realmente viva: que el *movimiento* de la metáfora no consiste en escapar de la “sequedad y violencia de la *univocidad*” para caer “en la impotencia de un discurso librado a la *diseminación* de la significación; pero que por otra parte evita también la seducción del discurso *inefable* o *inarticulado*”⁸⁹; si esto es así, y es lo que *moderadamente* mantenemos, su razón no hay que buscarla exclusivamente en el lenguaje sino en el hecho de que el lenguaje es *acción* en el sentido de *praxis*⁹⁰. Pero no en el sentido de fuerza o producción (*Macht*) sino en el de *desvelamiento*. Ahora bien, lo que se desvela no es el lenguaje ni el Habla que habla desde el Ser, lo que se desvela es el *quién* de la acción. De otra forma, ¿qué sentido tendría la “red” como mediación imperfecta entre el pasado y el futuro si el presente ha perdido la memoria?

El problema histórico-narrativo queda planteado. Estamos en el filo cortante de

una navaja. Porque si bien es cierto que “tiempo-relato” es una nueva categoría, hija de la reforma de la metafísica (¿No tenemos que renunciar a Hegel?), que nos ayuda en esta época de crisis, también es cierto que los vientos postmodernos soplan insistentemente. Insistentemente sus temas predilectos aparecen de la mano de lo “políticamente correcto”: desustanciación de la realidad, muerte del sujeto aunque nunca había habido más ego que ahora, el éxito como religión, evanescencia de los límites, el nuevo dogma de la felicidad (¡tan diferente de la alegría!), la labilidad del ser, en fin, todas estas categorías existenciales, propias de la llamada “ontología débil”, del brazo de la glorificación de la indiferencia y el cinismo procedimental. Ya María Zambrano había advertido nietzscheanamente que el “olvido” puede ser creativo, pero la “desmemoria” lo borra todo⁹¹. El peligro de la metaforización de lo real afecta al problema de fondo de la razón histórico-narrativa: la *elección* de una metáfora, ¿es otra metáfora? Este, creemos, es el problema.

6.3.4. *Michoacán: la lluvia y el milagro político del perdón*

Por nada del mundo quisiera que el lector se formara una imagen deformada de la grandeza de María Zambrano. Nuestra primera referencia histórico-contextual era, sin lugar a dudas, un paso necesario para no quedarnos prisioneros del credo textualista y de una visión hermenéuticamente feliz de lo que fue una vida y una obra trágicas. Pero no podemos quedarnos, como la mujer de Lot, mirando hacia atrás. Más que nada porque la filosofía de Zambrano nos lo prohíbe desde que ella misma pisa tierras mexicanas. Apunto nada más lo que la *aletheia* también es para esta pensadora. Cuando recibió el Premio Cervantes en 1989 pronunció un bello y necesario discurso. Dijo:

Y h a y lugares del mundo hispánico donde esta visibilidad se hace resplandeciente; y así en Michoacán, do n de se me dio a con oc er la experiencia de la un id ad perfecta de la forma que hasta alcanza los inferos reales del habla. Aquella lluvia angelical tan fina que me indicaba a mí y a mis pacientes alumnos que eran las 4 de la tarde. [...] Allí, en Morelia, cuyo camino yo no había buscado sino que el camino mismo me llevó a ella, [...]. Fui sustraída a la violencia y me encontré en esa paz que se destaca con especial fuerza y delicadeza en aquella ciudad [...], la revelación de un *logos* indeleble y secreto, misterioso e invencible de las letras hispánicas, aún por lograrse, recorriendo todas ellas como una música simpar que se da en múltiples lados y se hace notar que todavía no se ha acabado [...] de lograr enteramente⁹².

El agua, la visibilidad, la transparencia, el perdón, como parte de la acción y el renacer de la propia razón histórico-narrativa. Lo estético recobra, escribe Eduardo Subirats, un significado vinculado a un pensamiento comprometido con el mundo y sus condenas y esperanzas⁹³. Lo que nos hace recobrar, afortunadamente, “un nuevo sentido fuerte para la reflexión filosófica”. No se trata de una vuelta a lo sagrado fuera del

mundo. Tan sólo el hombre puede salvarnos: de ahí la vuelta a lo *sagrado* que hay en lo hondo del alma humana.

Esa visión que tuvo en Morelia junto a sus alumnos, esperando en algún zaguán a que escampara, sí está *fu era del principio de contradicción*⁹⁴. Pero no en el sentido aristotélico y, sin embargo, aristotélico; esta vuelta a lo sagrado (y a la *poesía*) es la vía/claro del bosque en donde cabe ser y no ser. Pero no en el sentido parmenídeo sino en el de los *inferos*, esa bajada/subida a nuestro fondo más alto como la *piedad*. ¿Es posible aún un Logos poético?...

6.4. Nuevos fundamentos ontológicos y políticos de la razón histórico-narrativa (III). Hannah Arendt

6.4.1. Acercamiento histórico-filosófico

La obra de Hannah Arendt es extraordinariamente compleja. A lo largo del desarrollo de este trabajo hemos ido relacionando nuestra defensa de la contingencia, finitud, pluralidad y libertad del ser humano con algunos aspectos de su filosofía que, como tangentes, rozábamos. Casi todos estos encuentros, más o menos furtivos, con Arendt han tenido un común denominador: Martin Heidegger; en efecto, de lo que se trata es de revisar las indudables raíces existenciales, estudiar las influencias filosóficas alemanas, pero especialmente las de su maestro, Heidegger, la *Existenzphilosophy* de 1920. A lo que deberíamos sumar o restar, según se mire, la aventura filosófica que esta judía alemana emprende para, ontológica y políticamente, buscar un hogar para el pueblo judío. San Agustín, Walter Benjamin, Karl Jaspers, Isaak Dinesen y, particularmente, Aristóteles, por nombrar unos pocos autores de cabecera, nos obligarían a llevar a cabo un trabajo de investigación más extenso.

Verás –le escribe Arendt a Heidegger al mandarle *La condición humana*–, que el libro no tiene dedicatoria. Si las cosas hubieran salido bien entre nosotros... entonces te habría pedido permiso para dedicártelo a ti. Su origen se remonta hasta los primeros días en Marburgo y, por consiguiente, está en deuda contigo en todos los aspectos⁹⁵.

Tan verdad como que *La condición humana* también es el grito de socorro que la alumna lanza y se responde para salir a flote y escapar de una inteligencia dotada, acaso sobrehumanamente, para aherrojar al ser humano bajo una ciénaga de muerte, soledad, opresión, desesperanza y –¿por qué no decirlo?– *nazismo* que era Martin Heidegger. El libro que le manda es una respuesta a *Ser y Tiempo*; sabemos que Heidegger guardó un sonoro silencio, tan grande, tan elocuente, como para pensar que su antigua alumna, que nunca dejó de apreciar su magisterio, había conseguido dar forma a un pensamiento

radicalmente renovado y fértil.

6.4.2. *De el-ser-para-la-muerte a la categoría ontológica y política de la “natalidad”*

Si el problema de la verdad se había colapsado tras lo que el mismo Heidegger denomina “solipsismo existencial”, creemos muy acertado el análisis que hace Patricia Bowen-Moore en *Hannah Arendt's philosophy of natality* al recordarnos que la reorientación de su Tesis Doctoral hacia San Agustín, bajo la tutela del profesor Jaspers, cambió por completo su filosofía de la existencia:

La verdad filosófica –escribe Karl Jaspers–, es una función de la comunicación con el otro y conmigo mismo. Es la verdad por la que vivo y que no meramente pienso; la verdad de la que me doy cuenta y me convengo y que no simplemente sé; la verdad de la que, a la inversa, me encuentro convencido a medida que me doy cuenta, y no por posibilidades de pensamiento aisladas. Es el sentido de la solidaridad en la comunicación el que evoca y despliega. Esto es por lo que la verdad filosófica necesita de comunión para llegar a existir⁹⁶.

La *pluralidad*, sostiene Hannah Arendt, es la condición básica, absolutamente imprescindible y, como venimos diciendo, absolutamente irreductible: ahí no puede haber sustracción de contextos, la pluralidad es la condición tanto de la *acción* como del *discurso*⁹⁷. El mero hecho de que la pluralidad sea el fundamento ontológico de la acción, nos pone sobre la pista de algo muy importante y que hemos evocado con anterioridad: esta “acción” no es *poiesis* sino *praxis* y, de ahí, que su esencia no sea un mero poder-producir fenomenológico sino lo que ontológica y políticamente separa con nitidez a Hannah Arendt de la *lectura* que lleva a cabo Heidegger de Aristóteles en los años veinte. La esencia de la *poiesis* puede, en efecto, revelarnos una acción única como obra de arte, como algo producido desde dentro a fuera (ésta es la originaria capacidad orgánicamente productiva de una obra de arte y, de ahí, como se dijo a propósito de Kant-Heidegger-Paul De Man, que el concepto de producción como lo genial, único, originario y originante fuera el modelo de la *unidad* del pueblo alemán puesto, bajo el III Reich, en la tarea o el “estar-a-la-obra” de la reconstrucción artística de lo nacional); y por esta razón inservible para una concepción de la verdad basada, por lo pronto, en la *comunicación*. Todo lo contrario, Arendt subraya que todos somos iguales y diferentes, que “la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos”⁹⁸. Si no fuéramos iguales, no nos entenderíamos y tampoco podríamos trabajar juntos de cara al *futuro*; pero si no fuéramos distintos tampoco existirían ni el discurso ni la acción para entendernos.

“Distinción” y “alteridad” no son ontológicamente lo mismo. La alteridad es un aspecto decisivo de la pluralidad, gracias a lo que nuestras definiciones, todas, son

distinciones. La alteridad, en su pura abstracción, está en la multiplicidad de objetos inorgánicos; sin embargo, cualquier vida orgánica se muestra como variación y distinción hasta dentro de la misma especie. Lo que ocurre es que sólo el *hombre* -volvemos a la pregunta-síntesis kantiana-, puede “expresar” tal distinción porque sólo este animal es capaz de comunicar lo que no es simplemente “cosa” u “algo” sino “*su propio yo*”. De esta forma, la carrera existencial de su maestro Heidegger en pos de la deshumanización en aras del Ser se ve interrumpida justamente en donde la crítica a la Metafísica había comenzado a cortar amarras con la *finitud y moral* de la *Crítica de la razón pura*: la innegable responsabilidad *moral* del hombre.

Ahí interviene de forma decisiva su concepto-madre, diríamos, de “natalidad”, gracias al que Arendt entrelaza el nacimiento, la creación, con el pasado y el futuro haciendo pie, precisamente, en la pluralidad. Antes, recordemos por última vez el §48 de *Ser y Tiempo*:

Así como , antes bien , el “ser ahí” es constantemente, mientras es, ya su “aún no ”, así es también ya siempre su fin. El finar mentado con la muerte no significa un “haber llegado al fin” el “ser ahí”, sino “un ser relativamente al fin ” de este ente. La muerte es un modo de ser que el “ser ahí” toma sobre sí tan pronto como es. “Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir”⁹⁹.

Los trabajos de Arendt sobre san Agustín y Nietzsche hacen que la perspectiva temporal del pensamiento arendtiano no siga a Heidegger.

1) De san Agustín retoma tanto su solución al problema del *mal* como, y de ahí se deriva, la preeminencia temporal del *fu tu ro*. Como sabemos, la causa del mal la situaba san Pablo en que la diferencia entre *querer y ejecutar* obedecía a dos leyes antagónicas que san Agustín, superado el maniqueísmo, reinterpreta con mucha originalidad al advertir que no hay antagonismo de leyes sino una sola ley y dos voluntades: *velle y nolle*, querer y no-querer. El no-querer, comentaba Arendt¹⁰⁰, no significa ausencia de voluntad sino una voluntad tan activamente “transitiva” como el querer. No-querer no es ausencia de querer sino una facultad de querer, tal y como para el Kant de *Las magnitudes negativas* el odio no era ausencia de amor sino un amor negativo. Por lo tanto, nuestro acto de voluntad es un acto al filo, a veces interminable, entre “yo quiero” y “yo no quiero”. La lucha no se da, pues, entre la carne y el espíritu porque Arendt ha inmanentizado e internalizado el problema del mal al localizarlo no fuera sino dentro de la propia facultad de la Voluntad. La hybris ha entrado hasta la cocina de la filosofía; ya no se trata de escisión entre alma/cuerpo sino de la escisión *de* la Voluntad, de que la Voluntad no está redonda ni es plena y revela en sus actos y tomas de decisiones un “desdoblamiento”¹⁰¹. El *yo* “quiere” y “no quiere”. ¿Cómo se resuelve este conflicto? Hacia el final de las *Confesiones* (L. XIII, cap. IX) Hannah Arendt descubre, es uno de los hilos conductores de su Tesis Doctoral, que así como el movimiento de los cuerpos

tiene su ley de gravitación, su “reposo” (obviamente Agustín ahí abandona el Eros platónico por la *Física* de Aristóteles), también la discusión interna entre el “yo quiero” y “yo no-quiero” exige un final, un reposo del alma que no es otro que el *amor*. Hay que apresurarse a matizar bien: no se trata de la *gracia* divina sino de lo que podríamos llamar —¿estamos interpretando con legitimidad?, eso creemos— la “*gracia humana*”, nuestro amor por los seres queridos que son nuestra salvación, nuestro reposo frente a una Dialéctica deshumanizada por la Belleza en sí cuando lo que cuenta son los rostros cercanos, fines en sí mismos y para nuestra alegría y co-existencia. El “final” del movimiento no es la muerte súbita sino la decisión que nos hace ser. “Mi peso es mi amor; por él he nacido donde he nacido”, confiesa Agustín, quien, posiblemente, debemos estudiarlo a fondo, sea el primer autor que al defender la Voluntad y la primacía del futuro haya puesto la primera piedra en lo que venimos denominando, desde distintos puntos de vista contemporáneos, como Razón histórico-narrativa. ¿Por qué afirmamos esto? Porque ese “*pesó*” es la revelación tanto histórico-geográfica como natal del individuo. La gravitación del alma, escribe Arendt, “la esencia de quién es alguien, y que se muestra tan inescrutable a los ojos humanos, se manifiesta en este amor”¹⁰². Y a pesar de nuestra innegable finitud, el amor es lo que no acaba nunca. El amor es la gravedad del alma, lo que hace que cesen nuestras fluctuaciones; no para evitar problemas, condición que acompaña a las cosas humanas, sino para evitar su extinción. *Amo: volo ut sis*, es la filosofía de, para y por la Existencia que se opone a la filosofía del Holocausto. Amar es querer que el otro sea.

También apoyándose en san Agustín se distingue en la natalidad dos aspectos: el *biológico* y el *político*¹⁰³. Esta apreciación ontológica y política hace de la natalidad todo un *milagro* (no deben darnos miedo estas palabras hasta ahora rehenes del trasmundo) al diferenciarse los dos tiempos que concurren ahí. Veámoslo. La cuestión es ¿por qué quiso Dios hacer al hombre “en el tiempo”?¹⁰⁴. No sólo se trata de una criatura que vive en el tiempo: En el *principio* Dios creó... sino que esencialmente es “temporal” pero porque es lo que da esencia al tiempo y no al revés. Este problema lo resuelve nuestra filósofa al reparar en algo inédito: que Agustín utiliza el término *principium* para la creación en el tiempo y el término *initium* para la creación del Hombre¹⁰⁵. Esta distinción entre *principium* e *initium* apuntaba contra los ciclos de los paganos, contra la idea de la anti-novedad bajo el Sol. Frente a la vida como repetición, la vida como creación. Pero para que haya algo realmente novedoso tendrá que existir un “comienzo”; y tal comenzar no puede haber existido antes para no caer en la repetición de lo mismo. Pues bien, este nuevo comienzo (que en nuestro trabajo sobre Nietzsche y Hannah Arendt hemos relacionado con “la tercera transformación del espíritu”: lo que realmente introduce algo nuevo en la voluntad de decir Amén a la vida, es decir, de *león* a *niño*) es posible porque la filosofía de la creación es antitotalitaria y antifascista. Que el Hombre fue creado como *initium* quiere decir que no fue creado en serie. O con las certeras palabras de Arendt: “[que] el Hombre fue creado en lo singular y para propagarse a partir de *individuos*”¹⁰⁶.

¿No se hubiera emocionado Malcolm Lowry con estas palabras? ¿Estamos tan lejos de Ortega? ¿Es que no hay ahí *razón poética*?

2) Por Nietzsche sabía (remitimos al trabajo citado) que la *voluntad de hacer promesas* del individuo soberano es lo que levanta el puente más hermoso sobre el río heraclíteano con la finalidad no de volver a Parménides, sino con la confianza moral que nos da a los seres humanos saber que el futuro está ahí, como horizonte, porque con nuestras palabras entrelazamos el pasado con lo porvenir. Hannah Arendt ha llamado positivamente la atención sobre Nietzsche cuando dice que la facultad de hacer promesas, lo que éste denominaba con tanta sensibilidad como “la *memoria de la voluntad*”, forma parte de la acción como presente que pone en diálogo el pasado con el futuro sin que el hilo de la vida se rompa.

El hecho de que el hombre sea capaz de acción -afirma Arendt-, significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. Con respecto a este alguien que es único cabe decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que él. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales¹⁰⁷.

6.4.3. “*Alétheia*”: la verdad como desocultamiento de la riqueza del espacio público. Desvelamiento y Democracia

Si Arendt hubiera seguido los pasos de Heidegger todo lo anterior hubiera sido imposible. ¿En dónde está la clave filosófica? En el modelo de acción como *poiesis* que organiza la obra de Heidegger desde *Ser y Tiempo* hasta la Entrevista póstuma, pasando por la interpretación poiética de la Voluntad de Poder (en serie) de su *Nietzsche*, los *Escritos Políticos* (en donde la acción queda despolitizada, lo que, no olvidemos, es una clara opción política como ha demostrado Richard Wolin en el libro ya comentado del capítulo anterior), sin olvidar su propia “razón poética” basada no en la pluralidad como condición de la verdad-comunicación sino en la unicidad del lenguaje (alemán) como “suelo natal”, ha escrito Félix Duque¹⁰⁸, natalidad que se opone al concepto de *natalidad* arendtiano como “poiesis”, producción poética, se opone a “praxis”. Arendt representa una vuelta, y aquí recogemos el [capítulo 1](#): “Tragedia, Metafísica y Democracia”, a Aristóteles frente a la huida de Platón de los asuntos humanos (finitud, fragilidad, *tyché*,

democracia...). Como vimos, Aristóteles distingue entre *poiesis* y *praxis*, entre fabricar y actuar, entendiendo por acción la articulación filosófica entre hechos y palabras. Recordemos que en la *Ética a Nicómaco* (1140a-1141a¹⁰⁹) se señala un telos de fabricación, permítanme decirlo así, que depende de la cosa hecha; pero que en el caso de la *praxis* la finalidad está en la calidad del hecho.

Pero este análisis aristotélico conllevaba algo más importante que lo ideológico: la consideración de la *praxis* como algo bien distinto de la *facticidad* y de la *energeia* en tanto que aquella es la forma de actividad más digna y, por lo tanto, elevada de los hombres. Hannah Arendt defenderá, precisamente, este aristotelismo de la *praxis* como una de las categorías ontológicas y políticas más importantes que tenemos, puesto que el *ser* es lo que aparece ante todos y esto tiene como a priori existencial que la realidad del mundo la garantiza la *presencia* de los demás. Esta revelación filosófico-política será crucial para su obra. Sheyla Benhabib, alumna de Hannah Arendt, sostiene que la idea aristotélica contenida en “Puesto que lo que aparece (*aletheia*) ante todos lo llamamos *ser*”¹¹⁰, la recogió y se la reapropió Heidegger para su propia teoría de la verdad como revelación. Resumiendo: la *aletheia* que en Aristóteles tenía que ver con la *praxis* —razón, recordemos, por la que opta políticamente por Pericles— en Heidegger aparece como (“movilidad”). *Bewegtseins*. Durante el semestre de invierno de 1924-25 Heidegger imparte en Marburgo, siendo alumna Hannah Arendt, un curso cuyo objeto de estudio es el libro VI de la *Ética a Nicómaco* y *El Sofista* de Platón. Pues bien, señala Benhabib, lo que más llama la atención -y en nuestra opinión con estas reflexiones podemos orientar la hermenéutica- de esta lectura es la “ignorancia por parte de Heidegger de los rasgos cruciales de las enseñanzas de Aristóteles sobre ética y política”, su *ceguera*, para decirlo con Paul De Man, a la hora de leer el texto y “no ver” lo que sí leyeron otros alumnos como Marcuse y la propia Arendt. Este ¿error? de lectura no puede, de ninguna de las formas, pasarse por alto si es que realmente queremos tomarnos la hermenéutica en serio. ¿Por qué se *olvida* Heidegger de la *phronesis*?, ¿por qué se le vela al alumnado a un Aristóteles enseñando, en plena crisis democrática ateniense, la doctrina de la *virtud* como vida de la *praxis* que única y exclusivamente se puede llevar a cabo en una comunidad política “de iguales y amigos”? “Si una forma de juzgar retrospectivamente una doctrina o interpretación filosófica -escribe Sheyla Benhabib-, es la profundidad de las lecturas y de las *malinterpretaciones creativas* a que puede dar lugar, cabe poca duda entonces de que la apropiación fenomenológica de Aristóteles por parte de Heidegger es uno de los capítulos más significativos en la historia de la filosofía del siglo XX”¹¹¹. Bien. Arendt no interpreta la teoría de la verdad como *aletheia* en el sentido de estar apareciendo un algo o una cosa, sino *un alguien*. Lo que aparece no es un *qué* sino un *quién*¹¹². Sólo que, como era de esperar, esta aparición sólo es posible en “la *esfera pública*” en donde –polis– no gobiernan ni las leyes de la naturaleza ni las del arte. Quiere esto decir que el *initium* es una categoría política únicamente posible en la ciudad que guarda como oro en paño el espacio que los hombres han creado para que alguien pueda aparecer, para que la pluralidad, a través

siempre no de un qué sino de un *quién*, haga acto-praxis de presencia en el mundo. Así, pues, la defensa de la natalidad no es únicamente biológica sino política y encierra una dura crítica al absoluto desprecio que tiene Heidegger hacia lo público, hacia lo *meramente aparente*, lo *inesencial*, *inauténtico*, la sofisticada *opinadora*, etcétera, críticas por las que uno entiende su compromiso con una ideología política que suprime, justamente, la riqueza y vitalidad de la *alétheia* en tanto *acción y discurso*, en tanto comunicación entre opiniones que difieren.

Nuestra imposibilidad de “solidificar” (= totalizar) en palabras la esencia viva de cada persona, esa —escribe—, fusión inasible entre “acción” y “discurso”, no sólo no es un defecto sino lo que salvaguarda, en negativo, como ocurría con la *Aufklärung* kantiana, los asuntos humanos de caer en la cosificación¹¹³. “Lo que está en juego es el carácter revelador sin el que la acción y el discurso perderían toda pertinencia humana”¹¹⁴. Revelación no de objetos físicos sino de seres humanos “qua hombres”; no un dejar aparecer pasivo o meramente “ontológico”, sino activo de praxis política que es el fundamento de una elección por la democracia liberal. “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. [...] Es más que probable que el *quién*, que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona”¹¹⁵.

Y como consecuencia de esta salvaguarda de la *alétheia pública* Arendt se opone al desprecio inscrito en *Ser y Tiempo* hacia el “estado de yecto”, “postración”, “caído al mundo”... señalando otro de los significados existenciales de la razón histórico-narrativa. Pues aunque es cierta la segura inseguridad, tanto pública como personal, o “fragilidad de los asuntos humanos”, los hombres nacemos no arrojados al mundo sino “en medio de”: hay una objetiva realidad mundana de cosas en las que ya estamos cuando venimos al mundo, desde el lenguaje a las instituciones pasando por nuestra personal *vida cotidiana* (el suelo familiar) que denomina *trama narrativa*¹¹⁶. Trama es “en medio de” las cosas y, por supuesto, en medio de los seres humanos que estuvieron aquí antes que nosotros o los que se quedan como parte de nuestro *duelo*, al que nosotros no asistimos pero los vivos sí. Este es uno de los máximos ejemplos de por qué afirmamos que aunque Heidegger, apoyándose en su análisis del *ser-en-el-mundo* del *Dasein* como una forma del *Mitsein*, del “ser-con”, hizo de la pluralidad humana un constitutivo de condición humana, sin embargo, las categorías de la analítica existencial no sólo no realzan esa pluralidad humana sino, lo que fue peor, denigraron la convivencia humana a, en su fórmula, una forma de estar con “*das Man*” el “*sé*”. Por esta razón nos hemos empeñado en señalar desde muy atrás que la muerte aparece en la analítica existencial como uno de los conceptos ontológicos más importantes... pero, justamente, a costa de denigrar la convivencia de la muerte. Me explico. El solipsismo metodológico heideggeriano le lleva, erróneamente, a reducir la muerte a un acto privado sin más referencias que la del “uno mismo” o “muerte propia”. Ahora bien, aunque sea cierto que nos morimos de verdad,

no es menos cierto que nos morimos dentro de alguna *trama narrativa* y, como tal, la muerte también es un acto y hecho social. No es lo mismo que se nos muera en Londres una amiga que Pinochet (variaciones sobre el mismo ejemplo utilizado anteriormente en 5.4.4.1), al que le deseamos lo que él no quiso para tantísimos “desaparecidos”: que muera en paz. Sin ir muy lejos: mi muerte concierne a muchos más; me guardarán luto y otros la festejarán, eso espero, como me prometieron mis amigos mexicanos: con mariachis. Sin violentar nuestra imaginación podemos multiplicar por infinito las novelas, las *descripciones* de las situaciones y relaciones humanas que caracterizarían la “propia” muerte como un acto “social”.

Un dato histórico-filosófico: Antígona y Hécuba. María Zambrano y Hannah Arendt. Sin entrar en otras consideraciones sociales y políticas, los “estudios de género” ya estarían más que justificados si pensamos que, casi en su práctica totalidad, la filosofía siempre ha sido una *meditatio mortis*. Arendt y Zambrano han cortado conscientemente con este estado de cosas. Por eso podemos hablar de *liberación ontológica* —la filosofía como meditación de la vida— cuando señalamos el fundamento último de la razón histórico-narrativa.

Tanto el *quién* como el *nuevo comienzo* ya están dentro de la trama. Revelándose, así, otro aspecto crucial de la pluralidad: que no sólo es la condición ontológica de la acción y el discurso sino que su *entramado* es la condición *histórico-narrativa* de esa pluralidad. Gracias a la trama de la vida (vivir unos con otros) la acción, es decir, los nuevos comienzos, *initium*, no caemos en el solipsismo del *Dasein* porque es un “ser ahí” que produce historias. Ahora bien, volvemos al problema del concepto de producción. No se trata de cosas producidas. Nadie es el autorproductor de la historia de su propia vida. Sí, la acción y el discurso nos revelan un *quién* pero este agente no es el autor sino el actor-paciente de la narración. La *razón narrativa*, esto es, que toda vida individual puede contarse finalmente como un cuento o historia con “principio” y “fin” es “la condición prepolítica y prehistórica de la historia”. Lo que nos lleva, y es uno de los fundamentos de este trabajo, a la historia abierta. El actorpaciente tiene principio y final en esta historia que estamos contando, pero la “historia” es la gran narración sin principio ni fin. Se trata de una historia abierta porque nosotros mismos somos los hilos de la trama que vamos renovando con nuestras propias vidas tan únicas como iguales. Todo un milagro: la historia real, mientras aquí en el mundo, no está hecha. Su héroe sólo se hará tangible ex post facto, mediante una *biografía*. Aquí Hannah Arendt sueña aún con las viejas glorias de la narración de la polis. El héroe es el hombre libre que, por ejemplo, en la empresa troyana *contaba* como *acción y discurso*. Ulises, Ajax, Héctor... Estos personajes de la trama narrativa griega son auténticos *héroes* porque tuvieron el valor y la audacia de revelarse, de aparecer ante sus paisanos como *alguien*, como *quién* que llevaba armas *propias* y, junto al fuego, podía “contar” en la historia de Troya.

Pero esto no deja de ser parte de la trama narrativa de la propia Arendt y de la influencia de Heidegger: ah, los eternos griegos y su visión *agonal* de la narrativa. Que me perdone mi admirada Hannah pero, en cuestión de cuentos, me quedo con María Zambrano. Nuestro héroe ya no puede ser únicamente Ulises porque en la trama

narrativa cuentan todos. De la misma forma que la épica deja paso a la novela moderna, la metafísica se transforma en nuestros días en Razón histórico-narrativa.

La trama narrativa tiene otras categorías. De pasada hemos hablado de la *fragilidad* que es el precio por nuestra *libertad*. Este hilo nos vuelve a la fragilidad del bien que hemos estudiado en el [capítulo 1](#) con Aristóteles y la filosofía de la tragedia. Arendt no puede ser más clara: “Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo”¹¹⁷. Esta defensa de la fragilidad de los asuntos humanos se opone, pues, desde Platón a Heidegger, al ánimo filosófico siempre renovado por nuestros profetas de la Seguridad para despreciar la capacidad humana de obrar en libertad aunque sepamos que esto es, precisamente, lo que gana el hombre a costa de no solidificar jamás nuestra más que precaria fragilidad. No se refiere aquí a la natural fragilidad de las cosas en las que también participa el hombre, sino de la naturaleza *imprevisible e impredecible* de la *acción*.

Tan increíble, inaudito y renovado es el ser humano que, punto y aparte decisivo de la trama narrativa, puede llegar a *perdonar*. Ya hemos señalado en páginas arribas que Arendt, en línea con la filosofía de la Voluntad de san Agustín, apostaba por el futuro y que la facultad de hacer promesas era lo que mantenía en pie nuestra trama existencial. A esta facultad debemos añadir lo que posibilita recomenzar algo de nuevo a pesar del peso de la trama: nuestra facultad de *perdonar*. “Las dos facultades prometer y perdonar van juntas en cuanto una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos pecados’ cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación; y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer, en el océano de inseguridad que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres”¹¹⁸. Sin embargo, el perdón no significa olvido del pasado sino redención que, así lo creo, es una forma de creación o, mejor dicho, de re-creación de nuestra propia trama narrativa. El hombre como *novelista de sí mismo* ha crecido y madurado sin dejar de ser como lo que es, ese niño del que nos hablaba Rainer Maria Rilke; pero ahora “novelista de sí mismo” es una metáfora mucho más rica porque gana un nuevo sentido más humano y menos novelesco. El hilo de la trama de la vida se había roto o endurecido y, hete aquí, que perdonamos: vuelta a comenzar la vida, los hilos vuelven a entrelazarse imprevisiblemente.

Por todas estas razones histórico-narrativas podemos afirmar que el pensamiento de Hannah Arendt es un pensamiento liberador. Lleno de complejidades y tensiones de las que no es el momento ni de señalar, pero un aire fresco para la anquilosada y moribunda filosofía existencialista de su maestro. Arendt no sólo perdonó a Heidegger sino que se convirtió en su editora para la

edición de su Obra Completa en Estados Unidos, cosa que al final no pudo ser quedándose el original, como sabemos, en su tierra natal. Era lo de menos.

Dejados sin control, los asuntos humanos no pueden más que seguir la ley de la mortalidad, que es la más cierta y la única digna de confianza de una vida que transcurre entre el nacimiento y la muerte. La facultad de la acción es la que se interfiere en esta ley, ya que interrumpe el inexorable curso automático de la vida cotidiana, que a su vez, como vimos, interfería e interrumpía el ciclo del proceso de la vida biológica. El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar¹¹⁹.

6.4.4. *El pensador en la ciudad: “amistad” y “agón”*

En *¿Qué es la política?* -apuntes de agosto de 1950, que hemos comentado tangencialmente en el [capítulo 4](#), a propósito de las guerras como “tempestades de acero”- Arendt contestaba a esa misma pregunta a través de siete puntos que vamos a comentar.

1. “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres”. La teología tiene como dogma que Dios creó *al* hombre; pero *los* hombres ya no son un producto divino, sino “terrenal” (cursivas de Arendt). Lo que nos hace retomar lo afirmado en el [capítulo 1](#) a propósito de la relación aristotélica entre “ontología de la contingencia y sistema político deliberativo” (Pierre Aubenque), en tanto eje central de la crítica a las Ideas de Platón como base de la ciencia política: crítica, recordemos, que tenía como finalidad “salvar las apariencias” (Martha C. Nussbaum) frente a las divinas e inmortales e inmutables e imperecederas “categorías”, de cuya “autenticidad” o “Ser” nuestro mundo terrenal, contingente, aparente, tan sólo era un pálido reflejo carente de “realidad”. Y ésta es la razón, volviendo a Arendt, por la que ni la teología, ni la filosofía, habrían encontrado una respuesta válida a la pregunta *¿qué es la política?*; pues, en efecto, estas disciplinas tienen como objeto de estudio al hombre y sus tesis valen para un mundo en donde sólo haya un hombre, o para un mundo en donde todos los hombres sean idénticos. Esta crítica al Totalitarismo es muy fina.

Pero, y en línea con Horkheimer (*Crítica de la razón instrumental*), señala muy especialmente la imposibilidad de la razón científica para plantearse siquiera *¿qué es la política?* Cuando, precisamente, para “todo pensamiento científico sólo hay *el* hombre”, tal y como podemos ver en la metodología moderna científica (Horkheimer: “Fines y medios”, *oc*, cap. 1) ya sea de la biología, la psicología o la zoología -amén, decíamos, de la teología y la filosofía -. Pero que se elija a la zoología para que comprendamos el fondo de la cuestión, pone de relieve la ironía de esta

pensadora: “ [...] para la zoología sólo hay *el* león. Los leones serían una cuestión que sólo concerniría a los leones” (p. 45).

El círculo vicioso de la identidad de lo Uno hace imposible, filosófica, teológica y científicamente, la política si es que, obviamente, ésta aún tiene su razón de ser en la “pluralidad” de los hombres. Diciéndose ahí dos cosas muy importantes: *a)* que el pensamiento científico gira en torno a la Identidad; y *b)* que los asuntos humanos sólo son una cuestión de segundo o tercer orden respecto a las prioridades del pensamiento. Por lo que tocamos fondo y señalamos críticamente la auto-amputación que lleva a cabo “el pensador” no ya en el laboratorio sino, lo peor, en la ciudad. Y al leer estas páginas de Arendt me ha venido el recuerdo de Jorge Luis Borges quien, en su *Historia de la eternidad*, comentaba de la siguiente forma la metafísica de Schopenhauer acerca de la realidad de lo Uno y la apariencia de lo múltiple con esta buena dosis de humor negro: “ [esta teoría] exige vida y destino de gatos que, considerado en el tiempo, es un gato inmortal que se conserva, más allá de la caducidad y el espanto, mediante la infinita reposición de los individuos cuya generación y cuya muerte forman el pulso de esta imperecedera figura”¹²⁰. ¿Y para qué pensar en los leones o los gatos si lo auténtico está -y éste habría sido el verdadero objetivo de la filosofía política desde Platón... a Heidegger, el añadido es nuestro- en lo Uno?

2. Todo lo contrario, “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos”. Pero no en el sentido de la familia y su unidad de lo diverso que disuelve tanto nuestra diferencia originaria, es uno de los nuestros, como la igualdad jurídica. En este sentido, Arendt ya no sería uno de los nuestros porque “la ruina de la política resulta del desarrollo de cuerpos políticos a partir de la familia” (p. 46). (Y como escribimos desde México, esta observación se nos hace más real y dolorosa).
3. Podemos “engendrar” pero no “crear”. Nuestros hijos no nos pertenecen, si por ello entendemos que son criaturas hechas a imagen y semejanza de los padres. Está en juego “el principio de la diversidad”; pero es que el modelo de esta familia es teológico, filosófico y científico en donde por la confusión política entre “engendrar” y “crear” casi siempre nos identificamos, en cuanto padres, con Dios. Y esto tiene su razón histórica de ser. El mundo no está construido para que en él viva “el individuo”; afirmación que podría interpretarse, erróneamente, apoyándonos en la influencia de los existencialistas de *Ser y Tiempo*. En nuestra opinión, lo que ahí se dice no va en la línea de que el *Dasein* se enfrenta a un mundo inhóspito; sino a que el mundo que modernamente estamos construyendo es un obstáculo para la aparición y el desarrollo de la diversidad de los individuos. Por lo que no sería Heidegger, sino John Stuart Mill y, quizá, Nietzsche a los que apunta Arendt. Ante lo inhóspito y extraño del mundo, se afirma, la familia aparece

como “un albergue y fortificación” gracias a lo que surge un espacio común que nos emparenta. Ahora bien, si la política nace del hecho de la pluralidad de los hombres, entonces el espacio de la política no puede ser el de la familia, sino el espacio que nace artificialmente del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Por lo tanto, el espacio de la política no puede ser el de una fortificación (que siempre estará justificada por el principio de Identidad, $A = A$), sino la salvación de la pluralidad, esto es, la política como albergue de “para el individuo, para el más diverso”.

Obvio resulta señalar que la política que Hannah Arendt padece en Alemania como judía fue, justamente, la de una política basada en el “parentesco”; lo que no sólo condujo a la Segunda Guerra Mundial, sino a la “pérdida de la cualidad fundamental de la pluralidad”.

4. El hombre se realiza en la política (tal y como lo entienden la filosofía y la teología) “con los mismos derechos que los más diversos se realizan”; de esta forma, la pluralidad de los hombres - “que deben su pluralidad únicamente a sí mismos” (*oc*, p. 46) - debe tal existencia a la creación *del* hombre. Esta paradoja la salva Arendt en *La condición humana*.
5. La filosofía tiene dos grandes obstáculos a la hora de encontrar el lugar de la política (la pluralidad). El primero es la definición aristotélica del hombre como “Zoon politikon”: “como si hubiera en *el* hombre algo político que perteneciera a su esencia”. Esto, afirma contundentemente, no es así porque “¿7 hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre”. De modo que, si por sustancia entendemos lo que es en sí y no necesita de nada para existir, no tengamos ninguna sustancia propiamente política; no hacemos política porque seamos animales políticos por naturaleza, sino por la necesidad de construir ese espacio que surge como un “fuera” de las fortificaciones del yo, la familia o la nación-Estado. No olvidemos, al respecto, que Arendt se hacía esta pregunta, “¿Qué es la política?”, en plena “guerra fría”; razón por la que su respuesta evoca de forma tan intensa las catástrofes que han traído los políticos en el siglo XX, completamente ajenos en sus prácticas al dato de que la política surge “en el *entre* y se establece como *relación*”.

Siendo el segundo obstáculo la representación “monoteísta” de Dios (*oc*, p. 47). Esta representación mono-teísta de la divinidad nos obligaría a pensar en el mundo y los asuntos humanos bajo la “uniformidad” y la “soledad”. Toda política que tenga este fundamento sólo será hecha respecto a *el* hombre creado a imagen y semejanza de lo Uno, el león en sí, el gato en sí o el Hombre.

Esta falta de perspectiva, para decirlo con Nietzsche, era el mayor peligro que encerraba el monoteísmo respecto de las aspiraciones del individuo a poder creer en nuevas interpretaciones de nosotros mismos sin el Uni-forme de Dios, el Estado, la patria o el partido; así, y como ya hemos

señalado en otros trabajos, la palabra más “atea” pronunciada en el Olimpo fuera, precisamente, la del Uno: a partir de ahora ya no habrá dioses, sino sólo un Dios (*La gaya ciencia*: “De la máxima utilidad del politeísmo”; y *Así habló Zaratustra*: “De los apóstatas”). Pero, al fin y al cabo, esta defensa de la pluralidad era muy limitada.

Arendt señala, pues, en principio una imposibilidad teológica de la política que nos hace pensar en algo repetido actualmente hasta la saciedad: la diferencia fundamental entre Occidente y el mundo islámico consiste en la separación entre Iglesia y Estado, inexistente para el integrismo islámico. Sin embargo, ya en 1950 nuestra pensadora señalaba nuestro propio problema político al poner al descubierto la trampa que Occidente había hecho para solucionar el problema político del monoteísmo (o de la creación): “la transformación de la política en historia o su sustitución por ésta”. Los leones y los hombres quedan fuera de la “historia universal”. Se trata, creemos, de una crítica de la [Modernidad I \(capítulo 3](#) de este trabajo) cuyo padre epistemológico sería Descartes y los transformadores de la política en *Weltgeschichte*, Hegel y Marx. Gracias a esta modernidad - la meta está en el comienzo tanto como que la verdad está en el proceso- “la pluralidad de los hombres se diluye en un individuo humano que también se diluye en la humanidad” (*oc*, p. 47). Pues bien, esta transformación de la imposibilidad teológica de la política en historia universal es una clave para estudiar la profunda relación que en Occidente se da entre la filosofía de la historia y el mal que aparece como parte de la Dialéctica del Proceso o del Progreso de la Humanidad convertida (“De ahí -escribía Arendt-, lo monstruoso e inhumano de la historia”) en el Uno que al fin se impone con toda brutalidad a la política.

Esta crítica no sólo alcanza a la teologización de la historia y la revolución como modelo de acción política, Lenin, sino también al totalitarismo nazi en tanto “Evento” histórico del olvido del Ser como salvación para Occidente (Heidegger)¹²¹. Anne Amiel lo explica muy bien en su libro *Hannah Arendt. Política y acontecimiento* (Traducción de Rogelio C. Paradas. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión, 2000); en efecto, la política como “acontecimiento” pierde toda su contingencia e impredecibilidad al convertirse en “necesidad”, haciéndose abstracción (que es otra forma de Gulag o de Auschwitz) de la pluralidad que, en sí misma, constituye el acontecimiento que surge como relación del Entre-los-hombres.

6. Si la política surge de la pluralidad y del afuera del hombre; si la política es el acontecimiento que brota del Entrelos-hombres, es lógico que Arendt comparta con Aristóteles su política de “relación” y “amistad” (tal y como expusimos en el [capítulo 1](#)); sin embargo, esta política de la “philía” está limitada por la propia libertad. Es lo más difícil: “darse cuenta de que debemos ser realmente libres en un territorio delimitado. [...] Sólo hay

libertad en el particular ámbito del *entre* de la política”. Ahora bien, como esta libertad está traspasada por el continuo cambio de la propia pluralidad como acontecer contingente, inseguro, de la política, optamos impelidos por nuestro miedo al miedo por cambiar la libertad del “entre” por la aplastante seguridad de la lógica de la historia universal. El albergue ante las inseguridades de la vida viva (otra forma de señalar nuestra incorsetable pluralidad de individuos respondones) o la fortificación de una política, podemos decir, del “dentro”, ya no lo da la familia, ni el Estadonación, sino, la frase es de *La insoportable levedad del ser* de Milan Kundera, “La Gran Marcha”.

De ahí la necesidad que tenemos de rescatar a Sócrates de la teología política (Platón) para que el diálogo retorne a las calles y el entre los hombres y su pluralidad existan sin temor al integrismo occidental de la historia en donde, al parecer, lo que sobran son las preguntas. Frente a lo Uno, el “agón” socrático quien, uno de Entre-loshombres, pregunta a los amigos, conocidos o recién llegados a la ciudad sobre qué es la verdad; sin llegar nunca, a diferencia del filósofo-rey que quiere ser Platón, a recortar la pluralidad (del más sabio a cualquier esclavo) que existe en el mundo de la “dóxa”. Este rescate del mundo de la opinión pública se sustenta en el hecho de que el propio oráculo de Delfos ha hablado: Sócrates es el ciudadano más sabio de Atenas porque admite que no sabe. Y, de hecho, como señala Anne Amiel (*oc.*, pp. 85-90), hay un fuerte parentesco entre Arendt y Sócrates: ¿qué solución final da a los problemas que señala?; sus trabajos, ¿no están conscientemente inconclusos? Pero no es pereza intelectual, sino que el diálogo carece de la palabra definitiva por la que necesariamente habría de acabarse el mundo abierto de la opinión ante la Verdad absoluta. “Sócrates - señala Anne Amiel-, quiere constituir a los ciudadanos en amigos, dado que la amistad es este hablar de lo que es común, de lo que está entre nosotros’, de tal suerte que este entre nosotros’ termine por compartir un mundo. Pero no se trata de la gran marcha, ni de la amistad en tanto igualitarismo de encefalograma plano; no, Arendt-Sócrates no desean compartir un mundo de uniformados del pensamiento porque saben que lo que se des-vela a través del diálogo, lo que aparece en medio de una conferencia o en la conversación junto a la barra de un bar o en un banquete, es, justamente la propia opinión, la insustituible perspectiva de cada uno. Por eso la representación monoteísta de Dios siempre será, en Oriente como en Occidente, un serio obstáculo para la política. Claro está, suponiendo, y la pregunta también es de Hannah Arendt en el libro que estamos comentando, *¿Qué es la política?*, que aún sea posible la política como espacio construido tanto por la amistad como por la pluralidad de perspectivas; lo que significa la comprensión del mayor número de puntos de vista y el amor a las cosas de este mundo cuya “apariencia” construye nuestra “realidad”.

Amiel señala que este análisis de Sócrates tiene un evidente aire de familia con el análisis del juicio reflexionante kantiano tal y como aparece en el §40 de la *Crítica del juicio* (A. Amiel, *oc*, pp. 47-48); la idea de un mundo común ligado a una mentalidad más amplia que la determinada por el juicio determinante. ¿Por qué?: porque lo que ahí estaba en juego era la pluralidad, la diversidad, necesariamente aherrojada, encapsulada, en lo universal. Al juicio reflexionante, entonces, no le importa tanto el león como los leones. Pero esta situación siempre será como un equilibrio inestable, ya que esta apertura del mundo tiene dos serios enemigos. 1) el dato insalvable de la realidad de un mundo, el nuestro, que no vivimos en calidad de mundo público en común, sino mundo de fronteras e identidades comunitarias frente a los otros. 2) el descubrimiento moderno del diálogo interno - “lo que Arendt denominó ‘el dos en uno’” (*oc*, p. 87)- nos hace potencialmente amigos de nosotros mismos; el problema, entonces, es si realmente puedo oponerme a mí mismo. Hemos visto en las páginas dedicadas a Kant y en la ausencia de espacio público en *Ser y Tiempo* que la orientación en el pensamiento sólo podía venir del pensar en común, no lo mismo, sino lo que los demás nos dicen. Pero pudiera ser que nos volviésemos invisibles para los demás, desde el momento en que ese “dos en uno” aparenta ponerse en el punto de vista del otro cuando la realidad es que, debido al auto-desmantelamiento de la pluralidad de las apariencias, este desdoblamiento tiene tanto diálogo como el que mantenía Narciso acerca de la belleza.

7. Arendt nunca se aparta del fondo judeo-cristiano que tiene su pensamiento. Reconoce que afirmar que el hombre ha sido creado con una finalidad política, organizar el mundo a imagen de la creación, puede ser un disparate; pero en esto consistiría la demostración y justificación de la “ley natural”. De nuevo la tensión de sus escritos y las paradojas que nos deja. ¿Una simulación? No lo creemos. El monoteísmo como representación de Dios hace imposible la política; pero también se dice que en la absoluta diversidad de los hombres, mucho más plural que todo nacionalismo, o razas, que pudiéramos imaginar, resulta que la realidad de las apariencias contiene una riqueza de pluralidad que escapa a cualquier concepto, y esto, la pluralidad, no es que esté contenida sino que contiene a la propia creación *del* hombre por Dios.

Nunca se aparta de ese fondo judeo-cristiano, es verdad; pero no deja de ser cierto que jamás oculta la cabeza ante el conflicto sino, más bien, piensa a fondo el conflicto de la política y acaba situándonos muy lejos de las ideologías que anuncian científicamente la “necesidad histórica” que justifican y tranquilizan al transformar, habíamos dicho, la política en “armonía preestablecida”. Todo lo contrario, Arendt pelea contra esta maldad tan bien pensada por políticos y profetas al señalar que esta lógica implacable de la historia es, ontológicamente, la clave moderna de una razón

o pensamiento radicalmente anti-político. Es esta falsa, inhumana y brutal “necesidad” la que pretende actuar de punto de Arquímedes de la política, a través del cual los conflictos se resolverían de una vez por todas. Pero esto, como se ha comprobado en la piel de los leones, es la gran mentira de la modernidad de la razón suficiente. Frente a esta ideología basada en el terror de la historia, tenemos que volver a pensar en la polis desde el punto de vista político, como espacio constituido por el Entre-los-hombres que son amigos pero tienen perspectivas muy diferentes; y este equilibrio entre Libertad-Seguridad jamás, he aquí la filosofía arendtiana al desnudo, podrá disponer de una estabilidad perfecta porque tal ciencia política no es posible para resolver los asuntos humanos cuyo dato fundamental consiste en lo que hará balancearse continuamente el citado binomio: la pluralidad. Y, de ahí, también, que en Arendt no podamos separar, como tan cómodamente se hace con otros autores, su estilo de pensamiento de la política; ni que al leerla encontremos esos arrebatos de profundidad que caracterizan, incluso en fotografías, la pose del filósofo concentrado en el Ser; para colmo, no sólo era una mujer metida a filosofar, cuando ni siquiera deberían votar, sino que encima era una empedernida fumadora. Sus escritos, plagados de no pocas contradicciones y tensiones al límite, así como de problemas sin solución constituyen su “aparecer” entre nosotros. Ese era su “daímon”. O con palabras de *La vida del Espíritu*:

No quiero seguir el arco del cielo de los conceptos, sin duda porque no soy lo suficientemente nostálgica, en todo caso porque no creo en un mundo, y a sea pasado o futuro, en el cual el espíritu humano, capaz de situarse a retaguardia de los fenómenos, pueda o deba encontrarse en el confort de sí mismo. ¹²²

6.4.5. ¿Significa el final de la “Guerra Fría” que habría triunfado la política?

Anteriormente ya habíamos introducido la otra pregunta crucial que Arendt se hacía en *¿Qué es la política*, “¿Tiene todavía la política algún sentido?” —después de las catástrofes traídas por la política (que entra dentro de la pregunta)-. La cuestión comienza con un análisis de lo que habría sido realmente la “experiencia que de la política” habríamos tenido durante el siglo XX. Y la respuesta no es otra que la siguiente: ¿experiencia política?, casi ninguna. “Las guerras y las revoluciones tienen en común estar bajo el signo de la violencia. Si ellas son las experiencias políticas fundamentales de nuestro tiempo, entonces nos movemos esencialmente en el campo de la violencia y por este motivo estamos inclinados a equiparar *acción política* con *acción violenta*” (*¿Qué es la política?*, p. 132. Cursivas nuestras).

Pudiera ser que esta identificación fuera el abismo que estamos construyendo;

aunque tengamos que admitir, sin hipocresías, que la violencia también ha jugado un papel clave en la historia de todos los pueblos. No, no la ha inventado Occidente, pero sigamos profundizando en la modernidad de la acción violenta porque, al ocupar el lugar de la política, se ha convertido en nuestra forma de ser. Lo que se confirma señalando que la primera característica de la acción violenta “es que necesita de medios materiales e incorpora al contacto entre los hombres instrumentos que sirven para coaccionar o matar” (p. 132). Bien como “defensa”, ya como “ataque”, lo cierto es que estos arsenales de instrumentos para la guerra son “los medios de violencia”; respecto de las “revoluciones”, ocurre lo mismo. De manera que lo que se pone de relieve en tanto, podríamos decir, ontología de la violencia, es que los “fines” de la violencia acaban distanciándose, cada vez más, de sus “metas”. Y es que, a diferencia de las metas de la acción política que no tienen más remedio que ser meramente “orientativas” puesto que no hay meta política que no esté en contacto con la pluralidad y sus diferentes perspectivas, a diferencia de lo que ocurre en la acción política, decíamos, la acción violenta queda regida por una meta completamente determinada ya que su modelo no es otro que el de la “producción” de cualquier otro objeto. Pero, señalamos en el [capítulo 1](#), no es lo mismo “póiesis” que “praxis”; producimos un objeto según un modelo y al acabarlo le hemos dado fin al sentido de lo que estábamos haciendo, pero en la acción política (praxis) puede darse el caso, como ocurre casi siempre, que no alcancemos esas metas. Pero esto no significa que la acción política carezca de “sentido” porque en lo que consiste es en hablar y replicar “entre hombres, pueblos, estados y naciones”. La acción política construye y mantiene vivo el espacio del Entre-los-hombres... hasta que se rompen las relaciones y la acción violenta mata este espacio intersubjetivo antes de poner en marcha los medios de la violencia con los que aniquilará a los individuos que vivan en el “entre” con el que se ha cortado el diálogo.

Desde esta atalaya, la pregunta del principio da lugar a que sigamos preguntando, como parte de la misma pregunta: 1) “¿Son los fines que la acción política persigue merecedores de los medios que pueden emplearse en determinadas circunstancias para su consecución?”; 2) “¿Hay todavía en el campo de lo político metas en virtud de las cuales podamos orientarnos confiadamente? Y si las hubiere, ¿no son sus criterios completamente impotentes y utópicos, de manera que toda *empresa política*, una vez puesta en marcha, no se preocupa más de metas y criterios sino que sigue un curso inherente a ella que nada externo puede detener?”; 3) “¿No es la acción política, al menos en nuestro tiempo, una muestra del fallo de todos los principios, de manera que en vez de proceder de uno de los muchos orígenes posibles de la convivencia humana y alimentarse de sus profundidades (honor, virtud, temor, solidaridad, justicia social, amor al conocimiento, salud... -el paréntesis es nuestro-) [...] elogiando hoy siempre lo contrario de lo que ayer sucedió?” (oc, p. 133).

Pero estas preguntas son rehenes de la experiencia política vivida; sólo se entienden en el marco de la acción violenta, siendo ésta la que configura el paradigma desde donde se originan esas tres preguntas. Por lo tanto, habría que preguntarse ahora si los medios de la violencia persiguen alguna meta, cuáles son sus criterios. A juicio de

Arendt, ésta es nuestra perspectiva, preguntar acerca de las metas que persigue la acción violenta y sus instrumentos de coacción y aniquilamiento, sería lo mismo que preguntarle a un submarino nuclear de última generación sobre la meta que persigue, así como los criterios pensados para ejecutar su cometido. Y la respuesta forma parte del mundo que vivimos armado hasta los dientes. Pero es que una vez que la acción violenta suplanta a la acción política, ¿de qué nos quejamos?; con una lógica implacable los medios de la violencia, la construcción de instrumentos de violencia, ya sigue un ordenamiento inherente a la violencia misma y, como todo lo anuncia, nada hay que pare este proceso que puede acabar con la existencia de la Tierra. A su vez, esta situación altamente preocupante revela el fondo de la cuestión -¿es posible todavía la política?- ya que los “medios” han sustituido a los “fines”. La acción política sólo es “póiesis”, producción de armamentos, y parecería que a nadie le interesara dialogar, abrirse al espacio del “entre” los hombres; ocurre, entonces, que caemos en la cuenta de que “las metas ya han fallado” y que en donde creíamos que había un fin en los medios de violencia, aparece la violencia nítidamente con todo su esplendor vacío de fines. Y la prueba la tenemos en nuestra situación política calificada, a bombo y platillo, de “democrática”. Oh, Democracia; ah, Juego parlamentario; uh, Sistema Liberal... cuando la realidad es que, y como no podía ser de otra forma, a la acción de la violencia puesta al servicio de la política le importa un bledo las discusiones de la filosofía política acerca de “las formas de gobierno” o las acciones (políticas, económicas, médicas, etc.) que podrían emprender las naciones para fomentar una mejor convivencia entre los hombres. Lo que es pedirle peras al olmo. Esta “razón instrumental”, para volver a recordar a Horkheimer, se ha marcado un “fin”; en el caso de la acción de la violencia el fin último de la violencia viene dado por los propios “medios” de producción de los instrumentos adecuados a tal fin y todo lo demás queda reducido a puro medio. La finalidad de esos objetos llamado “helicópteros apaches” pone todo nuestro conocimiento científico y tecnológico al servicio del poder hacer el mayor daño posible. Se diseña, se calcula, se miden sus posibilidades... y todo lo demás queda fuera, tal y como ocurre en el marco de las relaciones “fines-medios”. La guerra como fin en sí mismo, carente de la “paz” como “meta”, no es algo que pueda suceder sino lo que los totalitarismos intentaron llevar a cabo. Sin posibilidad de que mediara Kant y su perpetuamente hacia la paz perpetua, ya que el fin de la acción violenta (sin meta política que la oriente y equilibre en sus medios sin caer en la “hybris”) es imponer un mundo de violencia, un mundo “según las categorías del coaccionar y ser coaccionado, del dominar y ser dominado” (oc, p. 138).

Estas ideas, ¿sólo serían aplicables al período de la “guerra fría”?... Arendt nos ha señalado algunas directrices que, hoy por hoy, parecen irreversibles y muy preocupantes tanto para el destino de la política como para el porvenir de nuestras propias vidas.

Notas

- 1 Hannah Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*. Traducción de Guillermo Solana. Madrid. Taurus, 1974.
Leszek Kolakowski: “La caída del comunismo”. Traducción de Elzrieta Bortkiewicz, en *C la ves de razón práctica* . n.º 53. Madrid, 1996.
- 2 Tran-Duc-Thao: *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Traducción de Raúl Sciarretta. Buenos Aires. Nueva Visión, 1971. II, La tematización de la conciencia concreta. Citado por Domingo Blanco en “La fenomenología de Edmund Husserl”. Lección 4.^a de los *Apuntes* dados a ciclostil en el Colegio Universitario de Málaga. 21 Curso de Comunes, 1970.
- 3 Pedro Salinas: *Razón de amor*. En *Poesía s Completa s*. Edición de Juan Manchal. Madrid. Aguilar, 2.^a edición, 1956, p. 220.
- 4 Edmund Husserl: *Ideas*, pp. 64-69.
- 5 *Ideas*, pp. 451 y ss.
- 6 Merleau-Ponty: *Lo visible y lo invisible*. Texto fijado por Claude Lafort. Traducción de José Escudé. Barcelona. Seix Barral, 1970, pp. 19 y ss. y 73 y ss.
- 7 Eugen Fink: “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”. *Cahiers de Royaumont. Husserl*. Traducción de Guillermo Maci. Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 192-205.
- 8 Merleau-Ponty: *oc*, p. 20.
- 9 Eduardo Bello: *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Murcia. Publicaciones Universidad de Murcia, 1979, pp. 162 y ss.
- 10 E. Bello: *oc*, 162, 165 y 169 y ss.
- 11 M. Merleau-Ponty: *oc*, p. 19.
- 12 *Oc*, p. 121.
- 13 Sin embargo, leyendo “De la muerte libre” del *Zaratustra*, Nietzsche no pone en primer lugar ni la muerte ni al guerrero. Por otra parte, la “tercera transformación del espíritu”, de ‘león a ‘niño’ invalidaría esta apreciación. Pero aunque el vitalismo nietzscheano pueda, en un primer momento, parecerse a las que rezuman las brillantes páginas de *Piloto de guerra y Vuelo nocturno*’. “Yo no amo a la muerte –decía Saint-Exupéry–, sino a la vida”, en lo que Merleau-Ponty acierta, en nuestra opinión, es en la casi nula influencia que tiene para el pensamiento nietzscheano la categoría mundana de “relación”.
- 14 Merleau-Ponty: *Sentido y Sinsentido*. Traducción de Narcís Comadira. Prólogo de Fernando Montero. Barcelona. Península, 1977, pp. 276-277.
- 15 M. Merleau-Ponty: *oc*, La novela y la metafísica, p. 57.
- 16 *Oc*, p. 57.
- 17 *Oc*, p. 58. Cursivas nuestras.
- 18 *Oc*, p. 59. Cursivas del autor.
- 19 M. Merleau-Ponty: *El ojo y el espíritu* . Traducción de Jorge Romero Brest. Buenos Aires. Paidós, 1977, pp. 17 y 11.
- 20 M. Merleau-Ponty: *Sentido y sinsentido*, p. 60.
- 21 *Oc*, p. 60. Cursivas nuestras.
- 22 *Oc*, p. 76. Cursivas nuestras.
- 23 *Oc*, p. 73. Aprovechamos la cita para aclarar algo importante. Nunca he creído en la culpabilidad absoluta de Heidegger. Lo que siempre me ha indignado ha sido la rápida conciencia gremial, Fuenteovejuna de la filosofía, de nuestros profesores haciendo en el fondo causa común con lo que en

Heidegger no se puede hacer causa común. Este problema no sólo es “filosófico” sino histórico-político. Ya hemos hecho la transición política a la democracia, pero nos queda mucho camino por recorrer para esclarecer en qué ha consistido lo que llamaré *transición filosófica* a la democracia. Una pista para investigadores: ¿se puede ser de izquierdas, estar contra el franquismo de la UCD, apoyar a socialistas y comunistas, y negar el nazismo de Heidegger importado a España en la época de Franco pero, a la luz de la transición, presentado como apolítico?

- 24 *Oc*, p. 76.
- 25 *Oc*, p. 76. Cursivas nuestras.
- 26 “La característica del ser-para-la-muerte -escribe Heidegger-, auténtico y proyectado existencialmente puede ser resumido de la siguiente forma: El correr anticipadamente (hacia la muerte) desvela al ser ahí al estar perdido en el Se-mismo, y lo lleva ante la posibilidad –primariamente falta de apoyo en el procurar por ocupándose de - de ser él mismo, pero de serlo en la apasionada LIBERTAD PARA LA MUERTE, desligadas de las ilusiones del Se, fáctica, cierta de sí misma y angustiada”. *Ser y Tiempo*, §53. Traducción de José Gaos. México. FCE, 7.^a edición (revisada), 1989, p. 290. Mayúsculas de Heidegger. Y de forma más clara y contundente: “La muerte alberga (*birgt*) en sí, como cofre de la nada, lo esencialmente del ser. La muerte, como cofre de la nada, es el albergue (*Gebirge*) del ser”. *Conferencias y artículos*. Traducción de E. Barjau. Barcelona. Serbal, 1994, p. 155.
- 27 A. Saint-Exupéry: *Pilote de guerre*. Citado por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jean Cabanes. Barcelona. Península, 1975, p. 463.
- 28 José Ortega y Gasset: *Obras Completas*. 12 volúmenes. 1.^a edición, Alianza/Revista de Occidente. Madrid, 1983, 12, p. 207.
- 29 Ortega: *oc*, 12, p. 20.
- 30 Ortega: *o c*, 6, p. 13. Puede verse el profundo trabajo de José Lasaga: *La consistencia del Yo en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Tesis Doctoral dirigida por Julio Bayón. UAM. Madrid, 1991. De este mismo autor resulta muy pedagógico su breve estudio: *Ortega y Gasset (1883'1965)*. Madrid. Ediciones del Orto, 1997.
- 31 Ortega: *oc*, 12, p. 217.
- 32 *O c*, 12, p. 127.
- 33 *O c*, 12, p. 219.
- 34 *Oc*, 5, p. 304.
- 35 *Oc*, 12, p. 242.
- 36 *Oc*, 7, p. 88.
- 37 *Oc*, 6, p. 40. Primeras cursivas nuestras.
- 38 Ortega: ¿ *Qué es conocimiento?* Texto no incluido en las *Obras Completas*. Revista de Occidente en Alianza Editorial. Madrid, 1984, pp. 81-82.
- 39 Julio Bayón: *Razón vital y Razón dialéctica en Ortega*. Madrid. Revista de Occidente, 1972, p. 142. Cursivas del autor.
- 40 Julio Bayón: *oc*, p. 185. Primera cursiva nuestra.
- 41 *Oc*, p. 143. Ahí se dice: “Y en fin, no creo que sea muy de extrañar que pueda interpretarse como monista materialista un pensamiento como el de Ortega que, [...] no da lugar a concebir la realidad radical más que como realización de un hombre con una determinada circunstancia, por lo que la razón es razón vital y por lo que se defienden tesis como la de la unidad de pensamiento y acción, la de la verdad como propia realización del hombre con las cosas, las que hemos visto sobre la idea del ‘ser’ y las que agudamente critican y superan *toda* forma de idealismo”. Cursivas de Bayón.
- 42 Ortega: *oc*, 7, pp. 495-496. Cursivas del autor.
- 43 *Oc*, 2, pp. 194 y ss.

- 44 *Oc*, 2, p. 202. Cursivas nuestras.
- 45 *Oc*, 2, p. 221.
- 46 Citado por Ortega en *oc*, 9, p. 300. Cursivas nuestras.
- 47 Citado por J. L. Abellán: *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea, III (1875-1939)*. Vol. 8. Madrid. Círculo de Lectores, 1989, p. 254.
- 48 Ortega: *oc*, 1, p. 341.
- 49 *Oc*, 12, pp. 293-294.
- 50 Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, p. 79. Cursivas nuestras.
- 51 Véase A. Ramos-Oliveira: *Historia social y política de Alemania, II*. México. FCE, 1964, pp. 92-98.
- 52 Martin Heidegger: *o c*, p. 80. Cursivas nuestras.
- 53 *Oc*, p. 80. Cursivas nuestras.
- 54 Ortega y Gasset: “Miseria y esplendor de la traducción”. *Obras Completas*, 5. Madrid. Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1987, pp. 433, 435-436, 438, 447 y 452.
- 55 *Oc*, p. 439. Cursivas nuestras.
- 56 Citado por Ortega en *oc*, p. 444.
- 57 Ortega: *oc*, p. 444. La defensa orteguiana de la técnica posee este marcado acento político antinacionalista. El hombre no está fijado sin más a ningún espacio ni a ninguna lengua. Esto no quiere decir ni que viva ni que piense de la nada, sino que lo que lo sustenta se lo tiene que hacer, construir. Y de ahí la primacía ontológica y política del *Bauen* frente al *Wohnen*. En el “Anejo: En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951”, texto al que nos hemos referido a propósito de nuestro tema, la complejidad de la traducción, Ortega afirmaba lo siguiente en un largo paréntesis: “Los pensadores alemanes han propendido siempre a ser difíciles y han hecho sudar a la gente de todos los pueblos, incluso del suyo, para ser entendidos. La razón de ello es de gran interés, y pronto, en estas columnas, intentaremos perescrutarla. Forma parte de un tema muy amplio y muy grave, cual es la relación del hombre alemán con el prójimo. Esta relación es deficiente, y tal deficiencia ha causado grandes destrozos en el pueblo alemán. Es éste un punto que el hombre alemán, que tanto nos ha enseñado, debe aprender del hombre latino. Recuerdo haber dicho, hace más de treinta años, que la claridad es la cortesía del filósofo”. *Oc*, 9, p. 632.
- 58 Ortega: “Miseria y esplendor de la traducción”, *oc*, pp. 448-449.
- 59 *Oc*, p. 449.
- 60 *Oc*, p. 439.
- 61 Este Prólogo iba a servir de introducción a varias traducciones en lengua alemana, “pero los sucesos de Munich de 1934 me repugnaron tanto -escribía Ortega -, que telegrafí prohibiendo su publicación”. Nota Preliminar de los Compiladores. En *oc*, 8, p. 13. Los sucesos de Munich se refieren a la San Bartolomé nazi en donde se descabezó a las SA con un balance de unos mil asesinatos.
- 62 Ortega: *oc*, 8, p. 28. Cursivas de Ortega.
- 63 *Oc*, 8, p. 29.
- 64 *Oc*, 8, p. 29.
- 65 Citado por Carmen Virgili en “Malcolm Lowry y Ortega: el hombre como novelista de sí mismo”. Revista de Occidente. Madrid, 1980, p. 45.
- 66 Carmen Virgili: *o c*, p. 52.
- 67 *Oc*, pp. 55-56.
- 68 Milan Kundera: *El arte de la novela*. Traducción de Fernando de Valenzuela y María Victoria Villaverde. Barcelona. Tusquets, 20 ed., 1994, p. 24. Cursivas del novelista.

- 69 Richard Rorty: “Heidegger, Kundera y Dickens”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Traducción de Jorge Vigil. Barcelona. Paidós, 1993, pp. 110-111.
- 70 R. Rorty: *oc*, p. 103.
- 71 Citado por Carmen Virgili en “Malcolm Lowry y Ortega”, pp. 55-56.
- 72 María Zambrano: “Advertencia”, en *La España de Galdós*. Barcelona. La Gaya Ciencia, 1982, p. 13.
- 73 “Existen lugares privilegiados en toda realidad, aun en esa extraña realidad que es una obra humana de creación, lugares en que se crea un medio de visibilidad, donde la claridad se hace transparencia y la oscuridad se aclara en misterio, como un claro en el bosque donde brota un manantial y que parece ser el centro que torna visible al ‘bosque que los árboles han ocultado’, visible porque lo torna vivo. Y vida es unidad. Toda la vida lo es por un centro que emana, al que toda acción o aspecto de esa vida alude o se refiere”. *La España de Galdós*, p. 17. Repárese en que el claro del bosque para Zambrano no tiene que ver con el Ser sino con la vida, es más, no con la vida en abstracto sino con la vida de las personas que, sepultadas en muchedumbre, esperan la lucidez misericordiosa de un escritor para sacarlas a la luz, para hacer que se nos muestren en su verdad. Pero aunque el escritor no exista, no por eso tenemos que talar los árboles.
- 74 Cioran: “María Zambrano: una presencia decisiva”. *Ejercicios de admiración*. Barcelona. Tusquets, 1992, pp. 172-173.
- 75 María Zambrano: *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid. Trotta, 1998, pp. 88-127.
- 76 *Oc*, p. 88.
- 77 *Oc*, p. 94.
- 78 *Oc*, p. 95.
- 79 *Oc*, p. 103.
- 80 *Oc*, pp. 118 y 119. Esta referencia pertenece a la durísima carta abierta dirigida al Dr. Marañón.
- 81 M. Zambrano: “La reforma del entendimiento español”, en *oc*, p. 159.
- 82 El rescate que hace Zambrano de esta novela conlleva una apreciación *fenomenológica*: una fenomenología de la vida cotidiana de la que el racionalismo, “ya agotado”, escribe, no quiere hacerse cargo. Y, de ahí, que esta atalaya de pensamiento renovador le permitiera anticipar parte de nuestros problemas: la necesidad de un nuevo género literario-histórico. En “Misericordia”, *oc*, pp. 230 y 231. Esta revisión de los géneros tenía, a su juicio, que comenzar desde Grecia.
- 83 *Oc*, pp. 159-160.
- 84 F. Nietzsche: *Verdad y mentira en sentido extramoral*. En *Nietzsche, oc*, p. 49.
- 85 Citado por María Zambrano en *oc*, p. 164.
- 86 María Zambrano: *La España de Galdós*, p. 19.
- 87 Mariano Peñalver: “Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo”, en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, p. 349.
- 88 Mariano Peñalver: *oc*, p. 349.
- 89 *Oc*, p. 350. Cursivas del autor.
- 90 *Oc*, p. 347.
- 91 María Zambrano: “Reforma del entendimiento”, en *oc*, pp. 126 y ss.
- 92 Citado por Jesús Moreno, en María Zambrano: *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, p. 54.
- 93 E. Subirats: “Intermedio sobre filosofía y poesía”. En *María Zambrano. Pensadora de la Aurora*. Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura, n.º 70/ 71. Barcelona, 1987, pp. 94-99.
- 94 María Zambrano: *El hombre y lo divino*. México. FCE, 1995, p. 48.

- 95 Eizbieta Ettinger: *Hannah Arendt y Martin Heidegger*. Barcelona. Tusquets, 1996, p. 118.
- 96 Karl Jaspers: *Filosofía*, p. 115. Citado por Patricia Bowen-Moore en *Hannah Arendt's philosophy of natality*. Nueva York. MacMillan, 1989, p. 8.
- 97 Hannah Arendt: *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil. Barcelona. Paidós. 1993, p. 200.
- 98 H. Arendt: *oc*, p. 200.
- 99 Martin Heidegger: *Ser y Tiempo*, § 48, p. 268. Cursiva del autor.
- 100 H. Arendt: *La vida del Espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y la política*, *oc*, pp. 345 y ss.
- 101 *Oc*, pp. 349-350 y 354.
- 102 *Oc*, p. 356.
- 103 H. Arendt: *La condición humana*, pp. 201-205. Y *La vida del Espíritu*, pp. 370-373.
- 104 H. Arendt: *La vida del Espíritu*, pp. 370-371.
- 105 Puede verse en *La Ciudad de Dios*, traducción bilingüe citada. Así, en el Libro XI, 31, aparece “In principio fecit Deus caelum et terram [...]”, p. 744; mientras que en el Libro XII, 21 (“Creación del único primer hombre y del género humano en él”) escribe “quod initium eo modo antea nunquam fuit”, *oc*, p. 804.
- 106 H. Arendt: *La vida del Espíritu*, p. 371. Cursiva nuestra.
- 107 H. Arendt: *La condición humana*, p. 202.
- 108 En Otto Pöggeler: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción, notas y apéndice (“Los últimos años de Heidegger”) de Félix Duque. Madrid. Alianza, 1986, pp. 394 y ss.
- 109 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, Libro VI, cap. 6, en *oc*, p. 1243.
- 110 Sheyla Benhabib: “El diálogo con Martín Heidegger: La ontología de Hannah Arendt en *La condición humana*”, CSIC, *oc*, p. 23.
- 111 S. Benhabib: *oc*, p. 29. Cursivas nuestras.
- 112 H. Arendt: *La condición humana*, pp. 203-204.
- 113 *Oc*, pp. 205 y 206.
- 114 *Oc*, p. 206.
- 115 *Oc*, p. 203.
- 116 *Oc*, p. 207.
- 117 *Oc*, p. 242.
- 118 *Oc*, p. 257.
- 119 *Oc*, p. 265.
- 120 Disculpen la falta de elegancia, pero una fuerza mayor me obliga a ello. Julio Quesada: *Un Pensamiento Intempestivo. Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche*. Barcelona. Anthropos, 1.^a Edición, 1988, p. 51.
- 121 Francisco Villegas M.: *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el “Zeitgeist” de la modernidad (900-1929)*. México. El Colegio de México-FCE, 1998.
- 122 Citado en Anne Amiel, *oc*, p. 136.

Postdata

El pez es to do porque nada.

Les Luthiers

Nihilismo y terror

Cuando Zaratustra subía hacia la cúspide de su montaña, el enano que llevaba a hombros comenzó a escupirle así en el oído: ¡Oh, gran profeta del Dios ha muerto; tú, excelso crítico de Occidente y sus valores nauseabundos, ¿acaso no sabes que ya todo da igual, que la verdad es relativa y que, como le ocurrió al Imperio romano, todo lo que sube tiene que caer?!

¡Alto ahí!, le contestó Zaratustra poniendo al enano en el suelo. ¿Además de andar por ahí cojitranco eres el adalid del pensamiento débil y de la cura de adelgazamiento del sujeto?; de verdad, enano postmoderno, ¿crees que mi Eterno Retorno y nuestra Voluntad de Poder Crear que he regalado a los hombres, van del brazo de esa inmensa cobardía que gritan con pancartas beatificadas por la progresía “la verdad está en el multiculturalismo”, y que anhelan, como todos los transmundanos, “la paz, hay la paz, a cualquier precio”? O tú o yo animal doméstico, qué fealdad hay en tu alma, qué resentimiento frente a todo lo que significa Occidente. Ea, se acabó nuestro paseo, ¡fuera de mi vista!

Quien tenga oídos, que oiga.

Efectivamente, André Glucksmann se equivoca al ver a Dostoievski en Manhattan. El nihilismo europeo es un fruto del propio Occidente convertido, precisamente por el amor a la verdad, en el blanco de todas sus críticas. Este nihilismo no significa que no haya valores que defender, sino que nos hemos convertido en la civilización que duda de sí misma. Por eso, como le contesta Zaratustra a nuestros enanos, no sólo hay que medir a Occidente por sus fracasos sino, también y sobre todo, por la incomparable talla intelectual y moral de sus propios críticos.

Glucksmann se vuelve a equivocar (y esta crítica parte del reconocimiento a su ¿olvidado? *El undécimo mandamiento*); pero esta vez por una falacia mayor y mucho más grave, al analizar el caos provocado por el terrorismo islámico desde una mala lectura de Nietzsche. Es esta interpretación (véase Glucksmann: *Occidente contra Occidente*. Madrid. Taurus, 2004) la que nos hace creer que el mal que subyace en este terrorismo, su razón de ser, viene provocado por un Nihil, por una nada o vacío (“Nihil negativun irrepresentabile”) respecto del Ser de Occidente. La falacia y su consiguiente desmoralización es este nuevo axioma sólo apto para ciegos de buena voluntad: “El Ser es y la Nada pone bombas”. Pero esto es un error de análisis cultural que pone en peligro nuestra propia capacidad intelectual para analizar fríamente lo que está ocurriendo; al mismo tiempo que desmantela nuestra voluntad para defendernos de esos ataques.

Durante las últimas décadas la filosofía europea —pero, muy especialmente, la francesa (Foucault, Baudrillard, Derrida, en fin, Guéhenno) e italiana (Vattimo y otros)— ha sacado lo peor que conllevaba el diagnóstico nietzscheano del “Dios ha muerto” como punto de partida de la deconstrucción de nuestra propia historia, convertida en el blanco a derrumbar en aras de una nueva era o de la “parusía” del Ser. Al respecto, las críticas a la modernidad que se hacen desde la superioridad que de por sí otorga el punto crítico y globalifóbico (por cierto: ¿de dónde sacan tanto dinero para tener el don turístico de la ubicuidad?) que las masas esperan del auténtico “intelectual”, sólo es la punta del iceberg del que estamos hablando: el nihilismo europeo. No era de extrañar, en esta lógica, que aparecieran las filosofías de la muerte del sujeto, del fin de la historia, del “pensiero debole”; así como todas sus consecuencias de orden “espiritual” que nos tenía reservada “la revancha de Dios”. Recuerdo, al respecto, ¡y quién lo diría! la conclusión a la que nuestro otrora radical Félix Duque llegaba tras la lectura del libro de Eugenio Trias, *La edad del Espíritu*: “El siglo XXI será religioso o no será” (Círculo de Bellas Artes de Madrid; no recuerdo la fecha exacta). Paradigma filosófico-espiritista de “la región del Ser” ocupado realmente por nuestro pujante relativismo, hasta el punto indecente de tener que presentarnos ante la sociedad como convencidos *multiculturalistas*, teoría convertida postmodernamente en señas de identidad de un pensamiento avergonzado de sus logros, pero prestos, con auténtica fruición, a señalar única y exclusivamente sus indiscutibles desaciertos en no pocos asuntos de políticas internas y externas, como el colonialismo. Y llama, precisamente, la atención que a estos intelectuales tan cansados, qué dolor, de Occidente, no les haya servido de nada *La genealogía de la moral* y el magnífico, y actual, análisis que ahí hace el último nihilista de la *culpa* y sus espléndidos réditos psicológicos que de ella sacaba el *sacerdote*, llámese *imán* o desinteresado *pastor de almas*. Pero la culpabilidad no es buen acompañante del pensamiento que tiene que hacer frente no ya a un comentario de texto en clase, sino a los terroristas que quieren chantajearnos por la maldad occidental. Hasta Martin Heidegger, cuya filosofía del “*olvido del Ser*” es la clave filosófica generacional del acercamiento y justificación *ontológico-hermenéutica* de las llamadas *razones del otro*, como lapidar a una mujer que tuvo relaciones con otro hombre, la infibulación del clitoris para que no tengan placer; aunque no nos vayamos tan lejos: la absoluta falta de libertad de expresión, la

obligatoriedad en los hombres de llevar barba, los últimos atentados en diversas ciudades francesas contra chicas francesas musulmanas que no querían ir al colegio o al cine con el velo y fueron rociadas en la cara con vitriolo. Siendo lo más llamativo, desde el asunto que nos ocupa, el dato sociológico: estas prácticas no se están llevando a cabo en el Sudán o en Argelia, sino en el corazón de Europa y, al parecer, tendremos que mirar hacia otro lado porque el velo, el burka, la barba, la falta de la más elemental libertad, sobre todo para las mujeres, forman parte de la Tradición que Europa, Occidente, estarían obligados a aceptar constitucionalmente. Obviamente no propongo una relación de causaefecto entre el pensamiento de Heidegger y el multiculturalismo del *todo vale*. Para un corazón valiente –segunda transformación del espíritu: de *camello* a *león*– no podrán negarme que nuestro relativismo intelectual, moral y político es el fruto que hoy paladeamos con asco. Hasta Martin Heidegger acaba siendo otro crítico del *eurocentrismo*; al respecto, les recomiendo encarecidamente el libro de Manfred Riedel *Nihilismo europeo y pensamiento budista. Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger*¹. La Voluntad de Poder como cénit del pensar racional representante-calculador ha puesto a Europa en peligro por la técnica. ¿Nuestra salvación?: mirar hacia el Oriente, más allá de Rusia, hacia Asia, y sus conocimientos superiores sobre lo que es saludable para el ser humano: “la necesidad de lo innecesario”. “La necesidad de un pensar relajado y preparatorio que Heidegger llama meditativo’ (*Sinned*)” (*oc*, p. 86). Y, de ahí, la “necesidad de remontar a la fuente” porque los sabios hindúes son los padres de los griegos, “revisando su punto de vista originalmente *eurocentrista* (*oc*, p. 86 y cita n.º 131. Cursivas nuestras). Ahora bien, la salida del eurocentrismo, salida nietzscheana encontrada por Heidegger en la edición de 1940 de *La Voluntad de Poder*, pasa por la denominada *muerte del sujeto*; en palabras de Riedel: “El pensar que medita *frente* al pensar que representa conforme a la voluntad [...] proviene de la antigua India”. Y lo que está en juego es lo siguiente: “[elegir] Entre tomar decisiones de voluntad consciente de sí misma [...] o el meditar que no presupone una autoconciencia humana” (*oc*, p. 89). Pero Heidegger no mira hacia la India a través de Schopenhauer (criticado por Nietzsche para salvar, precisamente, la importancia que para Occidente tiene la “voluntad”), sino a través del libro de un amigo psiquiatra que sí viajó hacia el Oriente y reflejó sus experiencias en *Viaje de un psiquiatra a la India*. Este viajero se llamaba Medar Boss y había conocido a Heidegger y paseado con él en numerosas ocasiones. El psiquiatra ya había leído *Ser y Tiempo*; y lo interesante es que, una vez acabada la guerra, va a visitarlo y le comenta su admiración, al mismo tiempo que le señala ciertos parecidos entre su pensamiento y la filosofía hindú. “Los sabios hindúes utilizaban -escribe Manfred Riedel-, la palabra Brahman; con ello señalaban la gran emergencia y lo que clarea desde el fondo de un claro (*Lichtung*)” (*oc*, p. 97 y cita n.º 152).

Al margen de cuestiones filológicas, queremos llamarles la atención de la propia duda que le asalta a Medar Boss tras las conversaciones con Heidegger por la Selva Negra. “¿El pensamiento del Ser de Heidegger tiende un puente hacia la forma de un budismo europeo que Nietzsche enfoca como salida a la crisis de fe del cristianismo?” (*oc*, capítulo 7, p. 97.)

La mala conciencia se ha transformado en un multiculturalismo aplaudido en todos los foros de pensamiento, como si todos los valores occidentales, desde el cristianismo a Nietzsche, amén de la democracia y la ciencia modernas, tuvieran que abandonarse como la única salida para poder saldar esta deuda infinita. Deuda que justifica -pues hay países ricos *porque* hay países pobres- la necesidad de olvidarnos de los valores de la democracia, al mismo tiempo que nuestros asesinos se van consolidando como tiranos, con o sin burka. Gracias a esto podemos afirmar, sin la menor duda, que las innegables insuficiencias del viejo orden mundial darán lugar a un nuevo orden: el terrorismo como política, esto es, como perversión, y tal vez como acabamiento total de la política. Esta ideología se ha hecho fuerte, ha engordado, gracias al nihilismo de nuestros pensadores; sólo que, puntualicemos, no se trata del nihilismo al que llegamos por buscar la verdad que bien pudiera hacernos añicos según las últimas teorías científicas sobre la aparición de la vida y su destino; una verdad bastante fea e insufrible, para quien aún se cree creado a imagen y semejanza de la omnipotencia de Dios; ideología que habría ido permeando en nuestra sociedad y, de ahí, la necesidad tutelar de transformar el miedo al miedo ante nuestra ontológica incertidumbre con la tranquilidad que nos daría el diablo. Pero este platonismo para el pueblo ya fue contestado por Max Weber: quien quiera escuchar sermones, a la iglesia. Es una opción. Aunque si de lo que se trata es de buscar la verdad, entonces amarrémonos porque vienen curvas de un peralte abismático. Sin embargo, no nos engañemos, el nihilismo de la debilidad ya fue contestado por el propio Nietzsche. Nuestra época de intelectuales débiles es, pura y simplemente, el síntoma que predica a voces y a los cuatro vientos nuestra conciencia de la decadencia: “imposturas intelectuales”. Y hagamos que Occidente implosione para que se pueda dar lugar a la verdadera dimensión y a la realidad que todos necesitamos.

La realidad que impone, y va a seguir imponiendo, todo tipo de terrorismo (“si no nos dais esto y aquello y lo de más allá, os matamos a vosotros y a vuestras familias”), esta dura realidad no va a esperar a que Occidente implosione. Se trata de hacerla explotar y el lema a seguir, aunque utilizando todos los logros científicos y tecnológicos, no es otro que éste: “Dios ha muerto; luego Alá es grande y misericordioso”.

Dios mío, Dios mío, ¿por qué nos has abandonado? Al final tendremos, como sus herederos que somos, que defender al cristianismo y pedirle al Espíritu Santo que nos envíe un Papa con tantas luces como ganas de viajar. Tan sólo esta Escuela de la Idiotéz que se ha instalado entre nuestra eximia progresía (¿queda alguien que se acuerde de aquel “OTAN de entrada no”?) seguirá mirando hacia otro lado, reconfortados no sólo por la victoria electoral del 11M, sino porque están convencidos, en su buena voluntad, de que detrás del terrorismo hay unas “causas” que debemos investigar. Qué cerebros, qué intuición, qué inteligencia... Veintiún siglos de conflictos y hasta ahora no se nos había ocurrido la salvación. ¡Qué forma de perder el tiempo tuvieron los Kant y Schopenhauer! Total, vayamos a las causas y el mundo será una mar calmada sin la menor ola. Mientras tanto, el terrorismo sigue su curso. Venga, a partir de ahora, borrón y cuenta nueva: estudiemos las “causas” del terrorismo nacionalista vasco; seguro que, en dos o tres reuniones, el problema quedará resuelto.

¿Será verdad que ya está preparada Europa para cambiar el mito de Sísifo por el cuento placentero de las uríes que nos esperan con los brazos abiertos para, tras nuestra inmolación, gozar de la vida eterna?...

Al bajar Zaratustra de su montaña, se encontró a un grupo de discípulos que lo esperaban junto a la senda. Al llegar a ellos, Zaratustra sorprendido les preguntó quiénes eran. Y adelantándose uno de ellos que venía de alguna universidad francesa, así le dijo “Oh maestro del nihilismo, ¿es que ya no nos reconoces?”. Y Zaratustra, soltando un joder entre sus dientes, así les contestó: “En verdad, en verdad os digo, amadísimos hermanos, que no somos más ingenuos (y nihilistas) porque no entrenamos”.

Nota

- ¹ M. Riedel: *Nihilismo europeo y pensamiento budista. F. Nietzsche y M. Heidegger*. Traducción de Peter Storandt. Revisión de Antonio Leyva. México. Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto Goethe y Servicio Alemán de Intercambio Académico. 1.^a Edición, julio 2002.

• **HERMENEIA**

Gonzalez Quirós, José Luis
El porvenir de la razón en la era digital

Berciano Villalibre, Modesto
Debate en torno a la posmodernidad

Gómez Pin, Víctor
La tentación pitagórica.
Ambición filosófica y anclaje matemático

De la Pienda, J. Avelino
El problema de la religión

Llano, Alejandro
El enigma de la representación

Mataix Loma, Carmen
El tiempo cosmológico

San Martín Sala, Javier
Teoría de la cultura

García Baró, Miguel
Introducción a la teoría de la verdad

Mardones, José M.^a
El retorno del mito

Gutiérrez, Gilberto
Ética y decisión racional

Alemán, Jorge / Larriera, Sergio
El inconsciente: existencia y diferencia sexual

Maceiras, Manuel
Metamorfosis del lenguaje

Sánchez Meca, Diego

El Nihilismo

Arregui, Jorge

La pluralidad de la razón

• **THÉMATA**

Botaderos Cucurella, Margarita
Bioética

Fernández Liria, Carlos
El materialismo

Frápoli Sanz, M.^a José / Romero González, Esther
Una aproximación a la filosofía del lenguaje

Molinuevo, José Luis
La experiencia estética moderna

Flórez Miguel, Cirilo
La filosofía en la Europa de la Ilustración

Rioja, Ana / Ordóñez, Javier
Teorías del Universo.
Vol. I: De los pitagóricos a Galileo
Vol. II: De Galileo a Newton

Arce Carrascoso, José Luis
Teoría del conocimiento

Amorós, Celia (editora)
Feminismo y filosofía

Villar, Alicia / Suances, A. Manuel
El irracionalismo.
Vol. I: De los orígenes del pensamiento a Schopenhauer
Vol. II: De Nietzsche a los pensadores del absurdo

Blanco, Domingo
Principios de filosofía política

Moreno, César
Fenomenología y filosofía existencial.
Vol. I: Enclaves fundamentales
Vol. II: Entusiasmos y disidencias

Ramón Guerrero, Rafael
Filosofías árabe y judía

Botaderos, Margarita / Campillo, Neus
Filosofía social

García García, Emilio
Mente y cerebro

Alvarez Gómez, Ángel
El racionalismo del siglo XVII

Villacañas Berlanga, José Luis
La filosofía del idealismo alemán.
Vol. I: Del sistema de la libertad en Fichte
al primado de la teología en Schelling
Vol. II: La hegemonía del pensamiento de Hegel

Rodríguez, Ramón (editor)
Métodos del pensamiento ontológico

Maceiras, Manuel (editor)
Pensamiento filosófico español.
Vol. I: De Séneca a Suárez
Vol. II: Del Barroco a nuestros días

García Leal, José
Filosofía del arte

García Gómez-Heras, José M.^a
Teorías de la moralidad.
Introducción a la ética comparada

González Recio, José Luis
Teorías de la vida

Navarro Cordón, Juan M. (Coord.)
Perspectivas del pensamiento contemporáneo.
Vol. I: Corrientes
Vol. II: Ámbitos

Índice

Portada	2
Portada	4
Créditos	7
índice	9
Introducción. Nuestra difícil “situación hermenéutica”. Aristóteles, Umberto Eco y la ciencia. (De la subida al Monte Camelo)	14
1 Tragedia, Metafísica y Democracia: Platón y Aristóteles ante Pericles	29
1.1. Metafísica, dialéctica e historia	29
1.2. La metafísica como “fracaso”	31
1.3. Ontología de la contingencia y sistema político deliberativo	34
1.3.1. “Relación”y “philía”,	43
1.4. Tragedia de la metafísica y reforma del entendimiento: Hécuba toma la palabra	46
2 Fundamentos metafísicos y teológicos de la Providencia cristiana: san Agustín y santo Tomás	53
2.1. Contingencia versus Tyché	53
2.2. Providencia, utopías y problema del mal	55
2.2.1. El mal como “carencia”de Ser/Bien,	58
2.2.2. Para que podamos ver mejor las penas del Infierno	61
2.3. Teología, Historia y Hermenéutica	64
3 Metafísica, Subjetividad y Progreso (Modernidad I)	70
3.1. El “cogito” y la matematización de la realidad: Descartes	70
3.2. Metafísica, economía y política de la salvación del alma: Leibniz	73
3.2.1. Teología de la razón suficiente,	73
3.2.2. La profesión de fe racional del filósofo,	74
3.2.3 Dios ante el problema del mal,	76
3.2.4 El cálculo de nuestra eternidad,	79
3.3. Occidente (Europa) como Espíritu Absoluto: Hegel	86
3.3.1. La Metafísica como Lógica especulativa de la Revolución,	86
3.3.2. El ardid de la Razón-Estado y la secularización de la Providencia,	91
3.3.3. Cultura y humanismo: la vida civil del latín,	93

4 Escepticismo, Metafísica como “Crítica” e Ilustración (Modernidad II)	102
4.1. Creaciones y ensayos del “yo”. Crítica de la crueldad y escepticismo liberal renacentista en Montaigne	103
4.2. Voltaire: Crítica de la Teodicea. El mal como “noticia” y “reflexión filosófica”	108
4.3. Metafísica como “Crítica” trascendental filosófica y política: Kant	115
4.3.1. Metafísica y sociología del conocimiento,	115
4.3.2. Metafísica crítica y ciudadanía,	118
4.3.3. Finitud límite: casi toda la vida por delante,	123
4.3.4. Orientar la Dialéctica, orientar la Hermenéutica,	127
4.3.5. La filosofía en el corazón de las tinieblas: Kant (como si) Joseph Conrad,	134
4.3.5.1. El Holocausto como "problema ontológico",	134
4.3.5.2. El mal o ¿qué es el hombre?,	139
4.3.5.2.1 . Las magnitudes negativas y la metafísica,	140
4.3.5.2.2. El problema del mal como problema “crítico”,	144
4.3.5.2.3. El mal radical,	146
4.3.5.2.4. La teodicea y el problema del mal,	147
4.3.5.2.5. Cosmopolitismo y mal radical: perpetuamente hacia la paz perpetua,	150
4.3.5.2.6. Del mal como “Ab-grund” positivo y algunas conclusiones inquietantes para el futuro de nuestra civilización,	152
4.4. Charles Baudelaire y Jim Morrison en el Viet-Congo. El Holocausto Negro	156
4.5. Addenda para Clara Haber: del gas mostaza al Premio Nobel	170
5 Hermenéutica, Lenguaje y Política: la ontologización estético-lingüística del Ser y el Posthumanismo	182
5.1. El verdadero autor que nos des-velan: en torno a Nietzsche	182
5.1.1. La crítica de la Metafísica (“Dios ha muerto ”) y el problema no resuelto de la interpretación,	182
5.1.2. Kultur/Civilization,	188
5.2. Ontología, Hermenéutica y Política: exégesis, violencia del “pre-juicio” y III Reich en Heidegger	190
5.3. Crítica de la Ideología Estética: Paul De Man	199
5.4. De la “deconstrucción” del principio de Razón Suficiente al “Posthumanismo”: Heidegger y Sloterdijk	207

5.4.1. Razón Suficiente y proyecto de mundo: “finitud” y “juego”,	207
5.4.2. Planificación y sistematización del trabajo humano,	211
5.4.3. Ontología y Ecología,	216
5.4.4. Tiempo del Ser versus tiempo narrativo,	219
5.4.4.1. La ausencia del “espacio narrativo” y del “espacio de la opinión pública” en Ser y Tiempo,	226
5.4.5. Peter Sloterdijk: el nuevo parque zoológico posthumano,	242
6 Del Nihilismo a la Razón histórico-narrativa	258
6.1. Lebenswelt. La vuelta a la pluralidad del mundo: E. Husserl y M. Merleau-Ponty	259
6.1.1. La “intencionalidad” y el “alguien”,	259
6.1.2. Epojé: ¡Hágase el mundo!,	260
6.1.3. El mundo de la vida cotidiana,	261
6.1.4. Metafísica y novela: un menage á trois,	264
6.2. La razón histórico-narrativa (I): una contribución española a la democracia liberal. José Ortega y Gasset	268
6.2.1. La vida humana como realidad radical,	268
6.2.2. Nuestra vocación cosmopolita europea,	274
6.2.3. ¿Destino verbal?: perspectivismo y traducción,	279
6.2.4. ¿Por qué el espíritu de la novela es ontológicamente antitotalitario?: Malcolm Lowry, Ortega, Milan Kundera y Richard Rorty,	281
6.3. La razón histórico-narrativa (II). Otra contribución española a la reforma de la filosofía moderna: María Zambrano	283
6.3.1. Introducción histórica para los que ya se han olvidado de la reciente historia de España,	283
6.3.2. Filosofía del fascismo: ¡viva la muerte!,	284
6.3.3. ¿Cabén juntos?: Don Quijote de Könisberg,	285
6.3.4. Michoacán: la lluvia y el milagro político del perdón,	288
6.4. Nuevos fundamentos ontológicos y políticos de la razón histórico-narrativa (III). Hannah Arendt	289
6.4.1. Acercamiento histórico-filosófico,	289
6.4.2. De el-ser-para-la-muerte a la categoría ontológica y política de la “natalidad”,	290
6.4.3. “Alétheia”: la verdad como desocultamiento de la riqueza del espacio público. Desvelamiento y Democracia,	293
6.4.4. El pensador en la ciudad: “amistad” y “agón”,	298
6.4.5. ¿Significa el final de la “Guerra fría” que habría triunfado la política?,	304

