

Lecturas Escogidas

DE
ARISTOTELES
A HEIDEGGER

RAFAEL GANDOLFO BARON SS. CC.



FACULTAD DE
TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

Lecturas Escogidas

DE
ARISTOTELES
A HEIDEGGER

RAFAEL GANDOLFO BARON SS. CC.



EDICIONES
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

DE ARISTOTELES A HEIDEGGER

Ediciones Universidad Católica de Chile
Vicerrectoría Académica
Comisión Editorial
Casilla 114-D Santiago, Chile
Fax: 56-2-222515

Patrocinio de la Corporación de Televisión
de la Universidad Católica de Chile

"DE ARISTOTELES A HEIDEGGER"

Rafael Gandolfo Barón SS. CC.

© Inscripción 91.515
Derechos Reservados
1ª edición marzo 1995
I.S.B.N. 956-14-0367-6

Primera Edición: 1.000 Ejemplares

Editores:

José Gandolfo Gandolfo
Juan Giaconi Gandolfo
Pedro Gandolfo Gandolfo

Diseño y Diagramación:

Bernardita Santelices - Pamela Alfaro

Diseño de Serie:

Publicidad Universitaria

Impresor:

Salesianos

CIP - Pontificia Universidad Católica de Chile

Gandolfo B., Rafael, 1912-1982

De Aristóteles a Heidegger / Rafael Gandolfo Barón;

ed. José Gandolfo Gandolfo, Juan Giaconi Gandolfo, Pedro Gandolfo Gandolfo

1. Filósofos. 2. Filosofía. I. Gandolfo Gandolfo, José, ed.
- II. Giaconi Gandolfo, Juan, coed. III. Gandolfo, Pedro, coed.

1994 190 dc20 AACR2

**ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES**



**QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN**

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



**Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 212**

ESTE LIBRO CONTIENE UNA PRIMERA RECOPIACION DE ESCRITOS DEL AUTOR, RVDO. PADRE

RAFAEL GANDOLFO B. SS.CC., HECHA POR EL PROFESOR

JOSE GANDOLFO G.

LA REVISION DE ESTOS TEXTOS ESTUVO A CARGO DEL PROFESOR

LUIS FLORES H., DEL INSTITUTO DE FILOSOFIA DE LA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE.

SUMARIO

	<i>PROLOGO</i>	11
CAPITULO 1.	<i>ARISTOTELES</i>	25
	<i>LA VISION ARISTOTELICA DEL HOMBRE</i>	
	<i>LA EXPERIENCIA EN ARISTOTELES (I)</i>	
	<i>LA EXPERIENCIA EN ARISTOTELES (II)</i>	
	<i>LOS PRINCIPIOS DEL SABER EN LA CONCEPCION</i>	
	<i>ARISTOTELICA DE LA CIENCIA</i>	
	<i>EL PROBLEMA DEL SER EN LA METAFISICA DE ARISTOTELES</i>	
	<i>ACLARACIONES SOBRE LA TEORIA ARISTOTELICA DE LA SUSTANCIA</i>	
	<i>SOBRE EL CONCEPTO ARISTOTELICO DE FORMA</i>	
CAPITULO 2.	<i>SANTO TOMAS DE AQUINO</i>	81
	<i>EL CONOCIMIENTO DE LOS PRINCIPIOS MORALES</i>	
	<i>EN SANTO TOMAS</i>	
	<i>LA IDEA DE TEOLOGIA EN SANTO TOMAS DE AQUINO</i>	
CAPITULO 3.	<i>HEGEL</i>	101
	<i>EL SISTEMA DE HEGEL</i>	
	<i>SOBRE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO DE HEGEL</i>	
CAPITULO 4.	<i>NIETZSCHE</i>	121
	<i>PROLOGO PARA ENSAYO SOBRE NIETZSCHE</i>	
	<i>LA AVENTURA DE FEDERICO NIETZSCHE</i>	

LA ILUSION EN NIETZSCHE

LA ESENCIA DEL ARTE EN NIETZSCHE

VERDAD E ILUSION EN NIETZSCHE

ZARATUSTR A (Tiempo y sufrimiento) (Inconcluso)

ZARATUSTR A (Tipos humanos) (Inconcluso)

ZARATUSTR A EL SUPERHOMBRE (Inconcluso)

NIETZSCHE Y EL CRISTIANISMO. LA VOLUNTAD NEGADORA

(Inconcluso)

CAPITULO 5. *HUSSERL* 179

*SIGNIFICACION Y ALCANCE DE LA FENOMENOLOGIA EN *HUSSERL**

CAPITULO 6. *HEIDEGGER* 189

NIETZSCHE Y HEIDEGGER

ANALISIS DE LA EXISTENCIA HUMANA (1970)

ENSAYO SOBRE HEIDEGGER:

6.1. LA BASE FENOMENOLOGICA DE SER Y TIEMPO

6.2. COMPRESION DEL SER

6.3. EL PENSAMIENTO LOGICO

6.4. EL PENSAR POETIZANTE

HEIDEGGER PENSADOR POLITICO

PROLOGO

El P. Rafael Gandolfo Barón nació en 1912 y falleció en 1982. Fue sacerdote de los Sagrados Corazones y además, profesor de filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso y de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Fue profesor fundador, en 1949, del actual Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso. Fue Director de éste entre 1969 y 1971. En 1974, la Universidad Católica de Valparaíso le otorga el grado de *Doctor Honoris Causa*. Su vida y obra se reflejó en los espejos de diversas amistades. Así, Clarence Finlayson, ya en 1939, escribía de él: «Espíritu ampliamente dotado, metafísico hondo, ha cumplido su unidad en las regiones sobrenaturales del amor. Tal es su interno secreto.» (Finlayson, p.76). Para Armando Roa, «siendo su inteligencia muy poderosa, su amor era aun más grande» (Roa, p.17). Juan de Dios Vial Larraín le describe así: «Su penetrante y matizada inteligencia, esa especial sabiduría con que sabía ponderar el pensamiento filosófico, su finísimo arte de expresarlo,» (Vial, p.25). Mas recalca su singularísima personalidad, caracterizada por la humildad y la caridad (Vial, *ibid*). Jorge Eduardo Rivera ha dicho de él: «Intelectualmente, yo calificaría al P. Gandolfo de poeta-filósofo» (Rivera, p.25).

La obra del P. Rafael Gandolfo es amplia y resta por analizarla en su totalidad. Restringiéndonos a los escritos de este volumen -algunos ya aparecidos en revistas, otros hasta ahora inéditos-, ¿quién se revela en estos? Trasluce en ellos el hermeneuta fino, que se aproxima a los filósofos con empatía y profundidad. Hay en estos escritos apertura y juicio crítico. Logra mostrar a los filósofos *in statu nascendi*, en ese frescor del pensar nuevo: «Sería extraordinario y por lo demás maravilloso apropiarnos de ese hallazgo tal como ocurre presumiblemente en la obra del pensador. No hay, sin embargo, otro camino para ese adueñamiento como repetir el proceso mismo que lo hizo posible» (Cf. «Los principios del saber en la concepción aristotélica de la ciencia»). Pero se revela

en ellos también al pedagogo. Varios de estos escritos son lecciones o lo fueron en algún momento. En «El problema del ser en la *Metafísica* de Aristóteles», reconoce «un objetivo puramente didáctico». En «Significación y alcance de la fenomenología en Husserl», se limita a «esta somera referencia a algunos aspectos de la fenomenología tal como la proyectó Husserl». En «Sobre la historia en el pensamiento de Hegel», nos habla de «esta lección». No subyace a estas páginas el erudito o el especialista, sino el educador. Está asimismo la presencia, aunque tímida, del filósofo, aquél del cual dijió con espléndida forma en «La experiencia de Aristóteles (II)»: «Para el hombre de finísimas antenas mentales que es siempre el filósofo». O la ausencia de «el intelectual de biblioteca, el filósofo ausente de la historia viva». ¹ Para Gandolfo, la filosofía es «ese modo de pensar tendido sobre su extrema posibilidad» nos recuerda en «La visión aristotélica del hombre». Está, pues, el filósofo, porque Gandolfo distingue, en el pensar comentado, lo importante de lo que no lo es, porque, en definitiva, discierne el valor del autor comentado desde un pensar filosófico: «Asumir, pues, la condición espiritual de nuestro presente significa querer discernir y discernir realmente lo que la modernidad ha descubierto, sea como dominios de la realidad o como estilos o formas de pensamiento, y lo que ella sobrepone distorsionando el alcance de sus propios descubrimientos» (Cf. «La idea de teología en Santo Tomás de Aquino»). Pero, allende el filósofo, está el maestro. Jorge Eduardo Rivera así le recuerda: «Se convierte en el formador de muchos, en «el Maestro», como lo llamábamos ya desde el colegio» (Cf. «El Padre Rafael Gandolfo»). El realizó en sí mismo eso que tanto apreció en el P. Adalberto Maury, su maestro en el Escolasticado. Los rasgos con los cuales le recuerda se aplican a él también: «Yo, con modestia o sin ella, me limito a evocar su dura, inmensa, inestimable obra de maestro, digo, de maestro en ese sentido maravilloso de alguien que no sólo trasmite conocimientos, ideas, abstracciones cualesquiera, sino de alguien que llega justo al alma, a su más profunda sed de verdad y la conduce y le abre el horizonte de un mundo vasto y prodigioso. En este sentido lo llamo «maestro» y estoy seguro de no equivocarme». ² No

1 Cf. Gandolfo, Rafael; «Declaración al Claustro Pleno de la Universidad Católica de Valparaíso», Julio 1970.

2 Gandolfo, Rafael; «Discurso en homenaje al P. Adalberto Maury», Escolasticado SS.CC., Nº10, Septiembre 1949. Texto gentilmente facilitado por el Prof. Jorge Eduardo Rivera.

es entonces un taumaturgo o incluso un prestidigitador de textos filosóficos, sino un psicólogo platónico, quien pleno de humildad, se opaca a sí mismo para hacer resplandecer la verdad en el otro.

¿Qué nos revelan estos escritos intitolados «Desde Aristóteles a Heidegger»? Los textos poseen una cierta originalidad, al menos para nuestro medio nacional, en el modo como el autor encara los autores estudiados. Es un estilo poco frecuente: sutil, con una gran cultura, con un amplio registro de voces filosóficas. Desde el punto de vista lingüístico, su estilo es claro por su vocabulario en general llano, exento de rebuscamiento. Sin embargo, su estilo es oscuro por su sintaxis, por su carácter fragmentario, inconcluso, como de alguien que ha visto demasiado y que se siente incómodo en el lenguaje. Sobre todo en sus escritos menos elaborados, los inéditos, hay un estilo a veces deshilvanado, desaliñado, como de alguien vagando distraídamente por las callejuelas de la escritura, más absorbido por su contemplación que por la expresión de ésta. Estos escritos son obviamente actuales en lo que respecta a Hegel, Nietzsche, Husserl y Heidegger por la mayor afinidad de estos con la sensibilidad de nuestra época. Pero lo son también, respecto de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, por la urgencia de continuar la meditación de sus obras en el contexto contemporáneo. Rafael Gandolfo distingue entre actualidad y modernidad: «Una idea, un sistema conceptual pueden carecer de modernidad que viene a ser la actualidad del instante y conservar una actualidad invulnerable al tiempo» (Cf. «La idea de teología en Santo Tomás de Aquino»). Para Gandolfo la actualidad no es la perennidad de la momia en el sarcófago, sino lo que por ser profundo es tangente al presente. Por eso no es sorprendente que nos hable de «la actualidad del pensamiento de Santo Tomás» (Cf. *idem*).

¿Cuál es el periplo de Rafael Gandolfo? Su escrito sobre «La visión aristotélica del hombre» captura con profundidad la noción aristotélica de alma: «En cierto modo el alma es como la inmensa y asombrosa posibilidad de vivir condensada, retenida, no desplegada». Los textos sobre «La experiencia en Aristóteles (I y II)», aunque no son tan elaborados, se hacen cargo de la central noción de *empeiria*. En los «Principios del saber en la concepción aristotélica de la ciencia», a propósito de la distinción entre la metafísica y las

otras formas del saber, Gandolfo nos pone en el camino de pensar el fundamento: «Nada hay más peculiar del punto de vista metafísico a diferencia de cualquier otro, como esa aguda conciencia de la falta de ser y consecuentemente de verdad en las más habituales y por lo demás insustituibles verdades del sentido común o del logro científico». Continuando con «El problema del ser en la *Metafísica* de Aristóteles», refulgen sentencias fulminantes como: «Así decimos que el ser del ente es a la vez forma y acto». En «Aclaraciones sobre la teoría aristotélica de la sustancia» se ocupa de la pieza maestra de la metafísica de Aristóteles: la teoría de la sustancia (*ousía*). Gandolfo nos muestra que la esencia de ésta no reside en el *eidós* platónico, sino en la *morphé*: he aquí el desplazamiento geológico. Más aun, en el caso del ente natural, «el verdadero sustrato, la auténtica *ousía* sólo podría ser el *synolon*, el compuesto». El cual se compone de forma (*morphé*) y materia (*hylé*). Cierra el ciclo aristotélico, el notable y profundo artículo «Sobre el concepto aristotélico de la forma». Gandolfo es consciente de que «donde mejor aparece y más sensible se hace la dificultad de la razón humana para comprenderse a sí misma es en la pregunta por el ser tal como la elabora y la persigue Aristóteles en la *Metafísica*» (Cf. «Sobre el concepto aristotélico de la forma»). Así se interna en el río teleológico que conduce en Aristóteles desde el ente, pasando por la sustancia, hasta acceder a la forma. Gandolfo destaca la originalidad de la filosofía de Aristóteles: «El paso decisivo del pensamiento aristotélico, el giro decisivo en relación al platonismo y a las filosofías anteriores, es la atribución de esa condición de principio y causa de la sustancia a lo que el pensador llama *eidós* o *morphé*, por contraposición a la simple materia que subyace a todas las mutaciones» (Cf. *idem*). ¿Y qué es la *morphé*? La define así en bella y concisa fórmula: «Es ella, la *morphé*, la que permite decir: ser es, en lo hondo, recogerse dentro de sí entrando en un cierto límite preciso» (Cf. *idem*). Más aun, la forma es aprehendida en su perfil inmanente y reflexivo: «Lo más formal de la forma vista en esta perspectiva no consiste en mirar a una materia para engendrar de ella algo, sino en volver sobre sí misma y en proyectarse así en una operación puramente inmanente» (Cf. *idem*). Rafael Gandolfo ve en este esfuerzo por retornar a las fuentes de la concepción aristotélica sobre el tema «el único camino que puede aproximarnos a visualizar con un golpe de vista certero los diversos aspectos de la causalidad de la forma, percibiéndolos en su más secreta compenetración» (Cf. *idem*).

En Santo Tomás de Aquino (*Cf.* «El conocimiento de los principios morales en Santo Tomás»), la prudencia es expresión culminante de la sabiduría práctica. En aquél, los primeros principios del orden práctico son estas primeras distinciones entre bueno y malo y los conceptos en que se expresan. Según Gandolfo, en Santo Tomás, los preceptos concretos del Decálogo y de la Ley natural no derivan de los primeros principios del orden práctico «por simple deducción formal». Sin embargo, el progreso de la razón práctica es «del todo impensable sin el uso especulativo de la razón justamente en el plano mismo de la práctica en dirección a lo que es operable» (*Cf. idem*). Con todo, el mero conocimiento de los primeros principios no basta: «Que ningún saber de principios universales cualquiera sea su modo de adquirirlos sea suficiente para mover al sabedor de esos principios a la aplicación de los mismos, es una tesis elemental en la línea de ética aristotélica y más aun en la línea propiamente cristiana» (*Cf. idem*). Se trata de «actualizarlos en cada situación real en la que se produce la urgencia de obrar o no obrar; de obrar así o asá» (*Cf. idem*). ¿Qué es lo que falla entonces? No es el saber universal, sino la evidencia plena y en acto de tal saber. ¿Cómo impedir entonces la súbita irrupción de la pasión y el poder distorsionador sobre el juicio del entendimiento? «Se precisa una honda y como visceral rectificación del apetito sensible y del apetito racional» (*Cf. idem*). Las virtudes morales entran en escena como disposiciones que han de ser progresivamente enraizadas en el apetito, para hacerlo más dócil al mandato de la razón. Sólo así aquéllas producen el amor firme, constante y eficaz al bien respectivo. Por todo lo anterior, para Rafael Gandolfo, el máximo descubrimiento de la especulación filosófica griega, su mayor aporte a la cultura occidental fue el descubrimiento de Dios «no sólo como Principio y Origen de la Naturaleza, no sólo como Fundamento y Garantía del orden moral, sino como el Bien en su esencia misma» (*Cf. idem*). Por eso, para Gandolfo, desde una perspectiva cristiana, la razón accede a Dios por una cierta especulación «polarizada, nutrida por otra fuerza, el amor más alto, más ennobecedor del que es capaz el hombre» (*Cf. idem*). En «La idea de teología en Santo Tomás», Gandolfo señala el *status* peculiar de las verdades teológicas, las cuales sólo adquieren su pleno sentido en conexión existencial con la Biblia: «Cabe decir, consecuentemente, que para Santo Tomás el valor de la verdad teórica o especulativa encuentra en el plano teológico su pleno sentido, tan sólo en la medida en que permite cubrir mejor el valor existencial de

esa misma verdad tal como late en el texto sagrado con su frescura y brillo originario». Otro aspecto fundamental es la trascendencia del discurso racional en Santo Tomás: «En la obra de Santo Tomás el discurso racional conduce más allá de sí mismo» (Cf. *idem*). Ese más allá puede ser el silencio del arrebato místico, o la cálida experiencia de la amistad con lo divino, pero «puede ser también el discurso prolongándose indefinidamente en otro discurso» (Cf. *idem*). Aquí el maestro Gandolfo nos incita a la aventura de un filosofar vivo, que puede ir más allá de Aristóteles y Santo Tomás: «Es posible que ese otro discurso a que nos invita la obra de Santo Tomás requiera de otras categorías fuera de las que él mismo manejó. Es posible que la razón para iluminar el acontecer histórico desde la palabra revelada que es el Verbo hecho carne, requiera un lenguaje de conceptos acuñados en áreas del saber o en sistemas de pensamientos que sólo hoy nos son familiares» (Cf. *idem*).

Gandolfo centra en Hegel su atención sobre la modernidad filosófica. Este es el tema de estudio en «El sistema de Hegel» y en «Sobre la historia del pensamiento de Hegel». En el primero realiza una síntesis propeutéica. En el segundo, apunta al horizonte histórico dentro del cual se gestaron las **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Gandolfo no deja de señalar la diferencia entre el Dios cristiano y el hegeliano: «Pero al revés de lo que pensaríamos en una perspectiva cristiana este Espíritu divino, este Dios de Hegel, es un Dios que necesita del mundo, esto es, de la naturaleza y del hombre para manifestarse como Dios y para ser verdaderamente Dios» (Cf. «Sobre la historia del pensamiento de Hegel»). Sin embargo, valora al Hegel avizor de la historia: «Diré que en la historia total y mucho más en la historia de tal o cual pueblo en particular hay algo que sólo puede ser bien avizorado y bien ponderado en su grandeza, en su fuerza y en su hondura si le vemos otra vez con la mirada aquilina de ese pensador que fue G.W.F. Hegel.» (Cf. *idem*).

Friedrich Nietzsche, nacido en 1844 y fallecido en 1900, es la frontera con el pensar contemporáneo. Nietzsche, este ser «bendecido y acosado por sus pensamientos», es el blanco de su «Prólogo para un ensayo sobre Nietzsche», entregado a la Revista *Philosophica* poco antes de morir. En este «Prólogo», Gandolfo examina cuatro

obstáculos para una adecuada comprensión del pensamiento nietzscheano. Para él, lo inquietante en Nietzsche es la realidad misma que quiere atravesar con su pensamiento y mostrarla en su verdad: «Es ella la que de repente se despoja de su rostro familiar y aquietador y se muestra terriblemente hosca, inhóspita, renuente al conocimiento y al amor con que quisiéramos penetrarla y abarcarla» (Cf. «Prólogo para un ensayo sobre Nietzsche»). El germinal ensayo de 1944, «La aventura de Federico Nietzsche», le permite valorar en éste esa rectitud que: «abrió sus ojos para develar muchas profundas aberraciones en la existencia concreta». Precisa y valora lo siguiente: «Es aquí, en este plano de la intuición viviente de los hombres mucho más que en el plano de los razonamientos abstractos, donde Nietzsche consiguió penetrar más hondamente con su mirada» (Cf. «La aventura de Federico Nietzsche»). Nietzsche habría rechazado una versión al revés del amor cristiano: «Fue acaso esta actitud de fingimiento constante, esta gran prostitución del amor cristiano lo que sin saberlo exacerbó más agudamente el espíritu de Nietzsche» (Cf. *idem*). Esto sería un rescate *malgré lui* de Nietzsche. Es más: «Puede decirse que la sombra de Dios gravitó pesadamente en el espíritu de Nietzsche como si nunca hubiera podido olvidarse de ella» (Cf. *idem*). Según Gandolfo, el gran equívoco de la obra de Nietzsche «es el de alguien que sabe dolorosamente el valor del amor, pero no quiere sentirse comprometido a vivirlo» (Cf. *idem*). En «La ilusión en Nietzsche», la esencia del intelecto se manifiesta en su poder de fragmentar y desunir, de exteriorizar y superficializar. Por eso, la razón es amenaza contra la vida. «La esencia del arte en Nietzsche» muestra que, para Nietzsche, sólo en la tragedia ática se ha hecho visible la esencia inalterable del hombre, que «así mirado el arte griego viene a ser el maravilloso espejo en que el hombre contempla en una especie de eco la significación inagotable de esas dos tendencias primordiales: lo apolíneo y lo dionisiaco» (Cf. «La esencia del arte en Nietzsche»). Nietzsche ha leído en la obra artística lo que nadie ni antes ni después leyó. Su originalidad estriba fundamentalmente en dos aspectos. Primero, es esa fuerza iluminadora que le concede a la música propiamente trágica, en cuanto la piensa capaz de iluminar al poema. Segundo, la concepción nietzscheana «brota no sólo de una vasta y rica experiencia de la obra poética, sino de una necesidad eminentemente conceptual de hallar en el plano de la realidad empírica una corroboración de cierta representación global del mundo y de la relación del hombre con él» (Cf.

idem). «Verdad e ilusión en Nietzsche» revela el desdoblamiento de la voluntad originaria, en el dominio de lo real, en una voluntad de sobrepasamiento y una voluntad antagónica de caída y también que el hombre aparece progresivamente dominado «por una simultánea y contradictoria voluntad de ilusión y de verdad». La fugacidad humana es original, no es la de la mariposa o la de la flor, pues el hombre tiene conciencia de esa fugacidad y porque la fugacidad de su ser es la de algo incalculable, capaz de una plenitud inaudita. ¿Qué nos expone Rafael Gandolfo en «Zaratustra (Tiempo y sufrimiento)»? El fracaso del poderío de la voluntad: «En esa imposibilidad radical de alterar en lo más mínimo el pasado, en esa consistencia granítica que le hace inaccesible a nuestro deseo, ve Zaratustra el dolor fundamental del querer, su derrota incompensable y la fuente más secreta de su rebeldía» (Cf. «Zaratustra (Tiempo y sufrimiento)'). Añade que, en Nietzsche, el sufrimiento de la voluntad consiste en la íntima tristeza frente a lo definitivamente muerto (Cf. *idem*). Gandolfo concluye críticamente que el eterno retorno de lo mismo «no se ve en absoluto de qué manera trae consigo la respuesta anhelada a la impotencia de la voluntad y a su sufrimiento, no se comprende en ninguna forma que ella aporte al hombre sufriente la redención de su pena más entrañable y lo reconcilie sin más con la vida» (Cf. *idem*). En «Zaratustra (Tipos humanos)», Gandolfo precisa, a propósito del odio nietzscheano al hombre, que «el odio puede ser clarividente y ciego, certero e injusto y lo es de hecho en el caso de Nietzsche». Pero Gandolfo bucea en las profundidades de su autor y comenta bellamente: «En el fondo de ese odio, en su origen más puro pareciera oírse la oculta resonancia de un amor, el amor a la belleza del hombre sobrehumano, esa que a Nietzsche ha tocado como una sombra» (Cf. «Zaratustra (Tipos humanos)'). En «Zaratustra. El Superhombre», Gandolfo nos previene que el hombre sobrehumano debe ser hallado laboriosamente como las más grandes formas poéticas con la ayuda de experiencias tomadas de la realidad misma y posteriores al atisbo inicial. En «Nietzsche y el Cristianismo. La voluntad negadora», Gandolfo señala que el propósito de esta lección no es criticar la interpretación nietzscheana del cristianismo, sino mostrar someramente «el punto neurálgico exacto que pretende detectar Nietzsche en la moralidad cristiana». Y ese punto neurálgico es la distorsión de la mirada del espíritu, conducida a concederle realidad suprema y única digna de estimación a «un trasmundo, invisible e inmutable, constituido por propiedades diametralmente opuestas a las

propiedades que caracterizan este mundo» (Cf. «Nietzsche y el Cristianismo. La voluntad negadora»). ¿Por qué se interesa Gandolfo en el lado negativo, destructor del pensamiento de Nietzsche? Porque su mirada rescata «la parte de verdad que le puede, a mi juicio le debe, reconocer un creyente y más precisamente un cristiano sin dejar en lo más mínimo de ser creyente y cristiano» (Cf. *idem*).

Gandolfo ha puesto asimismo en el tapete la fenomenología del filósofo Edmund Husserl, nacido quince años después de Nietzsche. Gandolfo considera que la fenomenología es quizás algo que aún no ha alcanzado la hora de su maduración. Además es consciente de la conexión de la fenomenología con la intersubjetividad: «la fenomenología nos invita a pensar en el campo de la realidad ofrecido a cada conciencia, no como algo que ella sola pueda explotar con toda seguridad, en la medida en que se aisle de todo el resto y recurra al contenido de sus ideas solitarias» (Cf. «Significación y alcance de la fenomenología en Husserl»). Gandolfo ve, en la actitud fenomenológica, la puesta en libertad de la esencia de la inteligencia humana, realizada por ésta misma.

Treinta años separan a Heidegger de Husserl. En «Heidegger y Nietzsche», Gandolfo traduce el debate abierto sobre el nihilismo al resurgimiento de «el viejo problema teológico del mal, de su esencia, de su raíz y de sus manifestaciones en la superficie de la existencia». Y así sostiene lapidariamente: «detrás del poder maligno del mal está presente doquiera: la nada» (Cf. «Heidegger y Nietzsche»). Ahora bien, para Gandolfo, lo que interesa en verdad a Heidegger es «esa misteriosa implicación de nada y ser, de ser y no ser tal como se da fenomenológicamente» (Cf. *idem*). Entonces la convergencia entre Nietzsche y Heidegger se expresa en que la relación del hombre con la autenticidad de su ser supone la experiencia de su propia nada (Cf. *idem*). En «Heidegger pensador político», nos invita a considerar «el error de Heidegger» como el del hombre trágico, ante el cual «debiéramos a lo sumo comprender, compadecer y callar». «Análisis de la existencia humana» es una lección de síntesis sobre Heidegger. Gandolfo precisa el marco de la pregunta del hombre por el sentido de su existencia: «Un modo especial de eludir la pregunta es justamente convertirla en pregunta abstracta y general, en pregunta meramente teórica en que lo cuestionado no soy yo en verdad, sino todo y cualquier

hombre» (Cf. «Análisis de la existencia humana»). El «Ensayo sobre Heidegger» consta de cuatro capítulos, es sólido, más analítico. Enlaza a Heidegger con el lenguaje milenario del corazón: «Si en el cuidarnos comprendernos, nuestro comprender se hace con todo nuestro ser o más exactamente comprendemos entonces con esa parte que está destinada en nosotros a representar nuestra totalidad y que el lenguaje milenario ha llamado el corazón». El capital concepto heideggeriano de angustia (*Angst*) es presentado como «una especie de medrosidad fundamental y absolutamente indeleble» (Cf. «Ensayo sobre Heidegger»). ¿Por qué se angustia el existente? Por tener que morir (Cf. *idem*). El tener que morir nos pone ante una «soledad profunda e intocable», pues «nadie puede morir en vez o por nosotros, ni nadie siquiera puede entrar a participar de verdad en lo que allí acontece» (Cf. *idem*). El resultado de la analítica heideggeriana es éste: el hombre es tiempo, mas éste es historia. Heidegger se enfrenta a la creencia en la capacidad sin límites de la razón científica. Justamente lo que escapa a la razón analizadora es el misterio. Este es presentado así por Gandolfo: misterio en el sentido heideggeriano significa «lo que se le destina al hombre como propio, lo que quiere hacerse presente a su espíritu y no a modo de una iluminación pasajera o de una beatitud superflua, sino como aquello de que el hombre ha menester para devenir lo que su misma esencia reclama» (Cf. *idem*). Gandolfo advierte que, en Heidegger, la comprensión del ser propio de todo hombre es de trascendental alcance para el destino del hombre. Esa comprensión nos conduce al pensar originario, el cual es un hablar y éste es siempre poetizar. Ahora bien, éste es el acto del espíritu que une lo diverso y lejano elevándolo a una relación armoniosa que los encierra y los confirma. Es la palabra poética la que lleva al ente, éste o aquél, a la plena posibilidad inscrita en su esencia (Cf. *idem*). Así valora Gandolfo el pensar desvelado por Heidegger: «hay algo de salubre, de íntegro, de insobornable en un pensar como éste que nos alerta contra la fuerza de los mecanismos internos y externos que pugnan por arrebatar nos la libertad fundamental, esa libertad que es, de decir, de desdecirnos e incluso de contradecirnos» (Cf. *idem*).

Es ya tiempo de dejar solo al lector con el P. Rafael Gandolfo por estos caminos y senderos del pensar, por esos picachos, que hemos citado, de la cordillera **De Aristóteles a Heidegger**. Hemos convivido intermitentemente con estos escritos desde hace más de

dos años, revisándolos y, al final, preparando un prólogo. El espíritu filosófico de Gandolfo nos convoca a la tarea presente de la filosofía en Chile, equidistante tanto del mero escoliasta de textos filosóficos clásicos como del simple intelectual payador, mimetizado con la anécdota de su circunstancia. Es la pasión por el ser lo que vivifica la búsqueda filosófica. Y en Gandolfo, más especialmente -así parece- es la pasión por lo bello del ser: «Lo bello era otra cosa, era como un olvido profundo de todo eso y un ser en otro y para otro, fuese esto un Dios o una criatura»³.

Es ocasión de agradecer, por lo que significa para la filosofía en Chile, a la Familia Gandolfo el haber tenido la iniciativa de editar estos escritos filosóficos del P. Rafael Gandolfo. Esperamos que este libro sea motivo de lectura no sólo para profesores y alumnos de filosofía, sino también para el profesional interesado en la filosofía, o para el alumnado universitario en general. E incluso, ¿sería demasiado utópico y ucrónico ver caminar por la calle a una alumna o a un alumno de liceo o de colegio con su Gandolfo bajo el brazo, después de haber saboreado uno de sus artículos? ***A Midsummer Night's Dream....***

PROF. LUIS FLORES HERNANDEZ

Instituto de Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Chile

3 Gandolfo, Rafael; *Memorias de la otra existencia*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1985, p. 255.

BIBLIOGRAFIA

SOBRE RAFAEL GANDOLFO B.

CAICEO, JAIME; "Rafael Gandolfo Barón (1912-1982)",

En ***Dios y el hombre en el pensamiento católico: 1900-1950***,

P. Universidad Católica de Chile, Facultad de Educación, 1992, pp. 94-99.

DONOSO, MANUEL SS.CC. "El Padre Rafael Gandolfo, hombre de fe",

En *Philosophica*, Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso (Chile), Ediciones Universitarias de Valparaíso,

Volumen V, 1982, pp. 11-15.

ESCOBAR, ROBERTO; "Rafael Gandolfo",

En ***La filosofía en Chile***, Editorial Universidad Técnica del Estado, Santiago, Chile, 1976, pp. 96-98.

FINLAYSON, CLARENCE; "Rafael Gandolfo, un poeta inédito",

En Revista *Hoy*, 10 Agosto 1939, Nº403, Año VIII, Santiago de Chile, pp. 76-81. (Texto facilitado gentilmente por el Prof. J.E. Rivera).

LEÓN, CARLOS; "El Padre Rafael Gandolfo"

En *Philosophica*, *idem*, p. 27-28.

Aparecido también en *Revista de Ciencias Sociales*, Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Sociales, Universidad de Valparaíso, Chile, 1982, 2do. Semestre, Nº21, pp. 311-312. Y en *La Estrella* de Valparaíso, 17 de Junio de 1982.

LÓPEZ, SARA; "R.P. Rafael Gandolfo Barón, SS.CC. (1912-1982)",

En Celis, Luis *et alii* ***Universidad Católica de Chile: Hombres e Ideas (1900-1950)***, P. Universidad Católica de Chile, Facultad de Educación, 1988, pp. 67-91.

RIVERA, JORGE EDUARDO; "El Padre Rafael Gandolfo". Inédito, 1989.

ROA, ARMANDO; "En la muerte de Rafael Gandolfo"

En *Philosophica, idem*, pp. 17-24.

VIAL LARRAÍN, JUAN DE DIOS; "Para empezar a reconstituir la figura de Rafael Gandolfo",

En *Philosophica, idem*, pp. 25-26.

CAPITULO I

ARISTOTELES

27

LA VISION ARISTOTELICA DEL HOMBRE

35

LA EXPERIENCIA EN ARISTOTELES (I)

38

LA EXPERIENCIA EN ARISTOTELES (II)

49

LOS PRINCIPIOS DEL SABER EN LA CONCEPCION ARISTOTELICA DE LA CIENCIA

59

EL PROBLEMA DEL SER EN LA METAFISICA DE ARISTOTELES

66

ACLARACIONES SOBRE LA TEORIA ARISTOTELICA DE LA SUSTANCIA

73

SOBRE EL CONCEPTO ARISTOTELICO DE FORMA

L A VISION ARISTOTELICA DEL HOMBRE

1. Suerte magnífica, no común entre los mortales, es que nuestra razón sea arrancada de la caprichosidad y ligereza con que suele moverse entre los objetos del mundo y sea llevada a considerar lo que vale la pena ser pensado. Suerte magnífica, decimos, que la razón sea arrancada de la sinrazón que la asedia y la tienta para ser enderezada de este modo a lo que nos requiere y urge ser pensado. Tal ocurre a aquel que alguna vez se ha sentido a sí mismo como enigma entre el nacimiento y la muerte, pero más aún a aquel que ha sentido como enigma a todo hombre, al hombre en sí, al hombre por el solo hecho de ser hombre. Tal ocurrió patentemente con los fundadores de ese modo de pensar tendido sobre su extrema posibilidad al que solemos llamar filosofía. Y con ello aludimos a Platón y a Aristóteles, en quienes los caminos de la meditación conducen una y otra vez como hilos que se cruzan y entremezclan al mismo objeto, la humanidad del hombre.

2. Centrados por ahora en la visión aristotélica del hombre, es preciso advertir de antemano que ella puede ser abordada de muchos lados situados a niveles distintos de amplitud y de altura. Es claro que a menudo Aristóteles se revela agudo observador de las reacciones y conductas del hombre mayoritario, el hombre término medio, el griego de su época. Y no sólo esto, pues con frecuencia desciende a la notación de comportamiento de tipos particulares humanos en situaciones concretas. Así aparecen aludidos, si bien de manera marginal, el hombre de carácter pueril, el de carácter inestable, el impetuoso, el apático e incluso hasta el paralizado por una hemiplejía. En estas múltiples notaciones, que atestiguan de un ojo capaz de observar con exactitud, Aristóteles no sólo recoge su propia y personal experiencia, sino que también la de sus predecesores en eso que suele apellidarse experiencia de la vida: sabios, legisladores y poetas. Con ello, la observación pierde el carácter de una mera constatación de hechos contingentes y azarosos y se convierte en una apreciación de validez general.

3. De mucha mayor relevancia, de mucha mayor profundidad, pero también de mucha mayor dificultad son los momentos en que el pensador aspira a caracterizar al hombre como «naturaleza en general» apuntando a lo específico y privativo de ella tal como se hace patente a la experiencia común o privilegiada de alguien. Unos tras otros, si bien dispersamente, van apareciendo en la obra aristotélica esas notas peculiares del hombre que van dibujando su fisonomía visible y descriptible, su figura ante los ojos y a la mano. Así dirá Aristóteles que el hombre es el ente que desea saber, el ente dotado de palabra, el ente que apetece eligiendo. Dirá que es un animal sociable, además político y a la vez

un viviente que participa de lo divino. Recoger todas estas notas, definir las con precisión, mostrar en la medida de lo posible la conexión que las religa y las hace interdependientes, todo eso confluye a procurarnos una representación de la naturaleza humana. Representación basada en este caso exclusivamente en la experiencia objetiva del hombre tal como nos sale al encuentro en el mundo. Es posible perfectamente no ir más allá de esa representación y fidedigna imagen de la naturaleza humana así empíricamente lograda. Es lo que nos demuestran los abundantes hallazgos que debemos a la fenomenología, a los métodos analíticos comunes a la psicología científica y a las restantes ciencias del hombre, hallazgos que tomados en conjunto hacen cada vez más difícil una adecuada caracterización del hombre en lo que tiene de universal por encima de las variaciones impuestas por el tiempo, la naturaleza y la historia.

Sin embargo, la aportación más decisiva de Aristóteles al conocimiento del hombre se cumple en un nivel más alto y en una perspectiva mucho más radical. Lo que ocupa su pensamiento y lo absorbe no es obtener una representación lo más extensa y acabada posible de los rasgos peculiares o comunes manifestativos de la humanidad, sino la determinación y fijación de «lo esencial» de esa humanidad. Y es que la esencia y sólo la esencia entendida aristotélicamente, es capaz de hacer plenamente inteligible al ente en cuestión, trátese del hombre, del viviente o de cualquier otra cosa. Sólo la esencia es capaz de traer a luz y hacer inmediatamente sensible a la visión del intelecto, lo que hace ser al ente lo que es y tal como es y muestra así la necesaria y orgánica trabazón de sus propiedades tal como se manifiestan en la exterioridad. En el fondo, pues, la esencia, el «ti esti» y, mejor aún, el **«ti en einai»**, es lo uno unificante, lo uno simple que hace subsistir y abrirse al ente en el afuera. Mas he aquí lo primero que dificulta nuestra comprensión de la visión aristotélica, a saber, ponemos en la misma perspectiva, apuntar exactamente a lo que esa visión aspira; pues en el fondo nada es a la vez más natural y más antinatural como apuntar a la esencia de algo. Y es que en el fondo lo esencial jamás se deja visualizar y fijar en un esquema vivaz con líneas y colores bien definidos. Allí donde emerge, si es que emerge se esboza como algo tan evidente y cierto como borroso. Esta misma borrosidad de lo esencial, esa misma distancia en que se sitúa en el campo de lo intuible, nos conduce a la segunda dificultad para la comprensión de la visión aristotélica del hombre. Ella reside en el hecho de que el pensador allí donde se encara con la cuestión de la esencia del hombre lo hace a partir de una comprensión del ente total ya plenamente elaborada, lo hace, decimos, a partir de su peculiar y ya acuñada concepción del ser como sustrato y esencia, como materia y forma, como potencialidad y actualidad. Es así como su búsqueda progresa lentamente, en esas obras de su madurez cuales son el **Tratado sobre el alma y la Etica nicomaquea**. Para juzgar en qué medida Aristóteles penetra en la naturaleza del hombre, en qué medida esclarece esa naturaleza mediante una rigurosa fijación de su esencia, tendríamos que dominar esas llaves maestras de la elucidación tales como la verídica correlación entre materia y forma, la potencialidad y la actualidad. Tendríamos en suma que purificar esas nociones de las triviales e inoperantes significaciones con que nos sorprenden no sólo en los manuales sino incluso en los ensayos con pretensiones científicas tocantes a la doctrina aristotélica.

Tal objetivo excede las proporciones de este trabajo y por eso nos limitaremos a presentar esquemáticamente los puntos más relevantes de la problemática de Aristóteles acerca del hombre así como las grandes líneas a que nos orienta su interpretación. Ello equivale obviamente a presentar las conclusiones sin poder mostrar a la vez los fundamentos en que se apoyan.

4. Dentro de los límites impuestos por la brevedad de esta exposición, pasaremos ahora a señalar las que nos parecen ser las tres máximas aportaciones del genio de Aristóteles al conocimiento del hombre:

a) La primera de ellas atañe a la recta comprensión del alma y del cuerpo y de la relación de ambos para la constitución de ese todo que llamamos hombre. Lo que la razón debe salvar aquí, enfrentada al problema de la conexión entre ambos elementos, lo tiene muy claro el pensador griego. Es por un lado la unidad de la esencia humana que le permite existir no como un agregado o conglomerado de dos o tres cosas sino algo perfecto y efectivamente uno. De lo contrario, el hombre no tendría propiamente ser o, en el mejor de los casos, se reduciría a uno de los elementos que de hecho lo integran porque, una de dos, o se esfuma el alma y sólo el cuerpo es sólido, o se esfuma el cuerpo. Y es por otro lado la diversidad escalonada de niveles o estratos de actividad vital en que se despliega la naturaleza humana, a saber, el estrato vegetativo, el estrato animal y el estrato racional. La dificultad con que aquí lucha el pensamiento estriba en que esa diversidad es percibida por cada cual con una fuerza de evidencia extraordinaria. A través de todos los momentos de su vida cada uno sabe que hay algo en él que se nutre, crece o decrece y quiere reproducirse y sabe que hay algo en él que ve, oye, contacta, se mueve, sufre o goza, apetece o aborrece. Pero cada uno sabe también todo el tiempo que hay algo en él que tiene conciencia, intuye, discurre, quiere y elige. Cada una de estas maneras de vivir se despliega habitualmente sin mostrar ni su autonomía, ni su arraigarse en la otra o las otras. Y, sin embargo, la razón por una exigencia que brota de su instinto nos lleva a que nos identifiquemos con alguna de estas formas de actividad y reduzcamos nuestro ser a esa forma. Precisamente esta propensión a identificar al hombre con una parte de sí mismo y a suponer al hombre como una agregación de partes radicalmente heterogéneas, como sería el cuerpo-máquina y el alma-conciencia, esta tentación se ha hecho manifiesta tanto en las mitologías de las religiones populares como en las especulaciones filosóficas. Casi siempre en esas mitologías el alma se concibe como una ligera e invisible porcioncilla de materia muy sutil, aire o fuego o resbaladiza esfera. Es entonces una especie de materia rarificada dotada de singulares poderes en relación al cuerpo, pero que suele perder cuando abandona al cuerpo en el instante de la muerte. En el otro extremo, el alma aparece identificada con la pura conciencia de sí en vías de desplegarse, en una pura interioridad inmanente que se exterioriza quién sabe por qué razón en lo contrario de sí misma, a saber, la cantidad espacial. A menudo en este último caso el cuerpo aparece como una cárcel o un envoltorio que reprime la actividad del alma, hace de pantalla oscurecedora respecto a ella y de algún modo la degrada. O bien ese cuerpo aparece como un mero instrumento al servicio provisorio del alma, espíritu

o conciencia, instrumento que a su vez se concibe como una máquina complicada de la que el alma necesita para ejercer determinadas funciones.

Pero sea que el alma se conciba como una porción de materia sutil, sea que se la imagine como una mezcla bien dosificada de todos los elementos simples integrantes de la naturaleza, sea que se la piense como una pura conciencia inmaterial, en todas estas representaciones materialistas o idealistas se la ve como algo terminado, concluso, que se basta a sí mismo. Alma y cuerpo se ubican así en dos universos separados, extraños el uno al otro, sin conjunción natural explicable. Aristóteles es, en la historia del pensamiento, el primero que no sucumbe a esta tentación y elabora con diligencia los conceptos adecuados para superar la cosificación, el endurecimiento y la cerrazón de lo que ha de entenderse por cuerpo y alma si se quiere preservar la unidad del compuesto humano. En el fondo, las dos concisas definiciones de alma que hallamos en el libro 2 de su **Tratado** no quieren decir otra cosa. «El alma -dice la primera- es el acto primero del cuerpo natural organizado». «El alma -dice la segunda- es el acto y el logos o razón de lo que está en potencia para ser animado». Podemos sin duda llegar a comprender, si bien de un modo elemental, el alcance y la fuerza iluminadora de estas definiciones. Mas para ello se presuponen dos cosas: la primera, atisbar la idea de vida, el fenómeno de la vida tal como se hizo inteligible a la visión aristotélica, digamos la vida como ese movimiento que se alimenta a sí mismo, como esa actividad que refluye constantemente sobre sí misma en vez de desparramarse hacia afuera en un mero traspaso de energías de un cuerpo a otro. Aristóteles vio en ese refluir sobre sí mismo el carácter original de la vida que se da ya en un primer grado en el simple nutrirse y crecer en la planta, pero que se da en un grado todavía más alto en el sentir, apetecer y moverse del animal. Ahora bien, este moverse típico visto en toda la riqueza de sus grados y de sus formas requiere en cada caso un principio, un origen que, por decirlo así, sea a la vez un comienzo puro no reductible a un comienzo anterior. Así ese comienzo puro debe poseer algo de lo que posee plenamente sólo el Moviente primero, Dios, que en la teología aristotélica debe poseer la extraordinaria cualidad de poder mover sin ser movido, aunque de hecho ese poder mover sólo pueda ejercerse bajo ciertas condiciones que no dependen de él mismo. Y esto es el alma, esto es lo que quieren decir los términos acto primero, eidos, forma y logos. En cierto modo, el alma es como la inmensa y asombrosa posibilidad de vivir condensada, retenida, no desplegada.

Sin embargo, ese poder vivir no puede ejercerse sino a través de algo y, dicho con más rigor, en ese mismo algo, el cuerpo orgánico, sumiéndose en él para tomar de él algo que no tiene en sí mismo. En la vida, pues, la materialidad del cuerpo, su pesantez, su divisibilidad, su opacidad y espesor son traspasadas por la virtud del alma para dar lugar a algo nuevo y original donde persisten como fondo y basamento las mismas propiedades de la materialidad, a saber, pesantez, divisibilidad, etc.

No obstante, la idea que el pensador griego se formó del fenómeno vida no se expresa con suficiente nitidez si no avanzamos un paso más. En efecto, considerada el alma como

forma y acto del viviente podría imaginarse que ella produce la vida, por ejemplo, la vitalidad del árbol o del animal como una causa produce su efecto, efecto susceptible en principio de separarse o por lo menos diferenciarse de su causa como un ente de otro ente. Pero en la perspectiva aristotélica, jamás la actividad del ente que por naturaleza es algo que meramente resulta o deriva sino que es algo a lo que tiende el principio de esa actividad, algo que apetece y como tal precisamente es lo que desencadena esa actividad. La actividad propia tiene el carácter de la obra en que se agota la posibilidad de ser de un ente y es, en consecuencia, el plus, el máximo de ser de que es capaz ese ser. Y sólo porque es así, sólo porque ese máximo o plus es una perfección de la cosa, puede ser objeto de apetito y de búsqueda. Así en la planta hay algo que quiere ser planta, en el animal algo que quiere ser animal, pues en última instancia animal y planta no son sólo complicadas combinaciones de moléculas sino proporción, armonía, exceso de ser que se manifiesta como esplendor y luz. La profundización de este rasgo finalista o teleológico válido para todo nos encamina a considerar la segunda gran aportación de Aristóteles al conocimiento del hombre. Podría pensarse en efecto que en el hombre se hacen manifiestos tres tipos de actividad vital que corrieran cada una por su propio cauce a su propia perfección sin más lazos que los de una dependencia de hecho. Podría pensarse por ejemplo que la naturaleza humana está hecha para devenir una lozana, un vigoroso animal y además otra cosa, a saber, un poderoso ser pensante, capaz de virtud, sabiduría, arte y otros productos de la razón. Si así fuese, la unidad del alma humana como principio de vida acabaría por expresarse en tres direcciones paralelas que no tendrían por qué converger en un punto, en una triple obra de perfección, en una cima o ápice de máximo contenido. Sin embargo, la lectura de la ética aristotélica nos lleva desde su primera línea a afirmar exactamente lo contrario. Uno de los fundamentos, por no decir, el fundamento por esencia de esa ética, estriba en el supuesto de que la actividad del hombre está de suyo constituida para moverse no simplemente en la búsqueda de una diversidad de bienes más o menos jerarquizados o sólo susceptibles de jerarquizarse en virtud de una decisión arbitraria del sujeto, sino para moverse tras el logro de un bien supremo, de un estado de acabamiento, ontológicamente no sobrepasable, o, lo que es lo mismo, de un máximo de ser objetivamente constituido. Más aún, el supuesto aristotélico es que ese bien supremo del hombre, ese máximo de ser conforme a su naturaleza, es determinable como tipo peculiar de actividad pensante, a saber, como actividad práctica y actividad contemplativa. Tal es el acto humano por excelencia en vistas del cual el alma construye el complicado edificio del cuerpo y lo corona con órganos capaces de percepción, apetito y movimiento. Pues bien, si seguimos el hilo a veces escurridizo de la reflexión aristotélica en los textos de su ética, la aportación anterior se nos manifestará muy pronto enriquecida, prolongada y clarificada. El pensador griego fue tomando una progresiva conciencia de las dificultades para elevarse a una representación a la vez coherente y omnicomprendiva de la realidad del hombre enfocada como ser en movimiento hacia un acto en que hallara su propia e insuperable medida, en que se agotara la posibilidad ínsita en su principio. Una de esas dificultades se refiere a la naturaleza de ese acto soberano del logos o razón. Aristóteles ve nítidamente que la razón humana lleva en sí no sólo la posibilidad de elevarse a un

modo de saber las cosas en que las cosas más dignas de ser sabidas, las que él mismo califica una y otra vez de «bellas y divinas», sino que lleva en sí además otro poder que es el de producir cosas «bellas y divinas» en la relación de cada cual consigo mismo y con los otros hombres y con la ciudad. Y ve igualmente que el ejercicio del saber más alto, de esa teoría que es mirada captadora de esencias y descubridora del orden del cosmos y de su principio, está condicionado por la participación del contemplador en la vida humana a la cual está integrado connaturalmente. Pero lo que se vuelve difícil aquí no es sólo la combinación exigida por los hechos mismos entre el ejercicio de la vida activa, práctica y el de la vida dedicada a la contemplación teórica, sino el criterio mismo que permita jerarquizar ambas vidas y poner la una por encima de la otra. Y así irrumpe al final la cuestión de cómo ha de entenderse la exacta naturaleza de ese acto en que el alma racional expresa con más nitidez la plenitud escondida de su ser. El pensador griego manifiesta sin vacilación su parecer en favor de la actividad puramente contemplativa, pero deja en la sombra, no por un descuido u omisión ocasional sino por otra razón más profunda, el papel de la razón práctica no sólo en el camino que conduce a esa contemplación sino sobre todo en el momento mismo de su ejercicio. Y es que el ejercicio de la virtud moral no puede en el contexto aristotélico ser reducido a una mera preparación para el saber más alto. La contemplación teórica es en Aristóteles sólo una parte de la beatitud, si bien la fundamental.

La otra dificultad con que tropieza la concepción de ese acto, suprema culminación de la naturaleza humana, se refiere a la posibilidad real otorgada a cada sujeto de ganar progresivamente el acceso a ese acto. A lo que queremos referirnos no es tan sólo a la ineptitud de la mayoría de los hombres para la virtud y la sabiduría admitida sin reservas por el pensador griego, ineptitud atribuida en general a un vicio o defectuosidad de la naturaleza tal como se da en el común de los mortales o al menos en un número considerable de ellos. Se trata más bien del obstáculo con que tropieza la realización de los actos virtuosos y el logro de la sabiduría teórica en los tipos humanos normalmente constituidos, esto es, venidos a la existencia sin taras orgánicas relevantes. Esa traba u obstáculo es, en primer término, la animalidad concreta que subyace en el compuesto humano y que se manifiesta en el fenómeno de las pasiones, es decir, en esa sensibilidad compleja que solemos llamar afectividad. En el análisis de este elemento pasional, en la exacta determinación de su contorno y sus particularidades y sobre todo en la rigurosa manera de comprender la relación de ese elemento con la actividad de la razón, estriba una de las mayores aportaciones de Aristóteles a la visión de la naturaleza humana. Prolongando y afinando los hallazgos de Platón, muestra el autor de la **Ética nicomaquea** esa función de la razón que le permite operar en el dominio de las pasiones y en el ordenamiento de la voluntad. Así surge la posibilidad de impregnar de racionalidad y ello significa, de mesura, de armonía y de vigor inteligible, de pujanza sujeta a dirección, a lo que de suyo tiende a la desmesura, al exceso, a la dispersión y al debilitamiento, como son el apetito del placer, la aversión al dolor, el miedo, la tristeza y la cólera. La posibilidad de humanizar estas fuerzas ciegas, incluso la necesidad de lograrlo sin aniquilarlas, constituye uno de los descubrimientos más extraordinarios del

genio aristotélico. Pero a la vez que queda destacado este poder de la razón en orden a las pasiones, el realismo aristotélico muestra en ese elemento irracional domesticable y más que eso, configurable, una constante e irreductible resistencia pronta a transformarse en rebeldía.

En el transfondo de la exégesis aristotélica, cobra toda su fuerza y temible verdad la **espléndida metáfora** que usa Platón en el **Fedro** para designar lo indómito e indomeñable que yace en la animalidad, a saber la figura del potro salvaje, del caballo selvático sordo y renuente a todo lo que no sea su apetito.

Hemos trazado a grandes rasgos y con un objetivo puramente didáctico lo que hemos denominado grandes aportaciones de la obra aristotélica al conocimiento del hombre. Indiscutiblemente esas aportaciones son respuestas a cuestiones fundamentales tocantes a la esencia del hombre. Sería, sin embargo, malentender esa expresión y desconocer la fuerza iluminadora de esas respuestas si las pensamos como soluciones conclusivas de esas mismas cuestiones. La gran virtud fecundante de esta inquisición tras la esencia del hombre es que cierra definitivamente el paso a caminos intransitables para el pensamiento, a esas ideas simples, comodines de la razón humana perezosa a la vez que presumida. La verdad es que las tesis aristotélicas sobre la esencia del alma como idea y acto del cuerpo humano viviente, sobre la naturaleza de la actividad soberanamente perfectiva de la razón, y en fin sobre el dominio pasional susceptible de elevación y medida, todas esas tesis generan a su vez aporías, esto es, una necesidad de afirmar posiciones cuya armonía y convergencia no se divisan en parte alguna. Una de estas aporías asoma de pronto en un texto donde el pensador emite su opinión sobre el ser del hombre. El texto afirma pero, a modo de hipótesis verosímil, que bien podría pensarse que la inteligencia como capacidad de saber rigurosamente lo más alto y bello es sin más el ser del hombre. Lo que llama la atención en este texto es la reserva, diríase la postura vacilante, del pensador sobre punto tan decisivo y tan cargado de resonancias prácticas, pues el ser del hombre es sin duda aquello que le va al hombre, aquello que le importa más gravemente de todo lo que puede importarle. Pero a la luz de lo que hemos manifestado queda abierta la posibilidad de que el ser del hombre no se manifiesta plenamente nunca en el acto contemplativo más excelso y que haya que buscar el ser del hombre en otro acto de la razón, acaso en algún acto en que confluya razón y voluntad. Pareciera que la estructura ontológica del alma humana desplegada por el Estagirita dejara a la disputa una posibilidad así. Y de este modo el ser del hombre, aquella vida que le compete en cuanto hombre, esto es, en cuanto espíritu vivificador de un cuerpo, aparece no pudiendo definirse por un solo acto apuntado a un solo objeto del mismo modo.

Otra ingente aporía surge si queremos pensar el alma humana como principio único de formas de vida no sólo dispares entre sí sino separadas por un abismo. Y es que si bien la vida animal irrumpe en el hombre prolongando la vida vegetativa, si sentir y apetecer y moverse aparecen como prolongación armoniosa del alimentarse y del crecer

organizador de un cuerpo, por otra parte la vida de la razón, los objetivos a que tiende, las aspiraciones y voluntades que suscita nada tienen que ver en sí mismos con las actividades dichas. En efecto, ¿qué conexión esencial hay entre esa posibilidad de abrirse al ser del ente, de dejarse arrebatado por el ser de la esencia, por el ser en cuanto ser, por la verdad absoluta y total, qué tiene que ver todo eso con la penosa y a veces aburrida necesidad de comer, dormir y otras cosas? Mientras el hombre en cuanto animal tiene que llevar a cabo operaciones variadas con los órganos de su cuerpo y sólo a través de ellos percibe la riqueza de lo sensible, en cuanto racional tiene que despojarse de lo sensible, distanciarse de ese elemento aunque necesita siempre apoyarse en él de alguna manera. Y así mucho antes de la filosofía agustiniana y tomista, Aristóteles percibió el hecho de que pensar no es jamás algo que rigurosamente se hace con algún órgano del cuerpo y menos aun con el cuerpo entero, si bien el cuerpo a través de la fantasía o el sentido procura la materia que requiere el pensamiento. Es así pues cómo el alma humana que puede y debe ser primero mirada como animadora del animal, origen de su fuerza impulsiva y motriz, tiene pues que ser concebida como una forma inteligible que se sume en una materia para así volverse fuente de actividad y dar vida de esta manera, constituyendo con el cuerpo una tercera cosa que no es ni idea articuladora, ni materia disponible sino algo así como fuerza intelectual constreñida a elevar al ser, comunicándole la aspiración a ser, pero sólo a una parte de materia dentro de un mundo espaciado y temporalizado; a la vez esa misma alma de cada hombre, esa que es su alma, ha de ser mirada de una segunda manera, a saber, en cuanto capaz de abrirse al ser y tomar conciencia de esa apertura. Entonces aparece sobrevolando y en cierto modo rompiendo radicalmente la envoltura limitadora del cuerpo. A esta imagen de un alma distendida en sí misma por una doble exigencia nos lleva la interpretación aristotélica como a la hermosa inauguración de una disputa sin fin, una de las más bellas y riesgosas entre las que puede enredarse nuestra frágil razón de espíritus amarrados a un cuerpo mortal.

LA EXPERIENCIA EN ARISTÓTELES (I)

Hay términos del lenguaje común en cuyo mismo uso, en ese uso indiscriminado que hacen de ellos los hombres en su conversación habitual, hay algo de cautivante para el espíritu que piensa. Son términos privilegiados, aristocráticos por cuanto designan algo que todos desearían poseer y que otorgan, en consecuencia, distinción y superioridad. Tal ocurre con el término «experiencia», pues todos sin duda queremos significar por él un modo calificado de captar la realidad, que no puede ser reemplazado por otro. Sin embargo, es posible que ese vocablo designe primariamente un modo de aprehender las cosas más bien humilde y a pesar de eso preñado de posibilidades. Pues bien, ningún pensador se muestra más apto para clarificar esta doble faceta de la experiencia como Aristóteles.

Si nos apoyamos en los pocos textos de su obra en que hace más explícita su concepción de la experiencia, (**Met A**, 1 y 2; **Analit**, II, 19) y además recogemos los pasajes marginales en que se alude a la experiencia por su importancia en el plano teórico o práctico, se nos hará manifiesto que la experiencia puede y debe ser considerada en dos perspectivas diferentes. En la primera, ella aparece como un modo de conocimiento inicial, imperfecto, inseguro, simple punto de partida de otro conocimiento más elevado, el de la técnica o arte, esto es, del experto y sobre todo el de la ciencia con su rigor y universalidad. Sería pues en este caso la experiencia un saber las cosas sólo en germen, un saber en vías de devenir otro en el cual hallaría su acabamiento. En la otra perspectiva, la experiencia aparece más bien como un modo de aprehender las cosas en su concreción y particularidad, un modo de mostrarse a sí mismas en su exacto perfil y diferencia. En él se hace patente lo que de ningún modo puede captarse a través de sus rasgos universales. En este caso, la experiencia apunta a un modo de saber al ente que lejos de ser un simple embrión de conocimiento viene a ser la consumación a que aspira.

Apliquemos un instante nuestra atención a la experiencia en esa primera perspectiva a que nos invitan los textos aristotélicos. En «*empeiria*», experiencia no significa nunca pura y simplemente lo que en nuestro lenguaje significa sensación, percepción del dato sensible a través del órgano sensorial correspondiente o de la imaginación receptiva. Estrictamente tampoco designa la memoria que retiene la imagen de lo mismo o incluso la asocia a otras imágenes similares. Para Aristóteles, la experiencia empieza allí donde el sujeto discierne en la mezcla de rasgos constitutivos del dato sensible, algo susceptible de repetirse idénticamente en otros datos sensibles; algo, pues, susceptible de ser común

a una serie de objetos y hacer de ellos una clase. La experiencia implica, por tanto, el ejercicio de una abstracción que separa un rasgo del resto y lo retiene, pero no implica necesariamente la percepción de lo así abstraído como algo actual o virtualmente universal. Sin embargo, esa rudimentaria abstracción pone en camino al sujeto para captar el rasgo o nota abstraído como formalmente universal, esto es, como atribuible a un número indefinido de objetos.

Pues bien, mientras la inteligencia se mantiene en este peldaño de la percepción de algo universal, mientras se limita por vía de ejemplo a afirmar que todos los hombres son mortales o que el ácido salicílico disminuye la fiebre, no sale del saber de experiencia. Y es que el paso a la forma superior de conocimiento, llámese arte o ciencia, presupone un salto hacia arriba de la razón, una modificación radical de su actitud frente a las cosas, la que se traduce en la pregunta por el porqué, la pregunta por la causa y la captación de la misma allí donde la cosa la hace posible. Sólo en este momento el entendimiento se alza a esa forma de saber, la de la ciencia, que es la única que responde a las exigencias de su esencia. Y es que sólo en ese momento sabe no sólo que las cosas son siempre así, sino que además sabe por qué son así y no de otra manera y por tanto sabe que no pueden ser de otra manera. La captación de este vínculo necesitante entre una propiedad y su sujeto, entre una causa y su efecto, es lo que hace a la inteligencia de verdad, sabedora de lo que las cosas son.

Obviamente esta idea aristotélica de la ciencia como conocimiento más alto posible del ente, plantea una serie de problemas en torno a los cuales ha girado desde siglos la preocupación de los exégetas. No es éste el lugar para encararnos con esos problemas, sino tan sólo nos limitaremos a tratar de afinar la noción de experiencia como experiencia originante a la vez que originaria. Desde luego notaremos que para el Estagirita la «**empeiria**» es indisoluble de la primaria forma de intelección, o, dicho más escuetamente, es la primera forma de intelección, digamos, de penetración en la inteligibilidad del ente. A través de ella el elemento inteligible del ente aflora en el núcleo mismo del dato sensible. En razón de esto dirá una y otra vez el pensador que lo universal no sólo se origina en la sensación (*aisthesis*), sino que es objeto aprehendido en ella misma.

Sin duda, esta primera visión del objeto universal implica el ejercicio de una abstracción capaz de aislar en el conjunto de rasgos particularizadores el puro contenido realizable en ilimitados casos, o sea, el universal, abstracción que es actividad no ya de la sensibilidad sino del intelecto. De igual modo, este apresamiento de lo universal es inseparable de la percepción del mismo como tal, esto es, como universal, y por tanto coincide con la primera noción del objeto abstraído, por ejemplo, de la rojez, de la extensión, de la pesantez, ciertamente manifestado de un modo extremadamente confuso. A su vez, esta primaria aprehensión del universal sensible va ligado a cierto juzgamiento, a cierta aserción referida a la existencia del mismo, sea como real, sea como objeto consistente para el pensamiento, sea como pura ficción. Y son precisamente los nombres más comunes del lenguaje los que sirven para significar estos objetos universales en el modo específico de su universalidad.

Observemos, sin embargo, que este primer contacto con la inteligibilidad del ente deja más bien en la sombra lo que en el ente hay. Es posible y, aun más, *es habitual que esto que hay en el ente incomparablemente más de lo que se patentiza*, permanezca en su margen de sombra y no opere incitando a un ulterior desvelamiento por obra del entendimiento. Entonces la dimensión del ente, su textura y su enraizamiento múltiple se sustraen a la mirada y están allí como si no existiera. Pero puede también ocurrir lo contrario y entonces se desencadena un proceso en múltiples momentos y que podrá alcanzar su objeto en mayor o menor grado o incluso empezará a esbozarse apenas para detenerse luego. Es el proceso que lleva al conocimiento de la cosa, *al saber de lo que la cosa es en sí misma* y, más allá, al saber de la totalidad.

Ahora bien, en su obra pensante le interesa a Aristóteles de un modo preponderante el curso de ese proceso y la constitución del saber riguroso, el de la *episteme*. Se explica, pues, que su atención se haya concentrado en la toma de conciencia de ese proceso y, como es obvio, en el aseguramiento de las bases que hacen posible al proceso entero. No hasta, entonces, aclarar la formación de las nociones primeras elementales y rudimentarias de que ha menester el espíritu para la vida práctica, sino que se requiere clarificar la naturaleza y el alcance de otras operaciones intelectuales complejas, diferenciadas y además religadas en un cierto orden, sin las cuales el saber de las cosas no se abrirá jamás a la mirada de la razón.

LA EXPERIENCIA DE ARISTÓTELES (II)

Pocos acontecimientos pueden ser comparados en la historia universal a aquéllos en que un hombre excepcional surge y se manifiesta como capaz con su palabra de transformar definitiva y fundamentalmente el modo de pensar y de ser de generaciones enteras. Son hombres que imprimen con la impronta de su idea la mente de los otros y abren a los ojos de ellos una perspectiva que nadie después puede cerrar. Más de admirar aún es este acontecimiento si este moldeamiento perdura a través de los siglos y alcanza hasta nuestra época. A esta clase de hombres pertenece sin duda el filósofo de Estagira, el fundador del Peripatos, Aristóteles. Su pensamiento con un poderío sin igual moldea el espíritu occidental, lo sitúa dentro de cierto horizonte y lo conduce en determinada dirección. Toda la Edad Media es progresivamente dominada por esta forma de pensar y no son los teólogos los únicos que se dejan subyugar a su imperio, sino que también los místicos, los hombres espirituales y aun los hombres de acción. Pero también en grado incalculable la Edad posterior, la Modernidad, desde sus albores, sigue encadenada a los conceptos rectores acuñados por el pensador griego. La huella de esos conceptos podría incluso pesquisararse sin mucha dificultad en aquellos que se alzaron en rebeldía contra el maestro omnipoderoso o aparentaron ignorarlo o despreciarlo, pues en su misma repulsa o menosprecio siguen siendo tributarios de esos conceptos rectores.

Un hecho de la historia entre otros que podrían invocarse, el cual hace sensible de un modo directo esta energía modeladora del pensamiento aristotélico, ocurre en el siglo XIII, en pleno auge de la teología y la ciencia medieval, vale decir, en el nacimiento mismo de la gran escolástica. Es el momento en que insignes teólogos tales como Alberto Magno y Tomás de Aquino se encuentran con las obras capitales de Aristóteles y leen con curiosidad impaciente las primeras versiones latinas de **La Metafísica, La Física, La Ética y La Política** del pensador griego. Pues bien, ya en ese instante la doctrina contenida en esos textos se ha convertido en sospechosa de heterodoxia y de impiedad a los ojos de los teólogos representantes acreditados de la teología oficial y que se hallan en el centro universitario más importante de la cristiandad, la Universidad de París. Esa doctrina es impugnada en forma vehemente por los teólogos magistrales acusada de contradecir en puntos esenciales tales como el dogma de la creación del mundo por Dios y otros, a la Palabra de Dios, a la Revelación enunciada en la Sagrada Escritura. A esos teólogos la filosofía aristotélica les parece abominable como propicia a seducir los espíritus, a desviarlos proponiéndoles otra fuente de verdad que es la Revelación. Resulta, entonces, absolutamente sorprendente que Tomás de Aquino, del todo adherido

a la verdad del Texto Sagrado, pero respirando al mismo tiempo ese aire antiaristotélico en las aulas de la Universidad parisiense, se sintiera atraído y subyugado por esa nueva filosofía, y más extraordinario aún si se piensa que Tomás de Aquino es en ese momento sólo un joven profesor instalado en cátedras recientemente abiertas y está lejos por esa misma razón de poseer la autoridad y el peso en el magisterio que poseen sus contradictores. Sin embargo, he aquí que el joven discípulo de Alberto Magno se atreve a enseñar y difundir la doctrina aristotélica en ese medio hostil y desafiar las amenazas y las suspicacias, que podrían en algún instante provocar la condenación solemne del aristotelismo por parte de la autoridad eclesiástica. El apego de Tomás de Aquino al pensador griego habría parecido en esas circunstancias a un hombre sensato, cuidadoso de qué va a pasar, una terquedad mental y una audacia en el carácter decididamente incomprensibles e injustificables. Pero es un hecho que Tomás no vacila y en sus últimos años de vida gran parte de su energía la gasta en redactar sus grandes comentarios a los más importantes de los tratados aristotélicos.

Este incidente histórico nos conduce en línea recta a una pregunta y es la de las razones, seguramente graves o mejor dicho gravísimas, que debió tener una mente tan despejada, tan equilibrada, tan ajena a los súbitos entusiasmos por novedades, tan extraña a motivaciones meramente subjetivas tocante a decisiones intelectuales, como fue la mente del Doctor Angélico.

Descartemos, pues, en esta decisión en favor de Aristóteles que toma Santo Tomás toda razón que no nazca del contenido objetivo mismo de esa doctrina.

Podría pensarse que en esa decisión actuó la posibilidad entrevista por Tomás de Aquino de usar los conceptos de la filosofía aristotélica para arrojar una nueva luz sobre el dogma revelado y hacerlo accesible a la razón inquisitiva. Pues el doctor de las Gentes es antes que nada un teólogo y ésta es la misión que le confía la Iglesia, a saber, explicitar y clarificar en la medida de lo posible las verdades sagradas, el «*depositum fidei*»; en suma, hacer inteligible el misterio grandioso escondido en la Revelación sin arrebatarle su carácter de misterio. Y efectivamente el teólogo Tomás de Aquino hace uso de las grandes distinciones conceptuales aristotélicas para esclarecer el dogma de la creación del mundo, el de la unión de las dos naturalezas divina y humana en la persona de Jesucristo, esto es, la Encarnación del Verbo, la naturaleza de los sacramentos y el misterio de la Eucaristía, para mencionar sólo algunas de las materias en las cuales los vocablos aristotélicos manejados por el teólogo Tomás de Aquino proyectan una insospechada clarificación.

No obstante, por fuerte que haya sido esta intención de utilizar la filosofía aristotélica en orden a la verdad de la Revelación, no nos suministra la primera y fundamental razón que movió a Santo Tomás a volverse a aristotélico, diríamos, a aristotelizar. Porque ¿qué virtud iluminadora podría asignarse a una tentativa de racionalizar la realidad como es en el fondo toda filosofía, si ella como tal tentativa, esto es, enfrentada a su dominio

propio, el de la naturaleza y la obra humana, fracasa o al menos no introduce ningún progreso sobre las tentativas anteriores? De poco servirá para esclarecer el campo de la verdad por Dios una concepción del mundo vaga, incierta, discutible en su fundamento mismos o bien que hiciera más comprensible una parte de la realidad y dejara el resto en una sombra todavía mayor de la que ofrecía antes. El que juzga a Aristóteles y lo hace suyo, el que se apropia de su pensamiento prolongándolo y a veces rectificándolo es el teólogo Tomás, es el pensador Tomás, es el metafísico Tomás, es el hombre que encarado con esta tarea no puede usar como criterio último de verdad y certidumbre lo revelado por Dios, ni invocar la autoridad de Dios infalible, sino otra cosa más sutil y peligrosa, a saber, la humilde, la frágil, la vacilante y a veces caprichosa razón humana, pero que, con todo eso, nada ni nadie puede reemplazar en el hallazgo de la verdad primera, inicial, sin la cual ninguna otra podría ser alcanzada y tampoco la verdad salvadora, la que nos enseña el único que según el Evangelio debe ser llamado Maestro. Puede decirse, pues, sin temor de errar que fue la intuición estrictamente racional de Santo Tomás, su olfato metafísico congénito, el que lo llevó a reconocer en la concepción aristotélica del mundo la más verdadera y, consecuentemente, la más fecunda interpretación de la realidad a la luz de la razón. No como si ella tuviera el privilegio de alzarnos a una perspectiva tan alta que hiciera inútil lo que otras perspectivas podrían manifestar, sino como aquella que desde más arriba que las otras abraza más ampliamente la diversidad incalculable de lo real.

Sin embargo, todo aparece para nosotros como un asunto que se hubiese ventilado entre el teólogo cristiano y el pensador griego en esa privacidad en que tiene lugar el diálogo entre los grandes espíritus.

Pese a ello es posible adentrarse un poco más en esa relación íntima a través de una pregunta, a saber, ¿qué es lo que en la concepción aristotélica vio Santo Tomás como para considerarla la expresión más alta de la fuerza penetradora de la inteligencia humana?

La respuesta a esta pregunta excede con mucho el espacio que le es permitido a estas líneas, pues demandaría una visión completa del pensador griego y una apreciación segura de su originalidad, decimos, de su aportación al desarrollo de la inteligencia humana, todo eso confrontado con los descubrimientos anteriores y posteriores cuyo mérito está enlazado a los nombres de Platón, de Galileo y de Newton.

Pero sí podemos afirmar, sin miedo a errar, que para el filósofo Tomás de Aquino, uno de los puntos más determinantes en su decisión por Aristóteles fue el hecho que la obra del pensador griego constituye la primera formulación rigurosa y la primera realización de un tipo de saber que por su más íntima orientación, por su más esencial intencionalidad, se convierte en la máxima potenciación de la razón humana, en la suprema revelación de su capacidad. Este saber es la ciencia, la *epistème*, tal como la concibió Aristóteles en cuanto modo de hacer aparecer a los ojos del espíritu lo que en

las cosas regularmente se oculta, eso que posteriormente nuestro lenguaje llamará ser, esencia, naturaleza. Intentemos describir algunos rasgos de este saber privilegiado hacia el cual se sentirá atraída la razón humana con fuerza irresistible.

Desde luego, lo mismo que para el fundador de la Academia, este saber quiere y puede procurar a la inteligencia una solidez y una firmeza en su enjuiciamiento de las cosas sólo posibles si en ellas hay, sea en su comportamiento, sea en su contextura, algo constriñente, algo, pues, enunciable en términos de relaciones de necesidad absoluta, algo, en fin, que no puede ser de otra manera a como es. Este rasgo contrapone agudamente el saber de ciencia a las otras formas de saber siempre vacilante, siempre inseguras, el dominio de lo opinable, de lo que puede ser así o de otra manera. Aparentemente sólo este saber da acceso a una verdad tan invulnerable a la duda que sobre ella el hombre podrá construir su propio mundo con la seguridad a que aspira, el mundo de las decisiones prácticas sobre la acción.

Pero este saber tiene en el contexto aristotélico un segundo rasgo que marca su originalidad y constituye su peculiar descubrimiento. No es tan sólo un saber de objetos desmaterializados, separados radicalmente del contorno inmediato y alejados de nuestro trato cotidiano; es, por el contrario, un saber de lo real que nos circunda, nos penetra y nos constituye. Hay en efecto una realidad que nos toca desde fuera a través de los sentidos de nuestro cuerpo y a la vez desde dentro. Es una realidad inmediatamente perceptible provista de caracteres a primera vista inconciliables con las exigencias de un saber firme y seguro, como son su movilidad y su materialidad.

Pese a ello, el proyecto aristotélico de ciencia quiere hacer patente la posibilidad de detectar lo fijo y necesario en el fondo mismo de lo cambiante y lo simple e indiviso en la entraña de lo cuantificado.

Agreguemos que Aristóteles no se limita a proponernos un modelo de saber, un arquetipo de ciencia, sino que además cumple con ese modelo y elabora una Física. Pues bien, la Física aristotélica es un saber riguroso antes que nada de esa realidad que nos toca sin intermediarios desde fuera y desde dentro; ella, en efecto, es un saber riguroso del movimiento, del tiempo, del lugar, de la cantidad continua, de las cualidades sensibles que afectan a los cuerpos en general, y del viviente en particular con sus caracteres peculiares. Tal es el campo que abarca fundamentalmente el proyecto de la ciencia aristotélica, precisemos, de la ciencia básica cual es la de la naturaleza, la Física.

Pues bien, esta presunta ciencia aspira a conocer de estas realidades naturales, algo sorprendente y en apariencia excesiva. En efecto, Aristóteles lo que pretende hacer accesible al concepto es nada menos que lo íntimo de la cosa, su en sí, lo esencial que la hace ser lo que es y manifestarse como es. Lo que quiere apresar ese saber no son cualesquiera notas o propiedades, cualesquiera encadenamientos de hechos por constantes y uniformes que se presenten. Si esto ha de ser inquirido por el investigador

lo será tan sólo como etapa provisoria para el hallazgo de lo esencial y en la medida en que conduzca a ello y nunca por sí mismo.

Nada más distante del modelo de ciencia aristotélica como el que se propone la ciencia de la naturaleza, tal como la investiga el físico o el bioquímico o el antropólogo de hoy. Para estos lo único que importa es primeramente el análisis material del ente natural o, más precisamente, del aspecto del mismo que se presta a ese análisis. En la molécula o en la célula viva lo que le interesa son las partículas últimas materiales, presuntamente indivisibles, y el comportamiento de las mismas. He ahí lo primero. En segundo término, lo que le ocupa y absorbe es la cuantificación o reducción a ecuaciones de los comportamientos observados hasta el posible hallazgo de una ecuación unificadora de los resultados parciales recogidos en las anteriores. Análisis material y cuantificación exacta concentran en su unidad el objetivo de la ciencia moderna de la naturaleza y no dejan lugar alguno al problema de la esencia. Qué sea la materia, qué sea la vida, qué sean las formas concretas en que una y otra se exhiben con sus múltiples diferencias, nada de eso puede interesar al físico o al bioquímico de hoy. Y donde el objeto no permite esta simplicación, la ciencia actual, llámese psicología, sociología o antropología, se aplicará a la pesquisa de relaciones causales o estructurales sin ocuparse en más de los fundamentos de esas relaciones.

Sin embargo, decir que el modelo aristotélico de ciencia le impone a la razón la búsqueda de lo esencial, de lo que en sí son las cosas, si bien es decir algo exacto no define en lo que tiene de más decisivo ese modelo de ciencia. Para llegar a ello, o siquiera para rozar el objeto último de ese saber, tenemos que experimentar previamente las exigencias extremas a que está sujeta la razón y que no dependen sólo de su estructura propia, sino más que nada de la cosa misma cuando ella se abre y deja entrever su núcleo y raíz. Entonces lo que viene a la luz es que esas cosas no solamente se distinguen unas de otras a la vez que se asemejan conforme a ciertas afinidades, y que cada una no sólo es una multiplicidad de caracteres unidos por algo uno y simple, sino lo que viene a la luz es que todas ellas participan de un rasgo incomparable con cualquier nota o conjunto de notas, de un rasgo que pasa desapercibido a la experiencia común. Es justamente ese rasgo el que nos permite decir de todas ellas que son reales y que ese carácter de realidad las separa por un abismo profundo e insalvable de todo lo que podemos representarnos como obras de nuestra fantasía o de nuestra capacidad fabuladora, llámense ellas quimeras o abstracciones, o entes de razón. Esto es lo que advierte Aristóteles y no sólo esto, pues lo agujonea a concebir como objeto de ciencia a ese carácter de realidad que poseen los entes que nos rodean y nosotros entre ellos. Su descubrimiento genial consiste en pensar a la razón humana capaz de decir algo comprensible sobre la realidad de lo real, eso que quiere significar el término griego absolutamente intraducible de «**ousía**», que la costumbre ha vertido en el término sustancia. Tal será para el pensador el objeto propio de la ciencia más alta, la filosofía por excelencia, la primera filosofía.

Digamos ahora que todo este modelo de saber con esta amplitud y profundidad de

objetivo podría resultar algo meramente fantástico o si se quiere sublime, pero en el fondo sobrehumano. Sería tal vez una ciencia posible a una inteligencia liberada del peso de la materia, pero no a aquella que depende de un cuerpo, de una animalidad y de una vida tan coartada y frágil como la nuestra. Aristóteles reconoce esta dificultad, enuncia en **Met. A.**, y para nuestra sorpresa sigue adelante, es decir, enseña y redacta su metafísica, ciencia del ser en cuanto ser; enseña y redacta su Física, que viene a ser en gran medida la corroboración de la verdad de su metafísica, ya que los conceptos acuñados en esta ciencia del ser prueban lo que valen en la medida en que se muestran idóneos para hacer visibles la naturaleza de la realidad física tanto en lo pequeño como en lo grande. Para el que sabe descubrir esta correlación se le hace claro que vemos lo que «es» el movimiento en general, ésa su extraña condición de ser como un límite entre el ser y el no ser, esto es, un «ser», que jamás acaba de ser, digo, que sólo vemos esto en tanto proyectamos sobre esa realidad la luz indivisa de la potencialidad y la actualidad, de la efectividad y la finalidad, conceptos estos que por la virtualidad de sus aplicaciones sobrepasan el dominio de la naturaleza visible y tangible.

Sin embargo, reconozcamos una vez más la necesidad que grava esta ciencia aristotélica con todas sus pretensiones de mostrar, como diría Kant, sus títulos de credibilidad, aquellos que le permitirían requerir nuestro asentimiento. De no ocurrir ello, quedaría tan sólo como expresión de una magnífica tentativa de vuelo hacia un cielo inaccesible, nada más. Este título de credibilidad que posee, según creo, el modelo de saber elaborado por el maestro griego podría condensarse en una fórmula: la conformidad o concordancia entre las experiencias fundamentales y las exigencias más universales y constrictivas de la razón, entre lo que la experiencia muestra y las estructuras que la razón impone a las cosas. Obviamente esta fórmula resulta de una vaguedad lamentable, pues, por un lado, hay, en nuestro trato con las cosas, experiencias muy ricas al lado de otras paupérrimas y lo que importa es que las primeras sean clarificadas y asimiladas a la luz de los conceptos. Por otra parte, las exigencias absolutas que la razón impone a las cosas pueden ser entendidas de un modo rígido como si no admitieran modalidades diversas de realizaciones si consideramos que el modelo de saber propuesto por el Estagirita cumple con esta condición, uno de los pasos previos será examinar la naturaleza de la experiencia y la función que desempeña en la construcción de la ciencia.

Cabe observar que el modo aristotélico de entender la experiencia puede ser pesquisado en dos clases de textos. En los unos, el pensador usa el vocablo mismo «experiencia» con la resonancia que tiene en la lengua griega el vocablo «**empeiria**». Los textos en que se emplea este término además explicitando su sentido son exclusivamente dos, uno lo encontramos en el capítulo inicial del libro primero de la **Metafísica**, el otro se halla en el capítulo último de los Analíticos Segundos, la parte más señera de su **Lógica**. Además hay múltiples pasajes sembrados a lo largo de su obra en que el pensador hace referencia a tales y cuales experiencias particulares como las que van incluidas en la observación de los fenómenos de la naturaleza y en especial en la observación de la morfología y comportamiento de los seres vivientes. Lo mismo que los primeros, estos últimos son

pasajes que debemos interrogar para indagar la índole de la experiencia aristotélica.

Notemos desde luego que la experiencia en los textos mencionados tiene en ambos casos su inicio en la sensación, en la *Aisthesis*. No hay experiencia sino allí donde el sujeto contacta a la cosa misma a través del sentido, esto es, de algún órgano repartido en la superficie de nuestro cuerpo, el ojo, el oído, la piel. Sin embargo, ya en ese contacto primero se da una depuración de la cosa sentida, una cierta desmaterialización de la misma, pues cada sentido coge sólo ciertas cualidades o aspectos de ella, el ojo el color y la luz, el oído el sonido, etc., claro está siempre en tanto adheridos a tal objeto en tal momento del tiempo. Podría creerse que Aristóteles consideró tan sólo como origen de experiencia a estas sensaciones periféricas y en consecuencia que entra nuestra alma en relación inmediata sólo con la realidad exterior, con la del propio cuerpo. El alma sentiría la realidad de lo que materialmente se concreta en un cuerpo, el propio o el ajeno; si esto fuese así no se sentiría a sí misma, como si hubiera habido que esperar a Descartes para poner de manifiesto esta presencia del alma a sí misma que es inseparable de nuestros actos y lo que se expresa en el «pienso existo». Sin embargo, hay un texto en que el maestro griego demuestra que sabía mucho de esta presencia del alma a sí misma. Perteneció al libro IX de la **Ética Nicomaquea**, sección IX, y dice así: «Si el que ve siente que ve y el que oye siente que oye, y el que anda que anda y en los demás actos por semejante manera, hay una facultad por la que somos conscientes de nuestros actos, de suerte que cuando percibimos que sentimos o pensamos, sabemos que somos de todo esto resulta que si su propio existir es apetecible, para cada uno, así también el de su amigo o casi tanto».

Y no es este solo texto, sino la amplia y a menudo finísima capacidad de observación interior que revela la psicología aristotélica de la imaginación, de la memoria y de los fenómenos conexos como el de los sueños de dormido o el de las premoniciones, la que ilustra que la experiencia puede generarse a partir de otra clase de sensaciones además de las externas, si es que cabe hablar aún de sensación en el sentido que tiene usualmente. Por otra parte, a aquel que recorre la Ética aristotélica le será obvio que el pensador presupone en todo tiempo en la razón humana una congénita capacidad para captar lo que hoy llamaríamos valores morales o en el lenguaje griego los bienes apetecibles por sí mismos. Pues bien, la aprehensión de estos bienes parece estar condicionada a una experiencia típica, esto es, a una percepción originaria de algo que se da como efectivamente susceptible de consumir el movimiento del apetito racional. Tal percepción no es examinada en el texto de la ética, ni se la adscribe a la experiencia, pero difícilmente resulta concebible sin su participación.

Hay pues para Aristóteles experiencias que no se originan formalmente en una sensación y que, por tanto, no están ligadas de modo inmediato a un órgano sensorial. En efecto, si el alma se toca a sí misma, este tocarse no se cumple a través de ningún órgano corpóreo y si el entendimiento intuye de golpe la justicia, la moderación, la valentía como

cualidades que efectivamente ennoblecen al alma, ello no acontece a través de un sentido ubicado en alguna parte del cuerpo. Sin embargo, nuestro tema no es explorar el contenido y alcance de todos los modos de saber que en la obra aristotélica aparecen como experiencia sino exclusivamente aquellos tipos que están en el punto de partida del saber científico. De hecho, para el pensador griego hay una clase de experiencia que se constituye en la base irremplazable de cualquier conocimiento que reivindique la firmeza, la necesidad y la universalidad propias de cualquier verdad científica.

Es precisamente ésa la experiencia en la última parte de los **Analíticos Segundos**. Se trata en ese lugar de averiguar cómo surgen en nuestra mente aquellas verdades primarias indemostrables y a la vez certísimas en las cuales se apoyará la demostración, cualquiera sea su objeto. Esas verdades son, desde luego, los principios más universales e inmovibles, expresiones que son necesidad inherente al ser de toda cosa; pero no sólo ellos, pues las diversas ciencias dentro de sus respectivos campos deben apoyarse en definiciones y tesis especiales tan indemostrables y a la vez tan ciertas como aquellos primeros principios universalísimos.

Pues bien, el saber de esos principios en cierto modo se adquiere, ya que no se puede entrar en posesión de ellos y usarlos si previamente la percepción sensible, a saber la de este hecho o de este individuo concreto y singular, no nos lleva a descubrir en ellos el contenido de juicios universalmente verdaderos. Es este paso del dato singular al contenido universal, vale decir, participable en muchos, lo que constituye la experiencia para Aristóteles e implica una visión, una percepción a la vez iluminadora y apresadora propia de una potencia que se denomina en el mismo texto el *nous*, cuyo acto desata el nudo confuso de notas con que se ofrecen los hechos y las cosas al sentido. La experiencia, pues, es el mismo dato sensible con la integridad de sus aspectos, pero disociado de lo singularizante y encima de todo lo meramente adjetivo y contingente. O, en otros términos, lo presente en la experiencia es el individuo mismo, pero como portador de algo que lo excede por su generalidad y encima como portador de algo fijo y siempre idéntico a sí mismo. Es Pedro o Juan, pero provisto de una corporeidad, de una animalidad y de una racionalidad que nunca puede ser acaparada por nadie.

Sin embargo, la descripción anterior resulta insuficiente para dar cuenta de lo que la razón descubre en esta primera penetración en el dato sensible. A la luz de otros textos investigables en estos mismos **Analíticos**, se hace claro que para Aristóteles lo que la inteligencia percibe en el hecho o cosa singular no es sólo alguna o varias notas susceptibles de convenir a otros sujetos, sino que además la existencia, el ser real de esas notas. En este individuo humano no se ve tan sólo la animalidad o la racionalidad, sino que se las ve como existentes en él mismo. De este modo, el concepto de hombre que de esa experiencia surge es percibido de inmediato como referido a algo que puede existir con absoluta independencia de toda operación mental e imaginaria.

Y sólo porque la experiencia mentada permite la formación de representaciones de esta

índole, nos es posible diferenciar desde un comienzo las representaciones que sólo significan objetos sin consistencia alguna, simples frutos de nuestra fantasía o bien objetos fabricados, artefactos, de aquellas otras a las que corresponde algo tan macizo, tan consistente, tan uno, que es a lo que debemos atribuirle en el sentido más propio y más fuerte el atributo de la realidad.

Sin duda, esta clase de experiencia no se limita a estar en el punto de partida de la acuñación de los principios de la ciencia, sino que desempeña una función incomparablemente más importante en la gestación y en el desenvolvimiento de nuestra existencia en el mundo.

En ninguna parte el pensador griego ha tratado de un modo temático la estructura o el contenido de aquellas experiencias fundamentales sin las cuales sería inconcebible una existencia humana cualquiera; es decir, en ninguna parte de su obra hay el esbozo de lo que se llamaría en el lenguaje de hoy una fenomenología de aquellas certidumbres elementales en que se basa nuestra acción y la conciencia de nosotros mismos. Regularmente estamos seguros de que esto es un árbol y esto otro es un hombre, y además estamos seguros de que ese árbol y ese hombre no son fantasmas de nuestra mente. Del mismo modo, estamos seguros de que si sufrimos en este instante o gozamos en el otro, estos estados no son imaginaciones vanas sino algo que acontece, que tiene otro origen que nuestro trabajo mental. Pero aunque pudiésemos poner en duda, de vez en cuando la verdad de lo que vemos o nos sucede, sabemos con un saber inquebrantable que debajo de esas posibles ficciones hay algo que no es ficción, a saber, el espacio y el tiempo, el mundo en su inabarcable acontecer total. Mas las certidumbres en que se apoya nuestra diaria existencia se extienden mucho más allá, pues incluyen la seguridad de que los hechos se encadenan no en virtud de un azar, de un capricho imprevisible, sino que están sujetos a ciertas reglas invariables si bien en la mayoría de los casos seamos incapaces de establecer y formular esas reglas. Pues bien, hay algo en que se originan esas certidumbres; y estas convicciones que las acompañan y ese algo son experiencias. Aristóteles sabe perfectamente que la mente en ellas no puede errar y por eso en innumerables pasajes recurre a ellas, pero sabe también que no siempre los hombres que recurren a la experiencia propia o común, para apoyar sus convicciones y sostener la verdad de lo que sienten o perciben, están en la verdad. También los insanos suelen creerse ciertos de lo que oyen o ven y parecen tan seguros o más que los que están en su sano juicio. Y por eso se debe plantear como ya se ha planteado en la historia del pensamiento el problema de lo que distingue una auténtica experiencia en la que algo se manifiesta con irrecusable luminosidad, de las pseudo-experiencias que sólo ocultan un vacío, debajo de las afirmaciones más obstinadas.

Pues bien, son estas experiencias comunes en que se fundan nuestras certidumbres básicas las mismas que están en el comienzo de la elaboración del conocimiento científico. Las nociones más depuradas sobre las cosas que están en la base de ese conocimiento, esto es, los conceptos definitorios en cuyas notas lógicamente ordenadas

se transluce la esencia de algo, lo que es de verdad ese algo y que sirven de premisas al razonamiento apodíctico, esas nociones no son más que aclaraciones del contenido de las nociones primeras, esas mismas que nuestra razón retiene y lleva consigo sin explorar, sin tener habitualmente la más mínima conciencia de lo que guardan. Puede decirse que las experiencias que tiene el hombre en su vida diaria lo hacen rico de una riqueza de la que nunca o casi nunca disfruta. Intelectualmente considerado ese hombre es un rico que vive en extrema pobreza.

En este punto preciso en que más quisiéramos ser guiados por el maestro de los sabedores, como lo llamó el Dante, nos abandona a nuestra propia iniciativa. Qué hayan sido estas experiencias comunes para el Estagirita, qué clase de saber nos aportan, sólo podemos leerlo entre líneas a través de algunos hilos sueltos dejados allí y allá. Por esos hilos sabemos, sin embargo, algo decisivo, a saber, que la experiencia es el primer encuentro de la razón con las cosas, es el primer contacto y también la primera conmoción o choque que ella recibe de las cosas. Es, pues, la experiencia para Aristóteles el primer atisbo del mundo, la primera mirada del espíritu a ese grandioso e incalculable continente que es la realidad. Para el hombre de finísimas antenas mentales que es siempre el filósofo, ese choque es no sólo sorpresa, es un asombro admirativo como lo expresa el Estagirita en su **Metafísica**, es un «**thaumazein**», un quedarse con la boca abierta. Es un asombro tan simple que al hombre común le parecerá tonto, el asombro de que las cosas sean o, con las palabras de Leibniz, más bien sean que no sean; asombro, pues, de que haya cosas y de que sean como son. A ese hombre de antenas más finas lo que le toca y conmueve incluso en la existencia del objeto más humilde es el carácter gratuito del ser, digo, cuando de pronto se sabe un ojo que mira una pequeña brizna de hierba a la vera del camino.

Hay algo de ciego y de deslumbrante en ese primer encuentro con las cosas del mundo. Casi siempre la razón del hombre sucumbe ante esa ceguera y deslumbramiento y no va más allá tras aquello que se encubre en esas cosas que a la vez encandilan y deslumbran. Así es como no se percata de la realidad misma y su modo de irrumpir inopinado. Y ello porque ha sido deslumbrado por el rostro inmediato de las cosas, por los detalles que las hacen brillar a simple vista o bien por la respuesta que la cosa brinda a sus necesidades o deseos. Ante ese brillo o ante esa respuesta lo que hay en la cosa y que, por decirlo de algún modo, la eleva sobre sí misma y la hace pertenecer a un todo inmensurable, lo que la sostiene y le permite ser la misma y recibir un nombre único, todo eso se repliega en sí mismo y deja de hablar a la razón con alguna voz perceptible. Sin embargo, y he aquí lo novedoso, hay un modo de dejarse tocar por las cosas, hay un modo de experimentarlas que no se agota en ese encantamiento primerizo. Es un modo en que la cosa vista, oída o tocada se deja ver como un todo constituido por partes que se articulan y pueden ser desarticuladas y luego ordenadas. Es así como se dibuja quizás de un modo horroso en la entraña de la cosa, ese elemento común a ellas y otras, pero no sólo común, sino que además discernible en cuanto a expresión de lo que esa cosa es y fundamento de sus actuales o virtuales propiedades. Antes de ser definida la

cosa se da como definible, y así como susceptible de ser no sólo alcanzada por la inteligencia, sino en cierto modo rodeada estrictamente y puesta en su propio ser. Entonces lo que llamamos ser de la cosa es algo que al fin puede hacerse presente como pura presencia, liberado de esas sombras que inevitablemente arrojan sobre ella sea nuestra sensibilidad periférica, sea nuestra subjetividad cambiante.

Sin duda, en la experiencia que Aristóteles pone en el inicio de cualquier saber de ciencia, hay este originario dejarse tocar por la articulación interna de la cosa, pero hay algo más, pues se da la percepción clara de que esa articulación de partes pertenece a algo que es, de algo que está allí en ese hombre, que camina y pasa, consecuentemente puede ser en muchos otros. Así para el pensador griego la esencia de la cosa es percibida o tocada de verdad como pudiendo existir y todo ocurre en este caso como si esencia y existencia se dieran de golpe en un solo acto infalible de visión. Por eso es que la ciencia que Aristóteles quiere fundar es un saber firme e inquebrantable de lo que nos circunda y penetra, un saber, de la naturaleza en la acepción rigurosa que tiene este término en su *Física* y es a la vez un saber de lo que traspasa y sobrepasa a esa naturaleza, a saber de la inteligencia que sobrevuela a la materia y de aquélla en la cima de los entes cuya sola ocupación es pensarse a sí misma, Dios.

Observemos un instante el reverso de este modo de pensar, de calibrar la capacidad inherente a nuestra razón. Lo hallamos en una definición de las matemáticas que nos propone no sin cierto toque humorístico Bertrand Russell. Las Matemáticas, dice, son una ciencia «en las que nunca se sabe de qué se está hablando ni si lo que se dice es verdadero o falso».

Pero el tipo de ciencia que bosqueja el maestro griego, el movimiento que debe seguir para descubrir la verdad absoluta e inquebrantable sobre las cosas, está hecho en vista a hacer posible una explicitación de aquel núcleo de ser soterrado en esos primeros asomos al mundo, que son nuestras experiencias más ricas, más silenciosas y más preñadas de tempestades de luz, esas experiencias en que de pronto en medio de su acostumbrado silencio despiertan y hacen las preguntas más indiscretas y temerarias que la mente humana puede dirigirle a la realidad, esa esfinge que nos acecha de vez en cuando en nuestra existencia. El prodigio de la ciencia aristotélica es que puede forzar a responder a esa esfinge. Quizás las respuestas sean pocas y a veces no muy inteligibles, pero a través de ellas podremos reconocer de qué está hablando el maestro exactamente y en qué medida esa palabra nos hace habitar mejor o siquiera un poco menos mal, en medio de cosas siempre enigmáticas, siempre evasivas, pero nunca del todo mudas, ni hostiles, sino que al revés entreabiertas como para ofrecerse a nuestro eterno e insaciable apetito de conocer.

LOS PRINCIPIOS DEL SABER EN LA CONCEPCION ARISTOTELICA DE LA CIENCIA

1. La pregunta por la naturaleza del entendimiento es en razón del objeto al que apunta la misma que la pregunta por la naturaleza de la verdad, esto es, del ser. Su dificultad capital estriba en que sólo puede ser contestada examinando los múltiples y sucesivos ensayos que a través de la historia lleva a cabo el entendimiento por hacerse de la verdad, ensayos que en este caso han podido llegar a nuestra mente en expresiones inteligibles de excepcional fuerza y claridad. Y, sin embargo, en ninguno de esos ensayos ni en la totalidad de los mismos ha sido capaz el entendimiento de espejarse a sí mismo en su abismal profundidad. «Quizás nunca logres hallar los límites del alma, cualquiera sea el camino que recorras», dice Heráclito (Frag. 45) y agrega «lo propio del alma es la razón que se acrecienta a sí misma» (Frag. 115). En ninguno de sus pensamientos, por altos y preñados de sentido que los supongamos, cabe el entendimiento que los concibe, en ninguno puede encontrar el espejo de sí mismo y, sin embargo, nada ni nadie será capaz de arrancarle el deseo de ese espejarse.

2. Era preciso tener firmemente todo esto ante la vista en el momento de aventurarnos en la pregunta por el concepto aristotélico de inteligencia. Ningún pensador en la historia dejó en más libertad su pensamiento para adentrarse en las direcciones más diversas imaginables del mundo. Ninguno puso a prueba esos límites imposibles de alcanzar en que se mueve la razón y que escapan a su propia dominación. Y es que su obra enorme no testimonia tanto de un saber enciclopédico que podría ser simplemente erudito o meramente clasificador, como de un saber que se mueve con holgura a la vez y contención, en el campo de lo inerte, de lo vivo, de lo animal, de lo racional, de lo teórico y de lo práctico, siempre en la búsqueda de lo mismo, lo firme, lo sólido, lo que no puede ser de otra manera a como es y que permite separarlo de lo que siempre vacila y no arraiga nunca en la raíz de las cosas. En el constante laborar de este pensamiento tras su meta se percibe, en lo vivo, el incesante originarse del objeto en el suelo de la experiencia, la incoercible necesidad de encajarlo en las formas universales del concepto y la no menor necesidad de probar la validez de esas formas en el retorno a experiencias más ricas que las iniciales. Lo dicho vale no sólo de la obra científica del Estagirita, sino incluso en un sentido más alto de su obra propiamente metafísica en el supuesto de no restringir el dominio de la experiencia a lo que suele denominarse experiencia sensible, esto es, a lo que acontece en el espacio y en el tiempo.

Aclaremos a modo de anticipación que el entendimiento fue experimentado por el

pensador griego antes que nada como una especie de sensibilidad superior, como una receptividad abierta de suyo a todo lo que es y esto incluye al ente, al cuasi ente y al mismo no ente que de hecho afecta al ente. Esta receptividad universal a la «forma» del ente donde quiera y como quiera se dé, es algo más que un rasgo entre muchos otros, apto para caracterizar la naturaleza del intelecto humano. En efecto, en esta aptitud del intelecto a acoger toda cosa en cuanto es una tonalidad plenamente articulada de partes, en este sentir la cosa como dotada de algo que la religa por dentro, mucho antes de desmembrarla en miembros diferenciados, en esto el intelecto guarda el secreto de una fecundidad ilimitada.

3. Sin embargo, hay una segunda característica del intelecto aristotélico sin la cual la anterior permanece indeterminada. No es él solamente el «**topos eidon**», el lugar de las formas, donde todo lo que existe por sí mismo obtiene un segundo modo de existir despojado de materialidad y contingencia, sino que es también y principalmente la facultad de descubrir principios que sean absolutamente tales tanto del saber como del ser de las cosas y, consecuentemente, facultad de usar de esos principios. Ello significa que la razón no está hecha tan sólo para acoger las cosas como en un receptáculo en el cual se mostrarían inmediatamente en lo que son, sino que por el contrario está constituida para penetrar progresivamente en ellas colocándose en cierto modo por encima de ellas. Tanto más imperiosa aparece esta necesidad de penetrar en el ente desde arriba alzándose a cierta altura sobre él, si se piensa en la multiplicidad de entes y en la posible religación que los ata, pues en tal caso no se podría penetrar en la naturaleza de alguno sin penetrar en la de los demás. Ahora bien, es en la percepción de los principios donde el entendimiento se sitúa por encima de las cosas consideradas no sólo en su singularidad sino que también en su generalidad.

4. Se comprende, entonces, que en un momento dado de su desarrollo la búsqueda de los principios se vuelva para la inteligencia en su tarea mayor a la vez incansable y fatigosa. En algunos casos esa tarea consistirá en mostrarse mejor a sí misma de lo que ya previamente se muestra; en otros casos será hacer brotar en función de tal clase de ente la luz precisa y clarificadora que lo desentraña. A medida, sin embargo, que tome conciencia de la multiplicidad del ente no sólo como aparece en la superficie, sino en sí mismo, esto es, en su ser, verá multiplicarse los principios a que debe recurrir para iluminar el ser, los verá incluso ubicarse a distintos niveles de universalidad y también tomar la figura de realidades contrapuestas. Volverá, pues, inevitablemente a experimentar la necesidad de remontarse a otros principios más simples y comprensivos y asumirá esta tarea como cada vez más dificultosa e insoluble. En este punto la superficial lectura de los textos aristotélicos sobre los cuatro tipos de causas requeridos para dar razón del movimiento o de la existencia puede fácilmente inducirnos a desconocer la dificultad o acaso la imposibilidad de esta búsqueda.

5. Ciñamos ahora nuestra exposición a los que el pensador denomina principios o causas del conocimiento de las cosas, esto es: «el punto de partida del conocimiento de

algo». (**Met.** Libro V) y entendemos bajo esta calificación todas las definiciones de objetos existentes en la naturaleza o contruidos por la razón y las nociones comunes más generales que esas definiciones presuponen. Entendamos igualmente incluidos aquellos juicios de validez universal que reciben según los casos los nombres de postulados o de axiomas. (2 Analíticos, I-1). Ahora bien, en Aristóteles el saber acerca de estos principios en el más alto nivel de abstracción, y su penetración en el carácter formalísimo de principios que ellos poseen en común, no resulta de una especulación puramente lógica sobre posibles contenidos de objetos, sino de un efectivo ejercicio del saber desplegado en los más heterogéneos campos de la realidad. Aristóteles sabe cómo se llega al conocimiento riguroso de algo porque ha logrado de hecho este conocimiento no una vez de paso ni azarosamente, sino a través del ejercicio constante de su razón. Así podemos explicarnos que en su obra haya podido concebir con claridad la trayectoria que debe recorrer el espíritu para dar cumplimiento a las exigencias de un saber que coincide con su intención original. Esta trayectoria presupone el hallazgo de los principios idóneos, definiciones, postulados y axiomas, la exacta expresión de los mismos y la penetración del grado y modo de verdad que poseen en función del objeto por esclarecer. Pero entrar en posesión del sentido y de la verdad de los principios es sólo un primer paso. De lo que se trata en efecto es de hacer patente el poder o virtud de esos principios para producir el conocimiento de lo que está ahí cerrado en sí mismo a modo de algo que nos toca pero no se sostiene por falta de consistencia, vale decir, por falta de contorno preciso y de articulaciones bien ajustadas. Ese peculiar modo de atravesar y desentrañar el ente en su particularidad descubriendo su inclusión en una esencia más universal, esto es, en un género, será obra del razonamiento deductivo allí donde la verdad de las premisas lo convierten en una demostración apodíctica.

¿Cómo pensó Aristóteles los principios del conocimiento y, dicho con más precisión, los principios del conocimiento teórico más riguroso, el de la ciencia?. La pregunta podría restringirse a los requisitos formales que deben cumplir los principios de cualquier demostración tales como los desarrolla el pensador en los Segundos Analíticos (I-2). Aquí, sin embargo, la pregunta apunta a otra cosa, a saber, a la naturaleza y contenido de los principios que efectivamente conducen a la posesión de un objeto, sea en el campo de las ciencias particulares, sea en el dominio de la ciencia más universal y fundamental. La pregunta, pues, quisiera aclarar cómo concibió Aristóteles la fuerza de los principios que permiten o incluso obran el paso desde lo ya conocido a lo todavía por conocer. Una primera dificultad tendrá que salirnos al encuentro en la lectura de los textos aristotélicos mismos, trátase de la **Física**, de la **Filosofía** primera, de la **Ética** o de otras materias, y es que la fuerza de esos principios allí donde de verdad operan -y ello quiere decir donde hacen saber- no se manifiesta de la misma manera, pues no pone por delante el mismo tipo de inteligibilidad. Algunas veces lo mostrado será el enlace o conexión esencial entre elementos, notas o propiedades que se sitúan en el mismo plano. Otras veces lo mostrado será la relación necesaria entre lo no fundado y aquello que lo fundamenta. A veces será la relación más iluminante posible, cual es, la que no se limita a fundar de cualquier manera a modo de condición, el ser o la existencia de algo, sino

que además da razón plena de lo que es o existe de esta manera y no de otra. Esta dificultad se origina obviamente en la constitución misma de la realidad, en su inmensa e inabordable variedad y en la complejidad de los entes que la componen. El espectáculo de estos entes empuja a la razón a concebir una pluralidad de principios y causas en correspondencia con la pluralidad de objetos por conocer. Se comprende que en esta perspectiva los principios de conocimiento requeridos por el ente mismo en su particularidad no estarán al alcance de la inmediata percepción de la razón, sino que, por el contrario, demandarán ser descubiertos y explicitados por medio de una investigación cuidadosa.

6. Sin embargo, otra dificultad se origina en lo que atañe a la fuerza iluminadora de los principios del saber y es la que surge no sólo de la constitución de las cosas mismas, sino que también de la naturaleza de nuestro entendimiento y su peculiar capacidad. En la concepción aristotélica esa capacidad está determinada por tres factores, a saber: el primero es el campo de realidad más accesible de suyo a un intelecto condicionado en su actividad más propia por una sensibilidad; el segundo es el aspecto formal de ese mundo sensible que tiende a conocer el intelecto, cual es, la esencia en el doble sentido de lo esencial y de lo sustancial; el tercer factor es la medida en que lo esencial y sustancial se dejan ver a través de las características sensibles. Sin embargo, la dificultad a que aquí se alude no queda suficientemente precisada con la mención de estos tres factores. Hay algo en el funcionamiento de la razón teórica que no aparece sino allí donde ella se ejerce con la más plena libertad, y donde vuela en su propio elemento, lo que ocurre sólo en la Física y en la Metafísica aristotélicas. Desde luego en la consideración del ente natural, el que se mueve y obra en virtud de un principio intrínseco de movimiento, se abre la posibilidad de un saber lo esencial de ese ente en cuanto natural, esto es, en cuanto móvil. Pero ya desde las primeras líneas del texto se muestra la necesidad para el entendimiento de penetrar en esa esencia remontándose a evidencias más universales y fundamentales y que son del resorte propio de la filosofía primera. El cuestionamiento entero de lo que sea ente natural está suspendido a la segura posesión de distinciones fundamentales tales como las de materia, forma, potencia y acto.

No nos contentemos con verificar este hecho en la lectura de la Física aristotélica, sino que tratemos de pesquisar la marcha del pensamiento que nos permite averiguar qué clase de saber del ente móvil se logra al final de esa marcha. Hay desde luego algo que se hace visible en el inicio mismo del proceso intelectual, algo que es ínfinitamente más que la percepción de propiedades más o menos generales constatables en todos los cuerpos, como pesantez, masa, movimiento, algo más que enlaces regulares y constantes entre hechos y ese algo es lo constitutivo mismo del cuerpo que se altera y cambia y, paralelamente, lo constitutivo de las propiedades que lo afectan en general. En breve, hay en el punto de partida una verídica percepción de lo que es el movimiento, el lugar, el continuo, el tiempo y conjuntamente del sujeto a quien afectan esas propiedades, a saber, el ente dotado de naturaleza. Hay, pues, en el comienzo de la Física una auténtica aprehensión que es una penetración de la cosa en su centro, esto es, de ese punto que

como eje sustenta la integridad de sus partes. Con todo este saber inicial es a la vez un no saber la cosa misma. Este no saber la cosa, este desconocerla no estriba sólo, ni principalmente, en el hecho de que conocer inmediatamente el ser del sujeto sensible, del movimiento, del tiempo, no equivale ni de lejos a discernir todas las propiedades de esas realidades, como no equivale tampoco a discernir las modalidades específicamente diferentes en que pueden darse. Lo que no se sabe, lo que se escurre de la visión intelectual inicial, es de manera fundamental y también paradójicamente, la esencia misma de lo que se da en su misma esencia. Esta afirmación puede parecer un estéril o ininteligible juego verbal al que nada corresponde en la actividad pensante, pero lo cierto es que no entenderemos nada de la dinámica del saber teórico y nada de la verdad a la que tiende por su propia naturaleza, si a ese aparente juego verbal no le hallamos una significación reveladora. Y es que el intelecto humano está construido de tal modo que la penetración primaria del ser de aquello que lo circunda, es una penetración de ese ser en su globalidad elemental y ello quiere decir: primero, penetración a través de ciertos aspectos o notas con exclusión de otras y segundo, penetración a modo de un conjunto cuya trabazón se retrae de la mirada. Podemos perseverar indefinidamente en esta rudimentaria comprensión del ser de la cosa sin que nada nos incite a ir más allá como si justamente ese más allá no existiera, y esto es lo que regularmente le acontece al hombre. Pero henos aquí de pronto ante esa clase de inteligencia que es la del Estagirita elaborando el conocimiento racional del ente que se mueve en el gran círculo del cosmos. Lo que busca antes que nada esa inteligencia es ahora simplemente la esencia del movimiento, del tiempo, o del continuo no como si fuese algo dado de una vez en la primera abertura, sino que lo que hace de esa esencia lo que ella es, esto es, la esencialidad de esa esencia. Ahora bien, sólo nos hacemos capaces de responder a la pregunta si en lo que ya hemos visualizado como ser de la cosa aparece la necesidad de que sea como es. A la vez, el desencubrimiento de esa necesidad en tal ente determinado coincide con el descubrimiento de que esa necesidad en lo que tiene de necesitante, vale decir, en lo que constriñe a tal ente a ser como es, lleva consigo algo que traspasa lo demandado por ese ente y cualquier otro determinado. Es así como el ente provisto de naturaleza y luego los atributos peculiares que lo caracterizan, movimiento, lugar, tiempo, sólo pueden mostrarse en lo que son, en tanto participan cada uno a su manera de ciertas estructuras que no les son estrictamente propias, y cuyas exigencias deben cumplir.

7. Digamos ahora que la formulación concreta de esas estructuras, que solas en última instancia pueden fundar la inteligibilidad de lo real, sólo puede efectuarse en tanto la razón apunta a saber algo que no es tal o cual tipo de ente y que tampoco es el conjunto de los entes, sino lo que religa a ese conjunto en algo así como una red o trama irrompible, el ser en su trascender absoluto sobre el ente. Aristóteles ha intentado probar la posibilidad de un tal saber en su Filosofía primera. Esta extraña y casi monstruosa creación del pensamiento humano, si atendemos a su pretensión original y luego a sus logros efectivos, parece caracterizarse por sus aspectos discordantes. En efecto, por un lado ese pensar, que ulteriormente será designado como metafísica, es la búsqueda de

algo que se pierde en ese modo de comprensión propio del saber enmarcado en una región particular del ente, lo mismo que se pierde en el saber empírico previo a la inquisición científica. En uno y otro caso la razón se adueña de ciertas verdades y es en cierto modo el brillo mismo de esas verdades, sea la certidumbre que acompaña su posesión, sea el poder desvelador que en ellas despierta o ambos factores a la vez, lo que centra y absorbe la mirada de la mente en el ente tal, traído a la presencia. Este centramiento y absorción de la mirada en la cosa es a un tiempo el gozoso descubrimiento de la riqueza de la esencia guardada en ella en espera del trabajo desentrañador del espíritu, y también es el desvío de aquello en que arranca como de su fuente misma esa riqueza. Dicho en lenguaje hegeliano, la verdad que concibe y dice tan sólo lo finito es a la vez la ocultación de la sola plena verdad de lo no finito. En el contexto de la búsqueda aristotélica hablaríamos más bien de una cierta falta de ser, de una cierta privación del mismo en esa evidencia propia de las más rigurosas definiciones y de los más inmovibles axiomas en que se apoya la inquisición científica en cualesquiera de los dominios de las matemáticas, de la física o de cualesquiera otras disciplinas. Nada hay más peculiar del punto de vista metafísico, a diferencia de cualquier otro, como esa aguda conciencia de la falta de ser y, consecuentemente, de verdad en las más habituales y, por lo demás, insustituibles verdades del sentido común o del logro científico. Esta conciencia es a la vez la de una falta de un fundamento que se muestre ser el fundamento sin más, de una razón, que sea la razón última y por tanto inapelable. La falta de ese fondo sin fondo o, en el lenguaje de Heidegger, de un *«Grund»* que sea a la vez *«Abgrund»*, esto es, abismo, se presenta en la perspectiva aristotélica bajo diferentes rasgos en el contenido de la realidad mundana. Así ocurre con lo que aparece sólo como parte en relación a un todo, pero también como lo que aparece indeterminado e inconcluso en relación a su acabamiento y también como lo que aparece indiferente entre ser y no ser, esto es, como contingente en relación con lo necesario. De este modo, el accidente, la propiedad, el género abstracto, lo mudable, cada uno a su manera remiten la razón a un modo de ser que excluya esas determinaciones, signos de deficiencias, y a la vez les confiera posibilidades y existencia.

8. Por otra parte, sin embargo, la inquisición metafísica en la perspectiva de Aristóteles no se reduce a una conciencia por viva que la supongamos de esa falta de fundamento o de razón, tanto de lo inconcluso, lo parcial como de lo contingente, que afecta a la realidad en la comprensión habitual o científica de las cosas. Esa inquisición produce un hallazgo de verdades que por su incomparable evidencia se convierten en la más preciosa conquista de que es capaz el espíritu en su aventura terrestre. Sería extraordinario y, por lo demás, maravilloso, apropiarnos de ese hallazgo tal como ocurre presumiblemente en la obra del pensador. No hay, sin embargo, otro camino para ese adueñamiento que repetir el proceso mismo que lo hizo posible. Y es en este punto donde nos sentimos desamparados en nuestro más caro designio, pues esa obra no traza en verdad ningún camino bien definido en todos sus tramos. En efecto, el Estagirita no intenta en ningún momento reconstruir los pasos sucesivos de su inquisición y ordenarlos en un orden matemático o geométrico. Este desamparo en que incurrimos

se hace aun más vivo al comprobar que lo que mueve, esto es, hace progresar a este saber hacia los principios y fundamentos del ente en totalidad, no es en ningún momento objeto de una consideración especial, siquiera de una cierta explicitación de su sentido. Esta afirmación no queda desmentida por el hecho de que Aristóteles haya cumplido una larga y prolija discusión del principio de identidad en su enunciación negativa como principio de no contradicción, en el libro IV de su **Metafísica**, pues esta discusión se orienta polémicamente para probarle al adversario que la negación de ese principio no sólo le impide pensar sino incluso decir algo comprensible para alguien. En cambio, la virtud iluminadora de este principio, y ello quiere decir de las exigencias que impone para que haya ente de verdad, esa virtud, decimos, aparece sólo aludida marginalmente. Algo similar ocurre con ese otro principio conductor, principio grande, «**magnum**» según Leibniz, cual es el de razón suficiente o, dicho con más precisión, de razón determinante. El pensador griego tiene una clara comprensión de la universalidad y principalidad de este principio y en un pasaje de los Analíticos **Segundos** lo enuncia formalmente: «Así como lo hemos declarado, conocer lo que es algo se reduce a conocer la causa de su existencia y la razón de esto es que el ente debe tener una causa». (2 Analít - II,8). La verdad de este principio, a saber, la necesidad de hallar en todo una causa, no es tratada temáticamente en ningún lugar como quisiéramos; por ejemplo, para comparar el grado y la forma de esa evidencia con la de los otros principios. Tocamos aquí con un vacío de enorme repercusión, pues el despliegue de la inquisición metafísica pareciera estar íntimamente ligado a la penetración del vínculo que relaciona la exigencia de razón suficiente con la exigencia de identidad del ser consigo mismo, y de ese otro vínculo que religa la exigencia de razón suficiente con la de sustancialidad, la de totalidad y la de finalidad, exigencias todas que asaltan al pensador con una tal luminosidad que hace inútil e imposible una demostración. Todo ocurre como si la razón al poner en claro la exigencia de razón descubriera algo más en el ente que una simple exigencia de identidad, y a la vez que al percibir en el ente la exigencia de sustancialidad, totalidad y finalidad percibiera algo más que no aparece expresado en el concepto abstractísimo de razón o causa.

Ya en este momento nuestra tentativa de discernir los principios de cuya superior luminosidad arrancan la búsqueda y el hallazgo de las causas del ser en cuanto tal, los hace ver en la obra aristotélica como focos no sólo de diversa fuerza iluminadora, sino que también de diversa claridad y poder constriñente en relación a nuestra capacidad de comprensión. Mirados en sí mismos son todos evidentes e indemostrables, pero en relación a nuestra razón no lo son en el mismo grado. Esta impresión se fortalece más si consideramos otro tipo de principios conductores en los que se hace patente no una exigencia concerniente al ser de todo ente, esto es, no una exigencia trascendental a la que ningún ente puede escapar, sino al ser mismo en su modo originario de hacerse presente, cual es, el ser en su actualidad, el existente. Desde luego no tiene sentido discutir la existencia de esa clase de «**ousía**» (sustancia) dotada de un principio interior de acción y movimiento. «Sería ridículo, declara Aristóteles, tratar de demostrar que la naturaleza existe, pues es manifiesto que hay entes naturales» (**Física** - II,1). Más ridículo

aun le habría parecido al Estagirita dudar de la existencia de aquel ente que no pertenece al ámbito de la Naturaleza, la sustancia pensante que es justamente la que piensa y va tras la verdad por la verdad misma. Acaso el «pienso, luego existo» le habría parecido una curiosa perogrullada. Pero lo que es evidente para el pensador griego en orden a la existencia, esto es, a la realidad en su sentido originario, no es tan sólo que haya entes naturales y otros que quiebren el límite de lo natural, sean inteligencias como las humanas ligadas a un cuerpo, sea independientes de toda materialidad. Decimos que para el pensador irrumpe con la claridad de una evidencia insuperable y a la vez irreducible a cualquier otra, la necesidad absoluta del acto que es el existir, necesidad que obviamente no se cumple en ese existente sujeto a mudanza y a sucesión temporal y del que es inseparable el poder ser o no ser, el poder nacer, alterarse y perecer aunque de hecho ello no le acontezca. Esta percepción de la necesidad del existir como expresión más alta del acto, o si se quiere, del acto en su modalidad originaria, no es objeto de una mera constatación, no es, por tanto, un puro hecho en bruto carente de inteligibilidad, sino que, al revés, se presenta como fundando de un modo peculiar el carácter inteligible de la esencia y constituyéndose, en cierto modo en la fuente misma de donde irradia la inteligibilidad del ente. Expresado en términos concisos diremos que para Aristóteles la necesidad de la esencia con todos los atributos y propiedades trascendentales que le convienen, arraiga en la necesidad de un existente cuya existencia no está condicionada por nada exterior a él mismo.

9. Henos aquí de pronto ante una nueva luz conductora del saber, una luz cuya fuerza esclarecedora se nos hace mucho más difícil de concebir que las anteriores, y consecuentemente más difícil de formular. Tentativamente llamaremos a esa luz el principio de la preeminencia del ser en acto sobre el ser en potencia, del ser a secas sobre el poder ser, pero que intuita en toda su alcance se transforma en el principio de la preeminencia del ente que es pura actualidad sobre el ente que es mezcla de actualidad y de potencialidad. Preeminencia, agreguemos, que implica no sólo una mayor dignidad en el rango ontológico de lo actual en estado puro sobre lo actual impregnado de potencialidad, sino que una dependencia del segundo en relación al primero, tanto en el orden de la esencia como en el de la existencia. Es claro que en este caso la razón opera regida estrechamente por la exigencia de razón determinante cuando, por ejemplo, ve que todo paso de la potencia al acto, de todo poder ser esto a ser esto efectivamente sólo es inteligible a partir del existente que está ya en acto. Y lo mismo acontece cuando en virtud de esa exigencia ve que es preciso remontarse a un existente en acto que no sea más que acto. Este famoso tener que detenerse; este «**Ananké stenai**», que el pensador percibe con absoluta certidumbre, por vía de ejemplo, en la serie de los móviles y motores movidos, expresa de un modo concreto la necesidad de instituir algo que mueve de tal modo que por esencia no requiera ser movido. Y, lo que vale para la razón aristotélica en el plano de la actividad y el movimiento, vale con mayor fuerza aun para el plano del ente propiamente tal, para el ente que se genera, corrompe y mueve en virtud de su composición de materia y forma.

Digamos, sin embargo, que la posición de este principio de la preeminencia del acto sobre la potencia nos desazona considerablemente en el momento preciso en que queremos verlo como lo vio Aristóteles, cual luz conductora en la búsqueda de las causas.

A simple vista la necesidad racional implicada en ese principio no tiene nada de inmediatamente evidente, nada de esa verdad fácil de captar que ponen ante la mirada del entendimiento las exigencias de identidad y no contradicción, las exigencias de sustancialidad o la de razón suficiente en su formulación más abstracta. Esta falta de evidencia inmediata comparable a la de los principios antes mentados constituye para nuestra razón un grave tropiezo, pues nada es capaz de impedir que la exigencia de no contradicción se convierta en la evidencia modelo y arquetípica y que, a la luz de ella, las demás posibles evidencias aparezcan o bien ilusorias seudoevidencias o bien derivadas de otras que lo son en un sentido pleno. Así juzgará y seguirá juzgando el espíritu impregnado por el prejuicio básico del racionalismo. Por otra parte, ninguna evidencia de éstas que el entendimiento toma como punto de partida, nos lleva con más rapidez al terreno de lo problemático como el principio de la preeminencia del acto, pues la actualidad del ente es diversa según se la piense como actualidad de la actividad o de la sustancia, como actualidad de la esencia o de la existencia. La mera enunciación de esa preeminencia no dice nada por sí sola sobre algo que nos importaría máximamente averiguar, a saber, en qué relación de dependencia ontológica se encuentran estos tipos de actualidad uno respecto a otro y todos respecto a ese acto que es la existencia. Se diría incluso que el carácter inteligible de la existencia como acto, al que están suspendidos como a su raíz todos los restantes modos de ser acto, se convierte en la máxima conquista de la inquisición metafísica, y al mismo tiempo la más difícil de retener como verdad definitivamente poseída y, por ello mismo, la más decepcionante.

10. Si echamos una mirada retrospectiva al recorrido en esta exposición, algo sorprendente y casi chocante se nos viene encima. Si los principios del saber son los que mueven a la razón a pasar de lo ya conocido a lo todavía por conocer, entonces esos principios no la mueven solidaria y armónicamente en la misma dirección. Los unos requieren perentoriamente ceñirse al ente en su peculiaridad, encerrarse celosamente en los límites de su esencia, explorar esa esencia, deletrearla y circunscribirla y luego referir en la medida de lo posible relaciones y propiedades al núcleo que es la esencia. Entonces el camino que se le abre a la pasión de la inteligencia es amplio y sus confines se alejan siempre más. El requisito de esta empresa, que es la empresa de toda disciplina científica, es no volver la vista a los principios que le han posibilitado este descubrimiento de propiedades y leyes específicas, so pretexto de experimentar la solidez y el grado de verdad de esos principios. Esa solidez y esa verdad deben permanecer intocadas para la razón que avanza por este camino. Si ellas se vuelven turbias o confusas su interés se desplazará a eliminar esa confusión y enturbamiento. Es en este punto preciso donde la experiencia intelectual que realiza Aristóteles siguiendo el trazo de su maestro, hace surgir una razón que oye al requerimiento de otros principios de saber, principios en

verdad que la mueven en sentido inverso a esas definiciones, hipótesis y axiomas de los que arranca el saber riguroso del ente en su diversidad específica. Entonces surge una razón que quiere saber lo que yace en el fondo de todos los saberes estrechos, ciertos o vacilantes y que a la vez los sustenta y nutre abrazándolos en un todo. Quiere saber eso y no a medias, opinando o sospechando, sino que sabiendo a la vez que sabe y que no se engaña sobre lo que sabe. Tiene, pues, que recogerse en sí misma y conjurar la permanente fascinación que ejerce sobre ella la abundancia inagotable de lo múltiple, y tiene que abandonar la búsqueda de lo que simplemente deriva, se exterioriza y se convierte en superficie de las cosas. En suma, tiene que perderse en la indagación del ser sin estar segura de que lo que encontrará será algo extraño a su propia esencia o, al revés, la consumación de esa esencia.

EL PROBLEMA DEL SER EN LA METAFISICA DE ARISTOTELES

Todo pensar auténtico, sea científico o filosófico, se origina en un preguntar auténtico. Todo preguntar auténtico a su vez se diferencia del no auténtico en que sabe de lo preguntado, esto es, apunta a lo que se oculta en determinada región o dominio con mira de desocultarlo. Todo preguntar auténtico, pues, sabe, tiene que saber de antemano algo de lo aún no sabido y todavía por saberse. Si no fuera así, el preguntar no preguntaría por nada determinado y sería una de las tantas formas del pensar vacío, simple caricatura o parodia del pensar verdadero.

La dificultad en diferenciar el preguntar, que es forma real de pensamiento, de aquel que no lo es, se plantea aguda y tenazmente en el preguntar de la filosofía por el ser del ente y, más aún, en el preguntar metafísico por el ser en cuanto ser. Aun antes de informarnos sobre qué clase de respuesta han tenido tales cuestiones desde Platón hasta Heidegger, acaso sea provechoso echar una mirada sobre las formulaciones más generales que han logrado esas preguntas, pues la diversidad que ellas acusan puede fácilmente desviarnos de la unidad del objeto, esto es, del fondo de donde ellas arrancan.

Desde luego conviene destacar ese momento de la vida del espíritu en que la razón se hace cuestión del ser de tal o cual ente y que se traduce por el espontáneo ¿qué es esto? Obviamente este interrogar a menudo no pregunta en absoluto por el ser de la cosa, sino tan sólo por la posible inclusión de la cosa en tal o cual clase de objetos. Pero de súbito en un ser pensante muy determinado esa pregunta se endereza al «ser», como si la cosa se desdoblara entre una cierta apariencia que es lo que está a la vista de cualquiera y un cierto espesor o núcleo que no está del mismo modo a la vista, pero que debiera y pudiera estarlo. Sólo entonces la interrogación no interroga por propiedades distintivas, ni por relaciones peculiares que de hecho afectan a la cosa, sino por lo que el lenguaje técnico de la filosofía ha designado el «*quid*», la esencia de la cosa.

Hay algo, sin embargo, en este preguntar que sólo podemos aprender siguiendo las huellas que el pensamiento ha dejado en su gestarse histórico. En efecto, bien podría ocurrir que el que pregunta, por ejemplo, qué es piedra, qué es árbol o qué es animal, se quedase en el campo de la cosa particular indagada y no estuviese tentado a ir más allá. Ello no ha sido así, pues ya desde el albor mismo de la razón griega, la pregunta por el ser del ente salta con un salto gigantesco de todo dominio particular de cosas a la totalidad del ente. De este modo pareciera que la mente no pudiera hacerse cuestión

de este ente en su ser si no es a condición de hacerse cuestión del ser en la máxima extensión imaginable y que como tal no puede dejar fuera a cosa alguna. El ser aparece aquí bajo ese carácter peculiar e intransferible cual es su absoluta universalidad. El ser, en efecto, no sólo está en todo sino tiene que ser todo y, además, todo en cada cosa. Es en cierto modo asombrosa esta exigencia de universalidad que impone el ser a nuestra razón, pues la impone antes de saber cualquier cosa sobre él.

Ahora bien, esa misma irrupción de la pregunta por el ser en su gestarse histórico se da con otro decisivo carácter. No es sólo un preguntar por el ser del ente en su totalidad, sino es concretamente un preguntar, según la formulación clásica de Aristóteles, por los primeros principios y causas del ente en cuanto ente. En esa apretada y lacónica expresión entrevemos un nuevo salto del pensamiento, salto que impone la cosa misma pensada, a saber, el ser del ente en su totalidad. En este nivel, el ente no se desdobra ya como al inicio en una apariencia inmediata y una capa o estrato en profundidad, sino que parece desdoblarse en un todo complejo, por un lado, y miembros componentes de ese todo por otro: si es que cabe comparar los principios del ente a miembros o elementos del ente. Ahora bien, al transformarse la pregunta por el ente en aquella que va tras los principios y causas del mismo, pareciera que algo se hubiese ganado, como si el objeto cuestionado, el ser, hubiese mostrado una nueva faceta muy otra que su simple universalidad.

Sin embargo, a esta altura las dos facetas destacadas aparecen no sólo eminentemente ambiguas en lo que pretenden significar, sino además incapaces de esclarecer la esencia del ser mismo en cuanto ser. No puede este hecho extrañarnos, pues bien examinada la definición aristotélica del objeto de la metafísica (*philosophia prima*) no ha sido un punto de partida de su indagación sino un laborioso punto de llegada. Si de pronto este saber del ser se define a sí mismo como saber de principios y causas del ente, es sin duda porque previamente el ente en su totalidad ha ido descubriendo ciertos rasgos característicos y que por ser tales no pueden atribuirse a la particularidad de cada ente sino a algo que traspasa, esto es, domina y rige esa particularidad y cualquiera otra. Si es así, esos rasgos pueden servir para caracterizar al ser del ente y acaso para alcanzar una posible definición del mismo. La especulación posterior a los griegos intentó enumerar de un modo exhaustivo esos rasgos y los llamó las propiedades o notas trascendentales del ente en cuanto tal. Así lo uno, lo tal o algo, lo verdadero, lo bueno, etc. Si nos atenemos al lenguaje aristotélico designaremos esos mismos rasgos como los atributos o predicados esenciales del ente en cuanto tal e incluiremos en ellos no sólo los nombrados tradicionalmente, sino además otros de singular importancia en la gestación de la pregunta por el ser tal como aparece elaborada por Aristóteles en su pregunta por los principios y causas primeros del mismo.

Estos rasgos son:

- a) la multiplicidad cualitativamente diversificada del ente en su totalidad;
- b) la gradación de los entes en relación a un *plus* o máximo de ser posible y determinable;
- c) la interconexión de los entes en virtud de relaciones dinámicas más o menos flexibles o rígidas según los casos y que hacen de ellos un «**COSMOS**», un todo bien armado y bien conducido;
- d) la inteligibilidad del ente para un entendimiento que tiene la forma del entendimiento humano: el ente justo en su puro ser ente, y
- e) los estados del ente: posibilidad y actualidad y la alteridad entre ambos.

Es así como concretamente se le aparece a la razón griega en tanto se despliega y toma conciencia progresiva de la totalidad del mismo. Sólo a partir de ese despliegue y a la vista del mismo puede hacérsenos comprensible que una inteligencia pensante se cuestione por principios y causas del ente. De hablar con extrema propiedad diremos que lo aquí buscado no es la razón o causa del ser en cualquier vago sentido, sino precisamente la razón o fundamento de esos rasgos característicos, no sólo si los tomamos aisladamente, sino, también, globalmente, pues de hecho todos ellos están ligados por ligaduras insolubles. Y dicho con más precisión: la pregunta por las causas no cuestiona la existencia, ni la realidad de los atributos del ser, pues esa existencia se presupone como algo dado sobre lo cual no cabe dubitación.

Es forzoso, con todo, reconocer que la pregunta por el ser del ente no aparece aún en su radicalidad, esto es, en su más honda exigibilidad. No basta, en efecto, interrogarnos porqué un ente es así o asá, sino que buscamos porqué simplemente es «ente». Y son, desde luego, esos atributos trascendentales, si los consideramos en conjunto, los que fuerzan a nuestra mente a indagar tanto la razón de su pluralidad, la implicación de unos en otros, como también la aparente oposición o contradicción lógica de cada uno frente a su contrario. Bajo todos estos aspectos, el ser del ente se perfila como eminentemente problemático. Antes que nada esta problematicidad se evidencia en la necesidad de que el ser del ente sea a la vez uno, decimos, uno en todos los entes y a la vez diverso, en los diversos entes. Se trata entonces de indagar en qué sentido la unidad inherente al ser en cuanto ser pueda concebirse como principio y razón de la diversidad. A su vez unidad y diversidad se ligan problemáticamente con la alteración o cambio.

Es así como se constituye para la razón como nuevo punto de partida la búsqueda de esa unidad peculiar del ser del ente frente a la diversidad de los entes. La metafísica aristotélica da como evidente el hecho de que el ser se atribuye a los entes de modos radicalmente diversos, irreductibles los unos a los otros. Es lo que expresan las diversas categorías en tanto quieren significar no sólo agrupaciones artificiales de entes, esto es, convencionales; sino, por el contrario, modos de construirse entes, modos del «siendo»

radicalmente diversos unos de otros. Obviamente si el entendimiento se quedara en esta constatación de la diversidad de los entes como en un último hecho imposible de sobrepasar, en breve, si el ser del ente se dispersara en una pluralidad de seres del ente sin conexión intrínseca, habría que decir que la palabra ser sólo es el signo verbal de una colección de objetos, la más amplia imaginable, a la que no corresponde ninguna comunidad, ninguna vinculación incluida en lo constitutivo de esos mismos objetos. Por eso la inquisición aristotélica da un paso decisivo y de incalculables consecuencias, en el momento en que descubre que todos los modos diversos de ser enunciados por las categorías sólo tienen sentido en tanto se refieren a uno solo entre ellos, a saber, el modo de ser de la «*ousía*», el de la sustancia o sea la esencia tomada en la plenitud de su significación. Así, pues, todo lo que no es *ousía*, todo lo que es «accidente» de la *ousía*, sólo puede ser pensado como algo que le sobreviene incluso cuando aquello que le sobreviene deba sobrevenirle necesariamente y no como contingencia.

De este modo, en el contexto platónico aristotélico, la «**ousía**», la esencia, es la que da razón y es, por tanto, el principio del accidente en la ingente variedad con que éste aparece en el plano de la experiencia: color, sonido, figura, extensión, relación, etc. Por lo mismo, nada es más evidente, nada salta más a la vista como que hay *ousía*. Tan evidente es la existencia de la *ousía* que la negación sofística de ésta se estrella con el principio de los principios, el de no contradicción. Decir, en efecto, que no hay sustancia, es en el fondo lo mismo que contradecirse. Pero esta evidencia en cuanto a la existencia de la *ousía*, va a la par con la no evidencia respecto a su esencia. Cabe, sin embargo, preguntarse si el pensamiento humano no hila demasiado delgado al hacerse cuestión de la esencia de la *ousía* que es como preguntarse por la esencia de la esencia y si no se pierde aquí en un vano esfuerzo por conceptualizar y hacer inteligible lo que de suyo es sólo intuible e inefable. No obstante, algo forzó a la mente del pensador griego a indagar este recóndito «ser» de la *ousía*, vale decir, del único ente que merece calificarse como real, por contraste con esos cuasi entes o entes a medias que fabrica nuestra razón de acuerdo a ciertas reglas de fabricación y que, por lo demás, se han mostrado sumamente útiles para el progreso técnico y científico, como son los entes matemáticos. Es indudable que el despliegue de la inquisición metafísica sería inexplicable si desde un comienzo ella no le otorga una preeminencia ontológica absoluta a ese ente provisto de «*physis*» o naturaleza, a ese ente que no sólo es a modo de objeto definible y demostrable, sino que es produciendo algo que no es él mismo y a la vez produciéndose a sí mismo, como es el caso del viviente lo mismo que del no viviente. En un primer plano, lo que caracteriza al ente natural, desde el mineral hasta el hombre, es el hecho de ser sujeto de mutaciones y cambios que le afectan con más o menos profundidad y además el hecho de ser agente de mutaciones y cambios, sea en otros entes, sea en sí mismo. En un segundo plano, lo característico de este ente y que le hace ser «**Physis**», **natura**, es el hecho de que en su estar siendo, por ejemplo, en su nacer, en su crecer está desplegando lo que es y haciéndolo perceptible a la mirada del entendimiento. Este desplegarse es un abrirse a sí mismo para cierta mirada a la vez diferenciadora y sinóptica, desmembradora y articuladora. Bajo otro aspecto, este abrirse de la «**natura**» a sí misma,

este mostrarse el ser del ente, es también un recogerse de ese ser y un ocultarse a sí mismo de lo que le es más propio.

Digamos entonces que para el pensar metafísico llevado por su mismo objeto, el ser del ente en cuanto ente, la *ousía* o sustancia, se ofrece por un lado como principio y causa de todo lo que a ella adhiere a modo de accidente, y que, por otro lado, se hace presente requerida de causa y fundamento. Paradójicamente, lo que la razón se plantea como problema no son ya los atributos trascendentales del ente en su totalidad, sino el ser mismo del ente; lo que aquí se vuelve problemática y oscura, lo que parece vacilar y devenir ambigua es la consistencia del ser en su función más propia, cual es, la de servir de fundamento, esto es, de principio primero, de principio absoluto a todo lo que se exhibe a los ojos como multiplicidad y diversidad de entes en los dominios de la naturaleza y de la humanidad. Esta vacilación del pensamiento ante la consistencia del ente no es otra cosa que una vacilación ante la problemática unidad y simplicidad que ha de atribuirse a la *ousía*. Desarrollar esta problemática a partir de su origen es avanzar en el camino a la respuesta a la cuestión del ser del ente y a la vez a esa otra cuestión, cual es, la del esenciar del ser, del «*wesen*» (en sentido verbal) del ser. Ahora bien, puestos en este camino, la perspectiva abierta por Aristóteles nos lleva a considerar explícitamente otra de las dimensiones o aspectos trascendentales del ser del ente. Esta dimensión no es otra sino la íntima referencia del ser al no ser que parece inherente al ser del ente en su totalidad. De hecho tal referencia ha estado implicada en la pregunta decisiva que la razón dirige al ser en tanto ha preguntado por los primeros principios del ente en cuanto tal y antes que nada en la pregunta sobre la unidad y simplicidad del ser en relación a su diversidad y composición. Esta irrupción del no ser en el ente aparece doquiera como un cierto escándalo para el entendimiento, como una especie de desafío que muy luego se percibe como el desafío por excelencia. Desde luego el no ser o, dicho en otros términos, la limitación del ser por algo que es su extremo contrario, esa limitación o negación no se da como una negación absoluta, sino parcializada, y es que concretamente lo negado o excluido del ser persiste siempre como algo provisto de entidad. No hay tan sólo *ousía*, sustancia, en el mundo de la realidad, sino lo que hay es *ousía* y accidente. Y el accidente tomado en sí mismo lo mismo que el compuesto de sustancia y accidente, son algo más que la sola *ousía*. Pero si bien la *ousía* o sustancia genéricamente considerada es ser en el pleno sentido del vocablo, cuando la consideramos en comparación con la cualidad, la cantidad, la relación, etc., por otra parte, la misma *ousía*, el «*ens simpliciter*», descubre en su médula misma una necesaria referencia al no ser, o sea, a la falta de ser, si bien esta falta de ser no afecta por igual a todas las sustancias que constituyen el todo del ente.

Para la visión aristotélica del ente natural sólo puede hacerse inteligible si desde su propio núcleo, o sea, si desde su mismo fondo se hace comprensible la mutación, o sea, el paso incesante del no ser al ser y del ser al no ser, sea en el plano más accesible a los sentidos, sea en el plano inteligible de la mutación radical, cual es la generación y la destrucción de los entes sensibles. El ente que es por naturaleza incluye necesariamente algo que

le impide «ser» sin restricción ni debilitamiento. Este algo restrictivo y debilitante es indisoluble de eso otro que hace de cada ente un tal ente, diferenciado y cualificado. Ahora bien, al ofrecerse como tal y no otro muestra lo que él es como indiferente en sí mismo al ser. Todo ente, en efecto, en la medida en que es sólo esto o aquello no incluye en sí mismo la existencia como parte o nota de su esencia y por eso mismo es en su propio fondo posibilidad, poder ser y no simplemente ser. Esta indiferencia radical del ser del ente para con el ser puro y simple no impide que desde el punto de vista de la totalidad de la naturaleza ese ente sea necesario y deba existir una vez que suponemos esa totalidad como constituida y dada. No obstante, ese ser de lo en sí posible, sólo se descubre en toda su peculiaridad allí donde el ente no sólo es pensado abstractamente a partir de la exigencia de ser algo determinado y particular, sino que es además aprehendido en la experiencia del movimiento y de la actividad real. Es aquí donde se delinea con toda nitidez la necesidad de que la *ousía*, la esencia misma del ente real, implique un elemento de inestabilidad y de inconsistencia que le permita a ese ente, por un lado, llegar a ser y dejar de ser y que, por otro lado, lo constriña en virtud de una exigencia esencial a llegar a ser lo que puede y debe ser, pero tan sólo a través de un desplegarse en el doble marco del espacio y del tiempo. Si es así, entonces ese elemento de inestabilidad y de inconsistencia no podrá sólo definirse como una simple exclusión y falta de positividad, sino a la vez como principio condicionante y fundante del encaminamiento del ente a la plenitud de su ser. Así pues la potencialidad es algo más que la pura posibilidad de la esencia en general, pues su noción se edifica no sólo para esclarecer la referencia del ser del ente a la existencia, sino que también para iluminar la referencia de ese ser a su más propia y peculiar medida de ser, en tanto ella acontece en una duración temporal.

Podemos traducir si pensamos aristotélicamente este aspecto del ser de la cosa natural como un sacar algo de algo. Para ello ese modo de pensar ha acuñado dos expresiones cuyas respectivas significaciones sólo se aclaran y precisan si las dejamos espejarse la una en la otra. Así decimos que el ser del ente es a la vez forma y acto. Nos preguntamos entonces en qué sentido la forma al formar y, por lo tanto, al actualizar permite apresar de un modo nuevo y original el ser de ese ente que existe y obra en el dominio de la experiencia. Diremos, en una tentativa de respuesta, que la forma de ese ente forma y con-forma en tanto saca a cierta multiplicidad de elementos o partes de su estado de relativa desconexión e inconclusión y la provee de cierto poder llegar a ser sí misma a partir de sí misma. Así pues, el determinar propio de la forma es fundamentalmente un cierto anudar que se vuelve y se cierra sobre sí mismo y, por lo tanto, origina un peculiar poder llegar a ser lo que en cierto modo ya se es. Puede decirse que a través de ese acto que es la forma constitutiva del ente, el ser se destaca como un esencia en lo que tiene de más propio, a saber: primero, haciendo de lo meramente dispuesto, de lo simplemente pasivo algo que se despliega a sí mismo; segundo, sometiendo lo disperso y desligado a la sujeción de lo simple.

Si a partir de lo anterior intentamos ordenar las preguntas desde las cuales se desencadena la indagación que va tras el ser en cuanto ser, notaremos que la primera y más elemental pregunta: qué es el ser-ente en general, suscita de inmediato esta otra más explícita: qué es ser y no ser a la vez en el mismo ente. A su vez esta pregunta lleva por su propio peso a la siguiente: qué razón o fundamento hay para la ligadura y coexistencia de ser y no ser en el ente en general. Así pues la cuestión famosa de Leibniz: ¿por qué hay más bien ente que nada?, presupone, en el desenvolvimiento lógico del cuestionar, la cuestión propiamente aristotélica y que moviliza todo este pensar: cómo ser y no ser se componen de algún modo en la entidad del ente.

ACLARACIONES SOBRE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA SUSTANCIA

1. Sin ninguna duda la teoría aristotélica de la *ousía* es la pieza maestra de la metafísica del Estagirita. Pero de inmediato y progresivamente a medida que leemos y confrontamos los textos pertinentes, esa noción clave se nos presenta como conllevando en sí misma dos notas imposibles de conciliar a primera vista. Por una parte, en efecto, la existencia de la *ousía* es tan evidente que jamás es puesta en tela de juicio. No sólo no se precisa probar que haya sustancias, sino que la negación de las mismas resulta algo impensable (Ver **Met.** 1.4).

Así, una de las razones que invoca Aristóteles para mostrar la imposibilidad de negar el principio de no contradicción es que su negación implicaría la imposibilidad de la sustancia, consecuencia que le parece absurda. Puede decirse que la evidencia de la sustancia es sólo la traducción más precisa y más explícita de la evidencia del ente, la primera y la más espontánea de todas las evidencias. Parménides decía apretadamente: «Es necesario decir que el ente es y el no ente no es». Aristóteles traduce lo mismo en la forma de «hay que decir que la sustancia es y que la no sustancia no es».

Mas por otra parte esta evidencia irrumpe no al modo de una luz arrasadora, abismante y fascinante, sino al revés, proyectando una no evidencia, una no verdad sobre lo mismo que ha puesto en descubierto. Y es así como esa evidencia constriñe a nuestra mente a un cuestionar el más fundamental y el más decisivo a la vez. En efecto, para Aristóteles saber que hay sustancia es a la vez no saber dos cosas: primero, cuáles sean los entes que sin engaño posible pueden y deben ser llamados sustancias, y segundo, en qué consiste el ser mismo de la sustancia o, lo que es lo mismo, cuáles son los principios constitutivos de la *ousía*. Naturalmente, la dificultad para responder a estas dos cuestiones reside primero en la cosa misma, en el ser del ente que se revela y se encubre a la vez, pero ella se refleja en el lenguaje mismo filosófico o no filosófico que llama con el nombre de *ousía* a las entidades más dispares entre sí. Serán estas múltiples significaciones, que ya cargan de confusión el vocablo sustancia, las que servirán de punto de partida a la indagación aristotélica (Véase **Met.** libro 7, 1-2-3).

2. La comprensión exacta del término *ousía* en el uso que de él hace el pensador griego presupone antes que nada el hecho de que significa dos cosas íntimamente ligadas entre sí, pero que requieren ser diferenciadas. A veces, *ousía* nombra el ente que es tal de un modo absoluto, el ente de verdad por contraposición al que es ente sólo en sentido relativo y derivado. Que haya tales entes, como ya dijimos, es incuestionable, y lo que

puede preguntarse es cuáles sean y, por tanto, dónde están (Véase **Met.** 1. V. -*ousía* y libro 7 c.1). Y no sólo esto, pues para Aristóteles es igualmente evidente y de común reconocimiento que por lo menos ciertos objetos son *ousía*, a saber los entes dotados de movimiento propio, vale decir, los entes provistos de *physis* (ver **Fis.**, 1. 2, cap. 1). Pero *ousía* dice también otra cosa, esto es, lo que puede denominarse el ser del ente verdadero, la entidad del ente, la esencia o la estancia del mismo. Designa, pues, lo que hace formalísimamente que el ente sea ente con toda la fuerza del vocablo (Véase **Met.** I. 7, cap. 3, 4, 5, etc.). Recurriendo a la misma terminología aristotélica, en esta segunda acepción *ousía* apunta al principio o principios, a la causa o las causas de que el ente sea el que es. Nada obsta por tanto de que *ousía* según el contexto signifique o bien el ente como causado o efectuado, o bien venga a significar algo que causa u origina a la misma *ousía*.

Considerando, pues, en este nivel de suma generalidad se ve claramente la imposibilidad de traducir a nuestra lengua u otra el término *ousía* por una sola palabra. Es la imposibilidad de verter en un solo vocablo lo que dicen «ente» y «ser del ente». A su vez *ousía* en tanto significa «ser del ente» es tomado por el pensador en sentidos diferentes, los que, sin embargo, no se agrupan simplemente en un mismo plano, sino en un orden de prelación o preeminencia que se va definiendo con el progreso de la meditación. En efecto, Aristóteles no rehúsa atribuirle en alguna medida la condición de *ousía*, sea a la materia de que están constituidos los entes sensibles, sea al género y al universal que entran en la constitución del individuo a manera de partes conceptualmente discernibles, e incluso fabricará la expresión de *ousía déutera*, o sustancia de segundo grado para designar esas partes (Véase **Org. Categorías**, cap. 3). Esta concesión, sin embargo, no le impide a Aristóteles considerar que sólo merece acabadamente la calificación de *ousía* lo que él mismo llama *eidos* o *morphé*, como si esta denominación de *ousía* pudiera nombrar grados diferentes por referencia a un grado supremo.

Hay más aún, pues el pensador designa al «ser del ente» tanto con la expresión «sustrato» (*hypokeiménon*), como con la expresión «lo que hace al ente proseguir siendo» (*to ti en einai*), que ha sido vertido en los términos quiddidad o talidad (Zubiri). Y es evidente, por la lectura de los libros 7, 8 y 9 de la *Metafísica*, la singular importancia que se le asignan a estas dos últimas designaciones. Se diría, incluso, que es en la clarificación del sentido más propio a que apuntan, ya en el habla cotidiana o elaborada reflexivamente por otros pensadores, estas dos palabras, sustrato y quiddidad, en donde el Estagirita ve un camino fecundo en que la inteligencia puede avanzar hacia su objetivo último, cual es responder a la pregunta por los principios del ente en cuanto ente, lo que equivale a mostrar, hasta donde sea posible, el esenciar propio del ente de verdad, del ente absolutamente ente, la *ousía*.

3. Intentemos recorrer a nuestra manera ese camino que recorre el pensador determinando el orden de sus pasos en la búsqueda que se ha propuesto. Advertiremos sin esfuerzo la violencia que debe ejercer el pensamiento en el lenguaje para obligarlo

a que designe con el mínimo de equivocidad y el mínimo de imprecisión lo que se trata de mentar. Probablemente esa violencia habrá de terminar en ese fracaso que puede ser un balbuceo o un tartamudeo en vez de la palabra inencontrable, o también que puede ser el simple signo que indica algo en alguna parte; parte por otro lado inaccesible mediante la palabra. Observaremos, desde luego, que el punto de partida es la idea de sustrato que parece implicar la primera exigencia, el requisito primordial para que un ente lo sea absolutamente, cual sería la fuerza de sostenerse a sí mismo y por sí mismo. Desde el punto de vista lógico y hasta gramatical, esa fuerza se presenta como la de aquello a quien puede atribuirse todo, pero no puede ser atribuido a nada, el sustrato absoluto. Considerada superficialmente esta segunda notación del *hypokeiménon*, podría creerse que lo máximamente sustrato es el sujeto que subyace a todo cambio en el vasto ámbito de la realidad, eso que por no ser nada determinado, ni esto ni aquello, hace posible que los entes se transformen en sí mismos alterándose constantemente, o bien se transformen en otros entes con otras figuras y otras propiedades. Parece, en efecto, a primera vista que de este sujeto, la materia pura, todo puede afirmarse y que ella no pueda afirmarse de nada. Pero la recta penetración de esta indeterminación de lo material le hace ver a Aristóteles la imposibilidad de que pueda otorgarle al ente de que forma parte esa separación o autarquía ontológica, diríamos ese carácter de totalidad conclusa, el que sólo puede hacer del ente una mismidad, un ser en sí mismo, sin lo cual tendría, o bien que caer en la nada, o bien sustentarse en otra cosa, la que pasaría a ser el buscado sustrato. Es, pues, la materia tan poco sustrato que a causa de ella, el ente en cuya constitución entra, el compuesto (*synolon*) tiene menos ser que eso otro que constituye al ente compuesto, lo propiamente determinante, el *cidos*, la *morphé*. (Véase 1. 7 **Met.** 3, 4, 5). Es precisamente la naturaleza de eso otro que la materia, esa realidad configuradora y ceñidora, y que por ser tal es capaz de devenir fondo y origen, lo que va a convertirse en el principal objeto de la búsqueda metafísica.

4. Explayemos un tanto más la dificultad con que tropieza de inmediato esta indagación. En efecto, cabe preguntarse dos cosas sobre ese carácter de totalidad que se le ha atribuido a la forma. Lo primero es preguntarse lo peculiar de ese ser un todo y que lo distingue de otros todos meramente accidentales y que no requieren de forma alguna, por ej., el todo por simple agregación de partes. Diremos en respuesta a esta pregunta que lo peculiar del todo fundado en una forma o *eidos* es estar constituido por partes o elementos articulados de tal modo que se ofrecen a la mirada como poseyendo propiedades comunes derivadas de esa misma articulación. Es así, por ej., cómo los entes matemáticos o las figuras geométricas se nos proponen a modo de objetos provistos de una constancia propia, o sea como siempre los mismos, en tanto difiere cada uno de los otros. Sin embargo, Aristóteles no ve en ellos ni en los contenidos conceptuales genéricos o universales ese carácter de totalidad conclusa que debe poseer el *eidos* que busca. De ahí la otra pregunta, a saber, ¿qué rasgos ha de poseer el todo para que de verdad pueda fundar el ser autárquico (*xorismón*) del sustrato buscado?

En la laboriosa reflexión que cumple el pensador en los capítulos centrales del VII **Met.**

destinados justamente a explayar la naturaleza de la quiddidad, término que podríamos traducir por «la esencia plena y susceptible como tal para existir desde sí misma», notaremos que la búsqueda se orienta a partir del supuesto carácter definible, esto es, enunciabile rigurosamente que ha de ofrecer la quiddidad del ente. Pero justamente el carácter definible de la esencia plantea a la razón una serie de dificultades, sin cuya solución la pregunta por el ser de la *ousía*, y más concretamente por lo que es la esencia plena, real, queda en suspenso.

Digamos, desde luego, que para el Estagirita es del todo patente la cognoscibilidad del ser de la *ousía*, pues es propio de la esencia, vale decir, de lo que hace que un ente sea tal y no otro, es propio, decimos, de la esencia mostrarse a sí misma, dejarse ver en su propia figura a través de sus notas o propiedades inseparables. No es que cualquier esencia en cualquier caso sea manifiesta a cualquier entendimiento, sino que de suyo la esencia del ente es abarcable por la visión del *nous*. Pero es un hecho, y de ello tiene plena conciencia el pensador, que lo visto e intuido como esencial puede ser expresado, y regularmente así lo es, a través de un tipo de enunciación que es la definición, el *lógos* por excelencia. Pero, ¿qué es lo que ocurre con este modo de aprehender la esencia a través de una definición? Pues que el entendimiento no tiene otro medio para apresar el ser si no es «componiendo» ese ser a partir de ciertos caracteres comunísimos y máximamente indeterminados siguiendo con otros menos comunes e indeterminados hasta llegar a caracteres tan propios y tan determinados que no puedan atribuirse más que a un ente particular. Definir algo, en efecto, es conocerlo por el género y la diferencia, y en apariencia no hay otro camino para captar la esencia del ente. Mas, por otra parte, si la definición es fidedigna aprehensión de la esencia debe, de algún modo, cumplir con dos condiciones, a saber: primero, debe mostrar la unidad pura y simple de las múltiples cualificaciones atribuibles como necesarias al ente en cuestión. Si en la definición por género y diferencia última no se nos da de alguna manera esa unidad, la esencia aparecerá como un mosaico o conglomerado, no como algo uno desde dentro. Segundo, la definición debe poner de manifiesto el carácter concluso o cerrado de la esencia, su estar radicalmente terminada y por tanto su imperfectibilidad justo como esencia real, por ej., como esencia de un ente que se mueve en el espacio y en el tiempo.

Es justamente aquí donde la larga polémica del pensador griego contra la teoría platónica de las Ideas se vuelve eminentemente esclarecedora de su propia concepción del ser del ente. Si en efecto la esencia de la *ousía*, esto es, si el *eidos* no puede ser pensado al modo de la Idea platónica única para cada clase separada y subsistente, es precisamente porque no puede dar razón ni de la unidad implícita en toda definición rigurosa ni de la máxima diferenciación eidética requerida para que no pueda pensarla como posible parte o atributo de otra totalidad que como tal sería capaz de existir independientemente. En suma, si lo genérico y lo indeterminado subsiste como tal, si goza en cuanto tal de la condición de ser un auténtico sustrato, entonces no es posible ni componer con cada uno de esos elementos un todo verdaderamente uno ni mucho menos un todo que no sea atribuible a un todo mayor y de más consistencia. Si, pues, el *eidos* pasa a ser pensado

por Aristóteles como forma, no por eso deja de ser mostrable y articulable en una definición; no por eso, pues, deja de hacer manifiesta la pluralidad subordinada de aspectos constitutivos del ente. En el fondo la forma aristotélica conserva algo de la idea platónica, esto es, su aptitud a edificarse a sí misma a partir de grados o niveles de ser superpuestos, pero a la vez aparece con un poder concentrador y simplificador, también podría decirse, con una fuerza integradora de la múltiple, de que carece la Idea platónica. Sin embargo, en la tentativa aristotélica subsiste una sombra. ¿Posee, en efecto, el *eidós* así pensado esa plena suficiencia, ese total acabamiento de sí que le permite ser absolutamente tal, posee esta condición en todos los casos? Y es que justamente la esencia pensada aristotélicamente ha de ser esencia del ente sensible, que es siempre algo singular y único dentro de la misma unidad específica, dentro, aclaramos, de la misma esencia eidéticamente conclusa. En otro términos, la forma humana o equina no puede darse sino bajo la condición de este hombre o de este caballo singular. Así el hecho de que haya formas que sólo puedan venir al ser diversificadas por una materia que las multiplica sin afectar su esencialidad, parece indicar que el *eidós* en este caso carece en cuanto *eidós* de un suficiente y autónomo poder de autodeterminación, parece indicar consecuentemente que hay también en este tipo de *eidós* una cierta indeterminación que sólo puede ser eliminada paradójicamente por lo máximamente indeterminado, por lo que no es ni esto, ni aquello, ni nada particular, a saber, la materia pura.

5. Si por un lado, el *eidós* pensado en tanto forma ha de responder a las exigencias anteriores, ha de responder a otro tipo de exigencia, cual es, la de hacer posible esa mezcla o composición de ente y no ente, de *ousía* y *symbebekós*, de esencia y cuasiesencia en que consiste la realidad de todo ente. Aristóteles tiene una aguda conciencia de esta extraordinaria y a la vez desconcertante complejidad de lo real. Es ella la que le lleva en un pasaje de poderosa perspicacia a recusar la identidad entre esencia o quididad en sentido riguroso y ser. Todo lo que es, en efecto, todo lo que merece ser denominado tal no puede ser comprendido a partir de la plena positividad de la esencia, a partir de la unidad y el necesario ensamblamiento de sus notas. Así, el íntegro ser del ente no puede ser entendido a partir de la sola forma pensada en la pureza de sus relaciones y de sus exigencias. Ello se palpa claramente en el ente sensible, pues en él ni el compuesto concreto de *eidós* y materia ni el compuesto de *ousía* y accidentes constituyen una unidad susceptible de ser visualizada como un todo acabado. Ni el individuo sensible ni el individuo afectado por tal o cual accidente son inteligibles ni definibles, si bien puedan ser aprehendidos de otra manera, por ej., mediante una descripción o una inducción. Si el *eidós* entonces aparece nombrado como forma, y si esta denominación ha de hacer comprensible al ente en su condición de *ousía*, se requerirá que haga posible desde su peculiar naturaleza esta composición de ser y no ser en la entraña del ente concreto y, más aún, en la entraña de la misma *ousía*, cual es, la que está sujeta a alteración, generación y corrupción. Sin embargo, cabe preguntarse si el designio de la metafísica aristotélica puede restringirse a mostrar la compatibilidad entre la condición de esencia impuesta por la forma y la contingencia y accidentalidad que afecta de hecho al ente sensible. El Estagirita tiene que haber reconocido muy luego que esta compatibilidad sólo

podía asegurarse si justamente en el fondo de ella había algo más que una simple no imposibilidad, una mera no contradicción. Por otra parte, su comprensión del ente sensible como ente natural, y ello quiere decir como ente capaz de moverse a sí mismo y mover a otros, tiene que haberle sugerido muy luego la idea de una conexión íntima, y podría decirse de una conexión impuesta por la esencia misma de la *ousía*, por el ser mismo de la forma, entre lo consistente y permanente y siempre en sí mismo y lo aparentemente inconsistente que es el movimiento, el cambio en todas sus modalidades, la constante transición de potencia a acto, y a la inversa, o sea, de ser a no ser y de no ser a ser.¹

6. Tengamos ahora a la vista la insatisfacción en que nos dejan los desarrollos anteriores en que Aristóteles intenta descubrir el carácter fundamental del *eidós* como constitutivo de la *ousía* en general y de la *ousía* sensible en particular. Tal insatisfacción debió experimentarla, primero que nadie, el mismo pensador, forzándolo a dar un paso más, quizás el más decisivo y el más arriesgado de su búsqueda. Notemos primero que los desarrollos ya mentados siguieron la vía del análisis de las significaciones incluidas en el uso de los términos claves, tales como *ousía*, sustrato, esencia, forma, etc. Ahora bien, esta vía permite progresar sólo hasta cierto punto, punto que se hace ostensible en cuanto lo real, a partir de ese análisis, aparece escindido en dos dominios separados, imposibles de conectar a primera vista por sus caracteres contrapuestos. El uno es el dominio del ente que es de verdad, el de la *ousía*, el otro es de dominio del ente que no es del todo ente. Uno es el dominio del ente que tiene algo propio, suyo: es el ente que se pertenece a sí mismo; el otro es el dominio del que habría que llamar el cuasi ente, o mejor aún, el ente parásito, pues necesariamente vive adherido al primero, a saber, el accidente, el atributo en general. Y habría que decir que ese análisis incluso nos lleva a separar en el mismo plano de la *ousía* a la que es plenamente tal, porque es forma que se sustenta y determina a sí misma desde sí misma, de esa otra *ousía* que es composición de forma y materia, de ser y poder ser. Pues bien, esos dominios que en la experiencia se presentan inseparables, como puede observarse de un modo relevante en el hombre, la especulación hasta ahora efectuada los muestra simplemente pegados, exteriores el uno al otro. Es así como aún no percibimos de ningún modo cómo la forma o *eidós* con su simplicidad, su inmutabilidad y su intemporalidad puede dar razón de lo mudable, contingente y transitorio. Por otra parte, ¿no queda el *eidós* aristotélico gravado de una insuficiencia radical para merecer el título de *ousía* en sentido pleno? En efecto, como lo dijimos antes, el hecho de requerir ese *eidós* de una materia como es el caso del ente sensible, materia sin la cual no puede existir, y el hecho consiguiente de sólo poder existir en individuos materialmente singularizados hace necesariamente a ese *eidós* o forma algo universal e

1 Para Aristóteles no sólo "sustrato" y "forma" son lo mismo: Hay que decir más, la *ousía* es sustrato, se sustenta a sí misma, porque es *eidós*, porque es forma. Pero la forma es lo inteligible por esencia. Así, en el fondo del ente *no hay nada que sea de suyo impensable, irracional*, ni siquiera *absolutamente* indefinible.

intrínsecamente indeterminado como la idea platónica, algo, pues, incapaz de ser sustrato originario y esencia perfectamente conclusa. Y así, en este caso, que abarca al ente total inmediatamente accesible, el ente natural, el verdadero sustrato, la auténtica *ousía* sólo podría ser el *symolon*, el compuesto.

Se comprende entonces que Aristóteles haya buscado una formulación del ser del ente, esto es, una definición de la forma que permitiera si no ver por lo menos atisbar lo que hace del ente tal, acogiendo en ese concepto las abismales diferencias en el modo de ser lo que son, que separan a los entes entre sí, las clases de *ousía*, sin perjuicio de referirlas todas a lo que podría denominarse un tipo ejemplar de *ousía*. Para ello, dejando la vía del análisis de las significaciones ya recibidas y plasmadas, sea por el pensar común, sea por la tradición filosófica, tomará el camino de una percepción privilegiada, cual es la percepción del ente móvil en totalidad y, dentro de ella, la percepción de ese ente que se mueve a sí mismo, a saber, el viviente. Este es justamente el camino que aún debemos recorrer para al final reinterpretar a la luz de sus resultados los conceptos ya elaborados, de modo que expresen lo que hace que el ente sea y que a la vez admitan, en una cierta variable medida, el no ser, la negación, sea como límite, sea como degradación o caída, sea incluso como raíz de lo que es y se pone ante nuestros ojos como esto o aquello.

SOBRE EL CONCEPTO ARISTOTELICO DE FORMA

Donde mejor aparece y más sensible se hace la dificultad de la razón humana para comprenderse a sí misma es en la pregunta por el ser tal como la elabora y la persigue Aristóteles en su **Metafísica**. Y es que en este caso la dificultad empieza en la averiguación exacta de lo que se está buscando cuando se pregunta por el ser. Que esto sea una dificultad lo demuestran las sucesivas fórmulas que usa el pensador para definir el objeto de su inquisición, fórmulas que van orientando el pensamiento hacia algo distante, quizás inaccesible, pero en todo caso, ubicado en una cierta zona de lo pensable. Desde luego en una primera y enigmática locución se nos dice que lo buscado no es el ser así no más sino «el ser en cuanto ser» o traducido, literalmente: «lo ente en cuanto ente», expresión tan ilustre como sibilina. Sin embargo, el contexto de esta formulación añade algo que la hace de inmediato más precisa y reveladora. Se dice, en efecto, que lo buscado son los principios y las causas del ser en cuanto tal. Otras veces se nos dice que esa búsqueda apunta a los atributos del ser en cuanto ser. Hay, pues, un supuesto dentro del cual se mueve esta inquisición, cual es el de la posibilidad de aclarar y penetrar en la naturaleza del ser a partir de algo que lo despliega, lo abre ante nuestra vista y lo transforma en objeto de una certidumbre no sólo luminosa sino que también iluminante. Ese algo, desde el cual la especulación aristotélica quiere penetrar en el ser, es la rigurosa y absoluta exigencia de «principio y causa» para todo lo que es, principio y causa que evidentemente no serían tales si no fuesen al mismo tiempo: *logos*, razón, y ello significa poder mostrarse a sí mismo como fondo puro y simple. Sin embargo, es perfectamente posible que el supuesto en que se mueve esa especulación no se reduzca a la necesidad anterior de dar razón a partir de un principio, sino que incluya por decirlo así otras directrices y otras motivaciones menos aparentes pero no menos operantes. En todo caso, tal supuesto aparece tan obvio, tan elemental, que jamás da lugar a una explicación y una justificación.

Conocemos a grandes rasgos los pasos que da el pensador en su obra en busca de los principios y atributos del ser en su universalidad. No todos estos pasos aparecen convergentes a primera vista, si bien acaben por arrojar cierta luz aclaratoria unos en otros. Tal ocurre de un modo patente si meditamos conjuntamente la división categorial del ente (*ousía*, cualidad, cantidad, etc.) con la división del mismo en potencial y actual. Obviamente el primer paso consiste en la determinación conceptual de cuál sea el ente que lo es en propiedad a diferencia de aquel otro a quien le atribuimos el ser sólo equívocamente (*ens per accidens*) o sólo secundariamente (accidentes categoriales). El que ese ente sea siempre *ousía* o sustancia se le aparece a Aristóteles como una evidencia de primer rango, insustituible por cualquier otra. O vemos de golpe que el ente es *ousía*

y no puede ser sino eso, o nos quedamos ciegos sin otra posibilidad que la de divagar metafísicamente. Este primer paso, sin embargo, impele a otros más riesgosos y difíciles. Pues la *ousía* no descubre a la primera su secreto sino que más bien lo esconde mañosamente. De ahí la necesidad de precisar el sentido en que se debe hablar con rigurosa propiedad de *ousía*, de aquellos otros en que nos referimos a algo que no es ella, la sustancia, pero que de algún modo está incluido en ella, por ejemplo, lo genérico o específico del ente. Mas para alcanzar ese sentido fuerte y a la vez el más rico del término se requiere la pregunta por el principio o los principios de la *ousía*, o sea se precisa averiguar cuál sea aquello que a la vez le permite a la sustancia o *ousía*, gozar de su doble y fundamental privilegio, a saber: el de ser lo subyacente primero y el de ser lo que hace originariamente que el ente sea tal ente y no otro (esencia o quiddidad). El paso decisivo del pensamiento aristotélico, el giro decisivo en relación al platonismo y a las filosofías anteriores, es la atribución de esa condición de principio y causa de la sustancia a lo que el pensador llama *eidos* o *morphé*, por contraposición a la simple materia que subyace a todas las mutaciones. *Morphé* o *forma* en su versión latina es una pequeña palabra de uso cotidiano en todas las lenguas desde la griega hasta la castellana, la que como muchas otras suele significar todo y por consiguiente nada. Se entiende entonces que el esfuerzo del pensador se haya enderezado a conferirle a esa breve palabra una significación inédita, incomparable, pletórica de comprensión y provista por lo mismo de rasgos en cierto modo contrapuestos. Pero es aquí, precisamente en este punto crucial, donde los pasos de Aristóteles más nos desorientan y equivocan, pues en ninguna parte de sus escritos nos ha llegado lo que más deseáramos, a saber, una formulación de su pensamiento en modo de síntesis donde se atan todos los cabos sueltos. Sin embargo, sería por completo erróneo y, lo que es peor, sería ignorar la envergadura de ese pensamiento si creyéramos que la noción de forma se quedó en la mente del pensador en estado de nebulosa, esto es, de vaguedad impenetrable. Lejos de eso, el manejo que hace de ese concepto en el vasto y complejo dominio de la Física, la maestría con que los fenómenos naturales son aclarados a su luz tanto en sus aspectos más generales como en su variedad, todo eso, nos descubre la precisión y a la vez la flexibilidad de la *morphé* en la mente de su autor.

Acclaremos en la medida de lo posible el sentido de esta última afirmación. Ella nos conduce a determinar la relación de dependencia entre la Física o filosofía de la naturaleza y la Metafísica o filosofía primera en la obra aristotélica. Decimos que el estudio metódico de los entes naturales, aquellos dotados de un principio intrínseco de movimiento y reposo, no es en esa obra un prolegómeno cualquiera a la consideración metafísica, como no es tampoco una mera aplicación *a posteriori* de los conceptos elaborados en esta última. En realidad, la comprensión del ente móvil, la penetración en su constitución ontológica está inviscerada en la intelección del ente en general en tanto trasciende toda particularidad, sosteniéndola y permitiéndole progresar. Es así como la peculiar contextura del ente natural, objeto de la Física, está omnipresente en aquellos libros de la Metafísica donde se cala más hondamente en la naturaleza de la *ousía* o sustancia y que son el IV, el VII, el VIII y el IX. En todos ellos la búsqueda orientada al ser de la *ousía*,

a sus principios, lo mismo que a la diversidad radical entre los tipos de *ousía* y la interdependencia entre unos y otros, presupone el conocimiento del ente sensible y móvil, de su composición metafísica, de su diversificación en ente corruptible e incorruptible, de su relación con el movimiento y con el cambio tanto en general como en particular y, en fin, de su implicación en el juego de las cuatro causas fundamentales; temas colocados una y otra vez a lo largo de la Física. Preguntemos, pues, en qué medida la consideración del ente móvil tal como lo tuvo a la vista Aristóteles, arroja una nueva luz sobre el ser del ente propiamente tal, la *ousía*, precisamente porque de ese ente móvil y sólo de él el peculiar rol ontológico del *eidós* y la *morphé*, de la figura y de la forma sustanciales, viene a perfilarse y a concretarse saliendo de su vaguedad inicial. De lo que se trata, en efecto, no es sólo de averiguar si hay en todos los seres que son de verdad algo correspondiente a lo que se llama forma, o idea, sino que, además y principalmente, se trata de penetrar en la causalidad de ese elemento, en el modo típico de entrar a constituir el ser de la cosa. Pero ¿existe acaso la cosa donde de un modo excepcional puede reflejarse no sólo la presencia de la *morphé*, sino que además se ponga de relieve y venga a la luz su formar o conformar mismo? Ciertamente y ella no es otra sino la cosa provista de «naturaleza», capaz por tanto de obrar sea en el modo del movimiento tomado estrictamente, sea en el modo del cambio o simple paso de la potencialidad a la actualidad. Lo iluminante en este caso es que el ser de la cosa sólo puede intuirse en propiedad en tanto se percibe su «siendo», o sea, su deviniendo o llegando a ser, pues toda cosa móvil en tanto móvil es y no puede ser otra cosa sino «materia», puro poder siempre indeterminado a ser esto o aquello (aunque no cualquier cosa) y a la vez siempre necesitado a ser esto o aquello. En la tan rica y a la vez sutil acuñación del concepto de materia, digamos de materia metafísica y por tanto no tangible, ni visible, esto es, en la acuñación de la idea de una posibilidad que está en el ente mismo, pero no a modo de una pura y simple negación de ser, sino de algo que en cierto modo «es», se alza la mente del pensador a una altura incomparable.

Siguiendo, pues, los pasos de la Física aristotélica tratemos de aprehender el conformar de la forma o *eidós* en el comportamiento del ente móvil y natural. ¿Qué aspectos en este ente deben captar ahora nuestra atención? Primeramente su composición lógica hecha de género y diferencia o, si se quiere, el modo de aparecer la esencia de lo mismo. Tal esencia se ofrece a nuestra razón como un diferenciarse que en cierto modo brotara de ella misma, pero que, para ser posible, presupone algo susceptible de ser diferenciado de múltiples maneras, cual es el género, así lo viviente o lo animal. Ahora bien, el principio que por su misma naturaleza pone esa diferenciación y que la pone no sólo en la superficie de la cosa, sino en su raíz misma, no puede ser mejor designado que como forma. Así pues, la forma constituye al ser del ente primero y antes que nada diferenciándolo de todo lo demás y, a la vez, manteniéndolo en cierta comunidad de ser con los otros. Es ella, la *morphé*, la que permite decir: ser es, en lo hondo, recogerse dentro de sí entrando en un cierto límite preciso. Sin embargo, tratándose del ente móvil ocurre algo grave y perturbador, pues ese ente ya plenamente constituido en su ser específico por su forma, sólo puede existir en una multiplicidad de individuos radicalmente

singularizados en cuanto al lugar y al tiempo, y todos poseedores de la misma esencia. El ente móvil es siempre un *tode ti*, un «esto» designable con el dedo. Así la forma de caballo o de hombre en virtud de su generalidad no pueden existir en el modo de algo único y singular como quería Platón.

Digamos entonces que dentro de la lógica de este pensamiento el sólo diferenciarse como esencia específica no confiere al ente así diferenciado el poder sustentarse o soportarse. En este caso, la forma constitutiva del ente no logra su plena determinación ontológica si no desciende a una cierta potencialidad indiferenciada, esto es, si no penetra en una cierta materia pura, aquella sin la cual no habría un cuanto extenso y divisible. Mas, por otra parte, Aristóteles sabe muy bien que el real poder de autosustentarse en que consiste la *ousía* o sustancia, no puede originarse en el elemento indeterminado por esencia, la materia pura. Si es así habrá que afirmar que la forma aristotélica no le confiere a la *ousía su condición de sustrato (upokeimenon)* en virtud de su sola universalidad o dicho mejor, de su genericidad, sino en razón de algo que le es peculiar y que podría denominarse su poder a la vez segregador de tal diversidad material y unificador de la misma. Singulariza, pues, e individualiza, pero sólo lo ya previamente diversificado en un cierto grado y vuelto de este modo disponible. Acaso la propensión que muestra Aristóteles a designar la causa constituyente de la sustancia con dos nombres acoplados, *eidós* y *morphé*, se explique por la doble función asignada a esa causa. En efecto, el vocablo *eidós* heredado de Platón suena mejor para designar lo constante y fijo en el ente y que le confiere su aspecto para una mirada enderezada a distinguir y ubicar a un ente dentro del todo, pero deja en la sombra lo propiamente sustentante y fundante inherente al *eidós*. En cambio la *morphé*, la forma, apunta a esa fuerza sustentadora, pues significa el *eidós*, pero en tanto sistema de notas o caracteres esenciales perfectamente concluso y sólidamente religado.

Sin embargo, la Física aristotélica considera en el ente móvil otros aspectos además de los anteriores, sin los cuales la naturaleza de ese ente permanece cerrada. En efecto, al lado de la multiplicidad numérica de los seres específicos idénticos, hay la multiplicidad propiamente eidética, vale decir, la multiplicidad de esencias. Aristóteles ha visto el universo no como un revoltijo de entes diferenciados de cualquier manera y clasificables tan sólo por caracteres accesorios, sino al contrario, como constituyendo una *Scala naturae*, esto es, como una jerarquía de esencias y formas que desciende desde la suprema hasta la ínfima. Obviamente esta ordenación es determinada por el pensador de acuerdo a determinados criterios que permiten entrever en qué clase de ente se cumple el máximo de ser y en qué otros se va dando un distanciamiento cada vez mayor en relación a ese máximo. Pues bien, ese criterio se resume en el grado de materialidad que acusa tanto la figura exterior como la actividad del ente natural. No todos los entes se le aparecen al pensador como parejamente inmersos en las propiedades angostadoras y minimizadoras que provienen de la materia elemental, sino que, al revés, mientras los unos, por ejemplo, los elementos simples y sus compuestos, apenas se elevan sobre la exterioridad, divisibilidad y composición de partes cuantitativas, otros, la planta, el

animal, el hombre, van mostrando un creciente poder emancipador de esas propiedades. Podría decirse que en ellos se advierte nítidamente un cierto despojamiento de las condiciones restrictivas que impone la composición de partes en el espacio y en el tiempo. En el extremo superior, decimos en el hombre, emerge al fin un tipo de esencia en que la forma constituyente, el alma intelectual, puede llevar a cabo su actividad propia sólo excluyendo de su principio toda mezcla de partes diferenciadas sea cuantitativamente, sea cualitativamente.

Así pensada, esta *Scala naturae* equivale a reconocer que en el cosmos tal como se nos ofrece en su enorme y armoniosa ordenación se dan entes que son más *ousía* que otros, y sustancias en que la *morbé* es más *morbé* que en otras y esto equivale a reconocer que las formas en su realidad concreta se diferencian profundamente de acuerdo a su potencia configuradora y religadora. Pero no sólo esto, pues, si en su modo más puro de realizarse, a saber, en el alma racional, la forma se caracteriza por devenir principio de una operación radicalmente inmaterial, entonces ni la peculiar esencia de la forma, ni la causalidad que conviene asignarle, pueden ya definirse como un conformar, configurar, un unificar o un religar, términos todos que sólo tienen sentido en relación a una cierta materia, o sea, a un cierto elemento informe y disperso. La visión aristotélica, al concentrar nuestra atención hacia la totalidad de estos grados de entes y en su escala ascendente-descendente, nos empuja a considerar en cada ente un elemento que, si bien lo constituye íntimamente puesto que lo diferencia de todos los demás y lo religa como un todo; sin embargo, posee algo que de suyo reclama otro modo de ser, el propiamente, suyo. Lo más formal de la forma vista en esta perspectiva no consiste en mirar a una materia para engendrar de ella algo, sino en volver sobre sí misma y en proyectarse así en una operación puramente inmanente. Y sin embargo, en el ente natural ambos aspectos coinciden sobre todo si en su amplio dominio consideramos la estructura y el comportamiento del viviente.

Sobre todo en el hombre, la forma cumple el prodigio de aplicar su maravillosa potencia estructuradora de la materia en la fabricación de un cuerpo, pero lo hace concienzuda y prolijamente para al fin empujarse sobre su misma fabricación y escapar de algún modo a ésta, retenida tan sólo por un hilo a su propia fabricación.

Hay todavía otro aspecto de la especulación aristotélica sobre el *eidos* y la forma que requiere nuestra atención. Lo palpamos nítidamente en ese texto donde el pensador intenta definir en términos estrictamente metafísicos la naturaleza del viviente, a saber, el **Tratado sobre el alma** (II, 1-2). Precisamente allí el alma, forma sustancial del viviente, es caracterizada como «acto primero del cuerpo organizado», entelequia primordial del soma humano. Pensada como actualización primera del cuerpo viviente como entelequia originaria, el alma trae al ser viviente, lo pone en él mismo, esto es, le confiere el *esse* mismo, no en el sentido de crear u originar el *esse*, sino en el sentido de ser lo que propiamente acoge el acto de existir y así acogiéndolo lo traspassa a la materia. Aristóteles no ignora la diferencia entre la perspectiva eidética y la formalmente existencial en el ser del ente, si bien no precisa la relación ontológica entre la esencia y el *esse*, como lo hará

después Santo Tomás de Aquino. Pero sí su intención es mostrar el rol mediador de la forma, en este caso, el alma, en relación al acto de existir. Y es que si la forma cumple este rol es porque ella y sólo ella determina la esencia de la cosa finalizándola y cerrándola en su propia línea. A su vez esta función mediadora sólo se percibe y en cierto modo se toca con el intelecto allí donde el ente viene a la existencia ante nuestros propios ojos, esto es, allí donde se produce a partir de algo que le precede y le sigue inhiriendo. Dicho de otro modo, en el ente sujeto a generación y corrupción la forma irrumpe con la fuerza de asumir y elevar cierto no ser haciéndolo partícipe del ser y puro y simple, el existir. Ahí pues, el no ser deja de aparecer como lo meramente antitético del ser y pasa a colaborar con el ser mismo. Pues bien, para designar ese extraordinario poder ya no basta llamar a la forma *morbé* o *eidos*, sino que es menester llamarla actualización (*energeia*), o mejor aún, acto puro y simple (*entelequia*). Sólo a través de la connotación de estos vocablos en su resonancia peculiarmente griega se hace patente el doble lado de la causalidad de la forma, esa doble cara de su esencia, sin la cual se pierde la plenitud iluminadora que la caracteriza. Por un lado, esa cara de la forma es la que la hace principio de la autarquía eidética de la sustancia, y le confiere su rango de sustrato absoluto. Por otro, ese otro lado de la misma que la permite ser la raíz primera de ese peculiar despliegue de sí misma, de ese siempre típico exponerse a sí saliendo fuera de sí misma y mostrándose o haciéndose mostrable en que se proyecta necesariamente el ser de la *ousía*.

Precisamente si intentamos esclarecer este último aspecto de la causalidad de la forma, hemos de atender al mismo texto del tratado sobre el alma. En efecto, Aristóteles, junto con definir al alma como acto primero del cuerpo organizado, la determina como principio de las actividades específicas del viviente tales como la nutrición y el crecimiento del vegetal, el apetecer, sentir y moverse del animal y el inteligir del hombre. De suyo, pues, la forma le confiere, al viviente que anima, esa variada potencia de operar que es el vivir en la prodigiosa y compleja riqueza de sus modalidades y grados. En cada ente puede decirse que la forma no es otra cosa sino esa múltiple e incansante manifestación de ser que es su vida, pero como concentrada o contraída en un punto simple. Es esta la razón por la cual no se capta la dimensión metafísica de la forma aristotélica allí donde nuestro pensamiento se limita a encuadrar su ser en la sola ordenación categorial que la opone como sustancia a todo lo que es movimiento y operación en tanto no son más que accidentes. En efecto ¿cabe decir que para Aristóteles todo lo que acaece en el existir concreto de un ente, por ejemplo, todas sus mutaciones, sean de la misma relevancia ontológica y guarden la misma relación con su ser? Ciertamente el ente sensible padece a cada instante toda clase de alteraciones y mudanzas. Muchos accidentes pasan por él y lo dejan, van y vienen, pero entre ellos los hay de una excepcional importancia, pues derivan de su esencia misma y tienen el privilegio de expresar su naturaleza. Aristóteles distingue claramente del movimiento que afecta a un móvil de un modo puramente accidental, el movimiento *per accidens*, y también el movimiento violento o contra la naturaleza del ente, del movimiento natural que lleva a la cosa a su lugar propio. Mucho más nítido es este carácter «natural» de lo que acaece en el ente, cuando se trata del viviente en el que lo propiamente natural no son ya movimientos sino operaciones tales como el apetecer, el sentir o el conocer

intelectivo. En esta perspectiva, el ente en virtud de su forma aparece, por un lado, como privado de la perfección propia de su ser y, por otro, como tendiendo a esa misma perfección y además como normalmente dotado de la aptitud y de los medios para realizarla. Para Aristóteles, el ente en virtud de su forma no está de suyo desamparado e invalidado frente a las exigencias que le impone su propia constitución, sino que está en el fondo bien hecho y llamado a alcanzar su acabamiento propio. Y lo que vale de cada ente particular vale en una medida mucho más alta de la totalidad, de ese mundo bien armado y articulado que es el cosmos. Observemos, en fin, que para expresar de un modo aproximado el rol de la forma en tanto principio de la operación propia del ente, aquella que le es natural, hemos usado la palabra perfección. Con ella hemos traducido, si bien a tientas, el *telos* aristotélico, ese «para qué», ese «en vista de qué» que polariza y a la vez es el punto de arranque de la actividad de todo ente. Aplicados a la *morphé* aristotélica esos vocablos apuntan no en verdad a una dimensión nueva de la *ousía*, pues ha sido ya mentada, pero sí todavía inexplorada. La llamaremos la dimensión inteligible de la misma, aquella que la instituye ajustada a la medida de nuestro intelecto supeditado en su ejercicio a las imágenes de los sentidos y al juego de la imaginación.

Muy a menudo Aristóteles, para referirse al elemento formal de la *ousía*, usa junto al término *eidos* y al de *morphé*, el vocablo *logos*. La forma, pues, es la que le otorga al ente su cognoscibilidad, y cuanto más forma sea, cuanto más se posea a sí misma sin necesitar de materia, tanto más cognoscible habrá de ser. ¿Cómo ha de entenderse esta inteligibilidad de la forma o, para expresarnos con rigor, de la totalidad de las formas? La pregunta puede y debe hacerse en tres niveles diferentes y a la vez interdependientes: primero, en el nivel de la intuición inmediata de lo sensible en tanto ya configurado por un elemento inteligible; segundo, en el nivel de las formas específicas determinantes de la esencia de cada ente en particular, y tercero, en el nivel metafísico del ente en su universalidad y trascendencia sobre todo género de entes. En verdad, de la respuesta a tales preguntas depende el grado de evidencia que habremos de concederle a las tesis fundamentales sobre la *ousía* y la forma que se han ido enunciando en la presente investigación. El que Aristóteles no se haya preocupado de un modo sistemático de legitimar sus aserciones no significa que no puedan ser legitimadas, si bien el tipo de legitimación no sea el que nosotros esperamos, por ejemplo, no tenga la peculiar nitidez, claridad y coherencia de las demostraciones lógicas o matemáticas. Por otra parte, el esfuerzo por retornar a las fuentes de la concepción aristotélica sobre este tema, es el único camino que puede aproximarnos a visualizar con un golpe de vista certero los diversos aspectos de la causalidad de la forma, percibiéndolos en su más secreta compenetración y mostrándolos de esta manera como dando razón de esa doble dirección a que nos invita la consideración aristotélica de la *ousía*, a saber, la que nos lleva a ver el ser del «siendo» como un cierto moverse que va a la vez desde un afuera a un dentro de la cosa y desde un dentro hacia un afuera de la misma, desde un recogerse y retraerse como para cobrar solidez y firmeza, a un abrirse y un estructurarse en vistas a una cierta visión, capaz de repetir ese mismo movimiento en un espacio infinitamente más amplio.

CAPITULO 2

SANTO TOMAS DE AQUINO

83

EL CONOCIMIENTO DE LOS PRINCIPIOS MORALES EN SANTO TOMAS

91

LA IDEA DE TEOLOGIA EN SANTO TOMAS DE AQUINO

EL CONOCIMIENTO DE LOS PRINCIPIOS MORALES EN SANTO TOMAS

Ha sido una propensión que casi no conoce excepciones juzgar de la naturaleza de nuestro entendimiento, de su poderío y de su excelencia, considerando tan sólo su capacidad especulativa y en especial su aptitud a la contemplación de la verdad. A esta capacidad especulativa aparece subordinada y como en la sombra la llamada desde Aristóteles «práctica», esto es, la razón práctica. De hecho, esta menor atención al uso práctico no se debe por lo menos en los grandes pensadores cristianos a una desestima de ese uso, sino más bien a lo que creemos, a la mayor dificultad intrínseca que plantea el análisis de esa actividad del entendimiento. Dicho en otros términos, el funcionamiento de la razón práctica en el hombre carece de esa inteligibilidad, de esa transparencia si bien siempre relativa que posee el entendimiento en su aplicación teórica, en tanto dirigido a la percepción de la verdad necesaria y universal de lo que tiene ser y consistencia sea de un modo absoluto, sea tan sólo relativo. Es así como está de suyo mucho más al alcance de la reflexión metafísica la estructura del conocimiento en la constitución de las ciencias o incluso en la forma primaria de la aprehensión sensible, que en el acto libre y voluntario por el que decidimos hacer esto o aquello.

Desde luego hay una consecuencia fácil de observar de esta mayor dificultad y que es conveniente destacar. Solemos tener, y con esto quiero referirme a los estudiosos en general y no sólo a los especialistas de este tema, una idea muy confusa de las reales o posibles influencias que puede ejercer el uso teórico y el práctico de nuestra razón, el uno en el otro. Si la teoría filosófica puede influir en la práctica humana y bajo qué circunstancias de ello, a lo sumo poseemos opiniones inciertas que nos sería muy difícil fundamentar. Si a la inversa la actividad práctica del sujeto, buena o mala, errada o acertada, puede influir en sus concepciones teóricas, en los principios o criterios válidos universales que adopta, de eso no tenemos ningún saber seguro y solemos opinar a la buena de Dios, esto es, según meras probabilidades.

Ahora bien, el primer punto por esclarecer es el claro deslinde entre lo que ha de entenderse por razón especulativa o teórica y razón práctica. Si escogemos como guía de nuestra búsqueda los textos que Santo Tomás nos ofrece sobre este punto, sea en su *Suma Teológica*, sea en cuestión *De Veritate* y en otros textos, sobre todo si hacemos una lectura cuidadosa de los mismos, no caeremos en el simplismo de contentarnos con alguna que otra escueta definición, por ejemplo, aquella clásica de la prudencia, perfección máxima del intelecto práctico, que la define como *recta ratio agibium*, sino que nos percataremos de la ambigüedad de los términos. Tampoco incurriremos en la

tentación de confundir la razón teórica tal como se despliega en la ciencia pura del ente en cuanto ente o en cualquier disciplina estrictamente científica, con el uso teórico, o sea especulativo, que hace la razón fuera del trabajo científico y que incluso ocupa un lugar eminente acaso insustituible en el ejercicio de la razón práctica.

Sin embargo, en este punto preciso nosotros tenemos que escoger un camino que permite acercarnos al tema elegido. Suponemos pues con Santo Tomás y sus predecesores griegos la orientación básica de la razón al descubrimiento y posesión de la verdad de lo que tiene ser pura y simplemente a modo del ente natural o supranatural. Nos preguntamos qué pasa con la razón cuando lo que trata de conocer es lo operable (*agibile*), lo que sólo puede ser realizado por la voluntad, ese acto que como tal puede ser o no ser, pero que, más aún, al darse como pudiendo ser o no ser, lo hace como debiendo sujetarse a una regla ordenadora que prescribe imperativamente. Es decir, nos preguntamos qué pasa con la razón cuando se trata de conocer el propio acto humano en cuanto realizable de acuerdo a ese fin, que es el bien de la integral vida humana, «*Totius vitae humanae*», o al contrario efectuable en contra o al margen de este bien total.

El planteamiento de Santo Tomás es en este punto, como en tantos otros, la resultante de la asimilación de lo más alto de la sabiduría griega y particularmente de la ética aristotélica profundizada, precisada y prolongada por la sabiduría cristiana que es del Libro Sagrado, de los Padres de la Iglesia y de la misma experiencia de la vida cristiana.

Este planteamiento se lleva a cabo de un modo ejemplar en el trato de los hábitos y virtudes ¹ y luego en los tratados sobre las virtudes en especial y de un modo relevante en el tratado sobre la prudencia ² Digamos que la naturaleza de la razón práctica sólo puede ser penetrada a partir de la consideración de los hábitos morales y sobre todo de aquel hábito que a la vez sostiene y perfecciona el acto humano conforme a la virtud: la prudencia en tanto expresión culminante de la sabiduría práctica.

Detengámonos un instante en la consideración del acto prudente tal como se esboza en los múltiples análisis de la *Suma*. Por un lado, Santo Tomás insiste en los prerequisites de ese acto, vale decir, en los elementos que lo condicionan; por otro lado, una y otra vez trae a la luz los momentos esenciales constitutivos de ese acto en el orden en que se presentan.

Prerequisites del acto y estructura del mismo aparecen claramente delineados en los textos de la *Suma*. Si, pues, nos preguntamos qué debe saber el hombre para conducirse en un caso determinado rectamente, entonces nuestra respuesta tendrá que hacerse en dos momentos: primero, habrá que establecer lo que previamente ese hombre ha de

1 *Suma Teológica* 1.2 q.49-70

2 *Suma Teológica*, 2.2, q. 9-47-59.

conocer antes del acto mismo, y segundo, habrá que determinar lo que ha de saber en el instante mismo del acto.

En lo que toca al primer punto, es obvio que el acto humano recto por la misma racionalidad de su naturaleza sólo es posible en la medida en que la razón descubre la diferencia entre lo bueno y lo malo no sólo en general sino en relación al bien último y, por tanto, absoluto que le conviene a la naturaleza racional y su oposición al mal absoluto. Es la conciencia primera del bien y del mal en el plano trascendental de la ética. Sin embargo, en cuanto al contenido de lo bueno y su contrario, en cuanto a lo que en concreto ha de estimarse como bueno o malo, esta conciencia primera es a la vez luminosa y oscura. En ningún caso como éste se hace más patente la limitación de la razón en su primer movimiento a la luz y la mezcla de certidumbre y de incertidumbre que la aflige en lo que ha de tener por verdadero. Podemos en efecto, llamar con Santo Tomás a estas primeras distinciones entre bueno y malo y los conceptos en que se expresan los «primeros principios» del orden práctico. Podemos con él comprobar que estos primeros principios son «*per se nota*», evidentes de suyo, no sólo verdaderos sino dotados de una evidencia fulgurante tal que no precisan ninguna demostración, pues tampoco la admiten. Consecuentemente debemos afirmar que sólo a la luz de estas verdades universales puede hacerse patente la verdad particular de tales y cuales preceptos y normas y sobre todo la verdad de los juicios de valor que se fundan.

Pero es en este punto mismo donde los textos de Santo Tomás plantean a nuestra mente los más arduos y serios problemas. Buscamos desde luego ansiosamente en ellos a la vez el carácter de verdad que poseen esos principios del orden moral y el carácter de evidencia con que se ofrecen a la razón y los hace accesible a ella. En efecto, poco ganaríamos con establecer el sólido fundamento de esos principios y de la convicción que engendran si de hecho se mostraran difícilmente alcanzables en cuanto a lo que son y deben ser, a saber, guías conductores en el momento de la acción concreta en el aquí y en el ahora.

Si así fuera tendríamos del conocimiento de la Ley una visión parecida a la que Kafka expone en alguna de sus célebres parábolas, la visión de algo que existe sin duda, que es la clave de nuestro destino a lo que está supeditada nuestra felicidad o nuestra desdicha y de la cual, sin embargo, no podemos tener ninguna certidumbre.

Cabe preguntarse entonces cómo concibió Santo Tomás la cognoscibilidad de estos principios normativos supremos. De entre los textos sobre este punto siempre extraordinariamente escuetos que nos brinda la *Suma* escogemos uno, pues aparece en él una distinción aclaradora que no hallamos en los otros. En la q.100 a 111 de la 1-2, en la respuesta a la primera objeción, enseña el Aquinate que los preceptos morales del Decálogo tienen su fuerza obligatoria de la misma razón natural aunque jamás sean establecidos por ley alguna positiva. Pero no todos ellos son igualmente conocibles. Los unos son comunísimos y tan evidentes que no requieren promulgación alguna. Tales son

los preceptos del amor de Dios y del prójimo y otros semejantes. Acerca de estos, agrega, no cabe error en el juicio de la razón. Otros hay que son más concretos cuya razón el pueblo común alcanza, «*statim y de facili*», rápida y fácilmente, pero en los cuales algunos pueden errar. Estos preceptos, por eso mismo, requieren de promulgación y estos son los preceptos del Decálogo. Hay otros preceptos cuya verdad no es a todos manifiesta sino sólo a los sabios. Es importante notar que según esta doctrina si bien los preceptos del Decálogo ponen de manifiesto exigencias fundamentales de la naturaleza humana y prescriben las conductas básicas sin las cuales es imposible la convivencia social del hombre, carecen de esa clara e irresistible evidencia que tienen los primeros principios y por eso cabe el error sobre ellos y no sólo la mera ignorancia.

¿Cómo concibió Santo Tomás este error posible sobre los preceptos del Decálogo? No sabemos exactamente si en muchos o en pocos de la especie humana.

Podría tratarse en principio de ese error en que pueden incurrir y en que de hecho incurrían muchos ejemplares de la humanidad y que se originan según las palabras del Doctor «de la razón pervertida por una pasión o mala costumbre» (S.T. 1-2 q.94 a.4). Pero el mismo texto citado añade algo más que llama la atención y es que ese error o ignorancia que en este caso afecta a ciertos preceptos particulares y que puede que se refiera al sentido de esos preceptos, sea pura y simplemente a la existencia de los mismos, también pueda provenir «*ex mala habitudine naturae*». Y menciona a continuación el caso de los antiguos germanos que no consideraban inicu robar, es decir, quebrantar el séptimo mandamiento del Decálogo. No es, pues, en este caso, la causa del error moral la perversión de la razón producida por la pasión y que aparece tan agudamente descrita por el Doctor Angélico en otros lugares, sino de algo más hondo y difícil de desarraigar, pues radica en la naturaleza común o, como decimos hoy, en la mentalidad de toda una raza o un pueblo.

Salta a la vista el problema más importante que dejan planteado estos textos y que cabe enunciar así: ¿en qué tipo de relación lógica se hallan los preceptos primarios de la ley natural con aquellos principios comunísimos abstractísimos y formalísimos del orden moral y que son aprehendidos de golpe no como probables sino como certísimos por el entendimiento de todo hombre? Desde luego es ya un problema, a mi juicio de ardua inquisición, la formulación exacta de la totalidad de estos principios y la precisión de su alcance. Pero además es otro problema no menos arduo el de la implicación peculiar de los preceptos concretos del Decálogo y la Ley natural en aquellos principios de suma generalidad. Convendría señalar que para Santo Tomás los primeros no derivan de los segundos por simple deducción formal, pues, se limita el texto a afirmar que proceden «a modo de conclusiones».

Sin embargo, la discusión de estos problemas sobrepasa los límites de esta breve presentación. Más bien quisiera mostrar a través de estos la doctrina tomista acerca de la cognoscibilidad de los primeros principios y de los preceptos primarios del orden

moral, la posibilidad y la necesidad de un desarrollo, podríamos decir de un crecimiento de la razón práctica tocante a aquel mismo suelo de verdades sin las cuales la formación de las virtudes morales y en particular de la prudencia se hace radicalmente imposible. A su vez este progreso de la razón práctica, este descubrimiento y asimilación de las verdades fundamentales, hoy día hablaríamos de los valores éticos fundamentales o, mejor aun, del bien moral tanto en su diversidad de contenidos esenciales como en la razón única que los religa y les otorga su absolutez característica en oposición a los otros valores, así llámense estéticos, noéticos o simplemente vitales. Digo que todo este inmenso descubrimiento es del todo impensable sin el uso especulativo de la razón justamente en el plano mismo de la práctica en dirección a lo que es operable.

Lo que aquí debe entrar en juego en esta búsqueda son desde luego los mismos instrumentos lógicos que aplica la razón en el dominio de las ciencias sobre los conceptos ya adquiridos, a saber, instrumentos de análisis y luego de deducción formal. Pero no sólo esto, pues la razón habrá de acceder en este caso al objeto mismo de que se trata, el bien *«totius vitae humanae»*, ese medio de aprehensión intelectual insustituible, el contacto inmediato con la cosa misma, la experiencia interior más íntima y a la vez más inmediata, no para quedarse en ella sino para traducirla en un concepto y en un enunciado. Obviamente la tarea esencial que se le propone al intelecto es una ética bien fundada y bien trabada, pero ello tan sólo a modo de objetivo último tal vez inalcanzable para la mayoría de los espíritus. Lo que importa es comprender la necesidad de un progreso decisivo en el descubrimiento de las verdades básicas sobre el bien, para lo cual la aplicación de nuestra razón resulta indispensable.

Sin embargo, esta tesis sobre la posibilidad y, aún más, necesidad de una cierta ciencia ética para la recta conducción de la propia vida requiere de algunas precisiones para no ser malentendida. Desde luego porque necesidad no es lo mismo que suficiencia. Pero además esta necesidad puede ser concebida de un modo irrestricto como si valiera para todos y cada uno de los sujetos dotados de razón o sólo para cierta generalidad de los mismos.

Que ningún saber de principios morales universales cualquiera que sea su modo de adquirirlos sea suficiente para mover al sabedor de esos principios a la aplicación de los mismos, es una tesis elemental en la línea de la ética aristotélica y, más aun, en la línea propiamente cristiana. Porque de lo que se trata en el ejercicio de la razón práctica no es de contemplar la verdad de los preceptos generales ni de alcanzar la fundamentación ontológica de los mismos, sino de actualizarlos en cada situación real en las que se produce la urgencia de obrar o no obrar, de obrar así o así. Por eso los preceptos hablan en nosotros con voz imperativa: debes, en referencia a algún acto posible a nuestra libre voluntad. Ello supone ver en una situación determinada que tal o cual actuación cae bajo la regulación de una ley afirmativa o prohibitiva de cuya fuerza obligatoria tenemos conocimiento.

Ahora bien, en la mayoría de los casos el hecho de que el hombre no obre conformándose a la ley, no proviene de que ignore esa ley y su obligatoriedad, sino de que su razón se ve torcida y oscurecida por algo exterior y así deja de atender a la verdad de la ley. De este modo se las arregla para acordar, por vía de ejemplo, su juicio con algún principio contrario a la ley, principio que le dice: pueden hacer lo que la ley prohíbe. Con razón Aristóteles se pregunta en el Libro VII de su **Ética** cómo se puede explicar que la razón actúe contra la verdad que conoce y de este modo cooperar en la ejecución del acto moralmente malo. Para ello no encuentra otra vía que la de comprobar el ocultamiento de la verdad de la ley causado por la intensidad de la pasión, esto es, de tal o cual impulso repentino brotado del interior. Súbitamente la inteligencia deja de tener ante la vista lo que antes veía con claridad o bien capta sólo de un modo incierto y dubitativo lo que antes se le presentaba como inmoviblemente verdadero. Así, de un modo o de otro, lo que falla aquí no es el saber universal de ley sino la evidencia plena y en acto de ese saber. Sin ese oscurecimiento de la ley el hombre no podría pecar. Y es que la posibilidad de efectuar un acto conforme a la ley presenta dos casos.

Sería deseable que el conocimiento habitual que la razón tiene de los preceptos primarios estuviese siempre pronto a actualizarse y así anticiparse al impacto de la pasión. Pero la experiencia cotidiana dice sin lugar a dudas que no es así. La ira, la voluptuosidad sorprenden a la razón dormida antes de que despierte del todo a sí misma. Ahora bien, lo que ven claramente Aristóteles y tras él Santo Tomás es que para impedir esta súbita irrupción de la pasión y poder distorsionador sobre el juicio del entendimiento no basta como creía Sócrates adquirir una ciencia clara e inmovible del bien por hacer y del mal por evitar, sino que se precisa una honda y como visceral rectificación del apetito sensible y del apetito racional, rectificación que no ha de originarse a partir de ejercicios conceptuales, sino del progresivo enraizamiento en el apetito, afianzamiento de disposiciones que hagan al apetito cada vez más dócil al mandato de la razón. Estas disposiciones son las virtudes morales y solamente ellas producen en el alma el amor firme y constante y, por lo mismo, eficaz, al bien respectivo.

Sólo si aparece y se desarrolla en cada uno esa inclinación específica a tal o cual bien por obra de un cierto ejercicio, sólo entonces, se produce aquel fenómeno casi intraducible en palabras que llaman Aristóteles y Santo Tomás la familiaridad, la connaturalización con el bien respectivo, como si dijéramos que sólo a través de cierto tender una y otra vez a ese bien sobrepasando lo que se contrapone a su visión, sólo de este modo el bien muestra su más esencial correspondencia con nuestro ser y se hace amable no en abstracto y como descarnadamente, sino hecho para nosotros en orden a apropiarnos de él. Podría y, aun más, debería decirse de acuerdo a esta doctrina que aun siendo de suyo el apetito racional una facultad ciega, no lo es como lo es el apetito inferior ligado a nuestra sangre y a nuestra corporeidad entera. En cierto modo, él sólo puede hacer aprehender a la razón el bien en su más específica concreción; así, el bien de la pureza, el del dominio sobre sí mismo, el del amor, el de la justicia con esa riqueza que sólo puede lograr

justamente cuando ese bien se encarna en algún comportamiento humano concreto. No lo podría, sin duda, si el entendimiento previamente no mostrara la razón de bien en su universalidad y su esencialidad, pero, así y todo, sólo la inclinación de la voluntad a esos bienes una vez perfeccionada es capaz de hacerlos experimentar en la plenitud de su contenido en sí ingotable.

En lo dicho hemos tratado de exponer los dos requisitos fundamentales para que conforme a la doctrina de la *Suma* la razón práctica se haga capaz de juzgar rectamente acerca del acto que concretamente la voluntad ha de imperar para actuar en conformidad a la ley.

La posibilidad regular de ejercer tal acto está supeditada al conocimiento no sólo de los principios primeros, los más fáciles de captar en orden al bien, sino al conocimiento de aquellos bienes especificados a los que debe tender eficazmente la voluntad y a los que no basta apetecer sino que deben ser llevados a la existencia en una materia determinada.

Pero, sabemos, no basta la aprehensión justa y lúcida de estos principios y normas sino que además se requiere la inclinación firme y resuelta del apetito a los bienes que tienen la calidad de fines y que sólo puede nacer de un ejercicio paulatino e incesante.

Es el primer requisito el que ahora nos interesaría analizar por los problemas que plantea precisamente a la razón en sus posibilidades estrictamente teoréticas. Se trata en efecto de volver nuestra atención al modo de acceso a la esfera de los bienes más altos, al objeto de las múltiples virtudes a las que debe aspirar el hombre. Nos preguntamos, en efecto, cómo le es dado a la razón penetrar en la esencia misma de lo que se llama lo justo, lo santo, lo fuerte, en fin de esas esencias de las que puede hacerse partícipe no sólo nuestra parte racional sino esa otra parte en sí desordenada y rebelde, pero susceptible de ser moderada y aun transfigurada por la razón, esa parte de donde surgen todas las concupiscencias y todas las agresividades. Pero la tarea que le incumbe a la razón no es sólo penetrar en la esfera de los valores éticos sino, además, descubrir la íntima conexión entre esos valores y la interdependencia a que de suyo tienden pero que puede trágicamente fallar. Hay algo más que la razón práctica le plantea como problema a la razón teorética y es el de la esencia misma de lo bueno en el orden humano, el de la razón misma de bien allí donde ella debe servir de medida última para medir todo lo que en el orden moral debemos apetecer como bueno. En efecto, la razón debe preguntarse en general en qué sentido y cómo lo que llamamos Dios deviene en un momento dado la medida absoluta e insustituible del bien a que debemos tender. Muchos que miran con recelo la profunda simbiosis de revelación evangélica y de filosofía griega de la que nace el cristianismo histórico y su espíritu mismo, parecen desconocer que el máximo descubrimiento de la especulación filosófica griega, su mayor aporte a la cultura occidental, fue el descubrimiento de Dios no sólo como Principio y origen de la naturaleza, no sólo como fundamento y garantía suprema del orden moral, sino como el Bien en su esencia misma. Este nombre de Bien tal como es aplicado a Dios tanto por

Platón como Aristóteles apunta desde luego a ese exceso y sobreabundancia de ser que hace de Dios el que basta a sí mismo y a la vez rebalsa de su plenitud en las cosas finitas y hace que en todas ellas se encuentre algo de divino. Pero si Dios es el Bien en este altísimo sentido entonces está vuelto al hombre, a su razón o a la razón dondequiera que se encuentre, como el que puede beatificar al hombre por su sola presencia. Y así Dios dentro de los límites en que se desenvuelve el pensamiento griego es ya lo único que puede dar sentido a los otros bienes, incluso a esa buena voluntad en el sentido de Kant. Y yo pregunto, ¿cómo la razón puede acceder a Dios como el Bien mismo del hombre sino por una cierta especulación, no por cierto entregada a las solas exigencias de la lógica, sino polarizada, nutrida por otra fuerza, el amor más alto, más ennoblecedor de que es capaz el hombre?

LA IDEA DE TEOLOGIA EN SANTO TOMAS DE AQUINO

1. El tema que nos ocupa hoy es la actualidad del pensamiento de Santo Tomás. Contraponemos actualidad a modernidad en el sentido corriente que ha tomado este último vocablo. Una idea, un sistema conceptual pueden carecer de modernidad que viene a ser la actualidad del instante y conserva una actualidad invulnerable al tiempo. Es lo que permite a tantas concepciones yacer olvidadas en un pasado aparentemente muerto y de pronto resucitar demostrando así su vigencia. En cierto modo la actualidad de un pensamiento no es sino ese modo de presencia que posee en la historia lo ya descubierto que atañe a la esencia del hombre, y que se ha articulado en un sistema o lenguaje inteligible. Reconocemos particularmente esa presencia allí donde lo descubierto anticipa alguna de esas interrogantes permanentes del hombre y a la vez propone una respuesta. Sin embargo, no podemos medir con el mismo patrón la vigencia de una obra filosófica o científica, de una obra literaria y una obra teológica. Para la creación científica o filosófica será menester aplicar el criterio de la coherencia lógica, el de la evidencia fundamentadora o el de la capacidad unificadora. Para la obra literaria habrá que examinar su armonía, su acabamiento, en suma, su forma en relación al material empleado. Más para un sistema teológico aun cuando aspire a la científicidad será menester, en lo que toca a su vigencia, que muestre una cierta eficacia existencial, esto es, que retenga en su modo de hablar aquella virtud transformadora de la existencia humana real, que posee en su más alto grado el texto sagrado, la fuente misma de la Revelación divina. No basta, pues, para salvar la vigencia plena de la *Suma Teológica*, su coherencia lógica, la trabazón de sus partes, el valor de sus demostraciones y ni siquiera la solidez de sus principios. Puede poseer todos esos méritos y muchos otros y, sin embargo, carecer de esa vigencia existencial que no es otra cosa sino la íntima correspondencia del decir teológico con la intención de la palabra salvadora, aquella a la cual se oye sólo en la adhesión obediente de la fe.

En cierto modo esa noción de vigencia nos es inhabitual y además de difícil manejo. Por eso propendemos a sustituirla por otra más simple y manipulable. Así, los unos, empapados en los hábitos de la lógica o subyugados por la armonía de un conjunto o complejo de ideas, descubrirán casi sin esfuerzo la validez perenne de la *Suma*. Otros, en cambio, buscando en esa obra sea el testimonio de una experiencia religiosa como se dan en San Agustín o en Pascal, sea la respuesta a una preocupación enderezada a la catequesis o a la conversión de las almas, quedarán hondamente decepcionados. La misma decepción aguarda a los que en el nivel puramente teórico quisieran descubrir en esa construcción teológica principios nítidamente formulados capaces de arrojar luz

sobre esos dominios de la realidad surgidos con la Edad Moderna, tales como el saber matemático, la tecnología, la socialidad y la historia. Es fácil a partir de cualquiera de estos ángulos de prospección emitir juicios ligeros sobre los límites en que discurre la teología de Santo Tomás. En el clima de nuestro tiempo los teólogos son particularmente sensibles a las naturales insuficiencias de esa teología. Es así como reconocen no sin reticencias a Santo Tomás como un modelo de lo que debería intentar la especulación teológica, sin que precisen en qué ha de ser considerado como modelo ni para quiénes. Frente a esta indecisión o perplejidad cabe advertir casi como de sentido común, la imposibilidad de asignar los límites en que se mueve una obra de pensamiento, si previamente no se ha percibido su fuerza desveladora, lo que ella muestra y sólo ella en su lenguaje peculiar y a partir de sus propios supuestos.

2. Se trata en suma de situarse en el ángulo justo para decidir sobre la vigencia del pensamiento del Doctor Angélico. Ello significa poner en descubierto el proyecto que presidió y guió su elaboración, esto es, su designio fundamental, de quien dependió en última instancia tanto la arquitectura de su obra como los materiales seleccionados. Este designio fue exactamente el de elaborar una explicitación de la Palabra de Dios en estricta conformidad con las exigencias de la razón. Como queda claro en el pórtico mismo de la **Suma Teológica** (Pars. I Q. I, Arts. 1, 2 y 3) fue el proyecto de Santo Tomás construir una teología que fuese a la vez una ciencia en el sentido riguroso del término. El cumplimiento de este designio presupone desde luego dos condiciones. La primera es cierto estado de madurez de la razón humana en que se hace consciente de sus exigencias específicas; quiero decir, de aquellas surgidas de las cosas mismas cuando ellas se hacen presentes sin que interfiera ni la sombra de nuestros intereses, llámense sentimientos, pasiones o apetitos, ni esa otra sombra que brota de la apariencia sensible. Ese estado de madurez es el que alcanza la razón cuando se alza a ese nivel prospectivo que llamamos metafísica, esto es, cuando se instala en la perspectiva del ser como punto último de referencia no sobrepasable. La segunda condición es la aplicación de esas exigencias a la palabra misma revelada, es, pues, la decisión de someter esa palabra a los criterios de verdad que derivan de la naturaleza de las cosas contempladas en su pura objetividad. Desde luego en un pensador como Santo Tomás absolutamente poseído por la verdad de la Revelación, esto es, adherido desde el centro de su ser a ella como manifestación de Dios al hombre, ese propósito de someter lo revelado a la medida de la razón, sólo podía concebirse sobre la base de un *a priori*, a saber, la imposibilidad de una contradicción formal entre lo que Dios afirma de sí mismo o del hombre y lo que el hombre enuncia como necesidad lógico-ontológica de las cosas. Sin embargo, esa certidumbre puramente negativa no proyecta una gran luz para aclarar el designio conductor de la **Suma**. Para ello se precisa ir más allá y reconocer en la raíz de esa obra una peculiar valoración de la verdad racional en su específica autonomía, vale decir de la posesión intencional del objeto, como un bien inestimable, uno de los más altos y beatificantes bienes a que puede aspirar el hombre. Así, pues, ese obrar con el rigor, la cohesión y la amplitud que lo caracterizan, sólo puede entenderse en la medida en que la contemplación de la verdad sobre Dios y las cosas, en que la visión teórica de los

mismos fue experimentada por Santo Tomás como potenciación insuperable de la condición humana, aun en esa medida precaria en que puede obtenerse dentro de los límites de la vida terrestre.

Ciertamente más de alguno podría levantarse y objetar que esa valoración de la verdad teológica es absolutamente extraña a la intención que mueve a Dios a hablar al hombre caído y llamado por Jesucristo a su grandeza original. Podría no sin aparentes razones objetar que Dios se dirige única e incesantemente no a una razón deseosa de saber lo que son las cosas, sino a un ser de carne y sangre temeroso de la muerte y angustiado por su conciencia pecadora. En fin, podría alegar que la significación y el alcance de los textos sagrados o de la tradición viviente de la Iglesia, no pueden medirse por los cánones de la razón filosófica. Pero este largo y a veces vehemente alegato erraría el blanco. Para Santo Tomás, en efecto, resultaría inconcebible y acaso evidente síntoma de un espíritu enfermo, suponer que la pura aprehensión del objeto en el conocimiento teológico, pudiera erigirse en valor aislable y desvinculado del valor de ese mismo objeto en cuanto se refiere al hombre concreto, término real de la obra creadora y redentora. Si ello ocurriera, la especulación del teólogo escaparía al control de la fe viviente y dejaría de estar animada por el impulso de la caridad, dejaría de ser, si hablamos rigurosamente, un saber del Dios que se revela. Cabe decir, consecuentemente, que para Santo Tomás el valor de la verdad teórica o especulativa encuentra en el plano teológico su pleno sentido, tan sólo en la medida en que permite descubrir mejor el valor existencial de esa misma verdad tal como late en el texto sagrado con su frescura y brillo originarios.

3. Acaso sea este designio que guía la especulación del Doctor Angélico el que suscite en nosotros, hombres sumidos en el ahora y aquí, las máximas dudas y perplejidades. Y más que el designio en sí, acaso sea el modo de llevarlo a efecto lo que despierte en nosotros las máximas resistencias. Por alguna secreta indigencia nos parece inmensamente dudoso que la posesión de la realidad en el modo del conocimiento por las razones y causas, pueda convertirse alguna vez en una praxis que transforma la esencia del hombre tocándola en su raíz misma. Y si como hombres religiosos consideramos la verdad sagrada, esa verdad que toma la forma de una promesa dirigida a cada cual por el Dios viviente, ese conocimiento por razones y principios nos puede parecer no sólo aberrante, sino además inútil y nocivo. Por el hecho de que un saber de esa índole no satisface nuestras necesidades urgentes personales o comunitarias, por el hecho de no ser accesible a cualquiera o, en fin, por el hecho de poder vestirse con apariencias de sublimidad y profundidad y servir así a la mentira, por todo esto a la vez, tendemos a recusar su valor de verdad y su poder sobre la existencia misma.

Sin embargo, allí donde estas dudas se despejan y estamos llanos a reconocer en la *Suma Teológica* una singular tentativa de la inteligencia humana para ahondar el misterio de la salvación, sobreviene una nueva y persistente perplejidad. Ella surge por cuanto esa obra pensante se desarrolla en todas las direcciones apoyada en el uso ilimitado del pensamiento griego y en especial de la sistematización aristotélica. La especulación

teológica avanza aquí sobre el supuesto de que esa sistematización constituye la expresión más pura de la verdad sobre el ente en su totalidad, la expresión límpida de la verdad del ser. En todos los lugares, sea que se trate del Dios creador o de la Trinidad, del Verbo encarnado o del hombre, del pecado o la gracia, constantemente el discurso progresa sobre la base del esquema conceptual aristotélico corregido y enriquecido aquí y allá por la concepción neoplatónica. Es este esquema el que opera como expresión de la estructura inteligible de las cosas y el que parece conferirle su plenitud de significación a la palabra revelada, a la fórmula del dogma o a la expresión bíblica. No olvidemos, sin embargo, antes de intentar una crítica, que en esta apropiación del pensamiento griego Santo Tomás no hace más que llevar a término la tarea emprendida por los alejandrinos y en particular por San Agustín y San Anselmo. Lo hace, nótese bien, sobre la base de una intuición certera que le lleva a discernir en la creación de Aristóteles una extraordinaria posibilidad de interpretación de la realidad, un privilegiado sistema conceptual ajustado como ningún otro para apresar el ser detrás de la trama de los fenómenos. Sin embargo, hoy sabemos perfectamente que el Doctor Angélico no se limitó a acoger ese sistema tal como se articuló en la mente del Estagirita, y tal como se desplegó en los más diversos dominios de lo real. El doctor cristiano tuvo que percibir la incompatibilidad entre la idea aristotélica de un cosmos que subsiste por sí mismo *ab aeterno* y la idea cristiana de un universo creado de la nada por Dios. Tuvo que percatarse igualmente de la inadecuación entre la idea de hombre y su incierta unidad y destinación en el contexto peripatético, con la idea de hombre tal como se configura en la tradición bíblica como ser caído y ordenado a un fin sobrenatural. Se diría, sin embargo, que para muchos teólogos y pensadores, Santo Tomás no ha hecho otra cosa sino corregir aquí y allá, en los puntos pertinentes, la concepción del pensador griego, por vía de ejemplo, en lo que se refiere a la composición de potencia y acto inherente a todo ser finito poniendo de relieve la potencialidad de la esencia por relación al existir, o bien en lo que atañe al carácter de forma propio del alma humana acentuando su trascendencia sobre el cuerpo. Esta manera de entender la recepción del sistema peripatético en la teología tomista, pasa por alto un hecho decisivo y es que la transposición de los conceptos claves de ese sistema a otro registro trae consigo o implica una visión del ente en totalidad que difiere profundamente de la aristotélica. El advenimiento de esa visión es en el fondo una nueva e imprevisible resultante del *Credo ut intelligam* agustiniano. Porque no se trata en la teología de la **Suma** sólo de una nueva capacidad de visión nutrida en la fe religiosa, que se limitara a aclarar el depósito de la fe haciéndolo inteligible en estricta función de las exigencias de salvación, sino de algo que abre una nueva posibilidad de pensar el ser de las cosas a partir de relaciones de esencia y de fundamento. En Santo Tomás la fe despeja el camino para la apertura del ente conforme a un modo peculiar de estructura inteligible. Y sólo porque es así puede suceder que la totalidad de las cosas y el hombre aparezcan en una relación de origen con la Divinidad absolutamente insospechable en la perspectiva del pensador griego. Podría decirse que en esta mutación operada por la reflexión del Doctor Angélico el ser del ente, su sustancia o naturaleza, lleva implícita una radical disponibilidad que, sin embargo, permanece circunscrita dentro del círculo de la forma específica. Es en el hombre donde esta disponibilidad se expresa del modo más

relevante. Así, por vía de ejemplo, en la doctrina tomista sobre el campo de inteligibilidad abierto a la capacidad del entendimiento humano y en la concepción de este entendimiento como animado por un deseo natural de ver a Dios.

La misma disponibilidad ontológica aparece en la idea tomista de apetito racional o voluntad conforme a la cual el hombre irrumpe dotado de una libertad de decisión entre el bien y el mal, entre Dios y su proyecto finito, infinitamente más amplia que en el horizonte de la metafísica griega. Es así como por debajo del discurso específicamente teológico se va destacando una concepción de la racionalidad del ente sugerida sin duda por el objeto de la fe, pero que encuentra definitivamente en el suelo de la razón, esto es, en la claridad de sus propias evidencias, su elemento natural. En esta perspectiva la necesidad metafísica propia del orden de las esencias pierde su rigidez y abre un espacio ilimitado a la actividad del espíritu, a su libertad de decisión y de creación. Digamos, sin embargo, que esta interpretación del ser del ente en su totalidad que transfiere el descubrimiento griego a otro plano permanece en Santo Tomás sin sistematizarse, vale decir, sin constituirse en un cuerpo de principios perfectamente organizado. Y si es verdad que el Doctor Angélico tuvo plena conciencia de su transposición de los conceptos aristotélicos, se esforzó más bien en insistir en la continuidad de su pensamiento respecto a su ilustre antecesor, «el Maestro de los que saben». (**Div. Comedia**. P. I-CI).

4. Lo que acabamos de observar sobre la recepción del pensamiento griego en la teología de la **Suma** no debe empero hacernos olvidar que la especulación se mueve en esa obra conforme a las grandes directrices impuestas por la metafísica aristotélica, directrices marcadas desde luego por las categorías fundamentales de sustancia, potencia y acto, materia y forma, eficiencia y finalidad, nociones que sólo cobran su plena significación en tanto entran en la constitución misma de los entes dentro de su diversidad jerarquizada. Así la validez de esta teología aparece radicalmente condicionada por la validez de los supuestos metafísicos en que se sustenta. Para muchos pareciera hallarse aquí el talón de Aquiles de esta obra, esto es, aquello que la condena a una irremediable caducidad. Porque, y esta interrogación surge espontáneamente de nuestro espíritu, ¿qué valor de verdad podemos hoy reconocerle a esos supuestos?, ¿no están ellos intrínsecamente vinculados a una física, a una cosmología, a una disposición ética, a un *ethos* sobrepasados, en breve, a un desconocimiento de hechos y valores y a las ilusiones consecuentes?

A estos interrogantes podemos y debemos responder con un no. Esos supuestos no están ligados a la suerte de esa ciencia de los fenómenos y de ese *ethos* que condicionaron y limitaron el horizonte de la razón griega y su percepción de las cosas. Se trata de una toma de posición cuyas razones no pueden ser explicitadas en este breve trabajo. Pero sí podemos afirmar que esa discriminación entre los supuestos o principios en que descansa la visión aristotélica-platónica del mundo, y sus modalidades concretas de interpretación a partir de esos supuestos, está sujeta a dos condiciones.

La primera de estas condiciones se resume brevemente en una posición de rechazo frente a los prejuicios que desvían nuestra mirada y nos impiden la comprensión del pensamiento pasado llámese filosofía o teología. Aludimos desde luego al prejuicio positivista, para quien queda excluida *a priori* la posibilidad de un saber metafísico, pero apuntamos también a ese otro prejuicio de tipo progresista para quien cada gran época de la historia trae consigo una nueva visión del mundo, una nueva filosofía que sobrepasa en su verdad a todas las anteriores y las hace superfluas. El imperio despótico de cualquiera de estos prejuicios hace inútil toda tentativa de asomarse al pensamiento griego o medieval y de hacerle justicia.

Pero hay una segunda condición requerida para recuperar la riqueza pensante guardada en las creaciones del pasado. Y ella es la de asumir lúcidamente nuestra situación en el presente, como hombres de una época espiritualmente incierta y caótica, y en la que, sin embargo, la lucidez de la razón crítica se hace capaz de discernir aquellos puntos en que efectivamente ha ido más allá de la visión griega. Asumir, pues, la condición espiritual de nuestro presente significa querer discernir y discernir realmente lo que la modernidad ha descubierto, sea como dominios de la realidad o como estilos o formas de pensamiento, y lo que ella sobrepone distorsionando el alcance de sus propios descubrimientos. Así la tarea de redescubrir la verdad de la metafísica aristotélico-platónica presupone una clara evaluación de lo que viene a la historia con el descubrimiento del aspecto matematizable y tecnicizable de la naturaleza, con la conciencia afinada del carácter trascendental de la razón, de la historicidad que la rige, de la dialéctica que la estructura, en fin, con la conciencia afinada de la esencia del lenguaje y de las trampas que le pone al pensamiento. En efecto, todos estos descubrimientos aparecen dentro del marco de la modernidad como figuras inscritas en un fondo deformante, esto es, ligadas a un punto de referencia que les es accidental y extraño. Ese fondo deformante, ese punto de referencia distorsionador es lo que podría designarse con el nombre de subjetividad. Notemos, sin embargo, que este término tiene una significación ambigua y oscilante. Puede significar simplemente el poder que adquiere el hombre de construirse esferas o dominios de existencia y actividad autosuficientes en las que caben a la vez tareas infinitas, esferas en que el espíritu se desliga de toda referencia al ser. Pero también puede significar el poder que logra el hombre de encerrarse y clausurarse en esas esferas e instalarse en un mundo sin ventanas a ninguna trascendencia. Sólo en este segundo caso, que es el de la modernidad, se convierte la subjetividad en fondo distorsionador.

La realización de estas condiciones hace posible asomarse al pensamiento griego y en especial a aquel que asumió Santo Tomás discriminando en él el fondo de las figuras en que inmediatamente se expresa. A la inversa de lo que ocurre en la modernidad, aquí en el paisaje espiritual griego, si las figuras, digamos las interpretaciones de lo real en tal o cual de sus particularidades, sea naturaleza o historia, pueden comprobarse ilusorias, el fondo, el centro de referencia se va alzando con la solidez y grandiosidad de una cordillera inmemorial, límite de la mirada pero también condición sin la cual nada se hace perceptible.

Nos incumbe, por tanto, la gran tarea de definir ese centro de referencia capaz de hacer comprensible no sólo esos campos de la realidad que los griegos reconocieron, sino además aquellos otros cuya exploración los espíritus del presente han iniciado. Se trata fundamentalmente de captar la significación griega, en la perspectiva aristotélica, del ser como sustancia (*ousía*) con esa plenitud de concreción que va logrando en tanto la sustancia es pensada como naturaleza (*Physis*), la naturaleza como acto (*energeia* y *entelejeia*) y el acto finalmente como obra (*ergon*). Acaso el paso esencial sea concebir la obra, la realización del acto, como retorno de la cosa a sí misma, vale decir a su más alta medida sea como pensamiento consciente, sea como pensamiento proyectado en una materia. La penetración de estas ecuaciones es fundamental, pero como ocurre necesariamente ella está condicionada sobre todo por la recta comprensión del primer y del último término. Así surgen las preguntas fundamentales: ¿Qué es la sustancia en su sentido originario? y ¿Qué es la obra como perfección que reposa en sí misma? La primera pregunta nos orienta a la concepción del ser a la vez como lo «stans», lo erguido sobre sí mismo y lo yacente, lo que se sostiene a sí mismo y sostiene al resto. La última pregunta nos conduce a la intuición del ser en tanto lo siempre presente a sí mismo en un ámbito que permite su despliegue. La comprensión griega del ser implica pues, una experiencia original de la temporalidad como determinante. A través de ella, el ser se define como poder permanecer extendiéndose o distendiéndose, pero a la vez como un poder volver sobre sí, suprimiendo la distensión o más exactamente recuperándola en una unidad superior. Acaso la subjetividad como es pensada en la modernidad no sea más que un caso deficiente de este poder de salida y de vuelta sobre sí que caracteriza al ser en su esencia.

No obstante, en la adhesión de Santo Tomás a esta concepción del ser pudieron y debieron entrar en juego otras motivaciones que se originan más bien en los rasgos particulares del sistema aristotélico. Creemos que en la acentuada predilección por el Estagirita ha de haber operado como razón decisiva el hecho de que en esa interpretación se armonizan y equilibran, por una parte, la plena admisión de una esfera de realidad asequible a la razón humana en su núcleo mismo y, por otra, el reconocimiento de esa realidad como trascendiendo en última instancia a toda tentativa de absoluta penetración y síntesis, realidad en suma a la vez racional y transracional. Interpretación, pues, que hace imposible *a limine* explicar lo que el ente es a partir de una pura conciencia empírica o trascendental, y de fundar la finitud humana en ella misma. Pero ha de haber operado otra motivación y es que en esa visión de las cosas se alza como principio mismo de inteligibilidad no la pura y simple conexión lógica necesitante fundada en la identidad y la no contradicción o la causalidad, sino otra cosa absolutamente irreductible a cualquier tipo de relación meramente lógica, a saber, el apetito del bien, el movimiento del ser a ese más ser que es su perfección, apetito que en la perspectiva aristotélica es constitutivo del ente en todos sus grados, desde el mineral hasta las inteligencias puras. En suma, lo que debió leer Santo Tomás en ese pensamiento fue la afirmación de una especie de amor pero no como impulso ciego disparado hacia cualquier cosa, sino justamente a la luminosa integración de lo disperso y contradictorio en esa unidad de fuerza que es toda

vida. Extraña idea sin duda, a primera vista, la afirmación de ese amor como constituyente del ser en su universalidad, pero que un hombre religioso ha de sentir como algo familiar. Fue quizás esta perspectiva la que surgió para Santo Tomás como el ámbito propicio para concebir al hombre como el mediador por excelencia entre Dios y el mundo, capaz de acoger en sí y repetir el dinamismo del Acto y prolongar inagotablemente la creación.

Pero hubo todavía otra cosa que pesó en la preferencia de Santo Tomás, a saber, esa peculiar autonomía y consistencia, que logra en la perspectiva de Aristóteles el ente finito y en primera línea, el ente sensible, el cuerpo y el viviente, autonomía y consistencia que se esfuman en todo idealismo, lo mismo que en todo realismo que exalta lo universal a expensas de lo singular. En suma, lo que debió fundar la preferencia por Aristóteles fue esa especie de pluralismo metafísico que aplicado al hombre le otorga junto al máximo de consistencia ontológica el máximo de autarquía. En este marco y sólo en él puede concebirse que es el hombre concreto, cada hombre en particular, el llamado por Dios a ser el mediador entre El y la creación entera.

5. Si regresamos ahora al comienzo, de esta meditación, esto es a la pregunta sobre la vigencia de Santo Tomás, comprobaremos que las consideraciones precedentes no aportan una respuesta. Sólo trazan un camino, o más precisamente, el primer tramo de un camino. En última instancia esa vigencia sólo puede ser decidida por la forma y la fidelidad con que la teología de la **Suma** nos entrega el misterio de salvación encerrado en la palabra de las Escrituras y en la doctrina sacra de los Padres de la Iglesia. Y si queremos medir esta fidelidad y sopesar la eficacia de esa forma, tendremos que poner en juego nuestra propia comprensión de la Palabra sagrada y nuestro sentido de la fe. Donde ellos se hayan oscurecido, ese oscurecimiento se alzará como un velo para obstruirnos la inteligencia de la **Suma** y también de cualquier auténtica teología.

Sólo esta nueva dirección de la búsqueda podrá aclararnos los puntos relevantes de esa obra que arrojan luz sobre el conjunto, tales como los **Tratados sobre el Pecado, la Gracia y el Verbo encarnado**. En ellos, acaso más que en los otros, aparezca la medida en que el Doctor Angélico cala en lo hondo del misterio salvador y lo entrega en un nuevo orden de sus partes, a la comprensión de la Iglesia.

Diremos, en fin, que sólo una lectura así orientada podrá capacitarnos para enfrentar la paradoja esencial que es en el fondo la tentativa teológica de Santo Tomás, paradoja que le confiere su precio inestimable y otorga su lugar único irremplazable en la historia del pensamiento cristiano. Esta paradoja brilla casi de un modo gráfico cuando recorremos la totalidad de esa obra teológica y la confrontamos a las palabras decisivas que aparecen en el inicio de la **Suma contra Gentiles**. Decimos que por un lado esa obra en su integridad es el acto más vigoroso de confianza en la razón que el hombre puede llevar a cabo. Acto de fe que se hace a cada paso sensible en la soltura y seguridad con que el teólogo apela a las categorías de la razón para aplicarlas sin vacilar a la realidad insondable de Dios y de su proyecto. Acto de fe, añadimos, que se presiente en todo

instante en ese uso a veces sutil y otras veces laborioso, que hace el teólogo, de la dialéctica y de la lógica como si a ellas se plegaran dócilmente las significaciones de los textos sagrados. Pero no nos detengamos aquí. Leamos cuidadosamente los primeros capítulos de la *Suma contra Gentiles* y midamos los términos con que Santo Tomás enuncia la absoluta e irremediable inadecuación de las verdades de la razón humana, para aprehender el alcance de la palabra en que Dios se revela a sí mismo. Fue, pues, su experiencia religiosa y, más aun, su sentido de la fe, lo que le hizo percibir a Santo Tomás desde un principio la limitación inherente a todo pensar conceptual, al uso de cualesquiera categorías y a la validez de cualesquiera principios sobre todo allí donde esos recursos de la razón quieren decir algo de la Divinidad. Pero, nótese bien, esta conciencia de la finitud de nuestro conocimiento metafísico brota, no de la mera oscuridad e imprecisión de su forma comparada con otras formas del saber, que es lo que ocurre en la posición kantiana y positivista, sino tan sólo de la dimensión ontológica del objeto que se le propone, esto es, de su exceso o sobreabundancia de ser y de verdad. Y así al revés de lo que sucede en Kant y en el positivismo, por oscura y vacilante que sea la visión metafísica, permanece siendo lo que es: visión y, por lo mismo, radicalmente enderezada a lo divino como al único término de su aspiración.

Puede afirmarse entonces que la teología de Santo Tomás desemboca en la presencia del misterio de la Divinidad, del mismo modo que la especulación del sabio desemboca en el misterio del ser. Pero en él la clara conciencia de los límites en que se mueve la razón conceptualizadora no le lleva a abdicar de esa razón, sino a ponerla en obra. Se diría que para un espíritu así, el momento de la renuncia al discurso racional, el momento del silencio, sólo está al final del discurso, allí donde éste ha probado su pujanza, no antes. Pero si esto ocurre es porque la razón se sabe capaz de una tal lucidez como para no enquistarse en su propio discurso y permanecer libre frente a sus hábitos mentales y sus instrumentos de captación, capaz de saltar sobre los carriles que ella misma construye en su interminable búsqueda.

Acaso lo más prodigioso que pueda acontecerle a la inteligencia es dejarse coger y arrebatarse por su propio objeto, y que su destino más grandioso sea ser arrancada de su propio juicio no por un poder extraño que le haga violencia, sino a partir de su misma visión. En la obra de Santo Tomás el discurso racional conduce más allá de sí mismo. Ese más allá puede ser el silencio del arrebatamiento místico, puede ser sencillamente la cálida experiencia de la amistad con lo divino, fruto de esa sabiduría que conforme al texto de Santo Tomás, une a Dios por la amistad: «Deo per amicitiam conjungit». (*S. contra Gentes*, P. I, Cap. 2), pero puede ser también el discurso prolongándose indefinidamente en otro discurso.

Es posible que ese otro discurso a que nos invita la obra de Santo Tomás requiera de otras categorías fuera de las que él mismo manejó. Es posible que la razón para iluminar el acontecer histórico desde la palabra revelada que es el Verbo hecho carne, requiera un lenguaje de conceptos acuñados en áreas del saber o en sistemas de pensamientos que

sólo hoy nos son familiares. Enfrentada a esta necesidad pensante que es la nuestra, la obra de Santo Tomás mostrará su vigencia en la medida en que sólo en el espacio abierto por su visión pueden hallar su suelo y su aire más propicios tanto la interrogación de nuestro espíritu como la fundamentación adecuada de todos los descubrimientos que la Verdad hecha palabra quiera todavía dispensarnos.

CAPITULO 3

HEGEL

103

EL SISTEMA DE HEGEL

109

SOBRE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO DE HEGEL

EL SISTEMA DE HEGEL

1. INTRODUCCION A HEGEL

Debemos advertir preliminarmente que no se puede entender el pensamiento de Hegel en su forma definitiva sino en función de los sistemas de Fichte y de Schelling a los que toma prestada la forma lógica general, pero a los que también rectifica en aspectos fundamentales. Lo que recoge Hegel del idealismo anterior es la estructura a la vez estrictamente lógica y dialéctica de la realidad total. Que la realidad sea lógica significa aquí que es adecuadamente inteligible para la razón, o sea que es absolutamente racional. Podemos pues, en principio, aspirar a un conocimiento del mundo que llegue a la comprensión exhaustiva de todos los elementos integrantes y de todos los hechos que se dan a través de la experiencia. La naturaleza externa con todas sus regiones de seres, el hombre como individuo y como sociedad desenvolviéndose en la historia, todo sin excepción, puede ser aprehendido en la unidad y simplicidad de una idea que todo lo aclara y explica porque todo lo relaciona y lo enlaza con vínculos necesitantes. Pero no basta afirmar que la realidad es plenamente lógica en el sentido descrito, es menester agregar que tiene **estructura dialéctica**. En otros términos, la realidad no es inteligible a la manera de un todo ya constituido y siempre idéntico a sí mismo debajo de sus múltiples apariencias exteriores. Pero tampoco es una totalidad que se despliega sucesivamente de cualquier manera, sea por agregación de formas nuevas y eliminación de las anteriores, sea por un simple enriquecimiento en que nada se pierde. Estas maneras de concebir la realidad como un todo son propias de los sistemas panteístas que en el fondo no piensan a la realidad como constituida en su raíz misma por un elemento puramente racional, tal como el sistema de Parménides o el de Spinoza. Al revés, en el idealismo metafísico se trata de concebir a la realidad como deviniendo progresivamente todo lo que es particular, determinado y concreto, sea en la naturaleza, sea en la historia, pero conforme a una ley o ritmo inteligible en el que el ser de toda realidad determinada **sólo es en dependencia de la negación de otro anterior**. Pero, más aun, debemos concebir esta negación no como algo accidental, ni como algo meramente estático que adhiriera al ser de las cosas. El ser en su esencia misma lleva esta necesidad de negarse a sí mismo para engendrar otra cosa. Pero no podría en absoluto ser pensado como llevando consigo este poder de negación capaz de crear si acaso no tuviese una esencia espiritual, si no fuese algo ya en sí ideal, libre por tanto de su sujeción al espacio y tiempo empíricos.

El primer problema que se le plantea a Hegel es concebir este ser ideal capaz de

desenvolverse por autonegación y con tal amplitud que acabe por «poner» todo ente o cosa. De ahí que no acepte como tal al Yo absoluto de Fichte que todavía no es sujeto de ningún objeto determinado, pero que «debe» ponerse un objeto, para así negarse a sí mismo y empezar su desenvolvimiento. Un Yo de esta naturaleza es desde luego absurdo, por cuanto carece de objeto que lo haga posible y enseguida no puede fundar racionalmente la existencia de un objeto exterior, de una naturaleza, sino como un mero obstáculo por encima del cual es preciso saltar. Al Yo de Fichte le falta, pues, hacer inteligible el sentido que tiene la naturaleza externa como medio en que se desarrolla el espíritu. Pero tampoco acepta Hegel como el ser ideal original al Absoluto tal como lo concibe Schelling, esto es, como la Identidad indiferenciada que todavía no es ni sujeto, ni objeto, sino algo que contiene a ambos en su eminencia misma. En efecto, este Absoluto que estaría debajo de las apariencias podría explicar el ser del espíritu que contempla a la naturaleza y se encuentra en ella como ocurre en la contemplación estética, pero no puede dar razón del espíritu como realidad histórica, esto es, como actividad social en perpetua renovación de formas externas e internas y en constante lucha. Al Absoluto de Schelling le falta, según Hegel, poder salir de sí mismo, de su identidad y cobrar vida mediante la autonegación de lo que es en cada estado. El hallazgo de ese principio capaz de fundar el despliegue dialéctico del ser hasta sus últimas determinaciones particulares, marca el comienzo del pensamiento definitivo de Hegel tal como se constituye a partir de *La Fenomenología del Espíritu* para llegar a su forma acabada en *El Sistema de la Lógica* y en *La Enciclopedia de las Ciencias del Espíritu*.

2. VISTA GENERAL SOBRE EL METODO DE HEGEL

El pensamiento de Hegel tiene un supuesto implícito que lo anima todo entero y que conviene poner en claro. Todo ocurre como si el fondo de las cosas todas fuese una especie de espíritu inconsciente de sí mismo y a la vez infinitamente vacío, carente de toda perfección y actividad peculiar. A la vez este espíritu está animado por una **necesidad inmanente de devenir todo** partiendo de su misma infinita miseria y carencia de todo. Pero no puede devenir todo si no **es aproximándose cada vez más a la perfecta conciencia de sí mismo**. El devenir del ser está, pues, desde un principio vuelto a esta autoconciencia que lo atrae como su única y última finalidad. Pero a la vez ¿en qué formas concretas el espíritu va a tomar conciencia de sí mismo? Hegel responderá que a través del Arte, la Religión y la Filosofía, o sea, a través del saber especulativo. Pero es la filosofía la que desempeña como ciencia del fundamento de las cosas el rol definitivo, pues le incumben dos funciones capitales. Primero, revelar todo el proceso que hace pasar al ser desde la suma indeterminación a la máxima determinación, desde la absoluta inconsciencia hasta la conciencia de sí mismo. Segundo, operar por sí misma en virtud de su método, el paso del estado de conciencia plena de sí misma como ocurre en el desarrollo de la filosofía en su forma acabada a través de la historia, esto es, como lógica de la realidad concreta. ¿Cuál es entonces la naturaleza de ese método que hace posible cumplir con esas dos funciones del saber filosófico? A esta pregunta responde la **dialéctica** del sistema hegeliano.

Lo esencial de este método consiste en partir del supuesto que el espíritu inconsciente no existe en el momento originario, sino como «idea» absolutamente indeterminada. Coincide, pues, con el ser en su máximo grado de abstracción y generalidad. Pero a la vez este ser que puede ser todo y en cierto modo es todo, es también «nada», pues no es ninguna cosa determinada. Hegel ve en esta identificación originaria del ser y del no ser, el fundamento y la causa del progresivo y necesario desenvolvimiento que hará salir de la idea de ser la total realidad de la naturaleza y de la historia. En efecto, la identidad concreta de ser y no ser **coincide con el devenir o el movimiento**. Ocurre aquí que el ser al negarse a sí mismo en realidad **no desaparece**, no se aniquila, sino que pasa a ser otra cosa en la **que vuelve a encontrarse**, en un estado más alto porque es más determinado y más rico de ser. En esta primera etapa del proceso de la idea tenemos la sustancia del método de Hegel y la raíz de su fecundidad. La presencia de la negación, del no ser, o sea, de ese límite ontológico que hace que una cosa sea lo que es y no otra, no es en Hegel algo que está ahí únicamente para limitar o negar, sino que es a la vez **la condición irremplazable** y la **causa necesitante**, para que **otra** cosa sea, más rica que la primera. Pero para que esto sea posible se requiere justamente que la cosa dada primero se niegue, se pierda a sí misma como tal, para que la otra pueda existir sobre la base de esa negación o destrucción. Tal proceso puede traducirse en el clásico esquema de la **tesis**, la **antítesis** y la **síntesis**. Toda realidad, pues, incluso la más concreta, el individuo de la naturaleza externa o el individuo de la historia, César, Alejandro, sólo será inteligible a partir de la idea pura de ser por una larga sucesión de posiciones, negaciones y síntesis en que la idea primera se va engrosando y diferenciando. En cada etapa en que hay un ser en apariencia definitivo, por ejemplo, una esencia, sobreviene necesariamente la negación de lo que es y pasa a ser otra cosa que es **como su contrario**. Pero a su vez esta realidad contraria tampoco puede subsistir ya que no es sino la negación de la anterior. Se requiere, pues, que esa negación sea negada y entonces surge el nuevo ser con toda la riqueza de los dos primeros que han sido negados y sobrepasados. Para designar este acto a la vez negador y sobrepasador, que es la síntesis, emplea Hegel una expresión germana insustituible: «**aufheben**», que en efecto significa a la vez esos dos aspectos.

Ha de advertirse, sin embargo, que para Hegel el movimiento dialéctico a que está sujeta la idea no desemboca finalmente en la existencia de los individuos múltiples que parecen integrar el mundo de la naturaleza irracional y el mundo de la historia humana. Y la razón es que los individuos singulares son ellos mismos afectados de no ser, son negaciones que deben ser sobrepasadas. De ahí que el proceso dialéctico no termine sino cuando el individuo racional acabe por reabsorberse en el Espíritu universal y absolutamente sobreindividual, que todo lo contiene en su esencia infinita.

3. EL DESARROLLO DEL SISTEMA DE HEGEL Y SUS DIVISIONES FUNDAMENTALES

Para entender la estructura del sistema hegeliano en su forma definitiva que es la que adopta en la **Lógica** y en **La Enciclopedia de la Ciencias del Espíritu**, es menester

explicar de antemano la razón íntima que lo divide en sus tres secciones principales, a saber: **la Lógica o Filosofía del Concepto**, **la Filosofía de la Naturaleza** y **la Filosofía del Espíritu**. La primera parte, o sea la Lógica, tiene por objeto mostrar el despliegue del espíritu inconsciente de sí mismo, en su estado de ser abstracto e indeterminado. Podríamos decir que en esta parte se hacen patentes esas subestructuras que serán la base de todas las ulteriores formas más concretas de los entes, y a la vez se revela en su pureza la esencia misma del proceso dialéctico, puesto que se verifica entre sus términos más simples. La **Filosofía de la Naturaleza** nos hace ver desde luego, en el mundo del espacio y del tiempo, al espíritu mismo que abandona su existencia como idea abstracta y general y se vuelve lo contrario a ella, su «otro». A la vez adquiere una nueva determinación, se hace más concreto y así se aproxima al estado de conciencia de sí mismo. Pero como mera naturaleza externa, o sea como conjunto de cuerpos coordinados en el espacio, el espíritu existe sólo como negación de sí mismo, puesto que por definición los cuerpos carecen de conciencia y racionalidad. Todavía el espíritu es un puro «en sí», pero todavía no es «para sí» (*an sich, für sich*). De ahí que se requiera la aparición del Espíritu que será el tema de la última y más importante sección, la **Filosofía del Espíritu** y que estudiará a éste a partir de la conciencia que tiene de sí mismo.

4. LA LOGICA

La lógica muestra al ser como realidad, la más abstracta e indeterminada, evolucionando y deviniendo primero un conjunto de cualidades y en seguida cantidad. Pero la cantidad se niega a sí misma al ser determinada a su vez por la cualidad y así da lugar a la **medida**. La medida, al ser cantidad determinada por la cualidad constituye al ser que se refiere a sí mismo de un modo ya determinado. De ahí que en este caso el ser es **la esencia**. Pero la esencia no puede quedar reclusa dentro de sí misma, tiene que manifestarse hacia afuera, tiene que «aparecer». Esta «aparición» se hace a través de las múltiples propiedades que expresan el contenido de la esencia y parecen negar su unidad. Pero a la vez estas propiedades manifestativas tienen que unificarse para poder diferenciarse de todos los demás conjuntos de propiedades y de este modo surge la **realidad**. Sin embargo, hasta aquí la idea de ser ha ido engendrando dialécticamente otras ideas de contenido determinado como las de devenir, esencia, realidad, etc. En todos estos casos la idea acaba por encarnarse en realidades múltiples y queda aprisionada por los límites que le impone la multiplicidad. De ahí que la idea deba liberarse de todas estas negaciones que fijan al ser de las cosas y lo hacen ser «esto» y no «aquello». Este ser que se libera de la inmovilidad y fijeza de la esencia es el **concepto** en sí. Cuando algo, en efecto, es pensado, lo que hay de singular y único, lo que hay de particular se identifica con lo universal que trasciende a lo singular y particular. Pero el concepto tiene que negar su propia particularidad que le viene de su contenido determinado y esto tiene lugar **en el juicio** que refiere un predicado universal a un sujeto singular. A su vez esta unión del individuo y del universal es negada y sobrepasada por **el razonamiento**, o sea por aquel proceso en el cual el Espíritu negando la simple oposición que ha establecido dentro de sí mismo

entre lo universal y lo singular, se eleva a la **Idea** de la cosa que es la verdad de la misma a diferencia del simple concepto que se muestra tan sólo un aspecto de la misma.

5. LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA

Para entender cómo surge la naturaleza es preciso representarse la idea en su indeterminación abstracta y en su simplicidad, pero que, sin embargo, es a la vez algo ya determinado. O más claramente: es menester representarse al Espíritu como interioridad todavía vacía de contenido. De ahí que debe, para enriquecerse, renunciar momentáneamente a esa interioridad y devenir justamente lo contrario, a saber, lo extendido y homogéneo, lo puramente espacial. Con el espacio y las cosas que en él se contienen aparece la Naturaleza. Esta, por tanto, no es más que el Espíritu en vías de encontrarse a sí mismo a través de aquello que en apariencia lo contradice. Hegel muestra en la naturaleza cómo la oposición entre dispersión y unidad se va dando en los diversos reinos de la naturaleza, de tal manera que progresivamente con la destrucción de un tipo de unidad, surja una multiplicidad que da lugar a una forma de unidad más alta y más próxima a la unidad del ser espiritual. Esto es lo que se observa al pasar de la consideración de las fuerzas mecánicas elementales a aquellas que rigen la formación de los grandes cuerpos planetarios, luego al pasar de la consideración de las fuerzas físicas cualitativamente irreductibles como luz, calor, electricidad, a las fuerzas químicas. Pero el acercamiento al ser espiritual se hace más claro con la aparición del ser viviente y su constitución que lo hace una realidad en cierto modo independiente del resto del universo y que existe para sí.

6. LA FILOSOFIA DEL ESPIRITU

El espíritu aparece en el desarrollo del ser-idea en el momento en que surge la primera y más rudimentaria forma de conciencia que es la conciencia sensitiva en su grado inferior, o sea, como vago sentimiento de sí misma (*Gefühl*). Esta fase se complica de hecho al transformarse ese sentimiento en algo más definido, pero donde todavía no se da un yo que se opone distintamente a un no-yo, el mundo. Hegel reserva el nombre de conciencia a ese estado del espíritu en que surge la «certeza» de ser uno mismo. Pero a su vez esta conciencia tal como se aparece a sí misma, se da como algo vacío de todo objeto, esto es, como algo que se opone a la realidad objetiva total.

Con más exactitud podemos decir que la conciencia después de haber sido sensación o puro **sentimiento** y percepción pasa a ser **experiencia**. Esto ocurre cuando bajo la multiplicidad de propiedades y accidentes la conciencia percibe la unidad e identidad de la sustancia. De ahí pasa a ser **entendimiento** en cuanto percibe debajo de la mutabilidad de los hechos naturales la permanencia de las leyes que los rigen. En esta etapa, la conciencia se repliega sobre sí misma y se pone a sí misma como objeto. Pero en cuanto

objeto para sí misma, la conciencia es sólo algo vacío y como tal percibe a las cosas como extrañas y opuestas a ella. De ahí la actitud egoísta, dominadora y destructora a la vez, frente a las cosas. Pero este estado por la misma contradicción interna que envuelve lleva a la conciencia al estado contrario, o sea, aquel en que tiene la certidumbre de que «las determinaciones de la conciencia como tal son también determinaciones de la esencia de las cosas». (**Enciclopedia**, 439). En este punto la conciencia es **Razón**. De aquí en adelante, el espíritu progresa en una serie de fases que son a la vez grados de **mayor interiorización y exteriorización**. En general puede decirse que para Hegel el desarrollo del espíritu, en esta etapa, consiste en su identificación con lo individual y particular para tener posteriormente que elevarse a lo universal y finalmente para llegar a **la identificación de lo individual con lo universal** tanto en la actividad especulativa como en la actividad práctica. Este momento de la vida del Espíritu es lo que Hegel llama el **Espíritu subjetivo**.

Sin embargo, hasta este momento alcanzado por el Espíritu que es el de él mismo como Razón, la conciencia de que las determinaciones del espíritu son también las de las cosas, no impide que siga existiendo un mundo de realidades que aparecen como extrañas al espíritu. De ahí que el espíritu se percibe a sí mismo oprimido por las cosas y de ahí también que su propio movimiento lo empuje a liberarse de la sujeción a ese mundo de cosas extrañas. Su desarrollo irá, pues, a la realización de **una libertad** concreta, la que a su vez no se logrará sin una transformación del mundo exterior por obra del espíritu, de modo que éste vaya cada vez más imprimiendo el sello de su universalidad espiritual, sobre las tendencias disociadoras que proceden de los individuos. Tal es la fase del **Espíritu objetivo** que se manifiesta sucesivamente por la creación del **Derecho**, la **Moralidad** y la **Eticidad**, que es a la vez idéntica a la acción del Estado. A través de estas formas, la voluntad general del espíritu va reduciendo de un modo cada vez más perfecto las oposiciones derivadas de los individuos en la vida social. Como se ve, para Hegel, la actividad de los individuos se integra de un modo pleno a la voluntad del Espíritu, sólo cuando aparece el Estado en su forma concreta.

Una vez que el Espíritu ha podido imponer a las voluntades particulares discordantes su ley como espíritu, alcanza la libertad necesaria para volver plenamente sobre sí mismo en una serie de momentos, y a la vez bajo diferentes formas, en que va a expresar **este encuentro consigo mismo** y la riqueza interior que lo constituye. Entramos a la etapa que Hegel denomina **Espíritu absoluto**. Lo propio de esta fase es que en ella el espíritu humano va reconociéndose a sí mismo lentamente como **el valor más alto**, esto es, como lo divino, o Dios mismo. Esta conciencia progresiva se hace patente primero en la **Historia del Arte** que conduce hasta el arte mismo romántico que pretende en lo sensible hallar la expresión de lo Infinito. En seguida, se hace manifiesta en la **Historia de la Religión** que viene a culminar con el Cristianismo, pero no en la forma que tiene en su aparecer histórico, sino en la interpretación racional que da de él el mismo Hegel. En fin, esta conciencia de sí como lo Infinito verdadero la logra plenamente el Espíritu, en la **historia misma de la filosofía**, en la que acaba por alcanzar la perfecta autoconciencia de su realidad total.

SOBRE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO DE HEGEL

Comencemos recordando algo elemental, a saber, que muchas obras memorables producidas por el pensamiento humano se parecen a una enorme cantera o, si se quiere, al taller de artífice que trabaja con la piedra o el mármol. Allí nos hallaremos con bloques en todas las fases de la elaboración, los unos casi conclusos, los otros a medio camino y los demás, en fin, apenas recortados de la cantera. Además, percibiremos en las líneas apenas esbozadas por el cincel del artista, el inicio de algo lleno de gracia y de armonía o en otros casos cierta tosquedad, cierta carencia de proporción en la idea misma allí incorporada y descubriremos de inmediato la distancia que separa la obra que logrará sin duda la perfección en su género de la otra obra que por más pulida y terminada que esté será un producto malogrado. Tal es la impresión que produce tanto al aficionado como al especialista la obra monumental de Hegel que lleva por título *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal*. Nos preguntamos de inmediato ¿qué significa para nosotros ese título altisonante como pocos? Responder a esa pregunta implicaría someter a examen todo el pensamiento de Hegel.

Pero dentro de los límites a que nos constriñe esta lección lo sólo factible es esclarecer el horizonte histórico, la atmósfera espiritual dentro de la cual se gestaron estas monumentales páginas sobre la historia universal escritas por Hegel. Este horizonte y esta atmósfera son las de la segunda mitad del siglo XVIII y corresponden a lo que se ha llamado con los nombres de Epoca de las Luces, Ilustración o en alemán «**Aufklärung**». Pues bien, entre los rasgos más decisivos de esta fase del movimiento cultural europeo hay dos que influyen decisivamente en el espíritu de Hegel y lo impelen a la producción de su obra.

El primero de estos rasgos es el interés que surge en la masa de la clase ilustrada, hoy hablaríamos del hombre culto, por el conocimiento científico de la historia. Este interés se puede comprobar en las numerosas obras sobre historia de pueblos o de épocas o de formas de la cultura que aparecen en el círculo de los autores de la **Enciclopedia** o sus contemporáneos, empezando con Voltaire, etc. Precisemos que no se trata ya de un interés por enumerar o describir hechos importantes del acontecer colectivo del hombre y que se manifiesta en forma de crónicas en las que suele predominar la presentación de los hechos políticos en desmedro de los demás aspectos de la actividad humana. No se trata dentro de la óptica de la Ilustración de narrar hechos, sino de explicarlos reconociendo en ellos la aplicación de ciertas leyes generales, invariables y válidas para todo tiempo y lugar. Es decir, se concibe el campo de los acontecimientos humanos en

cuanto abarca todas las producciones sociales del hombre: lenguaje, religión, derecho, costumbres, etc. como similar al campo de los fenómenos de la naturaleza donde la razón busca y encuentra acciones y reacciones sometidas a las mismas reglas como lo son las leyes de la mecánica o la termodinámica. Pero tampoco los historiadores de esta época pretenden abrazar la totalidad de los hechos humanos y escribir una historia científica universal, menos aun con la pretensión de revelar, o por lo menos avizorar, una finalidad última, una meta de ese curso del acontecer humano total. Lo que los sabios de la Ilustración buscan en los hechos de la historia es algo más modesto y, por lo mismo, más fácil de hacer inteligible y poner al alcance de la inteligencia del vulgo. Lo que no impide que esta tentativa y sus más que indiscutibles resultados, los llenen de orgullo y los hagan sentirse iniciadores de una nueva y luminosa época de la existencia humana.

Pero si quisiéramos circunscribir con rasgos a la vez más enérgicos y verídicos el interés por la historia que se despierta en la Ilustración tendríamos que completarlo con otra anotación, a saber, la creencia unánimemente compartida por estos ilustrados o iluminados de que por encima y más allá de las leyes por las que se rigen los sucesos de la historia y que apenas empiezan a ser leídas y desentrañadas se yergue majestuosa e irresistible otra ley que las envuelve y las domina, la ley del progreso. Se trata en verdad de una ley misteriosa, a la vez que inverificable, tan misteriosa e inverificable como la idea religiosa de una Providencia divina, vale decir, de una Divinidad rectora de los hechos históricos, pero que los racionalistas de la Ilustración aceptan no sólo a pies juntillas, sino con un fervor y una intensidad sólo comparables a las que experimentan el alma del creyente que pone toda su confianza en Dios. A nosotros, hombres de nuestro siglo, nos cuesta o mejor dicho nos es casi imposible figurarnos la intensidad de esta fe en el progreso que en el fondo no era sino fe en una humanidad futura, ya que habría de ser la humanidad perfecta e imperfectible al fin lograda, o como ellos decían, en una palabra cargada de imprevisibles armonías, la Posteridad. Digo que nos cuesta figurarnos esa fe no porque hayamos dejado de creer en el progreso, sino más bien, por un lado, porque ese progreso se nos ha hecho tan evidente como la presencia de la luz y, por otro lado, porque después de guerras mundiales sucesivas y catástrofes atómicas la relación del progreso con la felicidad del hombre, de ese hombre genérico y abstracto, que calificamos de humanidad, se nos ha vuelto problemática. En oposición a esto, los hombres de la Ilustración, lo mismo que los del siglo XIX, concibieron esta ley del progreso sin límites y cada vez más fecundo del género humano no sólo como una idea estimulante y ennoblecedora, sino como el magnífico descenso a la tierra de una verdad venida del cielo y que sustituía con creces la verdad proclamada por Dios en el Evangelio. De ahí la fuerza increíble que logra sobre la mente de esos hombres el pensamiento del progreso de la humanidad tomada en bloque hacia un futuro radiante por los caminos de la ciencia, de las artes, de la filosofía y del buen gobierno republicano y democrático. Nada nos convence mejor de esta actitud religiosa de devoción al progreso como un episodio humano acontecido en plena Revolución francesa. Estamos frente a uno de los eminentes representantes de la Ilustración, el sabio Condorcet, en los momentos que se prepara a quitarse la vida, acosado por sus perseguidores. Lo curioso es que estos perseguidores, los extremistas

de la Convención, comparten sus mismas ideas, pero lo juzgan un tibio, un moderado, un complaciente, en fin, un reaccionario, que ha traicionado los sagrados intereses de la Revolución. Entonces, poco antes de morir, Condorcet, para consolarse de ese absurdo que es ser condenado a muerte en nombre de sus propias ideas, escribe lo que sigue: «La posteridad liberada de sus cadenas[...] avanzando por la senda de la verdad, virtud y felicidad, consuela al filósofo de los errores, los crímenes, las injusticias que manchan todavía la tierra y de que él mismo no pocas veces es víctima. En la contemplación de ese cuadro[...] halla la verdadera recompensa de su virtud. La contemplación de ese cuadro -agrega Condorcet- es un asilo donde la memoria de sus perseguidores no le alcanza, un asilo en que viviendo imaginativamente con la humanidad restablecida en sus derechos y en su verdadera naturaleza, puede olvidar a la humanidad corrompida y atormentada por la codicia, el miedo y la envidia. En este asilo vive verdaderamente con sus compañeros en un cielo que su razón creara y que su amor a la humanidad embellece con las dichas más puras». Este sentimiento que anima al eminente ilustrado del siglo XVIII fue con toda su vehemencia y poderío el que animó a nuestros antecesores del siglo XIX y los mantuvo con los ojos abiertos hacia una humanidad esplendorosa, único objeto por el cual valía la pena vivir, trabajar, sufrir y morir y es un sentimiento que probablemente pervive hoy día en muchos cultores ingenuos de utopías colectivistas. Puede afirmarse sin vacilación que a hombres de ese temple anímico esa entrega absoluta a la causa de la humanidad futura, visualizada bajo colores tan vagos como magníficos, viene a suplantar el lugar que ha ocupado para el hombre cristiano el supremo interés por la salvación de su alma y la conquista de la vida eterna.

Esta es la atmósfera espiritual en que el espíritu de Hegel nace y se nutre. Obviamente, sin embargo, otros elementos influyen poderosamente en su formación y en el horizonte dentro del cual se le va a plantear el problema de la historia. Pues ya en esa época la concepción de la historia de la humanidad que tienen los ilustrados ha sido sometida a crítica y desvelada en sus puntos débiles por nombres como Herder y Fichte. Por todas partes la idea de progreso se revela vaga, nebulosa, inverificable, incapaz por tanto de hacer plenamente inteligible el curso de los sucesos con su riqueza y sus contradicciones, como incapaz de suscitar alguna esperanza y alguna conformidad profunda al espíritu que sufre y padece en el curso del acontecer histórico. Para esos jóvenes pensadores del idealismo alemán se diría que a la idea de progreso racionalista le falta en el fondo una sola cosa, le falta nervio, esto es, poder estimulante para la razón, pues le falta toda concreción, toda determinación para hacer comprensibles la marcha o desarrollo en concreto de las grandes formas de la cultura en que el hombre ha agotado la energía de su espíritu. Esta falta de nervios deriva a su vez de otra falta, la de densidad y flexibilidad para iluminar los grandes cambios que rompen a veces la continuidad del flujo de la existencia social.

La tarea que va a asumir Hegel, al dictar en el año 1834 sus lecciones sobre la Filosofía de la Historia en la Universidad de Berlín está a la medida de su genio, pues se encumbra muy por encima de lo que han pensado sus predecesores, llámense Voltaire, Lessing,

Herder o Fichte, sobre ese tema. Lo que percibe muy claramente Hegel es que la idea de progreso de la Humanidad, hasta ese instante manejada, carece de sustancia y, por ende, de auténtica potencia orientadora y educadora y esto por dos razones fundamentales. Primero, esa idea, la de la Ilustración lo mismo que la del Romanticismo incipiente, no le fija al hombre ninguna meta convincente que sea tal por su verdad incontrovertible. En el fondo, el hombre de la Ilustración se siente transido y embriagado por la convicción de que el progreso del conocimiento científico, la lógica y el dominio de la naturaleza conduce a un estado de soberana beatitud a escala mundial, pero se muestra absolutamente incapaz de decir nada acerca del contenido de ese estado y de los ingredientes necesarios del mismo, como la justicia perfecta, la paz incommovible, la felicidad del género humano. Ese hombre no sabe en realidad a dónde va el progreso, porque ignora si los logros en el incremento de los conocimientos científicos y del poder sobre las cosas conducen a algo digno de ser buscado como supremamente valioso, como también ignora si ese incremento no ha de pagarse con algún grave deterioro de las posibilidades humanas. Pero Hegel no se contenta con creer en el paso adelante de la Humanidad a través de las épocas, sino que quiere ver si ese progreso es tal que atañe a la esencia humana o al revés, por ejemplo, un simple tránsito de un estado a otro estado más o menos equivalente, sin que podamos establecer diferencias absolutas en valor entre uno y otro estado. Por otra parte, no basta formular una cierta concepción del progreso del hombre a través del tiempo, si no se lo consigue hacer ver ya en lo corrido por la humanidad desde el pasado hasta el presente, si no se logra ver el paso de un estado de imperfección a otro más perfecto, en los mismos fenómenos que nos relatan los textos y documentos del pasado. Para ello se requiere la percepción verídica de lo acontecido en su integridad, percepción insuficiente si, por ejemplo, nos limitamos a considerar en un pueblo determinado tales o cuales clases de hechos o bien de los que corresponden sólo un momento de la vida de ese pueblo. Si así fuese, tendríamos del pasado sólo una visión tocante a cierta época o cierta clase de hechos cuyos caracteres podrían ser desmentidos por la visión de otra época o de otra clase de fenómenos. Hegel tiene plena conciencia de que la historia no podrá ofrecer una visión suficiente si no se adentra en la larga y penosa tarea de recoger los grandes rasgos particulares que diferencian a los pueblos unos de otros y hacen de cada uno algo como grandiosas individualidades dotadas de una fisionomía inconfundible, como ocurre desde luego con los grandes pueblos del Oriente, con Grecia y con Roma. Esa fisionomía será la que Hegel creará reconocer y trazar en el arte, en la religión, en el derecho y, en general, en las costumbres de los diversos conglomerados humanos.

En realidad, el cumplimiento de la tarea que emprende Hegel al trazar su filosofía de la historia envuelve más dificultades que las que aparecen a primera vista. Desde luego ella no puede ser llevada a cabo sin un abundante y bien organizado material de información sobre todos los aspectos de la vida de un pueblo tanto acerca de las actividades superiores del espíritu que cristalizan de vez en cuando en obras maestras del arte o del pensamiento, cuanto sobre las actividades cotidianas y anónimas perceptibles bajo la forma de reglas de conducta, normas éticas coactivas y legislaciones de tipo jurídico.

Pero esto no es todo pues la tentativa de Hegel presupone la posesión de principios de discernimiento, o sea, criterios que permiten discernir en esas actividades aquéllas o aquélla que ha de servir de patrón o unidad de medida para certificarnos acerca del carácter accidental o, al revés, esencial del desarrollo ascendente del hombre a través de los jalones de la historia. En realidad, los hechos más elementales de esa historia prueban que el hombre ha sabido perfeccionar sus capacidades particulares, por ejemplo, la calidad de un utensilio o herramienta o bien la de un estilo artístico de fabricación. Se pasa de una manera tosca y rudimentaria de construir habitaciones, decorar objetos de uso o fabricar útiles a una manera cada vez más airosa y eficiente. Y esto vale para todas las direcciones de la actividad cultural. Claro está, también la experiencia nos muestra en esas mismas direcciones un fenómeno contrario, a saber, la decadencia de las técnicas, de los estilos o de las expresiones, ya que se puede comprobar en la historia de los pueblos una decadencia del arte, de la religiosidad, así como un estancamiento del desarrollo poético o científico. Hay épocas que son como tierras baldías. Ahora bien, ¿cómo aseguramos de la máxima o mínima trascendencia de estos procesos de crecimiento, de decadencia o de estancamiento en lo que atañe a la vida de un pueblo? La respuesta a esta interrogante se hace imposible si el pensador no ha puesto en evidencia un principio jararquizador de las actividades del hombre sobre cuya base se pueda decidir acerca de lo que conduce en línea recta al hombre, a la perfección de su naturaleza y se distingue de todo aquello que se limita tan sólo a condicionar o a auxiliar el despliegue de la posibilidad más alta. Indiscutiblemente, Hegel cree hallarse en posesión segura de semejante principio, pero si así lo cree y si descansa seguro sobre esta creencia y ello ocurre porque su enorme trabajo filosófico, y me refiero con esto a la obra cumplida con anterioridad a sus lecciones de historia, le han otorgado plena claridad y plena certidumbre sobre la actividad del hombre en que éste juega por entero su destino, pues de ella y sólo de ella depende su estado de supremo reposo y apaciguamiento, su estado de suprema vitalidad y fecundidad, ese estado que los griegos llamaron con un nombre raro e intraducible, *eudaimonía*, perfección ya imperfectible, posesión absoluta de todo lo que el hombre quiere y puede ser. ¿Existe tal actividad en el hombre, existe un acto de tan excelsa condición que permita al hombre alzarse a su más deseada meta? Frente a esta pregunta, Hegel cree haber determinado la naturaleza de ese acto al cual sin saberlo y sin quererlo y a veces haciendo lo contrario de lo que ese acto demanda, se encamina todo el afán humano sea cuando se endereza al logro de una sublime perfección moral, la santidad, sea cuando simplemente tiende como tendemos a la felicidad pura y sin carencias. De acuerdo a los fundamentos hegelianos podríamos definir ese acto de la siguiente manera: es aquel acto en que la razón humana toma plena conciencia de sí misma y se ve a sí misma transparentándose entera y allí se intuye a sí misma no como algo vacío sino como lo máximamente lleno de ser y, por tanto, de fuerza, de libertad y de quietud. Poco o nada sabemos nosotros si consultamos a nuestra experiencia cotidiana, de un acto semejante, pues la conciencia que tenemos de nuestra razón y ello quiere decir de nuestro espíritu, digo, de aquel que vive en nosotros y nos anima constantemente, es conciencia de algo que en nada puede aquietarse, en nada puede reposar durante mucho tiempo, que siempre se siente amenazado por algo que

puede destruirlo o impedirlo, en fin de algo que siempre puede más de lo que efectivamente es. Sin embargo, la verdad es que Hegel no se fía en ese testimonio personal, sino que busca en la existencia humana otro tipo de testimonio, el que podríamos calificar de suprapersonal. Ese testimonio sería el que dan las más altas formas de la cultura, la obra del genio poético, artístico, religioso o filosófico de un pueblo. Es en la interpretación de esa obra, en la multiplicidad de sus expresiones donde Hegel discierne el movimiento de la razón que avanza como ciega, sin darse cuenta del verdadero objetivo a que apunta, a ese supremo acto, a esa suprema toma de conciencia, final del hombre y de la historia.

Es evidente, pues, que para Hegel nada más grandioso y profundo puede acontecerle al hombre que habita la tierra como aproximarse a ese acto, anticiparlo en cierto modo y medida, aunque considerado ese hombre subjetivamente no se percate de ello y se imagine tender a otra cosa. Pero incomparablemente más importante que este común desconocimiento es el hecho de que Hegel nos invita a leer el desarrollo histórico de las formas culturales más imponentes de un modo que contradice derechamente nuestros hábitos mentales. Se diría que para el hombre que crea algo, por ejemplo, una tela o una escultura, o disfruta de ella, o bien para el hombre que eleva su alma en la eclosión de un poema o en la plegaria a la Divinidad, lo que le importa es ese acto en sí mismo, es el valor intrínseco que representa y que se traduce no por una sensación placentera o jubilosa cualquiera, sino por un sentimiento indeciblemente más profundo que cualquier delectación. En otros términos, ese acto vale no por ser transición o preparación para otro acto posterior sino por sí mismo. Y aun cuando su valor y su relevancia pueda ser apreciado después en relación a otro momento posterior, siempre lo será porque ese momento es prolongación del anterior. Ahora bien, para Hegel esta apreciación que llevamos a cabo de nuestros actos es irrelevante, pues lo sólo que da sentido a los mismos no es lo que el sujeto de esos actos percibe, sino en lo que ese mismo acto al exteriorizarse hacia afuera, por ejemplo como palabra, gesto, pensamiento conceptual u obra, contribuye a que el espíritu se aproxime a la plena conciencia de sí mismo. Por esta misma razón habrá que reconocer que no todas las expresiones culturales del espíritu humano cumplen una función importante en la marcha ascendente del hombre, sino acaso muy pocas entre ellas. Nada esclarece mejor esta perspectiva hegeliana de ponderar el rango y la función de la creación espiritual del hombre como el hecho de que insistentemente el pensador la ve no como manifestación del espíritu humano tal como es poseído por el individuo, sino como si se tratara de un espíritu que trasciende soberanamente a los individuos y como si fuese para cada uno de ellos un habitante destinado a habitar ahí sólo un momento del tiempo, para emigrar después a otros individuos. Es la razón por la que recibe el nombre de espíritu universal, espíritu absoluto o también espíritu divino. Pero al revés de lo que pensaríamos en una perspectiva cristiana, este espíritu divino, este Dios de Hegel, es un Dios que necesita del mundo, esto es, de la naturaleza y del hombre para manifestarse como Dios y para ser verdaderamente Dios. Y la plenitud del hombre al final del movimiento de la historia consistirá en participar del goce de la Divinidad que se conoce perfectamente a sí misma.

Debe, pues, decirse que dentro de esta concepción el mundo aparece divinizado, pero a la inversa Dios se mundaniza.

Hay otra dificultad que debe enfrentar Hegel en su tentativa de hacer inteligible la historia y ella proviene de los hechos mismos cuyas más secretas conexiones y cuyo movimiento unitario se trata de penetrar. Ya le sería difícil a la mente humana más genial mostrar ese enlace y ese movimiento solidario si la humanidad se hubiese desplegado sobre la faz de la tierra conservando un mismo tipo de figura física y espiritual. Pero la realidad es otra. Lo que hay en el comienzo de la historia es un pueblo de tez amarilla y de ojos oblicuos que produce una civilización llamada china. Y lo que viene después son otros pueblos con otra piel, otra textura anímica y que se expresan en otros tipos de formaciones culturales. Es así como la llamada humanidad aparece bajo la forma de una civilización hindú, luego bajo la de una cultura egipcia, griega, romana, bizantina, latina, germánica, anglosajona. La realidad humana por tanto se presenta bajo la forma de pueblos hondamente diferenciados que se van sucediendo en el correr del tiempo y cuyo espíritu toma cuerpo en lenguajes, estilos artísticos, religiosidades y valoraciones éticas peculiares. Si como Hegel pretende, en todos los grandes hechos de la historia se va manifestando la voluntad y, por así decirlo, el rostro de una cierta Divinidad que aspira a colmarse a sí misma; entonces tiene que mostrar que esto ocurre en los modos concretos de expresión de cada pueblo. Y no sólo esto, sino que debe hacer evidente o por lo menos verosímil que la manifestación del espíritu divino, de la grandeza de su designio y de la infinidad de su contenido, se va haciendo cada vez más nítida, más acabada y por tanto más verdadera al pasar de un pueblo al que le sigue en el orden cronológico. Desde luego esta pretensión aparece difícil de sostenerse. Pienso en efecto que todos estamos dispuestos, poniendo un ejemplo, a reconocer que los egipcios, los griegos o los cristianos medievales expresaron su idea de Dios, en sus grandes monumentos sagrados, los egipcios en sus templos de Karnac y de Lucsor, los griegos en su Partenón y los medievales en sus catedrales góticas. Pero ya es mucho más arriesgado sostener que el Partenón representa una idea más elevada de Dios que los templos egipcios o que una iglesia estilo gótico expresa una idea más verdadera de la Divinidad que una iglesia románica o el mismo Partenón. Pues de lo que se trata no es de creer u opinar sobre este tópico, sino de mostrar con pruebas convincentes que esto ocurre. Sin embargo, ésta es la tarea a que se aboca con igual agudeza y tenacidad Hegel en las páginas de su historia. Para ello tiene algo más que observar el detalle de los grandes fenómenos culturales, pues se ve obligado a pasarlo por un cedazo muy personal, alzando a los unos a la luz y marcándolos en todo su relieve y a la inversa postergando y, por ende, rebajando a los otros. Puede afirmarse que si bien Hegel ilumina de un modo extraordinario algunas grandiosas secciones de la historia universal tales como la Grecia clásica, deja en la sombra o en el claroscuro otras secciones de esa historia tales como el rol del pueblo de Israel y el mismo sentido profundo del Cristianismo.

Pero con lo que va dicho hemos entrado en otro terreno, cual es, del enjuiciamiento y la valoración global de esta filosofía de la historia. Tal enjuiciamiento sobrepasa el

propósito de esta exposición. Una mirada superficial nos lleva necesariamente a emitir juicios superficiales. Por ejemplo, a un historiador profesional las apreciaciones de Hegel sobre tal o cual pueblo o tal o cual aspecto de su cultura le parecerán fantásticas o pueriles, simple producto de una imaginación que suple con su inventiva lo que la experiencia no muestra. Para un hombre creyente, para quien el gobierno y el cuidado que Dios tiene de sus creaturas es el misterio de los misterios, la tentativa de Hegel se le antojará como una intromisión llena de soberbia en los secretos designios de la Divinidad. No entraremos aquí a discutir la validez de estas consideraciones. En cambio, sí nos interrogaremos brevemente sobre las motivaciones o si se quiere, los supuestos básicos que incitaron a Hegel a este proyecto de describir la historia de la Humanidad como el ascenso por grados sucesivos del Espíritu en busca de sí mismo hasta su final consumación o, si se quiere, como si la historia del hombre no fuese en el fondo más que el advenimiento del Reino de Dios en la tierra, eso sí, por obra del mismo hombre.

La primera de estas motivaciones nos parecerá de inmediato comprensible, pues coincidirá con una experiencia que en algún grado hemos hecho todos. Pues ella no es otra cosa sino ese sentimiento intolerable que se produce en nosotros al comprobar nuestra ignorancia sobre nosotros mismos; es, en otros términos, la visión aterradora de nuestro ser por cuanto no sabe aquello que más le concierne. En un texto, Nietzsche al referirse a la vida humana la llama: «la vida de ojos ciegos». En efecto, en esta vida andamos como a tientas, envueltos en espesas sombras desde que nacemos hasta que morimos. Desde luego, desconocemos a cada paso las repercusiones de nuestros actos, esto es, los efectos desastrosos o bienvenidos que traerán esos actos con el curso del tiempo. Es asombrosa la falta de prevención, incluso en los que parecen intelectualmente mejor preparados, para regir a los pueblos y conducirlos sabiamente a sus destinos. En un nivel más hondo nos abruman y nos aterrorizan otras ignorancias, a saber, la de nuestro origen y la de nuestra destinación. Quisiéramos saber a ciencia cierta que el hombre, cada hombre, no es en su peregrinación terrestre el simple producto o resultado de fuerzas ciegas e irresistibles, y quisiéramos saber también si de algún modo estamos destinados a alguna magnífica y excelsa plenitud en vez de hallarnos entregados a los caprichos de nuestros deseos y fantasías de nuestra imaginación. Pero en ninguno de estos puntos nadie alcanza jamás la evidencia deseada y la certidumbre irrecusable. Y así siempre y doquiera nos asalta como una pesadilla la posibilidad de ser tan sólo accidentes, contingencias, breves destellos de conciencia en medio de un inmenso acontecer para el cual no tenemos ninguna importancia. Pero lo que es más grave, esta extrema ignorancia del hombre sobre sí mismo obviamente ligada a su ignorancia sobre la totalidad es una de las raíces no sólo de la imperfección de todo esfuerzo humano tras sus propios fines, sino que es también la raíz de esa estremecedora realidad, cual es, la desgracia del hombre sobre la tierra en tanto se nos aparece víctima de la fatalidad, de la malignidad, de la insania, es decir, en tanto padece en su cuerpo y en su espíritu todas las formas de la disolución y de la muerte. Y lo que vemos en los otros sabemos que de pronto nos puede asaltar a nosotros mismos y que de algún modo las fuerzas oscuras que designamos como fatalidad, culpa y muerte nos están tocando o nos tocarán alguna vez.

Hegel no fue insensible, como pudiera parecer, a este lado sombrío de la existencia, no fue en relación al múltiple sufrimiento humano una especie de observador frío objetivo y distante, sino al revés se sintió hondamente solidario del mismo. Por eso el trazado de esta filosofía de la historia tan rebosante en el fondo de optimismo metafísico sobre el destino del hombre puede interpretarse como una empresa de evasión. Es el espíritu que intenta ver debajo y detrás de todas las miserias humanas, de toda la gigantesca desdicha que implican la muerte de las máximas personificaciones de lo humano, la de Sócrates y sobre todo la de Jesucristo, así como detrás de todas las devastaciones y derrumbamientos históricos con su secuencia de injusticias y crímenes, cómo hay algo sublime construyéndose y, sin embargo, que no llegaría a su grandeza si no es dejando tras sí este montón de ruinas, este largo cortejo de llantos y lamentaciones que es la historia.

Una segunda motivación aparece determinando el trazado de esta filosofía de la historia, a saber, la idea de que la libertad a que el hombre aspira, objeto de su más ardiente deseo, es irrealizable si ese mismo hombre no se alza a un saber pleno y absoluto de lo que es él mismo y de su inserción en el todo. Para Hegel toda forma de no saber, toda limitación en la comprensión de la realidad esconde una amenaza posible a la libertad del hombre y al poder que ella le otorga de rechazar lo que le es extraño u hostil. En esta perspectiva, sólo si la razón participa del saber que Dios mismo tiene de la totalidad, entra en posesión de un saber que quiebra todo límite y puede quedar asegurada esa libertad. Con ello, Hegel ha abandonado radicalmente un punto fundamental de la fe cristiana cual es la posibilidad de entrar en una auténtica comunión con lo divino sin que ello implique posesionarse de la ciencia absoluta de Dios.

Curiosamente hubo alguien contemporáneo de Hegel que reconoció la incompatibilidad entre el concepto que Hegel tiene del hombre y de la historia y el concepto correspondiente que aporta la revelación bíblica. Este contemporáneo de Hegel que conoció si bien indirectamente su pensamiento fue el teólogo Kierkegaard. Lo que vio Kierkegaard en la relación establecida por Hegel entre el individuo y la historia, fue no sólo un extravío, un error, sino que el desconocimiento de la verdadera realidad del individuo y de su posición en la corriente de la historia. Ese desconocimiento se le apareció en abierta oposición con el lugar que le otorga al individuo, al hombre singular, la palabra de Dios promulgada por el Hombre Dios, Jesucristo. En efecto, en esa palabra, la vida eterna, la eterna beatitud le es anunciada y ofrecida a cada hombre justamente en cuanto es él siempre ese único hombre. Esta capacidad del individuo humano para la plenitud total se presenta automáticamente como el único verdadero destino de su paso sobre la tierra. (Sin embargo, Kierkegaard no se contenta con enunciar la inconciliable postura del pensamiento cristiano con el de Hegel en su filosofía de la historia, sino que apunta más allá al fundamento ontológico de esta oposición. Es lo que encontramos en las primeras líneas de *El concepto de la angustia*, donde justamente cada individuo de la especie humana es concebido a la manera de Adán, el primer hombre, como incluyendo en sí mismo a toda la especie). Para el teólogo Kierkegaard, el individuo deja de aparecer como la simple parte de una multitud infinita o el simple

miembro de una serie de seres puesto en tal punto de la serie sólo para hacer posible el término grandioso de la misma. En suma, para Kierkegaard, testigo en este punto fidedigno del cristianismo, ningún miembro de la especie humana está arrojado a la existencia simplemente para servir de puente al advenimiento de la Humanidad última, aunque la pensemos máximamente divinizada.

No puede ocultarse que esta posición del pensador danés, que exalta en tal grado la posibilidad de grandeza del individuo espiritual, se opone contradictoriamente a la visión hegeliana de la historia y se vuelve decididamente contra sus supuestos fundamentales. Podría alguien concluir que en ella se da irrelevante y accidental la vinculación del individuo tanto con la totalidad del curso de la historia como con esa otra totalidad que le es inmediata a saber, con su propio pueblo. Si así fuera, todo aquello que el hombre produce y va entrelazando su propia existencia con la de los otros, todo aquello que contribuye a hacer de la sociedad humana algo más que un rebaño o un enjambre bien organizado, esto es, todo lo que vincula espiritualmente a un hombre con otros hombres en una comunidad de creencias, sentimientos y proyectos, por ejemplo, el lenguaje, la religiosidad, el arte, la filosofía, las normas sociales, los modelos de vida, etc., todo eso al parecer vendría a ser algo sin importancia en comparación con la elevación interior del individuo dejado a solas consigo mismo. De ser así, la creación de una cultura como ámbito espiritual de un pueblo debería ser pensada como sin relación esencial con el destino personal del individuo. Sin embargo, la posición de Kierkegaard depurada de su extremismo polémico no implica rigurosamente un desligamiento del individuo frente al mundo al cual pertenece, sino una nueva manera de comprometerse y, por tanto, ha de empeñarse en la obra común, cual es, la fundación de una ciudad humana y de un estilo de convivencia en que tengan su lugar justo todas las formas auténticas de la cultura. Sin embargo, en esta nueva perspectiva le ocurrirá al hombre algo complejo y a la vez doloroso. Me refiero a un desgarramiento de su espíritu y en él de su corazón mismo, pues tendrá que tender a la vez a un modo de existencia caracterizado por su radical interioridad, tendría que existir para sí mismo, siempre dispuesto a acoger aquella presencia luminosa, inabarcable y la vez fecundadora, cual es, la presencia inmediata de Dios o mediata a través de las formas finitas. Lo que esa presencia otorga, ese hombre lo percibirá sin dubitación alguna como imposible de canjear por otro bien igual o mejor. Pero a la vez tendrá que volcarse incesantemente al afuera, a las exigencias justas del mundo del que es deudor y tendrá en suma que servir a ese mundo sin poder jamás hacer de esas dos finalidades una sola. Vivirá siempre, según diría Hegel, con una conciencia desgarrada y será así desdichado. Pero comprenderá, como comprendió Kierkegaard, que su desdicha es en el fondo su mayor dignidad y a la vez la raíz de su calma frente a la frustración de sus deseos y de aquéllos a quienes ama.

En verdad, la evocación de la posición de Kierkegaard nos ha arrojado al vértice mismo de un gran debate que no es meramente especulativo, sino práctico. Ese debate es el que atañe a la religación del individuo con el mundo que le circunda y más allá con la totalidad de su pasado. Por las breves notaciones a propósito del concepto hegeliano de la historia

y su polémico contradictor es posible comprender que ese debate admite respuestas contradictorias. Pero las raíces de donde arrancan esas respuestas contradictorias escapan a los límites de esta lección. No tenemos a la mano ningún hilo conductor que nos permita averiguar por qué el hombre a veces se ve llevado a magnificar su posibilidad terrestre de existencia en forma tal que toda otra posibilidad se le antoja ilusoria y producto de una debilidad del espíritu. Tampoco sabemos por qué el hombre otras veces ahonda en su espíritu y percibe o presiente ahí profundidades que sólo la Presencia de la Luz pura e indivisa es capaz de llenar.

Sin embargo, es preciso retener firmemente lo que fue dicho al principio de la obra de Hegel en la forma de un símil. Toda esa obra se asemeja a una grandiosa cantera, a un taller donde los bloques se apilan y aparecen de muy contrapuesta calidad. Diré que en la historia total, y mucho más en la historia de tal o cual pueblo en particular, hay algo que sólo puede ser bien avizorado y bien ponderado en su grandeza, en su fuerza y en su hondura si le vemos otra vez con la mirada aquilina del ese pensador que fue J. W. F. Hegel.

CAPITULO 4

NIETZSCHE

123

PROLOGO PARA ENSAYO SOBRE NIETZSCHE

130

LA AVENTURA DE FEDERICO NIETZSCHE

136

LA ILUSION EN NIETZSCHE

142

LA ESENCIA DEL ARTE EN NIETZSCHE

150

VERDAD E ILUSION EN NIETZSCHE

157

ZARATUSTRA (TIEMPO Y SUFRIMIENTO) (INCONCLUSO)

163

ZARATUSTRA (TIPOS HUMANOS, (INCONCLUSO)

172

ZARATUSTRA EL SUPERHOMBRE (INCONCLUSO)

175

NIETZSCHE Y EL CRISTIANISMO. LA VOLUNTAD NEGADORA (INCONCLUSO)

PROLOGO PARA ENSAYO SOBRE NIETZSCHE¹

En un momento lejano de la vida de ese hombre un pensamiento inaudito se albergó en su espíritu y desde entonces no lo ha abandonado. Lo halló tal vez en la página de un libro o lo atrapó del aire en un paseo solitario, eso no importa. Lentamente el tiempo le hizo comprender su grandeza incomparable, su poder absorbente y su fuerza articuladora. Porque hay pensamientos con tal pujanza en sí mismos que se convierten en la vida misma de aquel que los piensa. A veces, milagrosamente, ellos se han vertido en palabras en apariencia frías y casi inútiles: *Sery pensar, lo mismo*, o bien *Pienso, existo*, o bien ese elíptico o cortante *Ananké stenai, es preciso detenerse*, que alguna vez pronuncia el Estagirita. Otras veces, quién sabe si las más, ese pensamiento gira de palabra en palabra, emigra sin reposo de una a otra sin alcanzar jamás el descanso apetecido. Y su búsqueda es el tormento del hombre que lo ha concebido.

Uno de esos seres a la vez bendecido y acosado por sus pensamientos fue Federico Nietzsche.

En una carta fechada en 1881, escribe: *Tengo que separarme de mí mismo, mis pensamientos me devoran. Quiero remar...*

Sin embargo sabemos bien que Nietzsche no se dejó devorar por sus pensamientos y no se hundió en la mera perplejidad ante las impasses y las aporías que ellos suscitaban. Por eso cabe otra interpretación de esa frase *mis pensamientos me devoran...*

En efecto, tanta puede ser la energía absorbente de una idea, tan arrasadora su fuerza de succión que a causa de ella el hombre esté dispuesto a renunciar a la paz, a la felicidad terrenal, a la compañía de los seres amados y a las dulzuras de la existencia ordenada. Todo esto puede arrojarlo por la borda ante la imperiosa necesidad de explorar los laberintos de esa idea y someterse a los mandatos de la misma. Y así el valor de su vida humana se vuelve nulo comparado con los dominios esplendorosos que esa idea promete descubrir.

Ello no significa que esa vida humana de pronto no despierte y saliendo por sus fueros

1 **Philosophica**, Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso (CHILE). Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1982, Número 5, págs. 29 a 38.

no haga sentir con extrema dureza las consecuencias de su olvido al hombre que la olvidó.

Todos los testimonios de la existencia de Nietzsche abonan esta interpretación y nos informan además extensamente de la tormentosa sucesión de alegrías y tormentos a que su faena pensante lo expuso.

No es esto sin embargo lo decisivo, sino comprender la fuerza de ese pensamiento. Hemos sugerido que ella proviene de su grandeza, manera de hablar a la vez vaga y equívoca, pues evidentemente no tenemos a la mano ningún patrón, ninguna unidad de medida para decidir en todos los casos la grandiosidad de un pensamiento, o al revés su irrelevancia. Esa carencia de medida única pesa sobre todo cuando se trata de un pensamiento que se ramifica en muchos otros y que lejos de mostrarse uno y simple se convierte en un entramado o plexo de representaciones cuya ilación se nos escapa. En el caso de Nietzsche la dificultad de escoger algún criterio para valorar su obra se acrecienta enormemente, no sólo ni principalmente por su pletórica riqueza o por la variedad de lenguajes en que se expresa o por el modo fragmentario de presentarlos, sino por algo más fundamental y más difícil de exponer con claridad. Con esto nos referimos a los obstáculos previos con que tropieza nuestra mente al intentar una comprensión adecuada del pensamiento de Nietzsche.

Mientras esos obstáculos no sean levantados, la grandeza de ese pensamiento quedará bajo sospecha y en estado de mera presunción.

Señalemos primeramente lo que salta a la vista en esa obra, a saber, las abundantes apreciaciones contradictorias sobre los mismos puntos enunciados en la misma fase del tiempo. Desde esa obra nos llegan a cada paso invitaciones contradictorias como si fuésemos solicitados a la vez por experiencias de la vida, del ser o de los mismos fenómenos históricos absolutamente inconciliables. Así el alfa y omega del mensaje que Nietzsche pone en boca de Zaratustra estriba en que *todo lo pesado se haga ligero, todo cuerpo bailarín, todo espíritu pájaro*. Pero luego esa misma voz nos habla de una alegría que es más *cordial, más espantosa, más secreta que todo dolor*. Es una alegría *que tiene sed de dolor, de infierno, de odio, de vergüenza... y que por lo mismo es muy difícil que aligere nuestra alma y la haga volar sin esfuerzo*. Ciertamente estas rápidas citas dejan fuera muchas otras donde pudiera hallarse tal vez un hilo articulador. Pero podrían multiplicarse los ejemplos tomados de otros dominios no menos relevantes. Así Nietzsche ha pasado, justificadamente, como un destacado prototipo de pensador ateo y como estridente proclamador de la muerte de Dios. Sin embargo he aquí lo que escribe en su Voluntad de Poder: *¡Y cuántos dioses son todavía posibles! A mí mismo en quien aún el instinto religioso, esto es, creador de dioses se ha hecho intempestivamente vivaz, ¡de qué diversos modos se me ha revelado cada vez lo divino!*. Extraño tipo de ateo sin duda éste en quien permanece tan vivo su instinto religioso y su necesidad de inventarse dioses. Por otra ¿no se yergue altivamente el autor del **Zaratustra** como un enconado

adversario del cristianismo y como prefiguración misma del Anticristo?. Y sin embargo no teme escribir en su *Ecce Homo*: «*Las dos formas nobles de hombre* que yo he encontrado personalmente han sido el perfecto cristiano; yo me jacto de descender de una familia que en todos sentidos se ha conducido seriamente con su cristianismo; y el perfecto artista del ideal romántico...».

No sabemos cómo se conciliaron en la mente del pensador la inmoralidad del cristianismo tantas veces denunciada por él, con esta posibilidad de ennoblecer al hombre en grado superlativo. Frente a estas contradicciones y otras sospechamos a menudo una falta de verdadera certidumbre disimulada bajo el tono enfático y categórico de las afirmaciones.

La segunda dificultad que nos opone esta obra proviene de un estrato más profundo. En ninguna parte nos hallamos aquí ante un movimiento continuo de ideas que procuran desplegarse de acuerdo a ciertos principios lógicos o cierta dialéctica. Regularmente se nos escapa en ella lo que íntimamente requiere la transición de un concepto al otro que lo fundamenta, o al revés, el paso de un concepto a aquellos que brotan de él a modo de conclusiones. Lo que hace, pues, la cohesión profunda de esa obra, lo que le otorga un carácter orgánico indubitable permanece precisamente soterrado o cuando más sugerido aquí y allá en textos de difícil interpretación. De ahí la apariencia de un cierto enlace flojo entre las nociones básicas que sustentan la posición de Nietzsche como si la una se sumara a la otra desde fuera para colmar un vacío o superar una contradicción súbitamente entrevista. Esta falta de armazón lógica aparente está ligada en Nietzsche a la deficiente clarificación de los conceptos últimos en que intenta sustentar la totalidad de su pensamiento. Todos ellos parecen mantenerse en una multiplicidad de significaciones equívocas y ello quiere decir, en una confusión jamás disipada del todo. Así ocurre con la idea de verdad y de error, con la de instinto y de voluntad, con la de poder, la de eterno retorno y devenir. El núcleo de esas representaciones parece flotar siempre en una niebla que las hace susceptibles de interpretaciones contradictorias. Percibir todo esto en la obra del pensador y declararla enseguida un engendro filosófico frustrado, esto, un aborto lamentable, resulta una tentación para muchos difícil de resistir. Sin embargo, la obra póstuma de Nietzsche, los numerosos bosquejos en vistas de un escrito que superara las fallas de sus exposiciones anteriores, demuestran la clara conciencia del pensador sobre las exigencias del pensamiento conceptual, y la necesidad de traer a la luz los supuestos en que se apoya. En el fondo lo que experimentó de un modo cada vez más agudo y no pudo llevar a cabo fue la necesidad de una nítida y precisa acuñación de su concepto del ser.

Es ahora el momento de señalar dos de las dificultades mayores con que tropieza nuestra comprensión de Nietzsche. No brotan ellas de una deficiente estructuración formal del pensamiento, ni de una inadecuada fundamentación del mismo, sino de elementos pertenecientes a su contenido unitario.

La primera de ellas se refiere a la doble intención fundamental que anima ese pensamiento y a la exigencia de situar una de esas intenciones respecto a la otra. En efecto, en el proyecto nietzscheano aparece como uno de sus motivos mayores la formulación de un arquetipo humano, esto es, el diseño de un modelo de hombre en que se cumplan todas las posibilidades más altas del mismo; aparece, decimos, la urgencia de poner sobre sus pies y a la vista al Hombre sobrehumano, al *Übermensch*. Pero no se trata tan sólo de elucubrar una vaga idea de esa realidad humana situándola en una lejanía inalcanzable como es la idea platónica de hombre o alcanzable tan sólo en el supuesto de otra existencia más allá y fuera del tiempo. Se trata para Nietzsche de concebir ese tipo humano como realizable, más aún como requerido a realizarse en algún momento de la historia, exigido, por decirlo así, por la secreta dialéctica que la mueve. De ahí la preocupación que manifiestan múltiples escritos del pensador para determinar el medio social y la forma de cultura que favorecen la eclosión del arquetipo de hombre. Diríase que a Nietzsche le agujonea la percepción de la grandeza futurible de este arquetipo como la que da sentido pleno a su afanoso quehacer intelectual y es también lo que le comunica su ritmo vertiginoso, su apresuramiento y su urgencia. De ese modelo de humanidad puede decirse que al fin la esencia humana sale de su estado milenario de larva. Así la belleza del Hombre sobrehumano que viene a Zaratustra como una sombra. Otro texto en que Nietzsche quiere resumir el designio que lo anima alude exaltadamente a esa belleza: «*Es mi tarea*, -dice, reivindicar como bien del Hombre, como su creación, su más bello adorno y su apología, toda la belleza, todo lo sublime que hemos atribuido a las cosas y que hemos imaginado a su respecto. ¿El hombre en calidad de poeta, pensador, Dios, poder, misericordia! ¡Oh, con cuánta regia liberalidad ha dotado a las cosas a fin de sentirse pobre y miserable! ¡Qué sublime desapego cuando admira y adora sin saber, sin querer saber que ha sido él mismo quien ha creado lo que admira!» Esta tarea reivindicatoria es asumida por Nietzsche con la máxima seriedad. Ella no se reduce simplemente a mostrar, usando los recursos de la poética y la lógica, una imagen de humanidad frente a la cual quepan sólo sentimientos de asombro, de admiración o de exultación. De lo que se trata más bien es de hacer viable la realización de un tipo humano a los hombres reales, que viven en el presente y que son o pueden llegar a ser anticipaciones, formas aproximativas del Hombre definitivo.

De ahí que el tono frecuente del autor del **Zaratustra** no sea el del moralista que tranquila y desapasionadamente observa y analiza el comportamiento de los hombres, ni del teorizador que expone objetivamente los fundamentos del orden moral, sino el del predicador y del profeta que habla directamente al corazón de sus oyentes para suscitar en él, usando del sarcasmo, de la amenaza o de las promesas beatificadoras, las decisiones supremas. En la voz de Nietzsche resuenan los acentos solemnes y terribles de los profetas del Viejo Testamento, al cual él mismo rendía homenaje en contraste con su ojeriza para con el Nuevo. Sin embargo, esta intención eminentemente práctica corre paralela con otra, a saber, la del hombre especulativo, la del teórico que ha mordido la fruta del árbol de la filosofía y ha sido marcado para siempre por el hambre de razones y fundamentos. Para un hombre así ninguna posición fundamental sobre el hombre, su

destinación, el sentido último de su existencia y su lugar en el universo, logra su plena verdad y su invulnerable certidumbre si no se integra a una visión coherente del todo, esto es, si no nuestra su concreta posibilidad arrancando de la textura de ese todo. Los numerosos apuntes y bosquejos no publicados que acompañan y quizás constituyen la parte más importante de su meditación, indican el esfuerzo de Nietzsche por perfilar sus ideas fundamentales y mostrar así la indisoluble conexión que las religa, y ello quiere decir, hace ver cómo la una sólo se ilumina a la luz de la otra y así una y otra tienen sólidamente la integridad de la visión. En última instancia la posibilidad de un arquetipo de Humanidad como es el Hombre sobrehumano sólo se vuelve convincente allí donde la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo se hacen perceptibles como expresiones diferentes y complementarias del ser de la realidad total. Una y otra vez Nietzsche rehusa enérgicamente proponer su concepto de humanidad arquetípica como objeto de una fe o una creencia, del mismo modo que rechaza ver en esa idea la revelación gratuita de una oculta Divinidad. Es la razón del hombre la que debe descubrir a través de un violento retorno sobre sí misma, a través de una radical toma de conciencia, lo que ha permanecido tenazmente recubierto por esa razón misma decaída de su vigor original y de su auténtica esencia. Obviamente una tarea así le incumbe antes que nada al hombre especulativo, al hombre racionador que quiere ir al fondo de las cosas partiendo no de imágenes fantasiosas sino de los hechos mismos.

Si nos moviéramos en la etérea región de los posibles, nada se opone a que el mismo hombre que quiere impulsar a sus oyentes a asumir una determinada actitud ante la vida y a tomar decisiones radicales sobre la práctica, ejercite una actividad rigurosamente teórica en busca de la verdad racionalmente asequible. Se diría incluso que en un espíritu bien dotado por la naturaleza, el oficio de legislar, amonestar, amenazar, incentivar a los hombres de carne y hueso, se vuelve más seguro y más eficaz si va sostenido por el oficio de discurrir sobre el qué y el porqué de las cosas. Pero en el terreno de lo real el cabal cumplimiento de un oficio excluye al otro. Los profetas y grandes fundadores religiosos no han sido razonadores preocupados de dar razón de sus aserciones y regularmente les ha importado bastante poco la lógica. A la inversa los grandes pensadores no han asumido casi nunca el tono del predicador que apela a las emociones superficiales o comunes de sus oyentes. Nietzsche sin embargo quiso ser a la vez lo uno y lo otro; a saber: el hombre que legisla, prescribe, amenaza, promete, seguro categóricamente de la verdad de lo que habla, y el hombre que razona, ese eterno cuestionador de la realidad jamás satisfecho del dominio conquistado, jamás apaciguado por la verdad poseída. Y lo que nos perturba es esa mezcla de seguridad e inseguridad en el progreso de su pensamiento, o dicho más precisamente esa enorme certidumbre rodeada de otra enorme incertidumbre.

Bien entendida, la dificultad anterior no consiste en determinar el marco conceptual en que debiera ubicarse la obra de Nietzsche, no consiste, decimos, en dudar sobre el carácter filosófico de su obra, sino más bien en la de reducirlo a un marco cualquiera. La intención de su búsqueda pareciera en el fondo irreductible a la que ha movido

comúnmente al hombre religioso o al hombre teórico o al hombre que poetiza. Sobre este punto el testimonio de Nietzsche sobre el modo como entendió su vocación en el mundo del espíritu, no fue siempre el mismo. Hay desde luego los pasajes de su autobiografía, el *Ecce Homo*, en que se presenta a sí mismo como investido de una misión grandiosa y casi incomparable con cualquier otra en la historia. *Algún día*, escribe, *se asociará a mi nombre la memoria de algo formidable, la memoria de una crisis como nunca la hubo jamás en la tierra, la memoria de la más honda colisión entre las conciencias...*

A este concepto inaudito acerca de su misión podemos oponer, sin embargo, otros testimonios menos altisonantes, por ejemplo, aquel pasaje del final de **Zaratustra** en que el protagonista pregunta a sus seguidores no sin ironía si lo creen a él un profeta, un soñador, un intérprete de sueños o incluso una *campana de medianoche* y otras cosas más.

Pero ¿por qué no todas estas cosas a la vez? Sin embargo la pregunta no tiene respuesta, como si la ubicación del maestro del Hombre sobrehumano se demostrara imposible.

Abordemos ahora el último de los obstáculos mayores para una comprensión de la obra nietzscheana. Ella proviene del camino que decididamente toma para hacer a la vez inteligible y practicable su modelo de humanidad superior. Ese camino desde el *Así habló Zaratustra* hasta sus obras postreras puede definirse como el de la demolición integral de la tradición espiritual de Occidente tal como se canaliza y se cristaliza en la filosofía de raigambre griega, en la religiosidad cristiana y sobre todo en la moral teórica y práctica que le es consustancial. El advenimiento de una nueva época cultural, de un nuevo arte y una nueva filosofía y la preparación de un supremo tipo de humanidad sobre la tierra están máximamente condicionados para Nietzsche a lo que él denomina una inversión de los valores, esto es, el establecimiento de una nueva tabla en que los valores hasta ese instante pensados como más altos sean relegados al lugar último y los valores postergados o simplemente negados pasen a ocupar el lugar más alto. Pues bien, la enunciación misma de este proyecto ha de producir de inmediato en la piel de nuestro espíritu el efecto de una urticaria, pues lo sentiremos con bastante razón no como un tranquilo punto de vista que se nos propone, sino como una profanación de nuestros más sagrados sentimientos y una tentativa de apocarnos y humillarnos. Es como si alguien nos propusiera considerar lo que hasta ese instante ha sido para nosotros más precioso y venerable, como vil y menospreciable. Cuando se oyen proposiciones así se da vuelta la espalda y no se quiere seguir escuchando. Mucho en los escritos del pensador nos hace pensar que ésa fue precisamente su intención, a saber, escandalizar, ridiculizar y hasta injuriar la conciencia cristiana sin distingos mayores entre los que acaso merecían reprensión y censura y los que no la merecían, y por eso la repulsa ante esa obra aparece casi siempre plenamente justificada. Digamos que abarcado en todas sus dimensiones el proyecto nietzscheano de demolición, es una tentativa descomunal sólo posible a partir de una razón monstruosamente confiada en su propia verdad como para denunciar

en la filosofía y la teología cristiana un desvarío absoluto sobre lo que más importa al hombre en su peregrinar terrestre. Pues bien, este mismo carácter extrañamente inhumano, único en la historia del pensamiento, que presenta la empresa de Nietzsche, es lo que más puede incitarnos a comprenderla y, si fuera posible, a penetrar en sus raíces. Es, decimos, el carácter único de esa empresa frente al cual palidecen las grandilocuentes tentativas revolucionarias de los fundadores del marxismo, lo que la hace más enigmática y a la vez más atrayente a la razón cuestionadora, máxime si consideramos el impacto histórico que esa empresa logra. Se trata, pues, dominando nuestros reflejos mentales de antipatía, de plantearnos sobre el pensamiento de Nietzsche algunas preguntas decisivas, a saber: ¿cómo pudo aparecérsese a un espíritu genialmente dotado el pensamiento íntegro de raigambre platónica, la religiosidad cristiana y sobre todo la ética a ellos ligada como el error más funesto de la actitud religiosa y moral compartida por el mundo del cristianismo? ¿Qué contenido concreto y qué vías de acceso ofrece aquella otra grandiosa verdad sobre el todo hasta ahora impedida de revelarse y de deslumbrarnos con su luminosidad inobjetable?

Lo fecundo de este preguntarse estriba en que pudiera conducirnos al punto de emergencia del pensamiento nietzscheano y aproximarnos a la luz y a la sombra originarias que envuelven ese punto. Sólo ahí situados es posible comprender las contradicciones y las incoherencias, reales o aparentes, que lo desgarran. Pero todavía más que eso lo que quisiéramos comprender es el curso que describe, la dirección que toma o la meta a que apunta. Después de todo, lo inquietante en ese modo de pensar, en ese abordaje a las cosas que más nos atañen, no es la persona misma del pensador, no es el hombre Nietzsche y las peripecias de su drama espiritual, sino la realidad misma que quiere atravesar con su pensamiento y mostrarla en su verdad. Es ella la que de repente se despoja de su rostro familiar y aquietador y se muestra terriblemente hosca, inhóspita, renuente al conocimiento y al amor con que quisiéramos penetrarla y abarcarla.

LA AVENTURA DE FEDERICO NIETZSCHE²

«¿Y qué es el hombre sino una
disonancia hecha carne?».

(**Origen de la tragedia**. 25).

I. Exactamente, Federico Nietzsche fue una disonancia hecha carne. Pero no una de las tantas que hacen fila en los libros de historia o literatura. La mayoría ha aprendido el arte de disimular o acallar provisoriamente su disonancia. ¡Y hay tantas recetas! Pero Nietzsche quiso convertirla en armonía. Por eso ninguno se destaca tan profunda y desesperadamente consciente de sí mismo y de su impotencia. Y es la razón por que su obra nos parece, comparada a las demás, tan llena de realidad y falta de hipocresía, digo de aquella hipocresía especial que suele llamarse entre intelectuales, mesura y comedimiento. Lo que quiere decirnos está menos envuelto en «pretextos» y en justificaciones de sí mismo. Por eso es más sincero que un Gide o un Proust, siempre llenos de cosas que no se atreven a pensar, menos a decir.

Antes que nada y para situarnos en el plano más asequible, la disonancia de Nietzsche reside en su pensamiento. En vano buscaríamos alguna coherencia lógica dentro de sus variables concepciones. Ahí están los especialistas para explicarnos el tránsito desde el concepto dionisiaco de la vida hasta aquella singular doctrina del idéntico «retorno» de todos los momentos por toda la eternidad. Y sin embargo la actitud más honda de Nietzsche es constante. Debajo de las fórmulas transitorias que ensayó está el sentido de su tentativa o como decíamos arriba, el de su aventura humana. Y ésta fue en sustancia una protesta contra la realidad de las cosas y contra el acontecer histórico mismo. Por eso su afirmación metafísica inicial es la irracionalidad, la arbitrariedad, por decirlo así, del mundo. Aquella voluntad dionisiaca que aparece en el **Origen de la tragedia** como fundamento último de la realidad, es «mala», pues por sí no puede deparar al hombre más que sufrimiento. Jamás se liberará Nietzsche de esta convicción ni siquiera en los escasos momentos de euforia espiritual. De aquí que surja ya en las primeras etapas la idea de un hombre que es sólo una voraz y desesperada apetencia de goce, ya sea del estético, ya sea vital, ya sea, en fin, goce de poderío. Y adviértase bien esto: se trata siempre en Nietzsche de un goce que por su misma esencia *sólo puede suprimir la pena*

2 Archivos de la Revista **Estudios**, 1944, Nº 184, págs. 4 a 12.

del momento fugitivo. Por extraño que parezca se diría que así como percibió claramente la dimensión del dolor que oprímía su existencia, en la misma forma ignoró totalmente la dimensión del goce que anhelaba secretamente. Por aquí se entiende en Nietzsche ese constante rechazo de la razón como capacidad de conocer y querer lo absoluto y universal. Nada le repugnaba más que esa visión metafísica del mundo que imperaba en su época y en la cual siempre se partía del supuesto que el cosmos era en su fondo inteligente y racional. Llegó aún en sus momentos de máximo delirio a pronunciar aquella afirmación que sólo puede ser válida para un Dios: las cosas son «porque yo lo quiero así». Si bien esta actitud rebelde se encuentra ya en Schopenhauer, reviste en Nietzsche una forma más vital y totalizadora. No es en él consecuencia de premisas teóricas previamente elaboradas, sino más bien de su propia experiencia íntima. Jamás creyó posible conciliar la existencia de una Idea o Verbo ordenador con la realidad viva de las cosas. «Este libro -dice refiriéndose al **Origen de la tragedia**-, no reconoce en el fondo de todo, más que la idea (y la intención) de un artista; de un Dios si se quiere, pero seguramente de un Dios puramente artista, absolutamente desprovisto de escrúpulos morales, para quien la creación o la destrucción, el bien o el mal, no son más que manifestaciones de un arbitrio indiferente y de su poder omnímodo».

La expresión «un Dios puramente artista», podría inducirnos a error sugiriéndonos la imagen de un Dios inteligente realizando conscientemente sus obras de arte. Nada de eso se encuentra en el pensamiento nietzscheano. El Dios artista no actúa en virtud de una conciencia de sí mismo y de la armonía de su obra, sino sólo en virtud de una ciega necesidad que lo mueve desde dentro. No piensa las cosas bellas que hace, sino que las hace y nada más como buscando un desahogo de sí mismo. ¿De dónde pudo originarse esta singular concepción en que la inteligencia aparece sólo como mero instrumento y reflejo de un impulso radicalmente ciego y arbitrario? Parece que asistiéramos a la interferencia fatal de dos principios antagónicos. Por una parte el principio idealista heredado de Kant según el cual la inteligencia es eminentemente *fabricadora* de un mundo de esencias abstractas y universales. Por la otra, el principio evidente en sí mismo de que la realidad concreta, la del hombre vivo sobre todo, no es en forma alguna un sistema de esencias abstractas, sino justo lo contrario: un mundo donde «todo» se individualiza y sufre en la medida en que entra en la individuación. Como hombre de entrañas vivas Nietzsche no pudo librarse de esta última convicción. Por lo mismo aborreció la petulancia de una razón que pretendía sustituir las exigencias de la vida y que proponía «ideas» a su inmensa apetencia de realidades. Pero como hijo de su tiempo, Nietzsche aceptó en el fondo el concepto de razón introducido por Kant tratando de conciliarlo con el hecho inmediato de la realidad. Para él, pues, la inteligencia no «copia» exactamente el mundo como ocurre en Descartes, no ordena el confuso caos de impresiones en un orden universal como sucede en Kant, ni engendra dialécticamente la realidad total como en Hegel. Para Nietzsche la inteligencia es tan sólo la facultad de crear bellas «apariencias» que son como velos tendidos sobre el apetito doloroso de existir, apariencias fugitivas como el devenir mismo del mundo y que son para el hombre el único refrigerio de su pavoroso y absurdo tormento.

A esta actitud metafísica fundamental se enlaza en Nietzsche su rechazo categórico del orden moral. Siempre las exigencias y los postulados de la moralidad, y en especial de la cristiana, le parecieron incompatibles con el despliegue victorioso de las energías humanas y en el fondo una aceptación de la voluntad de «aniquilamiento». «El odio al mundo -dice-, el anatema de las pasiones, el miedo a la belleza y a la voluptuosidad, un más allá futuro inventado para denigrar mejor al presente... todo esto... me pareció siempre la forma más peligrosa, más inquietante, de una voluntad de aniquilación». La moralidad se le presenta siempre como una cobardía sabiamente disfrazada, un signo de la importancia para superar el sufrimiento de la existencia mediante la creación de bellas ilusiones. Pero justo aquí surge otra faceta en la obra de Nietzsche que no puede ser interpretada a la sola luz de las ideas y las intuiciones que atravesaron su singular espíritu.

No veo; tanto más oigo. Es un canto pérfido,
leve murmullo y cuchicheo que parte de todas las
esquinas y rincones». (**Genealogía de la Moral.**
Ensayo I).

II. Aquella misma rectitud que impidió a Nietzsche aceptar la anquilosada metafísica de su época para salvar el abismo entre la inteligencia y la vida y lo precipitó en aquella su desesperada concepción del mundo como apetencia inconsolable y de la razón como fabricadora de ficciones, esa misma rectitud abrió sus ojos para develar muchas profundas aberraciones en la existencia concreta. Es aquí, en este plano de la intuición viviente de los hombres mucho más que en el plano de los razonamientos abstractos, donde Nietzsche consiguió penetrar más hondamente con su mirada. El mundo histórico que le rodeaba le ofrecía por otro lado un vasto campo de experiencia. Como lo hace notar Max Scheler, tuvo Nietzsche la desgracia de vivir en una época en que los grandes conceptos del cristianismo habían padecido una deformación más que secular. Desde el fin de la Edad Media, la civilización moderna había apostatado del espíritu cristiano, pero no había podido abdicar totalmente de las exigencias y los hábitos morales introducidos por el cristianismo. Los seguía aceptando en parte como una herencia incómoda, pero indispensable, sea para mantener o reformar el orden social político, sea para acallar en el fondo de las conciencias los remordimientos o el miedo a la muerte. Lo cierto es que en esta evolución habían perdido esos postulados morales su sentido auténtico, por decirlo así, su alcance evangélico, y habían venido a significar la satisfacción de anhelos inconfesados e inconfesables. Pues bien, el profundo descubrimiento de Nietzsche en este orden fue el del mecanismo psicológico mediante el cual se verifica esa deformación corruptora de los postulados morales. No es, en efecto, el apetito de goce o de posesión el que más hondamente transforma la conciencia moral del hombre y su facultad de valoración. Hay otro estado de alma más sutilmente activo y transformador y es el resentimiento. Vio claramente Nietzsche que toda la moralidad vigente en su tiempo, digo la moralidad «oficialmente» aceptada por el gran mundo y la enseñada por los sistemas, respondía no sólo a la voluntad de salvar ciertos bienes del

hombre, *sino principalmente a la voluntad de negar otros bienes* y de excluirlos radicalmente de la esfera de las cosas apetecibles. Y la época de Nietzsche era justo como la nuestra una época en que el hombre quería apasionadamente desconocer los valores superiores negándoles hasta la posibilidad misma. Y no sólo la santidad, el amor, la justicia total fueron desterrados de la órbita de los valores -en lo que Nietzsche por desgracia consintió-, sino que aun la belleza y el bienestar fueron a menudo descartados en la conducta humana. No sucede esta inversión de la tabla de los valores sólo en virtud de una simple «ignorancia estimativa» de los bienes pospuestos, sino por una voluntad deliberada aunque secreta de destrucción, de tal modo que se acaba por considerar como supremo aquello que es inferior, pero que de hecho puede ser apetecido por la mayoría o por el grupo de los resentidos, o sea, de los moral o intelectualmente impotentes.

Con fina perspicacia descubrió Nietzsche en la sociedad de su tiempo, tanto en las ideas imperantes como en las actitudes, los signos inequívocos de esta voluntad de resentimiento. Le irritaba sobremanera la preferencia por los débiles tal como se practicaba entonces y que iba acompañada de un ansia secreta de *nivelar* todos los derechos y, aun más, todas las diferencias cualitativas. En esa filantropía y en ese humanitarismo vago, suelo común donde prenden el jacobinismo y el socialismo moderno, veía Nietzsche con claridad la voluntad no de redimir al hombre respetando su honda miseria sino de satisfacer ciertos impulsos egoístas para atrofiar los impulsos más alto. Pero más irritante, si se puede, era el hecho de que esta destructora voluntad de resentimiento se disfrazara de «amor», amor a la justicia abstracta en algunos casos, amor al hombre en otros casos. Fue acaso esta actitud de fingimiento constante, esta gran prostitución del auténtico amor cristiano lo que sin saberlo exacerbó más agudamente el espíritu de Nietzsche. Había en ello algo así como una falta imperdonable. Se asumía externamente el ropaje de la actitud más elevada en el plano moral para ocultar así el inconfesable gesto de un vergonzoso orgullo estéril y pretencioso. Es preciso confesar que esta afirmación era algo más que una infundada sospecha nacida en la mente de un desequilibrado con manía de persecución; Nietzsche la veía confirmada -como la vemos nosotros tantas veces en el hecho de que el pseudoamante de la justicia o del hombre suele «odiar» todo aquello que no está en el campo de su posibilidad. Sin este odio latente y altamente comunicativo cuán pocos revolucionarios habrían en esta época tan pródiga en tipos de esta especie como en resentidos incurables.

«Dios es una conjetura; pero ¿quién bebería sin morir, todos los tormentos de esta conjetura?»

(**Así habló Zaratustra.** Parte II).

III. Díficil es siempre tocar la clave en el destino de un hombre cuando ese destino se ha ido rompiendo irreparablemente. En cierto modo se le aplican a Nietzsche aquellas profundas palabras que dice un personaje de Hölderlin: «Aquel a quien el destino ha hablado altamente, puede también hablar con su destino altamente». Y bien sabemos que no es el ambiente histórico ni el contorno orgánico, ni el temperamento, ni la educación

lo que en última instancia hace ese hondo destino. Es solamente la secreta huella de Dios en las almas. Puede decirse que la sombra de Dios gravitó pesadamente en el espíritu de Nietzsche como si nunca hubiera podido olvidarse de ella. En cierto lugar confiesa que lo que hace es «ante todo un escondite donde puedo quedar otro rato más». Su soledad le atormentaba en tal forma que nos parece a nosotros sobrehumana. «Si te pudiera dar una idea -le escribe a un amigo- de lo que es mi sentimiento de soledad. Ni entre los vivos ni entre los muertos tengo alguno del que me sintiera afín». Pues bien, no hay explicación fisiológica o psicológica que podamos intentar de un sentimiento así. Mejor dicho, no hay ninguna explicación sino sólo barruntos de aquellos a quienes el destino habla altamente, barruntos de aquel terrible diálogo con Dios que debió desarrollarse en Nietzsche por toda una vida.

Lo que llama primero la atención es la actitud de Nietzsche con el cristianismo. Como lo deja muy en claro Fritz Debn en un estudio comparativo de Nietzsche y Rilke, no hay en él tan sólo rechazo del seudocristianismo, vigente sobre todo en el protestantismo: su actitud es *esencialmente anticristiana*, niega las presuposiciones más elementales de la moral cristiana y las estima incompatibles con su ideal de hombre. Ante todo surge en Nietzsche el problema de Dios, de ese Dios que exige la plenitud de la adoración y del amor al cristiano. Pues bien, allí reside la gran piedra de tropiezo. Pero en la negación nietzscheana hay como un extraño rasgo luminoso. No niega a Dios porque su existencia sea incierta o porque su esencia se presente con apariencias contradictorias, sino porque la realidad de un Dios contradice a su «corazón», hiere su más profundo deseo. Y así dice en un pasaje célebre: «He de abriros todo mi corazón, amigos míos. Si existiesen dioses ¡cómo soportaría yo no ser un dios!». Efectivamente Nietzsche no soportó no ser Dios, y si este comportamiento nos parece absurdo, no lo es empero en el sentido de imposible. Nosotros en el registro de nuestra experiencia no hemos ciertamente experimentado el «vacío» de Nietzsche y con más exactitud la infernal ausencia que se abrió alrededor de su alma.

Una actitud semejante frente a Dios no podría explicarse sino en un alma esencialmente religiosa. Nunca fue Dios para Nietzsche un simple «concepto» que puede analizarse y discutirse según las leyes de la lógica. Se le presentó siempre como una inmensa realidad viva y sobre todo exigente, algo que si existe debe introducirse en el hombre y modificar esencialmente su destino. Pero esta clara persuasión debía luego entrar en conflicto con otra. Este Dios viviente se apareció ante Nietzsche como el gran Ladrón, el que veda al hombre el acceso a las cosas divinas, bellas y deliciosas. Había en esa alma de artista una extremada sensibilidad que percibía agudamente la riqueza de la vida y de la belleza. Estuvo, pues, poseída de una feroz apetencia por alcanzar la comunión absorbente con la belleza del mundo y eternizarla en sus profundidades. Y si bien es verdad que Dios no nos veda el acceso a las creaturas, me parece que el engaño de Nietzsche se originó como al lado de una gran verdad entrevista. Comprendió, en efecto, que Dios no puede pedir al hombre *algo menos que su amor*. Pero sintió al mismo tiempo que este amor «aquí», incluía una «renuncia», una entrega no sólo de esto o aquello, sino de «todo». Para

la mirada ávida de Nietzsche lo que el amor debía abandonar no era como para nosotros pequeñas cosas, sino un todo infinitamente valioso. El cristiano sabe todo esto. Sabe también que en la renuncia a todo por amor, en el fondo nada se pierde. Hay una recuperación de todo lo perdido, pues no amamos a una fatalidad legal sino a un abismo de indecible caridad. Pero en todo amor de la creatura a Dios, *hay una etapa oscura*, digo, un instante trágico en que esa recuperación no aparece sino como *distante e incierta* y entonces el amor se da a la manera de un inmenso «riesgo» en que todo puede perderse. En esta encrucijada se sitúa el gran rechazo de Nietzsche frente al cristianismo. Este riesgo que él no quiso correr, lo condujo a la desvalorización del amor. Es verdaderamente asombroso cómo Nietzsche, mientras, por un lado, frente a las falsificaciones del amor en el humanitarismo le reconoce su verdadera esencia, por otro lado la ignora cuando juzga el cristianismo. La caridad se le aparece siempre como una especie de compasión morbosa basada en el contagio irracional y causante del enervamiento del espíritu. De ahí el imperativo suyo: «Sed duros». He aquí por qué me atrevo a pensar que la obra entera de Nietzsche reposa en un gran equívoco y es el de alguien que sabe dolorosamente el valor del amor, pero no «quiere» sentirse comprometido a vivirlo.

Así la existencia de Nietzsche acaba por convertirse en la experiencia de aquel que se ha rehusado al amor y busca algo que pueda sustituirlo. Demasiado luego el goce dionisiaco de las cosas tuvo que revelársele infinitamente pobre. Porque las cosas son fugaces, tanto como el hombre mismo. Entonces se refugió en la doctrina de aquel desapiadado heroísmo que predicaba Zaratustra y que no es más que un clamor desesperado para encubrir su infinita debilidad creciente. Su alma debió aprender que el heroísmo del amor no se reemplaza con nada. Así lo sentimos nosotros y es como si hubiese sido una de esas creaturas predilectas que en un momento inolvidable perciben para siempre la finitud del hombre y de sus obras. A quien le es dado esto como una luz, ha de aceptar a las creaturas como tormento, porque no se las puede amar sin morir con ellas. Y así tal vez se nos hace luminoso aquello que dijo pensando en sí mismo: «En todo amor hay una gran amargura».

LA ILUSION EN NIETZSCHE

El fenómeno de la ilusión y la idea del poderoso influjo que ejerce en todo el ámbito de la existencia, asaltó desde temprano el espíritu de Nietzsche y se convirtió luego en uno de los centros de su meditación. Más tarde resumiéndose a sí mismo se expresará así: «En qué mundo extrañamente simplificado y falsificado vive el hombre! No acabaremos nunca de asombrarnos en cuanto nos hagamos ojos aptos para contemplar este prodigio». Y agrega más adelante: «¡Qué cuidado hemos puesto en preservar antes que nada nuestra ignorancia con el objeto de disfrutar de una libertad, de una falta de cuidado, de una imprudencia, de un ánimo y de un goce de vivir casi inconcebibles, con el objeto de gozar de la vida!» Entendamos aquí por ilusión no ese enorme margen de no saber del que no tenemos la menor conciencia, ese ocultamiento de la totalidad del ente sin el cual no podría destacarse a nuestra vista ninguna verdad particular e incluso ninguna verdad con pretensiones de universalidad, sino el hecho de tomar algo por lo que no es, el engañarse puro y simple. Tal extravío sólo se hace posible en la medida en que hay apariencias, esto es, objetos que imitan a otros tomando de ellos rasgos superficiales e irrelevantes encubriendo así su propia y efectiva naturaleza.

¿De dónde nace ese asombro siempre renovado del pensador ante el fenómeno de la ilusión? Lo que sobrecoge su espíritu es, sin duda, como lo apuntamos antes, el poderío de la ilusión sobre el hombre, es la fuerza con que opera determinando no sólo este o aquel momento del vivir, sino la totalidad del curso de la vida. Mucho más connatural al hombre le es vivir engañándose sobre sí, sobre los otros y sobre las cosas en general que ahondar bajo el tejido de ficciones, máscaras y fantasmagorías con que se deja perder su mente. Pero aún más sobrecogedor resulta percibir la necesidad imperiosa en que se ve el hombre de someterse a la apariencia engañadora y dejarse regir por ella aun en el caso de poner en claro el carácter ilusorio de la misma. Pues, como advierte Nietzsche, reconocer una ilusión como tal no significa liberarse de ella.

Ahora bien, este dejarse prender por lo aparente, este dejarse envolver sea por su brillo y su potencia estimuladora, sea por su persistencia y su reiteración, sea por su inmediatez, se hace presente en nuestra existencia de diversas maneras en una gradación precisa. Ya en el momento de la percepción sensorial, esto es, de la aparición del mundo sensible, se instala la ilusión en la existencia con las representaciones del espacio y del tiempo, puesto que imponen una homogeneidad superficial y un artificioso ordenamiento en los datos primarios de la sensibilidad. Ya aquí impera la ingenua creencia en la realidad del espacio y del tiempo cual si fuesen entidades consistentes en sí mismas con absoluta

independencia de todo sujeto. Nietzsche parece hacer suya sin mayor discusión la idea kantiana de espacio y tiempo como formas apriorísticas de la sensibilidad. Sin embargo, no es este tipo de ilusión la que capta el interés del pensador, sino aquella otra en que se despliega como en su elemento propio la posibilidad del hombre, eso que llamamos vida. Se trata aquí de ficciones en que tiene que apoyarse el vivir considerado como el movimiento de algo a algo, pues la vida no puede darse de otra manera que multiplicada e individualizada en innumerables centros de actividad, cada uno perseverando al lado de otros e incluso luchando entre ellos. Así no hay viviente que viva si no se siente de algún modo ser el mismo a través de las vicisitudes del devenir. Esta identidad consigo mismo es constitutiva, básica, del vivir y se identifica con la individualidad de cada viviente. En el hombre además ocurre algo nuevo, pues en él ese transitar de un estado a otro de su ser, ese su vivir, se proyecta delante de sí mismo como posibilidad vacía de contenido susceptible de colmarse a partir de potencialidades latentes, variadas y contrapuestas, casi siempre entregadas en el fondo de cada hombre a una turbia e interminable pugna. Nietzsche insistirá a través de su obra en llamarlas con el bastante vago nombre de instinto. Lentamente su reflexión le llevará a concretar esa lucha de fuerzas latentes en que consiste la vida y a mostrar cómo ella tiene un sentido, esto es, una dirección. Aparecerá entonces la idea del instinto como de algo que quiere imponerse sobre los otros sea absorbiéndolos e integrándolos, sea simplemente eliminándolos. En una última etapa de maduración, surgirá otra idea, la que definitivamente se le aparecerá como iluminadora, a saber: la de un instinto especial, superior, destinado en principio a subordinarse a sí mismo todos los demás y a saturar esa posibilidad vacía que es el vivir. Ese instinto recibirá un nuevo nombre justo para señalar su rango prominente sobre todos los demás. Se le denominará voluntad y esta voluntad será pensada finalmente como voluntad de dominio. Es, en el fondo, para cumplir este designio o intención para lo que el viviente tiene que llevar a cabo una enorme y complicada transmutación de la realidad en una irrealidad a la que acabará confiriéndole la dignidad de sola auténtica realidad. En otros términos, para vivir el viviente tiene que cumplir un falseamiento de lo real, pero no parcial ni momentáneo, sino radical y esto implica ocultarse a sí mismo de un modo incorregible el verdadero rostro de lo real. Es el intelecto para Nietzsche el que se presta de un modo admirable para operar esa transmutación como si estuviese nada más que para eso. Porque es el entendimiento mismo quien le hace posible al viviente llamado hombre percibirse a sí mismo como un «sujeto» que permanece el mismo a través del cambio, sujeto que se ve a sí mismo como algo simple en medio de la pluralidad de sus actos y además como algo capaz de modificar libremente su propio ser o el de otros. Es el intelecto también el que le permite al hombre en el ámbito de su existencia percibir cosas provistas de fijeza y de permanencia a las que podrá usar o disfrutar. Es el intelecto, en fin, el que le hace posible a ese mismo viviente proyectar su propia fuerza modeladora y creadora no sólo fuera sino que también por encima de sí mismo, como si no se originara en la subjetividad contingente y particular de un ente finito, sino al revés, como si radicara en algo que trascendiera toda subjetividad y toda particularidad. Es, pues, el intelecto el que hace surgir la apariencia de verdades eternas y universales como también la de valores

absolutos suspendidos cual paradigmas de perfección ante la voluntad del hombre. En formulaciones cortantes acabará Nietzsche por atribuirle al entendimiento la invención del «ser» con sus atributos, la «verdad» tal como la ha concebido la metafísica sin interrupción desde Platón hasta Hegel.

¡Qué paradójico, chocante parece aun antes de cualquier examen serio esta imagen nietzscheana de la vida humana! ¿No es esa vida lo realísimo, tan real como que su certidumbre no ha sido jamás puesta en duda por nadie? Pues bien, alguien nos advierte sin más que esa realidad sólo puede producirse y desplegarse en la medida en que se envuelve en formas irreales, sin espesor, sin auténtica consistencia pero que toman el aspecto de sólidas y consistentes con tal vivacidad, con tal tenacidad que logran desplazar la visión de lo real en su autenticidad. He ahí una semirealidad que tiene que alimentarse de su contrario. Vivir se convierte entonces en un extraordinario deambular por las cosas sonambúlicamente impotente para reconocerse como tal, esto es, incapaz de despertar de su sueño, a no ser en casos aislados y en instantes fugaces que en nada quebrantan la continuidad de ese deambular sonambúlico. Con todo, lo chocante, lo de verdad indigerible para nuestra común manera de pensar, no es ese carácter de irrealidad de la vida humana, concreta, tal como discurre en los límites, sino aquello en lo que justamente hace consistir Nietzsche esa irrealidad. En efecto, para la temática universal de la filosofía o de la poesía, el elemento irreal de la vida se revela antes que nada en la universal fugacidad de todo lo que cambia, sobre todo allí donde nuestro anhelo y nuestra esperanza postulan perduración y reposo. De hecho, los primeros en adherirnos a la vida somos nosotros, pero hay formas, hay creaturas de la naturaleza que deseáramos que permanecieran las mismas, que no fueran tocadas por la corrupción de la muerte. Y es eso lo que en el fondo quiere y no puede dejar de querer ese viviente que somos cada uno. Lo engañoso, en este caso, es lo móvil, lo pasajero, más que nada cuando ocultan su inanidad bajo el velo de una relativa permanencia. Es así como el sujeto construye con su intelecto una irrealidad fantástica personal a la cual se adapta inmediatamente como si fuese la realidad. El intelecto opera con una fantasía. Pero Nietzsche invirtiendo los términos percibe lo eminentemente ilusorio en la fijeza, en la identidad, en la simplicidad que la inteligencia atribuye a las cosas detrás de su movilidad, pluralidad y caoticidad. Es esa solidez que le atribuimos en mayor o menor grado a las cosas y que las hace dominar la dispersión de la cantidad y del tiempo, la que su pensamiento interpreta como ocultadora de lo originario y radical en el ser. Es, pues, el mundo de las esencias dotadas de consistencia y unidad específica lo que se le presenta supremamente ilusorio. En efecto, mientras todo lo que cambia por el mismo hecho de ir del no ser al ser y, a la inversa, del ser al no ser, declara sin más su irrealidad y nos desengaña, en cambio la fijeza y la estabilidad de lo que no se mueve, esconde a nuestra vista su irrealidad y así nos engaña con increíble eficacia.

Ahora bien, sobre este suelo de sólidas ficciones, sobre esta enorme ilusión ocultadora de la movilidad y pluralidad irreductible del fondo, crece y se despliega esa grandiosa potencia humana capaz de engendrar apariencias, esto es, formas conceptuales o

intuibles en las que se expresará y se apoyará la voluntad de dominio según su grado y su fuerza. Por un lado aparecerá el mundo del arte y, en general, el de la auténtica creación del espíritu, y por otro lado surgirá el mundo de objetos de que se ocupan la metafísica, la ética, la religión y el mundo de los valores, considerados por Nietzsche como expresiones de una voluntad lánguida de ser, mas no por eso menos empeñada en conservarse y operar. Es en este dominio de los valores en el que se despliega la existencia humana y donde mejor se advierte el poder fabulador, esto es, inventor de irrealidades propio del entendimiento humano. Desde luego aquí ya no se trata de engaños sugeridos por las cosas mismas de la experiencia, sino de engaños cuyo solo origen hay que atribuir al espíritu del hombre. Es él y sólo él que le inyecta ser a lo que carece de él y así pone ante nuestros ojos esos objetos venerables llamados justicia, fidelidad, generosidad, santidad como si fuesen entidades subsistentes por sí mismas, situadas en una región trascendente a la humana, impuestas a nuestra voluntad con la fuerza de un deber ser incondicionado. Del mismo modo, es el espíritu humano el que inventa la figura de un trasmundo, mucho más real que este mundo, donde habitan Dios y los seres divinos inmunes a las imperfecciones de la materia y del tiempo. Lo extraordinario es que siendo el hombre mismo el que engendra de su propia sustancia estos singulares objetos, logra al mismo tiempo borrar el trazo de su acción productora, pues si no lo hiciera esos objetos perderían su apariencia de absolutos, obligatorios y sagrados y no moverían la voluntad con el derecho y la imperatividad requeridos. Es, en efecto, precisamente la no conciencia de que su espíritu los ha creado lo único que le permite al hombre adherirse inquebrantablemente a los valores éticos y religiosos y a las entidades que los sostienen. Sin embargo, para Nietzsche el poder fabulador del espíritu se ha ejercido también en otra dirección en que lo fabulado no aparece de suyo fundado en la realidad de algo trascendente al hombre, sino en su potencia creadora misma. Tal es el caso de la obra de arte, sea que la consideremos en su sentido específico como portadora de lo bello, sea en un sentido más amplio como expresión de un principio ordenador, aplicado a una materia cualquiera. En este caso particular lo obrado por el espíritu, la forma inducida y proyectada en una materia muestran de algún modo el poder mismo que las ha originado o si se quiere abren camino al reconocimiento de la verdad de su origen. Posteriormente tomará Nietzsche nota de la profunda diferencia que puede separar una obra de arte de otra justamente en lo que toca a su posible fuerza para realizar la existencia llevándola al extremo de sus posibilidades. Hay, en efecto, la obra en que viene a la luz de un modo inequívoco la voluntad de ser de su creador, voluntad que es desde luego la de eternizarse a sí mismo conservando su propia individualidad. Pero hay también aquella obra de arte dotada de la extraordinaria virtud de hacer visible como debajo de un velo el misterio mismo del ser con sus contradicciones más esenciales. Y al operar esta visibilidad elevará al hombre al punto álgido de sus posibilidades, esto es, a la plena reconciliación con su destino. Tal es la altísima función que Nietzsche le asigna a la gran obra trágica, prefigurada por la tragedia griega.

Una y otra vez como perseguido por una intuición a la que no puede recusarse, el

pensador es empujado a denunciar el carácter de irrealidad de las formas en que el hombre se envuelve o es envuelto y que hacen posible su vida. Pero una y otra vez a ese mismo hombre parece asediarse la inminente cercanía de esa realidad a la que tiene que encubrir y alejar. Esa cercanía se convierte en su más grave e ineludible problema cual es el de conjurarla y ello significa desarmar su peligrosidad. Ahora bien, el hombre no puede hacerlo si no es usando del único instrumento de que dispone, de su razón fabuladora. Paradójicamente esa razón se muestra en algún momento de su desenvolvimiento histórico capacitada para producir formas peculiares de ilusionamiento, formas que cabría llamar, haciendo violencia a los términos, ilusiones verdaderas. Por una vez, dando un vuelco en su dirección primera, el intelecto se demuestra capaz de producir un velo envolvente que a la vez guarda la transparencia requerida para dejar ver a través de sí el abismo de las profundidades.

No será difícil comprobar que en este tema de la ilusión el pensamiento de Nietzsche avanza vacilante buscando en vano un modo de expresión, un lenguaje cuya flexibilidad le permita decir sin equívocos todos los pliegues y repliegues de la cosa entrevista. Lo que perturba su pensamiento y a la vez lo agujijonea es el vislumbre de un desgarramiento y una quebradura en apariencia insolubles que atraviesan al mismo tiempo la existencia del todo y la existencia humana. Tal desgarramiento y quebradura se reflejan primeramente en la enigmática naturaleza de la razón. Por una parte, ella aparece en forma estricta al servicio de la vida del individuo como el instrumento más importante de la misma. Y es que gracias a la razón y su virtud fabuladora el hombre puede construirse un mundo y ello quiere decir un sistema de objetividades que le permiten su conservación en el ser y su sobrepasamiento desde un grado de ser a otro superior. El mundo así construido es el terreno apropiado para que broten y se alimenten los instintos y puedan librar dentro de cada viviente y dentro de cada comunidad la lucha por la supremacía. Pero si ello es posible lo es porque el intelecto posee la extraordinaria facultad de separar en las cosas la superficie del fondo y de desgajar la parte del todo. Mirado desde esta perspectiva, la esencia del intelecto se manifiesta en su poder de fragmentar y desunir, de exteriorizar y superficializar. Su fuerza peculiar es, para decirlo con las palabras del pensador, una fuerza fantástica o con más exactitud, fantaseadora. A ello no se opone el hecho de que temprano aparezca en el ejemplar humano el impulso a conocer, lo que Nietzsche llamará comúnmente instinto de conocimiento. Este instinto se manifiesta en forma patente en el comienzo del filosofar, pero cobra todo su impulso en el despliegue formidable de las ciencias en la Modernidad. En la raíz de este impulso, verá Nietzsche constantemente no una aspiración a la posesión desinteresada de la verdad, sino una nueva y potentísima expresión de la voluntad de ser del viviente, aunque absolutamente ciega en cuanto a su dirección y a los resultados definitivos. Una vez más aquí el intelecto se pliega a los dictados de la voluntad original sin poder revertirse sobre ellos. Sin embargo, hay otro lado, pues en el mismo momento en que el pensador afirma esta subordinación del entendimiento a la voluntad prepotente, surge como al margen otro elemento misterioso y en el fondo inconciliable con el primero. He aquí lo que nos dice un texto de la época juvenil: «No existe instinto de conocimiento,

el conocimiento puro se da al margen de los instintos». En textos posteriores Nietzsche corregirá el alcance absoluto de los términos de esta afirmación y reconocerá en el afán de veracidad tal como despunta en el hombre occidental a partir de la moral del cristianismo, una búsqueda de verdad a todo precio, cueste lo que cueste, vale decir sin consideración por los resultados mortíferos de esa búsqueda. Cabe entonces preguntarse ¿no es la razón misma la que en este caso se emancipa de su servidumbre respecto a la voluntad del viviente? ¿no es ella acaso la que lleva a cabo esta liberación incluso poniendo en peligro la solidez y el ordenamiento del mundo creado por ella misma? Pareciera que la razón conserva el extraño poder de volverse contra su propia obra exhibiendo con crudeza su fragilidad, su inconsistencia y en suma su nulidad. Así la razón irrumpe de pronto como una amenaza contra la vida justamente por el afán desmedido de conocer como si el radical ahondarse en las fundaciones de la realidad dejara al hombre sin mundo donde poder habitar.

Pero si la razón es vista por Nietzsche como despedazada en dos direcciones contradictorias, lo es en el fondo porque ella no hace más que reflejar la quebradura misma en el ser de la totalidad. En el lenguaje nietzscheano, la visión de esa quebradura logra expresarse a veces de un modo grandiosamente patético. Lo palpamos en uno de sus apuntes de la época correspondiente al *Así habló Zaratustra*: «De repente -dice Nietzsche- se abre el reino espantoso de la verdad. Hay una salvaguardia, una precaución, una disimulación, una garantía contra el conocimiento más difícil: es así como yo he vivido hasta el presente». Más adelante añade: «La terrible verdad se alza ante mí. Nosotros luchamos con la verdad; descubrimos que el único modo de soportarla es precisamente crear un ser que la soporte, a menos que prefiramos deslumbrarnos otra vez deliberadamente y volvernos ciegos ante ella. ¡Pero esto no lo podemos hacer!»

Verdad terrible, reino espantoso de la verdad, he aquí lo que aparece de pronto desde el punto en que el intelecto, retrocediendo sobre sí mismo y contemplando su obra, el mundo y dentro de él su propio mundo, logra colocarla en una nueva y más amplia perspectiva. No se trata de textos aislados sin mayor relevancia pues otros pasajes del gran poema nietzscheano, el *Zaratustra*, y que se cuentan entre los más decisivos, dejan la misma impresión sobre el carácter estremecedor de la última verdad de las cosas. Si es así, la necesidad de producir una realidad ilusoria, la necesidad de producir un mundo se nos presenta bajo una luz insospechada. Ella sería en el fondo la necesidad de huir delante de un piélago tumultuoso, sordo y ciego, y de construir sobre él islotes donde se despejen ámbitos de luminosidad; islotes, por tanto, de goce, de poderío, de beatitud. Y eso sería la vida: posibilidad de construir esos ámbitos sin poder asentarlos jamás sobre un suelo firme e impecedero.

LA ESENCIA DEL ARTE EN NIETZSCHE

Aunque el nombre de Federico Nietzsche y los títulos de sus grandes obras no sean para ustedes los de un extraño, quisiera expresar brevemente lo que hace difícil, no diré la comprensión de su obra, sino incluso el simple abordaje de ella aunque quisiéramos limitarnos a un punto especial o a un tema muy preciso. Ciertamente podemos leer a Nietzsche a pedazos, en esos aforismos breves, relampagueantes y no pocas veces engeguedores de que abundan sus escritos, podemos también adentrarnos con sorpresa y regocijo en libros tales como la *Gaya ciencia* y el *Así habló Zaratustra* y quedarnos con la idea de un pensador de atisbos geniales, de formidable expresividad poética y a la vez de afirmaciones chocantes, atrabiliarias y a veces, atropelladoras, impávidas de lo que la humanidad occidental ha considerado como más indiscutible y más sagrado. Pero si llegáramos a leerlo de otra manera, no sólo de cabo a cabo, sino hasta ese punto difícil de alcanzar en que nos familiarizamos con un autor o una obra, entonces nuestra primera impresión acaso ya desconcertada dejaría paso a otra hecha de asombro, perplejidad y hasta de espanto sobrecogedor. Pocas cosas nos desorientan y atemorizan tanto en un hombre como la inmediata cercanía, la contigüidad en él de propiedades y atributos contradictorios y que como tales debieran según nuestra manera lógica de pensar ser excluyentes, aniquilarse el uno al otro. Y sin embargo, de pronto, en tal o cual ser humano, ese hecho lógico no sucede sino justamente el contrario, donde la sinrazón y el absurdo parecen prevalecer. Excluyente y acogedor, dialéctico y pasional, grave y humorístico, dogmático y escéptico, absolutista y relativista, todo eso lo es Nietzsche pero no sucesivamente sino a la vez en la misma página y en el mismo fragmento. Pero sobre todo hay otra antítesis en él que no toca ya los aspectos estilísticos y formales de su pensamiento sino su más esencial contenido y es la de lo oscuro y lo luminoso, o, para ser más preciso, la de lo oscurecedor y lo iluminador. Se diría que al tocar con su modo incisivo y conciso los grandes temas de la inquietud filosófica, Nietzsche abriera repentinamente nuevas perspectivas, incomparablemente fecundadoras, y a la vez se encerrara en ellas ajeno y más que eso hostil a otras perspectivas posibles y también a aquellas históricamente ya abiertas. Pero se trata de un encerrarse peculiar casi único en la historia de la creación intelectual, pues es en el fondo un encerramiento *«malgré soi»* en su punto de vista particular en oposición a la tendencia más honda, más general y más decisiva de su propio pensamiento. Este rasgo de la especulación nietzscheana, así como los anteriores, pueden comprobarse en el tema escogido para la lección de hoy, cual es, la naturaleza y el sentido del arte.

Digamos que lo que Nietzsche pensó del arte, centrando poderosamente su meditación

a todo lo largo de su quehacer pensante, no fueron precisamente los aspectos psicológicos, ni sociológicos, ni propiamente estéticos del fenómeno artístico en la acepción que tiene el término estética a partir de Kant y Baumgarten. No hallamos en el *Nacimiento de la tragedia* una tentativa general y sistemática de analizar el carácter peculiar de la obra de arte como obra en que lo bello, lo sublime o simplemente gracioso resplandecen. No le interesa al pensador delimitar y configurar estrictamente el dominio particular de lo poético separándolo de lo religioso, filosófico, científico o práctico. Por el contrario, parece querer ensanchar progresivamente ese dominio incluyendo lo que habitualmente dejamos fuera. No es esto, sin embargo, lo más importante, sino el que Nietzsche vea al arte, sea en su acepción más estricta, sea en su generalización más amplia, en la perspectiva de una concepción y una experiencia del todo englobadora, de ese todo en que se incluyen la naturaleza, la cultura y la historia y en la que todos estas regiones no se yuxtaponen ni se dan al modo de agregados artificiales, sino al revés se entran y se compenetran recíprocamente. Nietzsche, pues, ve el arte desde un punto de vista metafísico y es justamente esta ambiciosa tentativa, este esfuerzo por mostrarlo como algo más que un mero accidente, y algo más que una superfluidad en el hombre; es este esfuerzo por mostrar en el arte una necesidad a que está abocada la naturaleza humana el que da todo su interés a su búsqueda. No una necesidad cualquiera, sino justo la de dar cumplimiento a una exigencia la más alta, la más esencial implicada en esa naturaleza. El hombre para ser plenamente hombre, para serlo auténticamente, debe, pues, devenir artista. Pero no basta que lo sea de cualquier manera, por ejemplo, por el ejercicio de cualesquiera dotes creadoras en cualquier materia. Sería malentender radicalmente el pensamiento de Nietzsche si se supone que la finalidad suprema del arte se ha cumplido ya y se cumple en el presente histórico por la creación y el goce de las obras artísticas producidas y acreditadas como clásicas por el común sentir de los críticos y estetas. A Nietzsche le parece que ni siquiera el arte griego, tomado globalmente, cumplió esta función en el hombre de su época, salvo en un momento breve del tiempo y a través de un tipo muy especial de producción, cual es, la gran tragedia griega, la de los inicios hasta Esquilo y Sófocles. Por eso, el autor de **Zaratustra** quiere anunciar y predecir el advenimiento de una nueva forma de arte que lleve a cabo lo que no pudo realizar la fuerza creadora plástica y musical de los griegos.

Decimos, pues, que en Nietzsche el hombre reclama desde sus entrañas mismas una forma de creación, vale decir, de actividad modeladora y transfiguradora de lo real sin la cual su existencia transcurre muda, hundida en un pesado sueño e insensible a su propio ser. Por eso, si esa forma de actividad creadora no hubiese llegado en la historia a actualizarse nunca, nada sabría el hombre de su posibilidad de ser suprema y, si bien podría preguntarse sobre el sentido de su existencia, no podría sospechar la respuesta. El milagro de la historia absolutamente imprevisible, es que ha habido un pueblo, uno sólo, para Nietzsche en que se ha dado una vez una obra de arte que es algo infinitamente más que un objeto puesto al alcance de nuestros ojos para ser gozado, admirado y luego interpretado interminablemente. Porque sólo en el pueblo griego se ha dado esa obra que es la representación trágica de los grandes mitos, a saber, la tragedia ática. Sólo en

ella se ha hecho visible la esencia inalterable del hombre y en ella como en un espejo privilegiado se ha reflejado el fondo mismo del universo, eso que el lenguaje filosófico ha llamado concisamente el origen, el fundamento y la relación del hombre con ese todo circundante del que es un fragmento.

Preguntémosnos ahora por el significado de esta interpretación de la tragedia griega bajo la forma que le dieron Esquilo y Sófocles, a saber, de que constituye una peculiar y luminosa revelación del ser mismo en el sentido de lo originario y siempre originante, convirtiéndose así en la primera revelación histórica en que el hombre se comprende a sí mismo tal como es. Y destaquemos de inmediato en el pórtico mismo de su escrito inicial, el *Nacimiento de la tragedia*, esa polaridad de conceptos cuya oposición y complementación se alzan como la clave misma del nacimiento del arte en general, de su progresión y conclusión. En efecto, al inclinarse Nietzsche sobre el espectáculo de la vida griega y en particular sobre las formas en que la actividad de ese pueblo expresó su visión de las cosas, cree distinguir en las dos grandes divinidades griegas, Apolo y Dioniso, dos fuerzas o tendencias elementales y primordiales que operan en el hombre histórico velada y subconscientemente, pero que sólo en el pueblo griego se definen con propiedad, se contraponen en una larga lucha para conciliarse al fin si bien en un efímero momento del tiempo. Es en ese pueblo, gracias a su excepcional sensibilidad y energía plasmadora, donde la tendencia apolínea y, su contraria, la dionisiaca, que trabajan oscuramente en todo hombre sin poder clarificarse, cobran a la vez figura y sentido. Así mirado el arte griego viene a ser el maravilloso espejo en que el hombre contempla en una especie de eco la significación inagotable de esas dos tendencias primordiales. Pero ¿qué cabe entender bajo esos nombres de apolíneo y dionisiaco? La lectura de Nietzsche nos invita a descubrir en cada uno de nosotros un movimiento profundo, un instinto poderoso que nos empuja a producir imágenes esplendorosas, plenas de luz y de proporción, coherentes entre sí, que vienen a ser como una purificación y una sublimación de la realidad cotidiana, esto es, de lo que el mundo nos ofrece regularmente a través de sus objetos. Y si el artista produce esas imágenes magníficas es para sumirse él y luego sumimos en ellas como en un sueño que lograrse su más alta potencia y nos arrancara así del contacto con lo real. En este sentido la tendencia apolínea es una tendencia a soñar, pero habría que precisar, a soñar despiertos, más aún a soñar bajo la conducción de una capacidad ordenadora y a la vez liberadora que hace falta en nuestros sueños de dormidos que son, por esta causa, la pobre caricatura del sueño a que aspira nuestra tendencia apolínea. Lo apolíneo en el hombre es, pues, lo que le empuja a engendrar con su fantasía un mundo de formas bellas y resplandecientes en cuya visión el espíritu pueda experimentar la gran calma y el gran apaciguamiento que sólo se dan allí donde ese espíritu siente ajustados, equilibrados los elementos y conciliadas las tendencias contradictorias que lo desgarran y lo atormentan en la vida real. Pero, si nosotros, hombres de la modernidad, tuviésemos la misma receptividad que los griegos, descubriríamos a la par en nosotros mismos otro instinto de dirección contraria al anterior y que quiere empujarnos a un abandono de nuestra conciencia personal, a un deshacernos de la carga de nuestra realidad propia intransferible, instinto,

pues, que nos incita a una especie de inmersión en la totalidad del universo, a una identificación con ese todo del cual provenimos sea que lo llamemos tierra, o bien vida, pensados con mayúscula. Tal es el instinto que Nietzsche denomina dionisiaco y que conforme a su interpretación hizo irrupción muy luego en el pueblo griego y dio origen a festividades particulares, todas ellas ligadas al ciclo de nacimiento y muerte de la naturaleza, esto es, al tránsito de las estaciones tal como repercute en la planta, en el animal y en el hombre. Pero a la vez que hace irrupción el instinto dionisiaco en el modo de jubilaciones frenéticas, danzas y orgías con gran despilfarro de la energía sexual, produce formas expresivas en las que precisamente se exterioriza y canaliza esa exaltación y ese júbilo del instinto dionisiaco y que aparecen como un tipo especial de música y de canto radicalmente diferentes de la música y el canto derivados del instinto apolíneo. Movido e incitado por ese instinto, el griego busca en los grandes misterios iniciales, en esa música y en ese canto acompañado de una danza trepidante, una suprema embriaguez, una formidable borrachera en la que el objetivo secreto no se reduce a una mera pérdida de conciencia, a un simple olvido de las penalidades de la existencia, sino que consiste en una aprehensión del fundamento secreto en que se asienta nuestra vida singular y de la raíz cósmica que genera nuestra actividad más íntima y personal. La pérdida de control, pues, que acompaña a toda embriaguez, es en sí misma ambigua y su auténtico alcance, su valor como respuesta a nuestra necesidad metafísica, depende del punto de donde nace y obviamente de aquello que la provoca. O, por decirlo en fórmula breve, hay la embriaguez animal y hay la embriaguez del espíritu a la que precisamente apunta el instinto dionisiaco, si bien a menudo ambas tienden a mezclarse sin que podamos advertir dónde termina la borrachera del animal y dónde empieza la ebriedad del espíritu. En todo caso, Nietzsche vio la posibilidad de producir este último estado de ebriedad más que nada en los poderes ocultos de la música. Pues bien, en el pueblo griego, tal como Nietzsche interpreta su historia, estos dos instintos empiezan a manifestarse en creaciones diversas y contrapuestas, la plástica, por un lado, la danza y la música, por otro. Y es que ese pueblo no habría poseído el genio que tuvo, ni habría cumplido su altísima función ejemplar, si no hubiese sido capaz de entrever primero y de cumplir después la admirable conjunción de ambos impulsos metafísicos, el apolíneo y el dionisiaco, quiero decir, la admirable fusión de ambos en un supremo goce, en un sublime estado de alma a través de una obra de arte única en su género e incomparable en relación a las otras. Y es que, más allá de lo que toda música y todo canto pueden decir, más allá de lo que toda creación plástica, pintura o escultura pueden expresar, surge la tragedia ática, esto es, la representación dramática de los grandes mitos, con esa típica estructura que se despliega desde Frónico, pasando por Esquilo hasta Sófocles. En esta representación escénica tal como la disfrutó el ateniense del siglo V a. c., cree Nietzsche discernir no sólo una forma grandiosa de satisfacción, un placer exquisito de todos los sentidos, no sólo el encantamiento de la fantasía y de la razón conjugadas, sino algo más, algo, reconozcamos, tan formidable, que nos parece a primera vista inalcanzable al poder del espíritu humano. Y es que para Nietzsche el espectáculo trágico, tal, por ejemplo, como lo concibió y llevó a cabo Esquilo en la **Orestíada** y en el **Prometeo encadenado**, pone en descubierto en aquel que participa en ese

espectáculo el misterio de la existencia total, el fondo en que esa existencia descansa, cual es, la eterna necesidad que fuerza a la unidad primigenia del todo (unidad que Nietzsche llama la voluntad de ser), a despedazarse, fragmentarse en la multiplicidad de los individuos, para luego tener que aniquilarlos en una secuencia sin fin. Pero en el gran espectáculo que se cumple en el escenario del teatro no ocurre sólo un descubrimiento del carácter trágico de la existencia, él no es sólo una visión del ritmo de vida y muerte a que están sujetas las creaciones de la voluntad cósmica, sino que es también la gozosa aceptación de esa condición metafísica en aquel que participa, esto es, comprende y vive la significación última que esconden los grandes mitos, temas únicos de la obra trágica. Cabe preguntarse cómo consigue esta representación dramática una tan extraordinaria efectividad, cómo se hace capaz de transformar tan radicalmente la existencia en aquel que la contempla, si bien este prodigioso resultado tuviera que padecer de la ineludible fragilidad humana mientras se vive en el tiempo, fragilidad que le impide convertirse en un estado duradero y por decirlo así inmovible.

Las interrogantes que nos hemos planteado nos llevan por sí mismas a examinar ese rango fundamental que le confirió Nietzsche al arte, no por cierto al arte en general abstrayendo de sus contenidos y figuras particulares, sino a lo que él mismo llamó el gran arte, el arte trágico, fenómeno raro, absolutamente imprevisible en la historia de las producciones artísticas, fenómeno sin embargo requerido imperiosamente más que nadie por el hombre de la modernidad y que Nietzsche creyó ver realizado como una especie de alborada triunfal en la obra de Wagner. Esa obra, síntesis poderosa, original, única del poema, la música y la representación plástica que por su misma ambición habría estado condenada al fracaso al no mediar las dotes geniales de su creador, produjo en Nietzsche una impresión tan profunda que ni siquiera su posterior ruptura con el gran Maestro y la durísima condenación de su música como música decadente, repito, eso no logró borrar su admiración por esa obra. De esa impresión hallamos múltiples testimonios en el *Nacimiento de la tragedia* y en las *Consideraciones intempestivas*. Es altamente significativo advertir cómo en esos testimonios la obra dramática de Wagner, que hemos dado en llamar ópera, no es juzgada y apreciada ni sólo ni principalmente por criterios estéticos y menos aún psicológicos o sociológicos, sino estrictamente metafísicos. Era la época en que Nietzsche admiraba de un modo especial **Tristán e Isolda** y los **Maestros cantores de Nuremberg**. Pues bien, en **Tristán e Isolda** el pensador ve, antes que nada, el transfondo, por decirlo en una palabra, el valor simbólico universal que poseen el amor de Isolda y la fidelidad trágica de Tristán, es decir, el valor simbólico que representa la forma de amor más intensa, la más sublime, la más extática imaginable y la necesidad de renuncia a ella, la necesidad de muerte. Así para calificar esta obra Nietzsche llega a llamarla «*opus metafisicum*» única entre todas las obras maestras. En otro escrito, *Más allá del bien y del mal*, en que ya se ha distanciado de su maestro, hace referencia Nietzsche a los **Maestros cantores...** para destacar en esa creación su plenitud rebotante, su exuberancia y a la vez la expresión madura de la sensibilidad de un pueblo a través de los tiempos. Se diría que para el autor del Zarathustra, los **Maestros cantores...** representan una forma superior de sabiduría sólo posible por

el proceso de refinamiento estético y de espiritualización que únicamente el paso de los siglos producen en una raza o en un pueblo. Acabo de oír, dice en *Más allá del bien y del mal*, «siempre como si fuera la primera vez la obertura de los Maestros cantores... Es un arte suntuoso, sobrecargado, pesado y tardío que tiene el orgullo de suponer en todos los que lo quieren comprender dos siglos de música todavía vivientes. Es para honra de los alemanes que tal orgullo haya aparecido justificado. Cuántas savias y fuerzas, cuántos siglos y climas se mezclan en esta música. Por momentos nos parece envejecida y extranjera, y por momentos áspera y extremadamente joven, tan caprichosa como pomposamente tradicional, muy a menudo maliciosa y más a menudo aun ruda y grosera».

Estos textos como muchos otros fáciles de espigar en la obra nietzscheana, nos incitan a formular de un modo más preciso el problema anteriormente mencionado, cual es, el de ese rango, esa excepcional preeminencia que le atribuye Nietzsche al arte y, más concretamente, al arte trágico brotado de la música dionisiaca. Ese arte estaría fundamentalmente dirigido no a procurar una delectación más pura y refinada que las ligadas a las funciones del cuerpo, sino a producir una conmoción y una transformación radical de la existencia humana, conmoción y transfiguración que nada sino ese arte es capaz de producir. Hemos aquí de pronto frente a una afirmación de Nietzsche que nos obliga por su misma envergadura a salirnos del círculo en que se mueve e interrogarnos sobre la esencia del arte y los poderes que se ocultan en su raíz misma. Si acudimos a nuestra experiencia personal, lo que tantas veces hemos hecho a veces casi inconscientemente en el disfrute de una cosa mínima o grandiosa dispensadora de gracia o de belleza, reconoceremos en ese disfrute algo que nos reposa o apacigua por su sola presencia sin que represente ni una utilidad práctica, ni la respuesta a una necesidad o a un deseo anterior. Un aquietarnos, concertando por dentro elementos sueltos y dispares a veces incluso contrapuestos, eso es lo que nos produce un arabesco airoso, una voluta bien desplegada, lo mismo que la combinación cromática de un ocre, un azul y un amarillo, y lo mismo que el aire de una melodía campestre o las masas bien distribuidas de una fachada. En esta primera y común experiencia todo lo artístico, todo lo propiamente dotado de calidad estética se nos ofrece como justificándose a sí mismo. Y así todo lo que podamos descubrir ulteriormente sobre ese goce, reflexionando, discurriendo sobre él no le quitará ni le añadirá nada, no nos aproximará ni un solo paso a una mejor captación de ese goce. Pero también nuestra experiencia nos llevará a atribuirle a ciertos productos de la creación artística un poder expresivo peculiar por cuanto nos dejan percibir de un modo claro o confuso un tipo de realidad superior, en sí misma trascendente al dominio de lo sensible. Así delante de ciertas figuras plásticas, esculpidas o pintadas creemos intuir o captar de modo inmediato ciertos estados del alma humana o, más aún, ciertos momentos extremos de la existencia espiritual. Y no sólo esto, pues reconoceremos en determinadas obras, quizás no las más comunes, una tal fuerza expresiva que va más allá de procurarnos una exquisita sensación de placidez o una aguda sensación de euforia, pues nos da la sensación de ponernos en contacto, se diría, de comunión con las realidades más altas habitualmente inaccesibles a los

sentidos y al entendimiento. Así es como la obra de arte puede lograr excepcionalmente suscitar la presencia o cuasi presencia de lo sagrado, de lo divino y de este conmover en nuestro ser su fibra más secreta. Puede hablarse, pues, de un arte que tiene un poder sacramental, pues produce en el alma preparada para ello la elevación, si bien momentánea, a una esfera superior de realidad. Al pensamiento de Nietzsche, esta posibilidad del arte le es familiar desde un principio. Sin embargo, su concepción se destaca por algo original que no hallamos en nadie antes de él. Esa originalidad estriba a mi parecer fundamentalmente en dos puntos. El primero es esa fuerza luminadora que se le concede a la música dionisiaca, a la música propiamente trágica en tanto se la piensa capaz de iluminar al poema, esto es, la significación de la palabra en que se expresa el mito griego que es la expresión metafórica y eminentemente simbólica de las verdades más altas concerniente al ser y a la existencia, al mundo y al hombre inserto en ese mundo. Y si habláramos con más rigor, diríamos que para Nietzsche esas grandes verdades sólo pueden ser comprendidas por el espíritu en la medida en que las palabras son asumidas por la música melódica y armónica. Son esas verdades que sólo pueden ser entendidas en su más rica y honda significación en la medida en que son a la vez oídas como se oye un canto. Puede decirse incluso que Nietzsche no sólo teorizó sobre este punto, ni quiso proponernos una idea sugestiva pero en el fondo sumamente discutible sobre el influjo que puede ejercer cierto tipo de melodía o polifonía sobre la comprensión de un texto, sino que él mismo llegó a escribir en un lenguaje que sólo puede ser asimilado en la medida en que no nos limitamos a leerlo sino que lo escuchamos de alguien que ha descubierto el secreto de modularlo ajustándose al sentido. De hecho su obra más acabada, el *Así habló Zaratustra*, está escrita en una prosa musical que en muchos momentos se convierte en poema para ser pronunciado conforme a ritmo y medida como ocurre con las **Canciones**, así la «Canción de la noche», la «Canción del baile», la «Canción de la melancolía» y la «Canción ebria». Así el elemento musical aparece aquí no como expresión de la parte eminentemente subjetiva de nuestro ser, de eso que llamamos el sentimiento, sino por el contrario como revelación de algo que atañe al fondo de la realidad misma cuando quiere abrirse paso al espíritu del hombre y comunicársele.

El segundo punto en que aparece la originalidad de la concepción nietzscheana reside en el hecho de que esa concepción brota no sólo de una vasta y rica experiencia de la obra poética, sino de una necesidad eminentemente conceptual de hallar en el plano de la realidad empírica una corroboración de cierta representación global del mundo y de la relación del hombre con él. Quiero decir que a Nietzsche le ocurre lo que a todo pensador que quiere calar hondo en la totalidad de lo real y que para eso necesita elevarse por encima de la dispersión y la oposición con que se presentan de inmediato los hechos, aspiración que sólo se cumple en tanto la razón descubre un principio de unidad omniabarcadora, lo concibe y lo expresa en un lenguaje. Indiscutiblemente el pensador germano busca hallar en los hechos verificables aquellos en los que la unidad más honda de la existencia universal se hace manifiesta y en cierto modo evidente, busca hechos en los que esa unidad parece revelarse a sí misma al espíritu del hombre. Así,

pues, cabe decir que su visión del todo se anticipa a su percepción estética orientándola a determinadas producciones y enseguida moviéndolo a interpretar esas producciones en un determinado sentido. Así es como Nietzsche ha leído en la obra artística lo que nadie ni antes ni después leyó. Lo que sí podemos decir nosotros es que en una medida difícil de precisar, pero no por eso recusable, la obra, la creación artística que Nietzsche consideró con más solicitud y agudeza, el poema que él mismo creó, nos hace penetrar no sólo en el alma del hombre llamado Nietzsche, no sólo en la historia cautivamente de su vida, sino que nos lleva a penetrar en otra zona a la vez más extrema y solitaria que es la del pensamiento que se abre con un tremendo abrazo para encerrar en palabras el principio y el fin, la fuente del acontecer y los ríos en que se ramifica y discurre. Zaratustra no cree en ningún Dios, pero toma en el fondo la palabra de lo que reemplaza a Dios en aquel que no cree en El, y habla en su nombre. Este es su único destino. Ahora bien, su mensaje no es otro que aquel mismo que Nietzsche oye en el arte griego, en la tragedia que revive y pone en escena a los mitos, lo que Zaratustra percibe, en su alma mortal pero acordada a la vez del universo, es primeramente el choque de esas mismas tendencias primordiales y la búsqueda afanosa, impaciente, quejumbrosa o irritada de algún punto de reconciliación. Intentaré traducir el sentido de esos dos instintos primordiales, tal como reaparecen en los discursos que pone Nietzsche en boca de su personaje. El uno me parece es aquel que lleva al hombre a buscar un reposo definitivo a su hambre de conocer, amar y crear, reposo que sólo puede dársele si su energía pensante halla un límite, un límite que no sea un obstáculo, sino un acabamiento de toda su posibilidad. El hombre busca un reposo que no es el de la cosa inerte y sin vida, sino de aquel que retorna gozosamente a sí mismo y se posee en la misma forma que ha creado. Pero hay otro instinto que irrumpe en nosotros y nos lleva a romper todo límite, a sacudir todo reposo y a avanzar a lo desconocido y no poseído, es un instinto que invita a abandonar todo lo adquirido. Sólo en el gran arte las dos ansias supremas se desposan, y reposamos y nos miramos dentro de nosotros mismos en un espacio abierto sin fronteras y sin obstáculo. Esta es la tesis de Zaratustra, la única que conoce bien y enseña, Zaratustra, el maestro de lo que debe venir y no viene nunca.

VERDAD E ILUSION EN NIETZSCHE

Volvamos una vez más nuestra atención a ese punto del pensamiento de Nietzsche que destacamos en la lección pasada y que concierne al lugar del arte como actividad productora de objetos ricos en gracia, belleza y fuerza. Para Nietzsche, dijimos, el gran arte en sus expresiones más altas no ha sido nunca, ni será jamás, manifestación de sentimientos o vivencias individuales o particulares, tampoco ha sido ni será jamás expresión de estados que interesan solamente al hombre en su pura humanidad o al hombre en general, sino que ha de ser siempre aunque de un modo confuso o meramente simbólico, manifestación del fondo, de la totalidad del universo, del ser en su profundidad abismal, eterno tema que ha atraído con igual fuerza la meditación del pensador y del hombre religioso. De hecho, tal como lo ve Nietzsche, ese fondo, esa profundidad de donde brotan los fenómenos que integran el cuadro de la naturaleza y de la historia, es un drama y ese drama cósmico se refleja en todo lo que es y particularmente en el hombre o más exactamente en cierto tipo humano. Este tipo humano estará llamado a acoger y sufrir a través de su pasión, la pasión que sube desde el centro de las cosas, estará llamado a padecer en su propia carne el drama de cuyas tensiones proviene la naturaleza física, la humanidad y la historia. El gran artista logra, gracias al poder de su fantasía, hacer visible, en una obra en que se mueven personajes humanos, ese drama, justo en lo que sobrepasa el destino individual de los protagonistas de ese drama. Sabemos, sin embargo, que en el curso de su obra posterior Nietzsche vio cumplirse su concepción del gran artista en figuras extraordinarias de la historia, tales como Napoleón y César, e imaginó incluso al futuro filósofo, al sabio por excelencia, capaz de enseñar una doctrina de vida como un artista. Y es que progresivamente al autor de Zarathustra se le hace evidente que lo esencial es que la voluntad cósmica que opera en toda cosa puede ejercer su fuerza modeladora y ordenadora sobre materiales muy diferentes a los que usa el artista entendido como creador de objetos delectables al ojo y a la fantasía.

Pero que el fondo mismo de las cosas sea un drama donde se contraponen y luchan deseos antagónicos, que el hombre individual y colectivamente considerado sea a la vez parte o elemento de este drama cósmico y, en fin, que en ciertos momentos pueda convertirse en espectador consciente de esa gigantesca acción dramática, todo esto resulta a primera vista incomprensible para nosotros y más bien producto de una mente que delira completamente ajena a lo que los hombres padecen y siente en su existencia real. Todo ocurre como si Nietzsche hubiese olvidado completamente la realidad insignificante del hombre y lo colocara en un lugar excelso inaccesible para su propia

experiencia inmediata. Desde luego, cabe preguntarle a Nietzsche qué es lo que en verdad se juega en esa acción, cuyo escenario es la tierra y el corazón de los hombres, digamos, cabe preguntarse si esa acción tiene sentido en tanto busca resolverse en el triunfo de algo sobre algo, de lo grande sobre lo pequeño, de lo bello sobre lo feo, de lo superior sobre lo inferior o, por el contrario, si ella carece de sentido. Para ello se hace menester conocer mejor los caracteres de las fuerzas antagónicas, esto es, los contrincantes y, a su vez, para penetrar mejor esos caracteres, es preciso tratar de descifrarlos en determinados fenómenos de la humanidad y de la historia, en los que se hacen particularmente visibles en su antagonismo aparentemente irreductible. Es esta tarea la que lleva a cabo obviamente a su manera Nietzsche a través de su obra posterior, desde la *Gaya ciencia* hasta la *Voluntad de poder*.

Consideramos ahora algunos aspectos de esta búsqueda que el pensador lleva a cabo dominado por una pasión soberana y a la vez con un apresuramiento vertiginoso, en una erupción incesante de ideas y perspectivas nuevas alrededor del mismo tema central. Diré, pues, anticipadamente lo que Nietzsche cree descubrir como constitutivo de la esencia dramática, dicho con más rigor, trágica del ser, y lo diré de un modo conciso y lapidario en dos proposiciones que pueden leerse a todo lo largo de los escritos nietzscheanos.

La primera dice que la voluntad originaria se desdobra en el dominio de lo real en una voluntad de sobrepasamiento y una voluntad antagónica de caída, en un impulso de ascenso y otro adverso de descenso, ambos en incesante e indecisa lucha a través del tiempo. La segunda es que si consideramos el fenómeno histórico, afirmaremos que el hombre aparece progresivamente dominado por una simultánea y contradictoria voluntad de ilusión y de verdad, por cuanto tiene que tender a la vez a ambas cosas, si bien puede para su propia pérdida dejar prevalecer una voluntad sobre la otra.

A partir de estas dos aserciones fundamentales consideramos primeramente la significación que tiene para Nietzsche el antagonismo entre voluntad de superación y voluntad de caída. En verdad, lo que bajo estos términos entiende el pensador son dos fenómenos complementarios, el de la salud, de la fuerza vital y el otro su contrario, el de la decadencia vital. Nada le preocupó más en sus últimos años que detectar este último fenómeno justamente por sus características mistificadoras que le permiten encubrir su vacuidad y su menesterosidad y presentarse así con el prestigio de la lozanía, el vigor y la sobreabundancia o, por lo menos, con la apariencia de la fuerza a secas. Lo que Nietzsche busca con su intensidad habitual es discernir por un lado las formas más importantes que toma esa decadencia, las ideas e instituciones en que se ha encarnado y, por otro lado, trazar la génesis de esa decadencia y predecir su configuración postrera. Antes de iniciar esta búsqueda, sin embargo, Nietzsche trata de expresar con todo el brillo y la agudeza del lenguaje aquello que permite hablar de una decadencia y una enfermedad en el hombre y, consecuentemente, medirla; pretende, pues, decir lo que es de verdad vida en su acepción más exuberante y más pregnante. Y esto es precisamente lo que a mi juicio logra Nietzsche en los momentos más altos de su gran

poema *Así habló Zaratustra*. Es ahí también donde intenta detectar todos los síntomas de debilidad espiritual, de renuncia a ser, de consunción y de muerte concretándolos potentemente en figuras humanas inolvidables.

Consideremos ahora ese otro antagonismo que Nietzsche descubre en el hombre como protagonista y espectador de la voluntad originaria, a saber, su afán de verdad y su necesidad de ilusión.

Es un hecho para la concepción nietzscheana que el hombre a través de su historia ha ido desarrollando un apetito creciente de verdad, apetito que se traduce en el deseo cada vez más imperioso de saber las cosas como son en sí mismas. Este apetito de saber en su forma incondicionada es lo que Nietzsche llama veracidad. Movido por ésta, el espíritu no se detiene ante ninguna de las consecuencias lamentables a que puede conducirle el camino del conocimiento. Es esta veracidad la que ha dado origen a las ciencias, al anhelo de descubrimiento y de exploración que las anima en todas las direcciones, pero que acaba por debilitarse en el campo de las ciencias mismas, pues ellas sucumben a la tentación de valorizarse y así se engañan sobre el alcance de sus resultados y dejan de ser verídicas. Pero el afán de saber la verdad a toda costa pasa entonces a la filosofía que se vuelve, en la modernidad, hipercrítica, desconfiada, recelosa sobre el poder del concepto y de la lógica. La consecuencia más importante de esta filosofía, donde se expresa en su pureza el afán de veracidad, es para Nietzsche la degradación de todos los valores, éticos, estéticos y religiosos hasta ese instante admitidos por la humanidad occidental. Y, más aun, la consecuencia de esa filosofía parece ser la imposibilidad de fundar cualquier juicio o percepción de valor sobre otra cosa que la subjetividad engañosa del hombre. La realidad en su todo, a la luz de esta perspectiva, se vuelve indiferente a toda bondad, belleza o perfección, impotente para acoger estas cualidades y, menos aun, de mostrarlas ligadas a su esencia misma de realidad.

En la perspectiva de Nietzsche mismo, en la cual se instala y permanece, esa indiferencia de la realidad o del ser en sí mismo a toda calificación ética o poética se basa, si nos referimos a los textos más explícitos, en la visión de lo real como puro y absoluto devenir, como incesante paso de un estado a otro, como perpetua fluencia e impermanencia de todo lo que es y que se expresa empíricamente en la necesidad en que está todo lo viviente de morir, nacer y volver a morir interminablemente. Esta necesidad de nacimiento y muerte la ve por otra parte el pensador como condición rigurosa para que todo lo posible tenga acceso a la existencia y nada quede en mero estado de promesas. A ese punto, pues, lleva el afán de veracidad o de verdad al espíritu del hombre.

Podría evidentemente considerarse este resultado como la simple constatación de una situación objetiva frente a la cual nada cabe hacer. Incluso el hombre en quien triunfa esa veracidad, por ejemplo, el científico, el sabio, puede ponerse ante ella como ante una fatalidad frente a la cual lo noble y grande consiste en resignarse. Se trata, claro está, de un hombre que se ha desindividualizado y desencarnado, que ha perdido toda

relación auténtica consigo mismo. Es el hombre que Nietzsche tipifica con el nombre de «erudito». «¡Cuidado -dice Zarathustra dirigiéndose a los hombres superiores-, cuidado con los eruditos. Os odian, pues son estériles. Tienen los ojos fríos y secos: ante ellos todas las aves se presentan despojadas de su plumaje». Y agrega: «Esa gente se jacta de no mentir nunca, pero de la impotencia para mentir al amor a la verdad hay un gran trecho. Mucho cuidado!»

Lejos pues de identificar el deseo de saber que se despierta con la búsqueda científica y la especulación filosófica con el amor a la verdad, insistamos, con el amor a la Verdad total sin parcelaciones ni aberraciones, habrá que decir que el deseo de saber abandonado a sí mismo lleva al hombre a su absoluta deshumanización, al pesimismo y nihilismo que le impiden responder a la voluntad más honda de ser, lleva en suma a la muerte del espíritu. Y es que ese deseo de saber impele a la razón a descubrir sólo un lado del devenir universal, a saber: su ciega e incontenible necesidad de aniquilarlo todo para volverlo a restaurar, sin que esta necesidad aparezca informada y animada por un sentido. Pero en el hombre creador, en el hombre artista, la razón descubre otro lado de ese fluir de la totalidad en que resplandece el movimiento de la vida y ese otro lado es su aspiración a elevarse a cierta cima, a cierta plenitud sólo posible en tanto el espíritu del hombre se muestra capaz de introducir formas y figuras, contornos definibles que dan fijeza, distinción y brillo a los elementos fluyentes e informes de lo real. Es lo que cumplen los humanos dotados de una voluntad poetizadora que los lleva a darle un rostro de armonía y de orden al desorden con que emergen los seres en la naturaleza y, yendo más allá, los hace capaces de sentir su propia individualidad como la materia apta para la suprema obra del universo: el hombre más fuerte, más rico, más exuberante de vida. A ese arquetipo de humanidad simboliza a menudo Nietzsche con el nombre de héroe. Es el hombre, consciente de su excelencia y grandeza, capaz incluso de inmolar su propia existencia terrenal en el júbilo de una entrega de sí mismo sin límite. En esta acepción, tal héroe puede ser tanto el gran guerrero, el gran político, como el gran artista y el gran pensador, a quien cabría denominar el héroe del conocimiento, acaso la forma suprema y más difícil de heroicidad. Ahora bien, el hombre que contempla la realidad a la luz de este impulso, el hombre cargado de fuerza creadora, es a la vez el que percibe en sí mismo esta necesidad de dar forma, necesidad de abrazar y concertar en algo armonioso, en una figura consistente, lo que se opone, se rechaza, se despedaza y se vuelve opaco e informe. Y no sólo percibe esta necesidad de concertar y ajustar, sino que se muestra capaz de efectuarla. Así acontece con el artista que lleva a cabo esta armonización en una representación visible o audible cualquiera. Pero con más fuerza aun ha de ocurrir esto en aquel ejemplar humano que logra hundir su mirada en el nudo mismo de la existencia, al que Nietzsche llama el pensador o el filósofo trágico, cuya mirada se enfrenta a la modalidad más alta, a la forma más aguda de contradicción a que puede estar sujeta la realidad humana. En efecto, el pensador o visionario trágico tiene que hacer la prueba, diríamos, la experiencia mental de la suprema fealdad de la existencia, del supremo y por tanto irrefragable horror que nos puede provocar el curso de las cosas; tiene, en breves términos, que llegar a sentir el supremo pavor y la suprema

angustia que el espectáculo de la naturaleza combinado con el de la historia puede causarnos. Ese horror y esa angustia nacen conforme a la visión nietzscheana ante la necesidad impuesta por el destino de que lo más grande y bello, lo más digno de existir tenga que perecer. Con frecuencia, incluso, la fábula recogiendo en este punto lo que la historia muestra, hace morir al héroe o al santo jóvenes. Así ocurre con Aquiles y Sigfrido en el mito, pero también así ocurre con el Hijo de Dios en la revelación cristiana. Esta universal necesidad es para Nietzsche la expresión de lo que hay de horrible, de estúpido y de ciego en esa fatalidad que domina el ritmo del devenir. Ante esa necesidad el pensamiento no se limita a reaccionar como ha ocurrido con las concepciones religiosas y metafísicas del mundo buscando una respuesta conceptual. Es en efecto característico de la actitud nietzscheana rechazar como absurda, vana o inútil la respuesta a esa experiencia en meras creencias, cuyo contenido tendrían que ser dogmas sin evidencia alguna o conjeturas elevadas mentirosamente a la condición de principios evidentes. A un sentimiento de espanto como el que nos produce la aniquilación del héroe en su plena juventud o en su áurea madurez, a esa conmoción terrorífica ninguna creencia, ninguna evidencia abstracta como la que poseen los principios formulables puede enfrentarse. Por eso justamente la tensa meditación del creador de **Zaratustra** se ha orientado a otro tipo de respuesta. Esa respuesta en la medida en que lo es, consiste en proyectar hacia adelante un tipo de visión o contemplación en que se fusionaran paradójicamente el sufrimiento que nos produce la vista de la muerte de lo más precioso y bello que es capaz de producir la realidad con el goce inaudito, sin parangón con ningún otro, que nos produciría la visión de esa muerte.

Destaquemos ahora algunos puntos de esta contraposición entre el impulso de verdad y el impulso de vida que forman el sustrato de esta concepción. Desde luego, señalemos que frente a la fuerza arrasadora con que opera en el alma moderna el impulso de verdad, esa fuerza que desdiviniza, desacraliza y despoetiza sin piedad el universo y lo convierte rápidamente en material disponible para la fabricación de artefactos o el aprovechamiento de las energías naturales, Nietzsche no propone ninguna fe religiosa, ninguna representación metafísica y menos aún el *ersatz* de esas ideologías políticas con pretensiones pseudocientíficas. Más bien, lo que propone es una experiencia poética de comunión con lo originario y siempre originante, una experiencia tal que por el mismo suelo tocado, palpado y saboreado nos enseñe a desentrañar en lo que más nos asusta y nos hace retroceder, una cierta forma de consonancia de todo nuestro ser, espíritu, inteligencia, voluntad, imaginación con la totalidad que nos envuelve, a saber con la Vida en su esencia. Una experiencia así nos llevaría a consentir gozosamente con nuestra propia muerte y con la muerte de lo que más queremos. Clausuraría, pues, el ciclo de nuestra existencia terrestre.

Y, sin embargo, la posibilidad de esta superación y doblegamiento del instinto o impulso a la verdad, claramente presente en los textos fundamentales de Nietzsche, se presenta en íntima conjunción con la afirmación de la necesidad de la ilusión, tal como si dependiera de la actividad estrictamente poética concebida como actividad encubridora,

disimuladora de lo que es en sí el fondo de lo real. Se diría, pues, que en esta perspectiva lo jubiloso y exaltante de la experiencia del fondo no puede surgir de la intuición directa de ese fondo. En otros términos, pareciera que la razón no pudiera intuir directamente lo que hay en el fluir y alterarse de los seres sin sentirse sobrecogida de un terror irresistible y de un espanto devastador. Mirar cara a cara lo que hay debajo o detrás de todo lo que nace, vive y muere sólo podría producir náusea, angustia y disolución. Por eso el hombre aparece en medio de la naturaleza dotado de la maravillosa facultad de tender un velo sobre ese fondo, de relegarlo lejos de la mirada. Pero ese velo sólo cumple su función cuando no se limita a engañarnos proponiendo de la realidad una imagen que la falsea, separando de ella su fealdad y su repulsividad. El solo velo que de la verdad cumple con su función de transfiguración del hombre es aquel que recoge ese aspecto repulsivo y horrendo de la existencia total, lo aleja de sí mismo en el ámbito de una dimensión de libertad en que la luz reconcilia mágicamente lo que en sí se da en la más tensa contienda. Resulta desconcertante que Nietzsche persiste hasta el fin en referirse a la obra de arte en general como veladora de lo real y, por tanto, la califique como una ilusión. Tal ilusión aparece demandada por la vida imperiosamente como si no pudiese nada viviente aparecer ni subsistir, sino gracias a esa ilusión, esto, como si la vida no pudiera originarse si no es engañando a su principio y engañándose a sí misma. Porque una vez que algo vive tiene que querer seguir viviendo sin tasa ni medida. Y se diría a la vez que ese impulso a vivir en el hombre, que se nutre de sus representaciones ilusorias sobre el amor, la libertad, la felicidad, la inmortalidad, jamás pudiera dejar de saberse a sí mismo como inconsistente y engañador y, por lo mismo, impotente para convencerse del todo a sí mismo. Dicho concisamente: el hombre puede ilusionarse sobre lo que más le atañe, pero nunca del todo, pues ahora en esta edad del mundo, ha aprendido de una vez para siempre que no es más que algo efímero y caedizo lo mismo que toda la grandeza y belleza que puede acumular, y eso que ha aprendido ya no lo puede olvidar jamás como acaso podía olvidarlo el hombre antiguo antes que gustara del anhelo absoluto de saber, del fruto del árbol del conocimiento que la Biblia llama con certera razón el árbol del bien y del mal.

Me atreveré ahora a proponerles a ustedes lo que me parece sería la última palabra de este pensador sobre la confrontación entre estas dos exigencias del hombre. No confundamos desde luego el descubrimiento que hace Nietzsche de estas dos tendencias como desgarradoras del alma humana en permanente lucha, y ahora más que en cualquier otra edad de la historia, con la solución que él construye. Somos y seremos de algún modo todos nosotros hombres despedazados por estos dos anhelos en furiosa contienda. En la medida en que maduremos espiritualmente, la verdad y la belleza nos llamarán como dos abismos, pero lo harán por caminos que se irán separando y así la imagen del mundo que parecerá levantarse con pleno derecho sobre los principios y conceptos rectores elaborados por las ciencias no coincidirá con la imagen del mundo que se alzará sobre la experiencia directa de la armonía y de la proporción.

Pero, además, hay en la obra de Nietzsche una cierta interpretación de esta contradicción

que vendría a ser en suma la solución única posible entre el conflicto que opone el ser a la vida. No hay duda que la fugacidad del universo que fluye debe ser sentida como un índice de la nada inherente al ente mismo. Pero la fugacidad que afecta al hombre no es la misma que afecta a lo no humano. El hombre no es fugaz como la mariposa o la flor. Primero, porque toma conciencia de esa fugacidad, lo que ya había dicho Pascal; segundo, porque la fugacidad de su ser es la de algo incalculable, precioso, capaz de una plenitud inaudita que es lo que percibió Nietzsche. Pero dentro del contexto de su pensamiento esos dos aspectos, fugacidad y plenitud, disolución y riqueza no pueden simplemente yuxtaponerse sin razón. Están juntos en virtud de una fatalidad pero que debe ser comprensible. La sola razón excogitable es como bien lo vislumbró Nietzsche, el supuesto de que el uno es imposible sin el otro y de que una sola alegría, un solo goce no puede ser querido por nadie si no queremos a la vez todo el resto, toda la pena y toda la angustia. Pero yo diría que el hecho de que así estén encadenadas las fases del acontecer, no lo hace tomado en conjunto más razonable, más provisto de sentido, sino al revés más atormentador y preñado de angustia, sin más abertura que la del eterno retorno de todo. Y ese eterno retorno, bien pensado, no es más que la repetición infinita de esa conjunción indisoluble de la fugacidad y la plenitud, repetición en que sentimos con claridad que el no ser, la nada, pesa tanto como el ser, ni más ni menos.

ZARATUSTRA (TIEMPO Y SUFRIMIENTO)

(Inconcluso).

La obra en que Nietzsche pudo dar forma plena a su pensamiento nació súbitamente como en un arrebato que coge desprevenido al espíritu. Fue como si una voz, la de algo o alguien hablara a su oído palabras inauditas cargadas de luz incandescente y suscitadoras del estremecimiento más hondo. Con insuperable maestría, el pensador ha descrito en su autobiografía ese instante en que el alma es fecundada por el don de una luz prodigiosa. Y lo que recuerda con precisión, no es sólo suspenso emocional sin parangón en que lo sumerge ese don, no es sólo el asombro ante sí mismo que lo asalta, sino acaso el fenómeno más decidor de ese instante, a saber, cierta necesidad sin violencia con que el mundo viene y se abre. «Se diría -expresa el *Ecce Homo*-, que, en verdad, las cosas mismas vienen a nosotros, deseosas de hacerse símbolos». «Bajo el ala de cada símbolo -agrega-, tú vuelas hacia cada verdad. Para ti se abren espontáneos todos los tesoros del Verbo; toda cosa quiere devenir verbo, todo devenir quiere aprender de ti a hablar». Aquí el pensamiento se hace palabra no como fruto de una búsqueda necesariamente vacilante e incierta, sino como si la palabra justa viniese de algún otro yo secreto más hábil y más sabio en el pensar y el decir. Tal apareció a los ojos de su creador el *Así habló Zaratustra* al rememorar la hora de su alumbramiento. Sin embargo, no es difícil comprobar que casi todas las ideas maestras de Nietzsche habían sido descubiertas y formuladas con anterioridad, particularmente la del eterno retorno de lo mismo, la más alta cima de la meditación nietzscheana. Lo nuevo, pues, y conmovedor de esa revelación que es el poema no está en esas ideas consideradas aisladamente, sino en el modo como ellas de pronto se ajustan y confluyen para hacer emerger ante la mirada algo prodigioso, tan imprevisible como sorprendente. Ese algo es la figura del hombre sobrehumano, el Hombre al fin entrado en la plena posesión de su esencia, el Hombre al fin devuelto a la esplendidez y magnificencia de su posibilidad. En verdad el Hombre sobrehumano, el *Übermensch*, es el otro hombre, el que aun no ha sido conocido por nadie, pero que lejos de existir a modo lejano e inaccesible arquetipo en algún lugar celeste o en la mente de un Dios, se adelanta a la visión como el fruto más precioso que la tierra espera.

Hay algo de sorprendente en esta súbita aparición de la figura humana como centro animador del escrito. En efecto, la luz que de ella emana, y que Zaratustra es el primero y único en captar en su intensidad, es la que la mirada le lleva a descubrir en la humanidad circundante, en la naturaleza y en sí mismo, lo que a los otros permanece encubierto. De esa luz brota una certidumbre extraordinaria que le permite a Zaratustra penetrar en el transcurso de las creaciones más solemnes y venerables del espíritu humano y

exhibirlas como son en verdad, a saber, apariencias falaces detrás de las cuales ese espíritu esconde su impotencia y nulidad ante sí mismo y los otros. Así, tanto las creencias religiosas como las valoraciones éticas del hombre occidental sucumben, no por cierto en virtud de demostraciones regidas por la lógica, sino por obra de su oposición o antítesis frente a otras valoraciones y a otra forma de saber. Y no sólo esto, pues la mirada de Zaratustra, traspasando los límites impuestos por la finitud humana a la razón, logra discernir la línea ondulante de descenso y ascenso que describe la humanidad a través del tiempo y se hace capaz de prever sin vacilación el gran hecho de la historia como ningún otro, cual es, la ruptura total de sus ataduras más fuertes y el triunfo sobre su demasiado larga enajenación, esto es, el salto definitivo de la humanidad por encima de sí misma. Es el resplandor del Hombre sobrehumano el que permite todo esto y, sin embargo, propiamente ese Hombre no se hace presente jamás en la obra dándonos la cara. En ninguna parte Nietzsche pretende describirnos la figura de esa forma superlativa de humanidad partiendo de una concentración de las cualidades más eminentes que debiera poseer, cualidades que sin duda se han dado ya en seres humanos concretos, así los genios en el dominio del arte o de la gran política, sólo que dispersas y no conjugadas en el mismo sujeto. No hay tipología alguna del Hombre sobrehumano en el *Así habló Zaratustra*, ni puede haberla como Nietzsche lo sabe muy bien. Todo lo que hace su portavoz es señalar el camino para descubrir esa figura o más exactamente para presentirla. Cabe, sin embargo, preguntarse de inmediato ¿quién podría enseñar el camino hacia algo tan desconocido e inimaginable, algo tan distante de lo que el hombre hasta ahora ha experimentado y vivido? Es un rasgo genial el que Nietzsche haya presentado a su personaje no simplemente como un apasionado y brillante pronunciator de discursos sobre los grandes temas que de hecho aborda, sino como alguien que de pronto necesita transformarse a sí mismo para llegar a ser el que es. Sólo adentrándose en sí mismo en una transmutación penosa y espantable, sólo en un tránsito de visión en visión y de experiencia en experiencia en la que Zaratustra más de una vez retrocede y vacila, es como puede conjurar a la grandiosa figura humana venidera y percibirla como el roce de una sombra. Entonces lo que así sobreviene, esa sombra, tiene el poder ofuscante de lo supremamente bello. En esos momentos el personaje deja de pronunciar discursos, incluso deja en absoluto de hablar sobre el Hombre sobrehumano, pues habla de otra cosa más amplia, más vasta, más insondable, habla de la vida o mejor dicho, deja que ella le hable. Puede decirse que entonces Zaratustra no es alguien que percibe y ve a distancia algo moviéndose en un punto de lo venidero, sino que es él mismo eso que ha de venir.

No obstante, lo que de suyo no es intuible, ni experimentable, puede ser de alguna manera señalado y así se nos aproxima como a través de una pantalla o velo. Si bien no es posible describir a la forma más alta de humanidad, dando de ella una versión íntegra y menos aun proponer esa versión como la verdad de su ser, es posible, en cambio, apuntar a ella a partir de lo que cabría llamar el gran fracaso y la gran frustración del hombre en su historial. El hombre venidero vendría a ser la liquidación de ese fracaso y frustración y la consiguiente restauración de su esencia. Es ese precisamente el camino

que elige Nietzsche en el *Zaratustra* al encararse con los hombres presentes y denunciar la mezquindad de sus almas y la pequeñez de su existencia. En la naturaleza peculiar de ese fracaso y frustración y en las raíces secretas que lo originan y a la vez lo disimulan puede diseñarse como en el negativo de una película lo que debe cumplirse y lo que sólo puede cumplirse en la figura del Hombre sobrehumano.

¿Qué es, pues, lo que Zaratustra penetra y discierne en ese hombre a la vista, suprema y extrema expresión de la vaciedad humana? Hay un íntimo parentesco espiritual que religa a las diversas figuras nombradas en el texto del poema, esto es, al hombre último inventor de la felicidad a poco costo, al ferviente cultor de las virtudes pasivas, modestia, compasión, resignación y a los predicadores de la muerte. La ansiosa búsqueda de pequeños placeres y pequeñas diversiones, en los unos, se compagina muy bien con la confesada o inconfesada devaluación de la vida, con el desprecio resignado de la misma, expresado en el «no vale la pena vivir», aunque hay que seguir viviendo. Ese rasgo común en todas estas actitudes humanas es cierta mediocridad en la voluntad de ser, cierta impotencia de querer, apasionada e incondicionalmente algo. Nietzsche ve una falta de integridad, una carencia de salud en el nudo mismo de la existencia que hace de tales ejemplares humanos verdaderos «físicos del alma». Y, sin embargo, son estos mismos seres los más tenazmente apegados a la vida y, por tanto, los destinados a perdurar más largamente: son capaces en el fondo de endurecerse frente a las circunstancias adversas a la conservación de sí mismos y de concertar su voluntad de ser en la protección de la forma mínima de vida como no lo son los que apuntan a la forma más alta.

Por otra parte al poner al descubierto ese rasgo común ya sabe Nietzsche de qué medios se ha valido a través de la historia esa clase de hombres enfermos para arraigarse firmemente en la existencia y conjurar toda tentación de desesperar de la misma y de perecer a causa de esa desesperación. Sabe asimismo que esos medios no podrían cumplir su objetivo si no le procuraran al hombre de voluntad enferma dos ilusiones complementarias, a saber: primero, la de tender a lo que de verdad es máximamente digno de ser querido, digamos, a un bien absoluto en su calidad misma de bueno; y segundo, la de identificar la única verdadera existencia con ese tender al bien absoluto y con su posible consecución en un mundo más allá o fuera del tiempo. Tal es el significado último que tienen para el autor de *Zaratustra* el orden moral concebido como sujeción a una ley imperativa suprapersonal y a la vez la creencia religiosa, sustentada por la metafísica, de una esfera supraterránea, esto es, de un más allá de esta vida donde se cumpliría todo lo que en esta vida se prueba como irrealizable. En suma, lo que ya ha descubierto Nietzsche antes de configurar su *Zaratustra*, es que la Religión con sus dogmas sobre Dios y el más allá, la Metafísica con su supuesto de verdades válidas para todo entendimiento y la Moral con su idea de un bien absoluto impuesto incondicionalmente a la voluntad del hombre, son ficciones artificiosamente engendradas por la razón de los débiles y lisiados del espíritu para evadirse del sentimiento de su propia impotencia y crearse una imagen de sí mismos que los iguala a los fuertes y sanos. Lo esencial en esta mañosa creación mental, ingeniosa en grado sumo, es su término final,

a saber, ese transmundo, ese dominio de puras realidades invisibles e intangibles, es ese modo de existir a partir de ella, transmundo que consigue gracias a la malicia del intelecto de presentarse como lo más real o incluso lo único real de verdad. Claro está, también sabe Nietzsche que esa enorme falsificación, y la consiguiente usurpación del lugar correspondiente a la realidad del mundo sensible, han dejado ya de tener vigencia, pues han mostrado con el inicio de la Modernidad la inconsistencia de sus pretensiones. A ese grandioso desinflamiento de las creencias y valoraciones más sagradas en la conciencia humana el pensador lo designa con el nombre de muerte de Dios.

Sin embargo, detrás de este proceso histórico en que la humanidad decaída de sí misma, raquíca y esmirriada construye un imponente edificio mental de creencias y juicios de valor para disimularse a sí misma su vaciedad de ser, detrás de ese proceso, decimos, yace un problema más hondo que es el que de verdad ocupa la parte medular del *Zaratustra*. Es el problema del sufrimiento que ha de encarar el hombre al penetrar la vida tal como ella es, sin esquivar la tremenda realidad de lo que ella rehúsa al hombre y, por tanto, de la carga que le impone. Sin embargo, antes de plantearnos el sufrimiento como problema conviene preguntarse de qué precisamente sufre Zaratustra. Diríamos entonces que primeramente sufre de sí mismo, esto es, de su naturaleza desgarrada y contradictoria que comparte con otros hombres. Por ejemplo, Nietzsche muestra a su personaje por una parte tentado a ceder a lo que él llama la gran piedad por los hombres y a convertirse en un compasivo. Esta incluso parece ser su máxima tentación allí donde lo que le conmueve es la aflicción y menesterosidad que padecen los hombres mejores. Mas, por otra parte, Zaratustra se vuelve extraordinariamente lúcido ante su propia compasividad y la repele con decisión como su peor enemigo. Lo mismo le acontece con esa gran náusea, ese irresistible sentimiento de repulsión que le provoca el espectáculo del hombre más pequeño, del hombre vil por excelencia. También ese sentimiento amenaza a cada instante frenar y detener su movimiento a abrazar la grandiosidad del destino humano. Así el sufrimiento ante el sacrificio del hombre más noble, su aniquilación en el curso de la historia por obra del azar o de la astucia de los ruines y malvados, se convierte en otra de sus tentaciones mayores. Una cosa es el sufrimiento que Zaratustra debe sobrellevar y vencer y que se halla a flor de piel en la humanidad. En este aspecto sufrimiento y alegría son sólo síntomas de algo que ocurre detrás de esa piel y que puede ser un proceso de salud, de plétora o al revés, un proceso de agotamiento y muerte. Una cosa, decimos, es ese sufrimiento y otra cosa el que afecta no a cualquier parte de la humanidad, sino específicamente a la voluntad secreta y profunda del hombre. Podría llamárselo la contrariedad fundamental que experimenta esa voluntad al tener que querer lo que necesariamente le está destinado a ella y sólo a ella y al tener a la vez que renunciar a ello. El paso decisivo del poema tiene lugar justamente en el momento en que Zaratustra determina esa contrariedad fundamental y, por tanto, lo que ahí mismo es querido y a la vez rehusado. Entonces lo que percibe es el querer queriéndose a sí mismo como supremo creador, sin límites, ni barreras impuestos desde fuera, capaz en consecuencia de dominar y configurar la totalidad de lo real y no simplemente ésta o aquélla franja de la realidad.

Ahora bien, Zaratustra en el fondo de una visión relampagueante percibe en el tiempo y su pasar inexorable, en ese «es» que se transforma instantáneamente en un «ha sido» y en un «fue», el elemento de la existencia que se sustrae sin apelación al poderío de la voluntad. Pues frente a lo que ya fue el querer de la voluntad jamás pudo ni podrá nada. En esa imposibilidad radical de alterar en lo más mínimo el pasado, en esa consistencia granítica que le hace inaccesible a nuestro deseo, ve Zaratustra el dolor fundamental del querer, su derrota incompensable y la fuente más secreta de su rebeldía. No cualquier cosa escapa al poderío de la voluntad, sino el sustrato mismo del devenir cósmico y, por ende, el sustrato mismo del ser. Y esto es lo incompensable por esencia.

Sin embargo, lo que ve Zaratustra como en primer plano es sólo el punto inicial de un encadenamiento soberanamente iluminador. En efecto, ese dolor metafísico de la voluntad por su impotencia frente al tiempo se transforma de manera inevitable en un resentimiento, y el resentimiento trae consigo con igual forzosidad una voluntad de desquite, o dicho más incisivamente, de venganza. Esa venganza a su vez cumple su designio allí donde la existencia inmersa en el tiempo, y la realidad sensible en que ella se despliega, es rebajada, degradada y convertida en deleznable si se la compara con una esfera de realidades suprasensibles y el modo de existir en ella, intemporal o supratemporal. En su obra posterior, se esforzará Nietzsche en mostrar de qué manera la concepción platónica de las Ideas como mundo verdadero, luego el cristianismo con su peculiar dogmática sobre la Divinidad y la inmortalidad personal sólo son comprensibles en tanto respuestas sutiles e ingeniosas a ese profundo deseo brotado del resentimiento.

Podría decirse que, para Zaratustra, este sufrimiento de la voluntad con su formidable consecuencia histórica que se convierte de hecho en la huida del hombre frente a la verdadera realidad, esto es, en esa a la vez exitosa y desastrosa huida para refugiarse en un mundo ilusorio y vano en cuya búsqueda tiene que extenuarse y perderse a sí mismo, todo eso, decimos, es para Zaratustra la gran barrera, el obstáculo supremo a su grandiosa tentativa. En este punto conviene reconsiderar la marcha del pensamiento nietzscheano, desde luego tan colmado de sobrentendidos y presupuestos inevidentes y, además, tan disperejo en su comprensibilidad inmediata. De hecho ese pensamiento nos ha arrojado a un despeñadero mental del que ignoramos el inicio y el fondo. Preguntémonos de antemano sobre ese sentimiento del tiempo que acomete a Zaratustra y le lleva a una enorme generalización como si todos los hombres sintieran lo mismo que él. A primera vista no sufrimos propiamente del tiempo y de su constante deslizarse desde el futuro al pasado, desde el mañana al ayer, sino de lo que acontece en ese tránsito indetenible, en breve, de los males reales y concretos que en él se producen. Pero Zaratustra percibe otra cosa y es el íntimo dolor que trae consigo el tiempo en sí mismo con su caducidad, con su obligación de nacer y perecer que impone a toda cosa, a todo goce lo mismo que a toda pena. En esto sondea en lo profundo y saca a luz una realidad cotidiana soterrada y oscurecida por nuestro trajinar entre las cosas. Porque el tiempo dilapida nuestra sustancia y si bien se lleva tras sí para nuestro alivio los males, se lleva igualmente consigo los bienes. Sin embargo, Zaratustra ve en esa realidad soterrada algo que nos es difícil

ver a nosotros. En efecto, el pasado o, más claramente, lo vivido en él no queda simplemente atrás en forma de recuerdos conscientes o inconscientes. Lo pasado no se separa simplemente de nosotros como una corteza que se volviese extraña, sino que calladamente sigue adherido a nosotros, sigue, pues, perteneciéndonos, sólo que como un peso muerto, como el resto petrificado de algo que fue alguna vez principio de impulso creador y de goce exultante. Es, por tanto, la íntima tristeza de la voluntad frente a lo definitivamente muerto, lo que constituye su sufrimiento. Es esa tristeza la que echa la más espesa y la más irreductible sombra sobre la vida e incita al hombre a maldecirla y despreciarla. Confrontada con este sondeo en las entrañas de la existencia a través del cual nos sentimos interpretados irrecusablemente, la laboriosa explicación que intenta Nietzsche de la religión, la moral y la filosofía desde el platonismo hacia adelante, se nos presenta como artificiosa y gratuita.

Este es el momento decisivo en la experiencia de Zaratustra. Ahora, pero sólo ahora, está delante de la prueba más dura, está frente a su dominio más poderoso. Aparentemente la impotencia de la voluntad, cualquiera que ella sea, para volver a darle vida a lo vivido y así recuperarlo, es insanable. En este punto el personaje nietzscheano podría hacer suyo el terrible pensamiento de Pound en el Canto XXX: *«Time is the evil. Evil.»* «El tiempo es el Maligno. Maligno». Como muchos otros hombres está tentado a pensar así, más he ahí de repente en el fondo de su visión la abertura salvadora, esto es, la gran verdad que hacía falta, la fulgurante penetración en el nudo del ser sin la cual habría sucumbido a la tentación. No, definitivamente el tiempo no es el Maligno, aunque lo maligno, lo que daña mortalmente el espíritu, pueda crecer y enraizarse en él.

Para designar esa verdad suprema, Nietzsche ha usado una expresión eminentemente enigmática pese a su aparente claridad, a saber: el eterno retorno de lo mismo. Literalmente tomada, ella quiere decir el movimiento circular del curso del tiempo que le hace recomenzar la misma sucesión de hechos una vez que ellos han cumplido un determinado ciclo, todo esto en una secuencia sin fin. Entendida de esta manera, y prescindiendo de su metafísica posibilidad o imposibilidad, no se ve en absoluto de qué manera trae consigo la respuesta anhelada a la impotencia de la voluntad y a su sufrimiento, no se comprende en ninguna forma que ella aporte al hombre sufriente la redención de su pena más entrañable y lo reconcilie sin más con la vida. El sentido común dirá que una existencia feliz querrá repetirse infinitas veces y a la inversa una existencia infeliz percibirá esa repetición como el más infernal de los castigos. Más aún: Zaratustra advierte que la existencia más plena y dichosa no puede ser alcanzada sino al precio del dolor más terrible. Para él, la más empinada grandeza, la altura suprema del hombre sólo se gana con la superación de los peores tormentos del espíritu y más que nada con la aceptación del triunfo incesante en el plano de la historia del hombre más deleznable, el más sórdidamente astuto y mendaz.

ZARATUSTRA [TIPOS HUMANOS]

(Inconcluso)

El prototipo de humanidad plasmado por el creador de Zaratustra nada tiene en común con esas pálidas, descoloridas y frías abstracciones que con el nombre de Humanidad o de Hombre con mayúscula fueron exaltadas a la zaga de Comte o de Feuerbach por los representantes del positivismo o de la izquierda poshegeliana en el pasado siglo. En todos estos ejemplares tardíos del iluminismo progresista la imagen idealizada del hombre, esto es, del hombre supuestamente desalienado y vuelto a la verdad de su esencia en virtud del progreso social e intelectual, permanece lo suficientemente vaga e indeterminada como para poder llenarla disimuladamente con los mismos rasgos del viejo hombre cristiano o, mejor aún, del nuevo hombre burgués. La figura del *Urbmensch* descarta, sin lugar a duda, cualquier identificación con los tipos históricos del hombre y cierra de antemano el camino a cualquier equívoco sobre este punto. Pero tampoco tiene algo que ver esa figura con ese ideal del hombre estético que hace del goce o la creación artística su única religión y su única grandeza, nada tiene que ver con esa idea del artista «pequeño dios», tan reverenciada y acariciada por los espíritus finos de ayer y hoy.

Desde luego, sería desconocer radicalmente el arquetipo de hombre que se va desplegando en el *Así habló Zaratustra* si se viera en él producto de una elucubración mental a base de meros conceptos genéricos más o menos armonizados, o a la inversa, la expresión de una personalidad genial, la del hombre Nietzsche, expresión, pues, de su complejión anímica, de su carácter, de sus propensiones y hábitos mentales. Otra cosa nos llega desde las páginas de ese texto, algo como la vibración inconfundible del alma que ha presentado y visto, que ha sido tocada y marca para siempre por lo visto y presentado. En las palabras de ese texto no nos habla alguien empeñado en convencernos discuriendo y argumentando, sino alguien que quiere describir y proyectar ante sí lo que ha visto con sus propios ojos y lo que ha respirado con su propio pecho. Entonces lo que dice suena así: «La belleza del súper hombre vino a mí como una sombra». Exactamente eso: una sombra que va y viene, que se acerca y se aleja, se deja un instante prender en la red de las palabras y rompe luego esa red y se escapa. Una sombra que es de pronto tan real como un cuerpo viviente y palpitante y de pronto se deshace como un vapor ligero. Sólo en momentos privilegiados ese Hombre lejano se hace presente y se encarna en su portavoz y precursor. Entonces pareciera que palpa, mira, huele, respira y toca con sentidos nuevos y una piel nueva y sólo entonces lo sentimos zambullirse en el todo que se llama vida, en la omni y para siempre viviente. Pero lo que

allí él percibe y siente, lo que es forzado a decir de esa Viviente lo toma y lo traspasa, suena a nuestros oídos asombrosamente contradictorio:

«He hundido recién mis ojos en tus ojos, oh Vida,
he visto centellear oro en el fondo de tus ojos tenebrosos
y mi corazón cesó de latir embargado.
Vi centellear sobre aguas tenebrosas una barquilla dorada
que se hundía, se anegaba y otra vez emergía.
Inclinaste tu mirada a mis pies de bailarín furioso, mirada movediza, riente, interrogadora,
acariciante...
Me abalancé a ti, pero tú te esquivaste y las mechadas de tus cabellos flotantes
parecieron en tu huida lenguas apuntándome a mí..

De cerca te temo, de lejos fugitiva me atraes, detenida me hielas.

Sufro, pero ¿qué no sufriría gustosamente por tí?
Tú, cuya frialdad nos enciende, cuyo aborrecimiento nos conquista, tú cuya huida nos
encadena, cuya burla nos conmueve,
¿quién no te aborrecería a ti, gran Enlazadora, Retorcedora, Tentadora, Indagadora,
Inventora? ¿quién no te amaría inocente, impaciente, rápida como el viento, pecadora
con tus ojos de niña?»

He aquí palabras hechas para sumirnos en la más honda perplejidad. Pues si la Vida tocada en su entraña aparece por igual temible y amable, seductora y espantable, delectable y torturadora, entonces el hombre que la ha tocado tiene que padecer en sí mismo el más cruel desgarramiento. Tirado en direcciones opuestas habrá de sufrir el más inaudito despedazamiento de su ser. ¿Cómo concederle todavía a un ejemplar humano así escindido y furiosamente dominado por la contienda de sus partes, cómo, decimos, concederle belleza y sublimidad? Pero, en verdad, las palabras del poema nada dicen de lo que más nos importaría saber. El Precursor ha hundido sus ojos en los ojos de la Vida, la ha mirado cara a cara, pero lo que ha visto lo ha dejado en silencio y es eso justamente lo solo que nos permitiría comprender la necesidad y el sentido de ese desgarramiento. Hay, sin embargo, un pasaje de la misma obra que abre un resquicio y nos hace barruntar lo que en el seno de la Omniviviente origina para aquel que la contempla las tendencias despedazadoras de su ser. Se trata del gran poema que clausura el mensaje de Zarathustra a los hombres. Lo que allí se describe es ese supremo estado de lucidez a que se alza el Vidente por excelencia que, sin embargo, no es el hombre pleno, sino sólo «un puente tendido» hacia él, sin duda el más aproximador de los puentes. Extrañamente ese extremo estado de lucidez aparece simbolizado por la Medianoche, vale decir, por la noche que es más noche por cuanto alejada del atardecer y del amanecer. Lo que allí se revela no puede obviamente poseer forma, contorno, ni brillo, es sólo una voz, la voz de una campana grave, solemne, inmensamente lejana, pues viene a la vez del Ayer y del Mañana. He aquí lo que dice:

«Hombres sublimes, Medianoche está cerca. Os diré entonces al oído lo que aquella vieja campana me ha dicho también al oído, tan secreta, tan espantable, tan entrañable, aquella vieja campana más experimentada que un hombre y que ha medido ya los latidos y los sufrimientos de vuestros padres. ¡Ay, cómo suspira ella! Cómo ríe en sus sueños esta antigua, esta profunda, tan profunda Medianoche!» Pero lo que tiene esa voz de Medianoche a la vez de espantable y reconfortante, de cordial y de estremecedor, sólo se aclara más adelante donde el sonido de la campana suena de pronto como el de una suave lira.

«Vieja campana, lira dulce! Todo dolor te hiere en el corazón, dolor de los padres, dolor de los abuelos, dolor de los ancestros, tu palabra ha madurado, ha madurado como el dorado otoño y el atardecer, como mi corazón de solitario. Ahora hablas, el mundo ha madurado, el racimo se vuelve dorado y ahora quiere morir, morir de felicidad...»

He aquí el instante en que el Vidente se siente extraño, incomprendible para sí mismo, perplejo ante la incoherencia de sus propias palabras.

«Hombres sublimes ¿qué os parece? ¿Soy acaso un profeta? ¿O un Soñador? ¿O un ebrio? ¿O un intérprete de sueños? ¿O una gota de rocío? ¿O un vaho, un aroma de eternidad? ¿No escucháis, no oléis que el mundo mío se ha hecho perfecto? Medianoche es también Mediodía.

El dolor es goce, la maldición es bendición, la noche es un sol también.

Idos o sabed que un sabio es también un loco».

Para los que no hemos vivido la experiencia que el poema describe nada resulta más problemático que la verdad de lo que ahí se da como entrevisto. No estamos seguros si el vidente en su estado de clarividencia ha apresado una entidad rica de sustancia y además posible, o sólo una ficción engañosa. La misma enorme receptividad del personaje, su capacidad para acoger los estados de ánimo más antagónicos frente a lo mismo, sin destruirse a sí mismo, lo hace sospechoso y en todo caso incapaz de convencernos de su grandeza singular. ¿Es acaso un signo de perfección ser llevado a amar y odiar la vida al mismo tiempo, tener que fascinarse y espantarse con ella en el mismo instante, en suma tener que despedazarse en direcciones contradictorias?

Se explica entonces que Nietzsche haya volcado su esfuerzo en hacernos comprender las formas de grandeza humana accesibles a nuestra experiencia y por eso controlables. Es lo que trata de lograr al empeñarse en caracterizar al hombre noble, al hombre grande, al artista o al pensador trágico y, todavía con más fuerza y efectividad, al diseñar los rasgos de Zarathustra como su portavoz y mensajero. Su intento no es, sin embargo, elaborar tipos bien definidos psicológicamente que se diferencien unos de otros por cualidades contrapuestas. De hecho, bajo esos nombres aparecen formas de ser y de obrar que a

veces se implican unas a otras, y otras, en cambio, permanecen en una relación libre. Habría que decir, más bien, que la grandeza humana se manifiesta no sólo en grados diferentes de intensidad y plenitud, sino que también en niveles diferentes, por ejemplo, si avanzamos desde la exterioridad del individuo, desde sus comportamientos sociales o interpersonales, hasta su intimidad, como se da también en perspectivas diferentes aun dentro del mismo nivel, si la referimos a tales impulsos o capacidades o a tales otros. En este punto, el procedimiento de Nietzsche no difiere fundamentalmente del practicado por los grandes moralistas desde Aristóteles hasta Pascal. Primero, se tratará de seleccionar determinadas conductas humanas positivas o negativas, de aceptación o de rechazo, que tendrán el carácter de privilegiadas. Luego, habrá que establecer alguna conexión entre ellas, sea que aparezca entre ellas alguna relación de fundamentación, sea que se constate simplemente el hecho de estar religadas. Hay así para Nietzsche una serie de actitudes que serían peculiares de la creatura noble. Tales serían el extremo cuidado por las exterioridades, esto es, por las formas de que se revisten las relaciones humanas, el disfrazamiento u ocultamiento de sí mismo ante los demás, la imposibilidad de cálculo utilitario, la inclinación a representarse a sí mismo y buscar situaciones en que posar, la convicción de merecer respeto y exigir derechos, la capacidad para el ocio, el hallarse a gusto con los príncipes, los sacerdotes y las mujeres, la indiferencia por la felicidad de los demás y de sí mismo, por la paz del alma, por el *confort*, el contradecir constante de palabra y de hecho a lo que piensa y hace la mayoría, el asco por lo demagógico, por la «ilustración», por la «sensibilidad» (*Gemülichkeit*) y el buscar para sí mismo graves responsabilidades. Sin embargo, acaso lo que distinga mejor al hombre noble es su modo profundo de sentir las pasiones y la función que a ellas les asigna en la conducción de su vida.

En el fondo sólo se puede ser noble cuando se es movido por alguna pasión, no por cualquiera sino por aquellas que califica Nietzsche de modo superlativo como grandes pasiones. Se es noble cuando el comportamiento global del individuo es determinado no por la razón que pesa con la balanza de alguna norma o juicio de valor garantizado por la evidencia o la autoridad, sino cuando procede por un instinto certero, sólo posible donde se ha sido arrebatado por alguna gran pasión. Obviamente ese predominio de una pasión privilegiada ha de basarse en la represión de las demás pasiones y consecuentemente en un gran dominio de sí mismo. Al mismo tiempo que el carácter noble experimenta este abandonarse a la pasión elegida, siente la necesidad imperiosa de reprimir sus manifestaciones externas y cobijarla en el secreto de su corazón. Otro aspecto esencial de la nobleza de alma es la prodigalidad. A la inversa del hombre vil o mediocre, el noble es el que se prodiga a sí mismo sin hacer la cuenta previa de lo que puede perder o ganar. Pero aun en el ejercicio de esta prodigalidad el alma noble se diferencia de otras formas del don de sí mismo. Pues lejos de dispensarse a sí mismo por obra de un arrebato o una pulsión incontrolable o, al revés, lejos de brindar su propio don en virtud del acatamiento a alguna norma dotada de obligatoriedad universal, lo que le mueve a prodigarse a sí mismo es sólo un gozoso sentimiento de sobreabundancia que se expresa con compostura y medida. Se diría que en esa alma el impulso pasional ha perdido su opacidad y brutalidad inicial, pero no su fuerza, ni su consistencia.

Mientras la semblanza del carácter noble lleva connotado un innegable valor moral, la figura del hombre grande prescinde radicalmente de toda nota éticamente favorable. Lo que lo distingue, en efecto, es, primero, la lógica amplia, flexible, difícil de comprender si se la observa desde fuera y que lo mueve en todo su hacer. Luego, es su capacidad de tender su voluntad por todos los dominios de la vida. En seguida, es más frío, más duro y menos escrupuloso que el resto de los mortales y tiene menos miedo que ellos de la opinión común. Además no quiere a su lado seres humanos que participen de sus designios, sino instrumentos y sirvientes. Es también inaccesible el elogio y a la censura. Se siente libre de toda clase de convicciones, de toda clase de ideales y de creencias, hasta tal punto que Nietzsche llegará a afirmar que: «la incredulidad como instinto es una condición preliminar de la grandeza». Otros pasajes, sin embargo, nos inducen a pensar que lo esencial del hombre grande no estriba ni en la mera posesión de instintos poderosos o cualidades eminentes, sino en su creatividad. Pues bien, en la perspectiva del autor de *Zaratustra*, el campo de lo creable, la amplitud de lo que puede devenir materia de la capacidad creadora del hombre, casi no tiene límites. En este acepción omnicomprendensiva tal creador o tal artista ha de ser considerado el legislador de un pueblo, el reformador religioso, el filósofo de verdad, como el escultor, el músico, el arquitecto o el poeta. Y no sólo esto, pues, el asceta o el sabio que se impone una dura disciplina y se eleva a un extraordinario dominio de sí mismo debe enfrentarse en su faena con una materia extraña y resistente que habita en él mismo y que exige ser modelada para devenir algo nuevo dotado de forma y dirección. Son, pues, los creadores de sí mismos.

Prescindamos por un instante del carácter inaprehensible de la creatividad así entendida y limitémonos a constatar su ambigüedad, la duplicidad o triplicidad de su significación y que rebotará en el concepto de hombre grande y más allá en el de grandeza, convirtiéndolos en eminentemente ambiguos y esencialmente equívocos. Para Nietzsche, en efecto, la historia de la Humanidad está sembrada de personajes cuya fuerza y estatura espiritual se nos ofrece empequeñecida y menoscabada. Incluso en los artistas más geniales este menoscabo se refleja en los rasgos de su obra como ocurre en Rafael y Miguel Angel. Lo que se percibe en ellos, sean artistas, pensadores, estadistas u otra cosa, es una grandeza impura, equívoca e impotente frente a su propio destino. Pero hay casos todavía más inquietantes, pues en ellos la poderosa riqueza del espíritu y la esplendidez de los dones recibidos parecen haberse empleado en producciones espirituales, por ejemplo, en sistemas de pensamientos o instituciones inhibitoras, esto es paralizadoras de los impulsos más altos. Así, hombres como Platón, Lutero, Hegel, San Pablo se presentan como los insignes creadores o promotores de valores e ideales de decadencia y de muerte. La grandeza de estos hombres, más que impura, es tenebrosa y siniestra y por eso tiene que producir en nosotros una impresión simultánea de atracción y de horror. Sólo una forma de grandeza escapa a toda ambigüedad para el pensador y es la del personaje trágico, artista, filósofo o legislador, que despunta en la historia con el advenimiento de la Modernidad. Esa forma de grandeza humana se anticipa en cierto modo a su hora, se adelanta al Mediodía en que ha de florecer esplendorosamente, pero

sólo allí donde surge alguien capaz de comprender al hombre a la luz del conocimiento trágico. Envuelto en esa luz, dominado y urgido por ella, avanza Zaratustra hacia los hombres para luego retornar a su glacial soledad seguido sólo por sus animales simbólicos, la serpiente y el águila. En esa luz empieza a destacarse el horrible espectáculo de la humanidad achatada, vulgarizada, confortablemente instalada en su sordidez y a la vez desafiante y estúpida; empieza, decimos, a tomar contorno la figura del animal de rebaño humano, de sus pastores y legisladores. Pero en esa misma luz, a medida que se hace más pura y más densa, se van abriendo a la mirada del vidente las posibilidades humanas extremas y con ellas van apremiando las exigencias más altas, las más difíciles y duras a que debe someterse el hombre para encontrarse a sí mismo en la plena posesión de su esencia. Envuelto en esa luz el personaje trágico es sacado de sus goznes, es arrancado de sus apetitos cotidianos similares a los de todo el mundo, es, si se quiere, desquiciado de su equilibrio y su estabilidad acostumbrados. Entonces y sólo entonces es puesto en tensión, en esa angustiada e irresistible tensión en que todo su ser, desde sus raíces mismas, toma vuelo para alcanzar no otra cosa, no un estado estático de trascendencia ajeno a esas raíces, sino para alcanzarse paradójicamente a sí mismo. Y esta grandeza todavía imperfectamente poseída, más bien vislumbrada que poseída, es en su esencia ya la grandeza del hombre sobrehumano.

Al carácter excelso del *Übermensch*, al resplandor que emana de la figura del hombre noble, grande o trágico, se contraponen con tintes violáceos en la obra nietzscheana el carácter menguado y caricaturesco del hombre mediocre o vil y, con más relieve aún, el carácter sombrío y amenazante de otras formas de humanidad. Podría creerse a primera vista que esta contraposición permanece más o menos idéntica a través de la sucesión de las generaciones, pero no es así. La dimensión social en que se dan esas figuras es a la vez una dimensión histórica y a medida que Nietzsche va desplegando su pensamiento, su comprensión de la historia se aguza y su interés por ella se vuelve obsesivo. Hay un momento en que cree percibir el ritmo a que obedece el movimiento de la historia occidental y determina su trayectoria. Fundamentalmente ese ritmo es de un radiante y breve amanecer, cumplido en el pueblo griego, seguido por enorme y lento atardecer, y que es la historia hasta la época de la Modernidad. Mirada en su profundidad esa historia es un proceso de declinación vital, de agotamiento y empobrecimiento del tipo humano. Es el proceso que según Nietzsche va describiendo el nihilismo concebido en su esencia como el movimiento negador de los valores más altos. En esta perspectiva, la Modernidad aparece como la culminación de ese movimiento nihilista y a la vez como la automanifestación de su propia esencia negadora hasta ese instante oculta. En esa última fase, la voluntad de negar y que es en el fondo la de morir, se quita los disfraces y máscaras con que se ha ocultado y muestra su espantoso rostro. Envueltos y dominados por ese movimiento de la historia, los tipos humanos bien logrados o mallogrados no se limitan a repetirse periódicamente más o menos con el mismo visaje, sino que tienden a agudizar su contraste deviniendo en un caso cada vez más logrados y en el otro cada vez más mallogrados. Y no sólo esto, pues la aceleración del proceso nihilista trae consigo un cambio de capital importancia en las relaciones recíprocas entre uno y otro tipo. Es

así como el hombre pequeño, animal de rebaño, utilitario, temeroso, en suma, el hombre de poca intensidad vital y poca voluntad de ser, ha aceptado de algún modo hasta los inicios de la Modernidad, las pautas de valores, las reglas de juego y las instituciones correlativas impuestas por la clase noble, guerrera o sacerdotal. De este modo el hombre de rebaño, voluntaria o involuntariamente, ha hecho posible la existencia y el despliegue del carácter noble y de la personalidad grandiosa y, lo que es mejor, ha visto justificada su propia existencia en la producción de ese tipo humano superior. En cambio, lo peculiar de la Modernidad es la progresiva emancipación del hombre mediocre, adocenado, débil y su pretensión a imponer sus aspiraciones, sus gustos, sus ideales de vida a la comunidad entera sin excepciones. Obviamente esa pretensión sólo puede cumplirse si los valores más altos hasta ese instante reconocidos, son rebajados o sencillamente negados como si fuesen vicios, corrupciones o perversidades. Ese es el clima espiritual en que se despliega la Modernidad, inspirado por hombres como Rousseau y Kant, promovido y difundido por la Revolución francesa por todos los rincones de Europa y del mundo.

Pues bien, es en ese medio cultural, es en esa contemporaneidad de su propio mundo, el de su siglo, donde Nietzsche ve esbozarse y definirse con más claridad y fuerza las más terribles formas de malogramiento del hombre, a la vez las más dañinas y más contagiosas, las más solapadas y más virulentas. Es en esta contemporaneidad donde emergen junto al primer hombre trágico, al primer héroe del conocimiento, al primer explorador de las más temibles profundidades, la más repulsiva de las figuras humanas, el hombre último, el más vacío, el más aquietado y el más nulo. En verdad, una impresión nos asalta cuando Nietzsche vapulea despiadadamente a los virtuosos y «buenos» entre comillas, y es que tiene ante los ojos a especímenes de su propio mundo, de su propio presente y no pálidas figuras de otros tiempos. A la prolífica familia de esos buenos y virtuosos pertenecen entre otros los compasivos, los altruistas, los resignados, los piadosos, los ascetas y las bellas almas conscientes de su elevación y pureza, en suma, las almas amparadas en los ideales de la moral cristiana, aunque hayan repudiado los dogmas del cristianismo. A esa misma familia se vinculan los predicadores de la igualdad jurídica y social y los apóstoles ardientes de la justicia, los denunciadores de la universal opresión y explotación de los débiles en la sociedad moderna. Si para con los primeros Nietzsche siente un marcado desprecio y una sorda irritación, los segundos le inspiran una cólera desbordante, un desprecio sin límites y más que nada un asco irresistible. Tales predicadores de la igualdad y denunciadores de la injusticia son «tarántulas», animalejos solapados, colmados de veneno e insaciables en el ansia de morder y envenenar, son bestezuelas perseguidas por un deseo de venganza tan incurable como secreto. Ninguno como ellos representa un peligro mayor para la eclosión del hombre superior, ninguno como ellos odia con tanto ardor las virtudes del que sobrepasa la medianía humana y se distancia de ella por una especie de necesidad vital. En esta tarea de denigración de las figuras humanas mentadas, el pensador multiplica y refina sus armas predilectas, el pinchazo de la ironía, el latigazo del sarcasmo o la burla sangrienta y sobre todo el cauterio quemante de la acusación directa.

Mucho más importante, sin embargo, que estos procedimientos y la eficacia de su uso es poner en claro lo apuntado en el ataque, esto es, lo denunciado en cada caso como objeto de asco o de desprecio. Aparentemente, la mayoría de las veces es el contenido de la virtud misma, llámese, amor al prójimo, justicia, compasión o abstinencia, lo que aparece reprobado y escarnecido. Pero una lectura más cuidadosa nos hace ver que es reprobación ya no al contenido de esa virtud sino al lugar que ocupa en la escala de valores. Es el hecho de que sean estimadas y buscadas como las supremas virtudes lo que las pervierte y envilece en el alma de los pretendidos buenos. Así ubicadas en la mira de la voluntad se convierten en suplantadoras y ocultadoras de las más altas y sublimes virtudes. Pero Nietzsche nos invita a ir más adentro en este proceso de ocultamiento y suplantación y nos incita a ver en él sus raíces mismas, a saber, la envidia, el resentimiento y la sed de venganza que se incuban en el corazón de los débiles. Y nos lleva a ver más adentro todavía como el último secreto de esos seres, el miedo al sufrimiento, no a cualquier sufrimiento, sino más que nada a aquel que brota de la conciencia de la propia pequeñez, de la propia insignificancia y nulidad. Mas he aquí lo único que el alma débil, exangüe, impotente de elevarse a sí mismo no puede mirar cara a cara, lo único que no puede confesarse a sí misma, pues su reconocimiento la llevaría a la desesperación y destrucción de sí misma. Con extremada habilidad, usando de todos los recursos de la dialéctica, intenta Nietzsche mostrar cómo los débiles se las han agenciado a través de la historia no sólo para exaltar en el lugar supremo de la escala las virtudes propias del vulgo, de la medianía, y rebajar correlativamente las virtudes de los pocos predilectos ejemplares que produce la especie humana, sino para llevar a cabo su obra suprema de consolidación, la creación de los valores éticos o, lo que es equivalente, la creación de la conciencia moral como suprema instancia que decide lo que es bueno y lo que es malo. La obediencia a lo que esa conciencia dicta, a las normas absolutas e intangibles que pone encima de sí misma como obligatorias para todo hombre, se convierte así en el más eficaz instrumento social de nivelación y uniformación entre los hombres y de represión para toda voluntad de distinción, de privilegio y de superioridad.

Pero ¿por qué hablar aquí tan de prisa como lo hacemos de este enjuiciamiento de la realidad humana llevado a cabo por el autor de **Zaratustra**? Al seguirlo paso a paso por todos los vericuetos de su obra, nos sorprenderán las enormes simplificaciones en que incurre y aparecerá la ligereza de sus fundamentaciones. Seremos tentados, pues, a suponer que esas configuraciones de tipos humanos desconformados y esos símbolos con que son visualizados, el enano, el bufón, el loco, la araña venenosa, no son más que los productos de una pasión descomunal sin correspondencia alguna con lo que es. Buscaremos entonces la razón de esa pasión desmesurada en la biografía del pensador, como si una agresividad constitucional o los desengaños en las relaciones personales o las desilusiones de su clase o de su propio pueblo y de su época hicieran comprensibles la magnitud de semejante odio y desprecio. Reduciremos al hombre Nietzsche a las dimensiones de un desequilibrado, acaso un psicópata a quien le fue muy mal en la vida y desahogó la amargura de su fracaso en la visión de los hombres y de las cosas. Lo único que por esta vía no puede aclararse, lo único que en verdad importaría aclarar es la

clarividencia del pensador en el momento mismo en que odia y desprecia, es la agudeza inverosímil de su mirada para sondear debajo de los enmascaramientos la cruda realidad que se repliega. No, lo que Nietzsche percibe detrás del rostro del compasivo, del pacifista, del resignado y más aún del declamador de la igualdad humana o la injusticia no son productos de una mente enferma, sino tristes realidades en el mundo del acontecer humano. Las tarántulas con visaje humano no son menos reales que esos híbridos de insecto, pescado y hombre, pintados por el Bosco o Breughel y en que los vicios de una época y un pueblo están mejor señalizados que en cualquier sermón. Pero no olvidemos que el odio puede ser a la vez clarividente y ciego, certero e injusto y lo es de hecho en el caso de Nietzsche. Clarividente, por cuanto detrás de los sublimes gestos y los bellos nombres y aun bajo las obras irradiadoras de bondad, es capaz de descubrir la triste realidad del rencor o la cobardía o la envidia. Ciego, por cuanto esas pavorosas realidades son identificadas con clases enteras de seres humanos y épocas o pueblos, o bien por cuanto son explicadas por obra de factores insuficientes o mecanismos dudosos. No podemos desconocer la dimensión y amplitud de esa ceguera y probablemente las múltiples raíces en que se origina y se nutre. Se diría que el pensador sufre como una herida incurable, como una llaga que se fuera envenenando cada vez más con el tiempo, el espectáculo del hombre real. Ese espectáculo se le va haciendo una tortura sin descanso a su corazón y su entendimiento. Hay desde luego en su visión una sensación de espanto similar al que la Naturaleza puede producirnos cuando sus elementos se desencadenan en una especie de furor estúpido y sin límites. El hombre es, sin duda, en cierto aspecto la creatura más espantable de la naturaleza. Pero hay también en esa visión un sentimiento de repulsión frente a la obra devastadora que es capaz de cumplir por cuanto corroe su propia esencia y aniquila sus posibilidades más altas. El odio nietzscheano al hombre es a la vez repulsión y espanto y ambas notas acaban por sonar inseparables. En el fondo de ese odio, en su origen más puro pareciera oírse la oculta resonancia de un amor, el amor a la belleza del hombre sobrehumano, esa que a Nietzsche ha tocado como una sombra.

ZARATUSTRA EL SUPERHOMBRE

(Inconcluso)

Alguna vez en algún momento de nuestra vida tuvo lugar un fenómeno tan callado como prodigioso. Frente al hombre que éramos y nos sentíamos ser surgió en una cierta penumbra la imagen de otro hombre que no éramos pero que querríamos ser. Tal vez ese otro yo mismo se dibujó sólo con pocos e indecisos rasgos, tal vez se pasó ante nuestra vista sólo como una sombra. Pero así y todo, esa visión fue suficiente para arrancarnos de nuestro febril ajeteo entre las cosas del mundo y sumirnos en una extraña inquietud.

Es ese fenómeno el que sentimos repetirse en nosotros al leer incluso desprevenidamente la obra de Nietzsche y más aún si empezamos por su escrito más deslumbrante, el *Así habló Zaratustra*. De ese escrito brota en un *crescendo* inaudito un testimonio estremecedor de esa distancia que se cava aquí y allá entre el hombre que somos, sensible, tangible, siempre a la mano, y ese otro que se yergue ante nosotros, magnífico y admirable y que nos trae consigo a una profunda y rara lejanía. Entonces, de pronto, al volver a palpamos nos sentimos vacíos de sustancia, menesterosos de ser, remedos lastimosos de algo espléndido, quién sabe si inaccesible, pero en todo caso inolvidable. Sin embargo, lo propio de un hombre genial en el pensar no es absorberse en su experiencia personal para gustarla o describirla en lo que tiene de singular, sino al revés, es querer a través de esa experiencia captar alguno de esos rasgos de la esencia humana que la hacen inagotable en cualquiera de sus figuras particulares.

Fue precisamente para designar esa forma plena e insuperable de humanidad para lo que Nietzsche, en la obra antes mentada, acuñó la palabra Sobrehombre u Hombre sobrehumano en el sentido riguroso de lo que va más allá del hombre, lo trasciende y lo consume. El «*Übermensch*» es justamente el ser que quiebra los límites de lo humano no para caer debajo en el reino de la animalidad, tampoco para desvanecerse disolviéndose en una etérea realidad sin raíces en la vida y en la corporalidad, sino para transmutar esa humanidad elevándola a un grado incomparable de poderío y esplendidez. Es tal la grandeza del hombre sobrehumano que, en su comparación, lo que llamamos hombre debe ser pensado sólo como «un puente y no un término», como «una cuerda tendida entre la bestia y el Hombre sobrehumano... una cuerda sobre un abismo». Por eso mismo lo solo que puede amarse en el hombre es simplemente pasaje, tránsito, puente, es precisamente «cuerda tendida sobre un abismo». De ningún modo está seguro de cruzar ese abismo o simplemente de mantenerse sobre él con la vista fija en la otra orilla. En cualquier momento el hombre puede despeñarse en el abismo y más aún, caer

interminable e irrevocablemente en él. Nietzsche percibirá más adelante esta posibilidad de caída verificarse en la totalidad de la humanidad occidental y la experimentará como una espantosa fatalidad. Esa posibilidad no será otra cosa sino la de aniquilarse el hombre a sí mismo como pasaje y tránsito y la de aferrarse a ese aniquilamiento como a su única auténtica realidad. Es a esta condición humana a la que sin duda hacen referencia los textos que definen al hombre como el animal «no fijado» o, con más fuerza aún, como «el animal enfermo por excelencia», justamente por ser el más alterable, el más indeterminado, el más expuesto al peligro, el más duradero y hondamente enfermo entre los animales enfermos.

Y el peligro a que aquí se alude no consiste ciertamente en el morir biológico, esto es, en la mera cesación del vivir, sino en el mantenerse en cierto estado de muerte, en cierto sopor y amordazamiento de la voluntad de vivir dentro del cual todavía se es, pero se es sólo como una sombra. Y al parecer nada se apega tanto a proteger su existencia como ciertos residuos ínfimos de ser y ciertas formas extremas de vida.

Entiéndase bien esto. La afirmación del Hombre sobrehumano con la sola posibilidad auténtica del hombre es un punto de partida del pensamiento nietzscheano y no una conclusión. Sólo ella es capaz de constituirse en unidad de medida para enjuiciar implacable y drásticamente al hombre real, al del pasado y del presente, a sus instituciones y sus ideales de vida. Sólo ella puede explicar la voluntad de demolición integral de que hace gala el pensador cuando se trata de las creaciones del hombre histórico y más que nada de las más grandes entre ellas, el cristianismo, la filosofía occidental, la política y el ejemplar humano. En el espejo del Hombre sobrehumano, en la luz deslumbradora que de él emana, se acusan unos tras otros los tintes sombríos que marcan la degeneración del tipo humano desde la antigua Grecia hasta la Modernidad. ¿En qué se sustentaría esa condenación casi global del hombre histórico si la imagen del Hombre sobrehumano se mostrara inconsistente justo en su pretensión de sobrepasar incomparablemente lo humano ya ensayado y experimentado?

Por eso mismo esa afirmación se convierte en una tarea, en una búsqueda imperativa, esto es, en un punto de llegada.

El Hombre sobrehumano, por su mismo concepto, no ha existido en ninguna parte en el mundo de la humanidad accesible a la experiencia. Pero tampoco preexiste en algún mundo suprasensible en la mente de un Dios o semidiós a la manera de una idea platónica. Es algo, pues, que debe ser hallado laboriosamente como las más grandes formas poéticas en que el atisbo inicial de lo que se entrevé una y otra vez sólo puede aclararse, definirse y hacerse decible con la ayuda de experiencias posteriores tomadas de la realidad misma. Esta es la tarea que debe asumir Nietzsche para asegurar la solidez de su concepción integral del mundo y de la historia. Tarea eminentemente arriesgada e incierta, pues se tratará en el fondo de infundirle color, brillo y densidad, esto es, vida, a una palabra tan vacía como sonora. Pero ¿qué puede conseguirse en esta dirección sino

sólo algo como sucesivas aproximaciones de la forma entrevista todas ellas necesarias y todas ellas insuficientes? Para lograr esas aproximaciones del Hombre sobrehumano, Nietzsche usó a menudo de personajes históricos, grandes artistas, políticos o pensadores en quienes creyó reconocer anticipaciones de ese Hombre arquetípico. En este rango figuran César, Napoleón, Rafael de Sanzio y Federico II Hohenzollern y otros. Ellos pertenecen a la clase de grandes hombres, casos excepcionales, raros en la estirpe humana y muchos de ellos, como Pascal, malogrados, esto es, deformados y sofocados en sus posibilidades creadoras por el medio espiritual en que les tocó vivir.

Mucho más efectivo empero en la tentativa de concretar la figura del Hombre sobrehumano resulta la elección de clases sociales, estamentos o pueblos en quienes se habría producido colectivamente una elevación extraordinaria del ejemplar humano. Es lo que se comprueba según Nietzsche en las viejas aristocracias del pasado cuando ejercieron su función de clase dominante. En ellas florece ese hombre rebosante de vitalidad, de fuerza y de prodigalidad, el hombre noble en quien se da la altiva conciencia de su derecho a dirigir y mandar y más aún, la conciencia de ser un fin para sí mismo sin subordinarse a ningún otro superior.

Pero lo mismo se ofrece y todavía con mayor relieve en el Renacimiento italiano y en el pueblo griego en la floración más alta de su existencia. A partir de ellos o más exactamente, a partir de la concepción que de ellos se hace Nietzsche, se van delineando las figuras del gran Hombre por oposición al hombre mediocre y la del hombre noble por contraste con el hombre vil tal como se trazan en la tercera parte de la *Voluntad de Poder*. En el delineamiento de esas figuras entra como elemento imprescindible la enumeración de las cualidades espirituales, esto es, de las virtudes peculiares que son los ingredientes de la grandeza y la nobleza humana por oposición a las deformidades características de la mediocridad, la pequeñez o la viciosidad propias del hombre malformado y malogrado. Pero no se trata sólo de una descripción de cualidades valiosas o de carencias, sino que también de lo que podría llamarse la estructura ontológica de la respectiva grandeza o nobleza de la naturaleza humana. Esa estructura es en el fondo una estructura de jerarquía de valores dentro de la cual el espíritu pone en el supremo lugar de su estimación lo que es de verdad supremo y en el ínfimo lugar lo que es verdad ínfimo. La grandeza, pues, del hombre no consiste en una mera suma de cualidades o disposiciones éticas y psíquicas, sino en una arquitectura interior, en un ordenamiento de sus apetitos y voluntades, a partir de una adhesión total a lo más alto y más deseable.

NIETZSCHE Y EL CRISTIANISMO

LA VOLUNTAD NEGADORA

(Inconcluso)

1. Pocos aspectos llaman más la atención en la obra de Nietzsche que su infatigable y apasionada voluntad de destrucción, voluntad que se dirige fundamentalmente a esas formas de pensamiento y de actitud que han modelado el espíritu del hombre occidental a través de miles de años. Su obra hasta el final aparece como una enorme tentativa para demoler la pretendida validez absoluta, la admitida irremplazabilidad de la religión, de la moral y de la filosofía tradicionales. En esa empresa gasta Nietzsche sus mejores energías, desde luego su inmenso ingenio, su arte de desenmascaramiento, su vehemencia; en fin, su voluntad de convencer y despejar el camino de los hombres a su verdad, la verdad que él propone como única salvadora. No vale interpretar esa voluntad de destrucción como si sólo fuese la expresión de un temperamento particularmente agresivo y que tuviese que desahogarse en objetos, personas o doctrinas. Salta a la vista, en efecto, que en esa tentativa de invalidar las creencias tradicionales inculcadas por el cristianismo y legitimadas por la filosofía hay la visión de un obstáculo a la verdad que es menester superar. Nietzsche cree estar en el época de su *Zarathustra* en posesión de esa plena verdad, de esa luminosa revelación sobre el hombre y su destino, cree, en una palabra, haber tocado como en una fulguración instantánea e inolvidable ese fondo de las cosas que es la vida y cuya esencia es voluntad de poderío, de incesante sobrepasamiento de sí misma. Es esta evidencia la sola razón que permite explicar ese ataque al cristianismo, a la moral, a la filosofía imperante y que se extiende a las instituciones inspiradas en esas creencias, ataque que va en un *crescendo* desde el *Así habló Zarathustra* hasta el Anticristo.

2. Reconozcamos, pues, que en Nietzsche se da una visión extremadamente pesimista de la historia vivida por la humanidad hasta el instante en que él piensa y escribe, historia que con todos sus caracteres sombríos todavía amenaza prolongarse por mucho tiempo. Según esta visión, lo que predomina en el curso de su historia es el poder sobre la mente humana de un error, no uno cualquiera, sino de un monstruoso error, el más mortífero y fatídico que quepa imaginar. Ese error lo ve Nietzsche perfilarse y operar de un modo particularmente nítido en los imperativos, esto es, en los ideales que le propone el cristianismo al hombre, en las normas y preceptos que le impone a ese mismo hombre y en las instituciones tales como la Iglesia y el sacerdocio encargadas de asegurar el imperio de la moral en las almas. Y no sólo esto, pues tanto los dogmas de la religión cristiana como la filosofía tradicional trabajan consciente o inconscientemente para asegurar el imperio de esos ideales y normas mostrando su perfecta coherencia con las exigencias de verdad que prescribe la razón. Ahora bien, la colosal fuerza que ha

manifestado ese error, su capacidad para atrapar el espíritu humano y envolverlo en su tejido de ilusiones imposibles de desvanecer, todo esto que para Nietzsche se hace tangible en la fuerza que posee la llamada conciencia moral, la conciencia de pecado, de culpa, de remordimiento, de penitencia, de arrepentimiento tiene dos efectos estimuladores del pensamiento nietzscheano. El primero reside en que ese error se yergue aún en plena modernidad como una inmensa nube que incapacita a la mente humana para percibir la grandeza, la magnificencia de la vida, lo que ella de verdad ofrece y que es lo único digno de ser amado y realizado. El segundo efecto estimulador estriba en que ese error justamente por su extraordinaria fuerza engañadora y seductora parece imposible de conciliarse con una concepción unitaria de la vida pensada como voluntad de sobrepasamiento, de elevación constante sobre sí misma. Es así como Nietzsche se ve enfrentado a reconocer que la vida se manifiesta en el hombre tanto bajo la forma de voluntad de superación, de engrandecimiento, de fortalecimiento, como bajo la forma de voluntad de debilitamiento, de agotamiento, en suma, de decadencia. Pero habrá que dar razón no sólo de este desdoblamiento, sino que también del largo y aparentemente inevitable triunfo de esa voluntad de agotamiento y decadencia sobre los tipos de humanidad en que mejor se ha expresado la voluntad de superación.

3. Es un hecho que Nietzsche vio encarnarse esta voluntad de decadencia, de autoaniquilación, de anulación de sí mismo no sólo en el hombre dudoso e incierto, esto es, en el escéptico, sino primordialmente en el hombre creyente, el hombre religioso, moral, ascético y dotado como lo dice la experiencia, a menudo de una gran fuerza de voluntad y hasta de heroísmo. Justamente por esas razones, el tipo de creyente representa el grado máximo de alineación humana, de encubrimiento y negación de sí mismo. La voluntad de decaimiento o de enfermedad, como la llama Nietzsche a menudo, opera en el creyente de un modo sutil produciendo un fantasma de sí mismo, de visaje sublime y maravilloso, que es Dios. En ese fantasma, el hombre se proyecta a sí mismo como inalcanzable e irrealizable, esto es, como infinitamente lejano y también como irrenunciable. Entonces se ve a sí mismo como espíritu capaz de subsistir y vivir independientemente del cuerpo y en consecuencia se ve destinado por su misma esencia a aspirar a una vida en que lo supremamente valioso, lo supremamente beatificante y gratificante sea algo a la vez eterno y absoluto, inmaterial e inmutable. Por eso surge en el fondo del creyente un sistema de imperativos que le llevan a menospreciar y anular toda sensación de fuerza, de alegría, de goce vinculada o condicionada por las cosas de la tierra y, esto es, en breve, cohibir y atrofiar el instinto a través de los cuales habla la vida en su esencia. En el tipo del creyente y, más concretamente, en el cristiano, independiente de su filiación a alguna iglesia particular, vio, pues, Nietzsche concretarse la alienación del hombre y llegar ésta en cierto modo a su perfección. En él podría palparse ejemplarmente cómo Dios ensombrece y oculta al hombre, cómo el espíritu oculta y niega al cuerpo, como en fin la vida eterna encubre y vela la vida terrestre. A través de esa triple creencia el hombre se hace infinitamente lejano a sí mismo, impotente para desplegar su más honda capacidad de querer, y allana el camino para convertirse en ese animal resignado, sumiso, paciente, secretamente deseoso de sufrimiento y de

mortificación, animal exangüe, anémico, temeroso, cobarde, en suma, despreciable, preparado para convertirse en animal de rebaño anheloso sólo de seguridad para conservarse y prolongar la vida en su forma más baja.

4. El propósito de esta lección no es hacer la crítica de esta interpretación del cristianismo, sino de mostrar de un modo somero lo esencial a que apunta esa crítica, esto es, el punto neurálgico exacto que pretende detectar Nietzsche en la moralidad cristiana vigente. Ese punto neurálgico vendría a ser la distorsión de la mirada del espíritu conducida a concederle realidad suprema y única digna de estimación a un trasmundo, invisible e inmutable, constituido por propiedades opuestas en forma diametral a las propiedades que caracterizan a este mundo. Esta distorsión que nos hace creer en ese mundo puramente espiritual y tender hacia él sería a su vez la raíz de la conciencia moral, esa que habla con la voz de debes hacer esto y sobre todo con la voz del no debes hacer esto otro. Aquí se produce la niebla tenaz que encubre acaso para siempre la esencia del hombre en sí mismo, aquí se oculta su poder, su capacidad esencial a sus propios ojos y la esperanza del hombre muere pero no en la desesperación, sino en una especie de sueño dulce y tranquilo.

5. Con razón podría alguien preguntarse si este aspecto del pensamiento nietzscheano tiene interés para nosotros. Contestamos en forma asertiva a esta pregunta. La primera razón es que justamente este lado destructor, demoledor de ese pensamiento es el que más influjo ha ejercido sobre múltiples hombres dotados de aguda inteligencia y extrema sensibilidad. Y esto independiente de la significación global de su doctrina y de los fundamentos que el mismo Nietzsche le asigna. La segunda razón del interés actual de este lado negativo es la parte de verdad que le puede, a mi juicio le debe, reconocer un creyente y, más precisamente, un cristiano sin dejar en lo más mínimo de ser creyente y cristiano.

CAPITULO 5

HUSSERL

181

SIGNIFICACION Y ALCANCE DE LA FENEMONOLOGIA EN HUSSERL

SIGNIFICACION Y ALCANCE DE LA FENOMENOLOGIA EN HUSSERL

1. Al hablar en esta época de la historia sobre la fenomenología debemos empezar por reconocer un hecho. Ella es un acontecimiento que rebasa el cauce estrecho de las corrientes científicas o filosóficas entre las cuales se reparte el interés de una época. No podemos hoy referirnos a ella como a un sistema de ideas y direcciones más o menos en lucha contra todas las demás. La fenomenología es una actitud mental frente a las cosas, frente al ente cualquiera que sea el registro a que pertenezca, asumida y no casualmente por casi todos los espíritus que fecundaron desde medio siglo acá los dominios de la ciencia y de la filosofía. Hoy hacemos fenomenología sin saber nada de ella, nada de su gestación, ni de su desarrollo. Como sucede con aquellas realidades más auténticamente asumidas, la actitud fenomenológica opera detrás de nuestra conciencia y así logra empujarnos con mayor decisión. Se diría que ella es ya una capacidad visual, una cierta perspicacia que, más allá del sabio, la tienen a menudo el novelista, el ensayista, el observador cualquiera, que puede ser uno de nosotros. Por cierto, lo que vamos diciendo no prejuzga nada acerca de su valor definitivo, menos aún del valor que implica en la obra de Edmund Husserl. Sobre ese afán tan irreflexivo de valorar todo, de una vez para siempre, digamos tan sólo esto: ¿Puede en verdad alguien decidir sobre el valor de lo que aún está en crecimiento? La fenomenología es quizás esa cosa que aún aguarda la hora de su fruto más rico.

Para centrarnos en Husserl recordemos que su designio se sitúa en la dimensión del pensar científico occidental. Su ambición es hacer «ciencia», no empero en el sentido de laborar en el terreno mismo de tal o cual disciplina particular, o de contribuir desde fuera en calidad de teorizador sobre lógica o metodología de las ciencias. Se trata para Husserl, como lo define claramente en la 1ª de sus **Meditaciones cartesianas**, (parágrafo 3), de hacer posible una ciencia primera, ciencia de los principios, algo equivalente a la metafísica en el viejo sentido aristotélico. La fenomenología es a la vez actitud, método prolijo y ciencia misma resultante de esa actitud y de ese método. Pues bien, una ciencia es lo que es en tanto reposa sobre evidencias definibles y expresables, esto es, en tanto descarta de sí misma no sólo toda afirmación incontrolada, arbitraria y sin razón, sino también toda afirmación oscura, imprecisa y, por lo mismo, ambigua. El lenguaje husserliano, tan áspero a los principiantes y más aún a los dilectantes de la filosofía, responde a esta doble exigencia y logra su objetivo merced a un implacable esfuerzo de especialización de los vocablos. No olvidemos, sin embargo, que lo que se trata de fundar es una ciencia primera. Ello es menester en la mente de Husserl, para sacar a la filosofía de una vez para siempre del dominio de las hipótesis brillantes, de las visiones

estéticamente deleitables y de las vagas generalidades y así devolverle su carácter de saber riguroso. En tal caso, las evidencias requeridas son más difíciles de alcanzar. Podemos decir que en este punto capital el pensamiento de Husserl sólo logró plena conciencia de su punto de partida, en la época de la elaboración de su obra clásica **Ideas para una fenomenología pura**. La evidencia suprema que se trata aquí no tanto de conquistar, cuanto de desenvolver y aclarar, es la que tiene el Yo pienso, el Cogito cartesiano. Este cogito no es sino la conciencia como retorno del acto pensante sobre sí mismo, que tiene lugar en todo pensar diferenciado, en el percibir como en el recordar, en el juzgar como en el querer. En esta tan importante elección que hace el filósofo de su punto de partida, nosotros tenemos que preguntar por los motivos que la deciden. Y como sucede siempre que se quiere averiguar el secreto de los motivos, tenemos que leer entre líneas y correr el riesgo de extraviarnos. Insistamos en que no se escoge el Yo pienso como evidencia básica por una búsqueda inicial de certidumbre inconcusa, como sucede en Descartes, sino por una búsqueda de «necesidades», digamos, de fuente primera de normatividad y legalidad esencial, susceptible de universal aplicación. El pensar del filósofo quiere descubrir en toda cosa, ese elemento de necesidad racional, necesidad, pues, no puramente fáctica o de hecho, sino más bien, abierta al espíritu precisamente porque motiva y funda su carácter de necesidad. Solamente si todo lo que es tiene este carácter, está abierto al espíritu y puede ser penetrado por él. Pues bien, nada será capaz de ofrecer irresistiblemente este carácter de necesidad que se justifica a sí misma, sino aquello que está presente en su propio ser, a la mente, lo que se da a ella en su propia realidad, sin imágenes ni signos. He aquí sin intermediarios porque viene a nuestro encuentro el propio pensar de cada uno, el Yo pensante, como la primera y la más fundamental de las evidencias, no sólo porque ella es la más inmediata, sino que también porque es el lugar donde tiene que surgir toda otra evidencia y verdad, como si éstas dependieran de aquélla. En cierto modo, es nuestro pensar el que hace la verdad de lo que consideramos verdadero. Si embargo, se trata para Husserl antes que nada de apresar la naturaleza de este yo que piensa en nosotros. Rehúsa para ello proceder como Descartes, destacando una o dos propiedades esenciales de la sustancia pensante. Hay algo infinitamente más importante y fecundo, cual es la tarea de descubrir los modos concretos de manifestarse del Yo en toda la multiplicidad de sus caracteres peculiares y de sus relaciones de dependencia. En todo esto, más que averiguar lo que distingue, por ejemplo, una percepción de un recuerdo, una imaginación de un juicio, lo que importa son los aspectos esenciales del Yo pensante, que van apareciendo siempre, en cada modo de pensar. En efecto, en cada percibir, imaginar, afirmar, estimar o querer, una misma esencia del pensar se hace patente. Es esta necesidad la que impone el uso de un método de apariencia extraña y antinatural, el uso de la reducción trascendental, el método fenomenológico por excelencia.

2. Estamos habituados a referirnos de un modo superficial a esta instancia central del pensamiento husserliano, que es la reducción trascendental. Ella es por cierto esa actitud por la cual el fenomenólogo se retrae de adherir a las creencias implícitas en toda conciencia naturalmente dirigida a las cosas. Se retrae, pues, de creer en la realidad de

las cosas externas, de la realidad de sí mismo como parte del mundo, y del mundo mismo. Se abstiene igualmente de afirmar o negar algo sobre esa realidad primitivamente dada, para quedarse con la evidente presencia de sus propios pensamientos, y el contenido objetivo de los mismos. Y la razón es que la existencia de estos es perfectamente pensable sin aquellos. Esta es sin duda una cara del método de Husserl, pero aislada de las otras, sólo puede sugerirnos una idea estrecha del mismo. Es sólo una cara, hemos dicho, y no la más importante. Porque lo esencial de la reducción es que por ella y sólo por ella nos hacemos aptos para adentrarnos en el gran dominio de las «necesidades» que le impone el cogito, vale decir, la conciencia, a todo acto, a toda vivencia y a todo lo que es objeto de ellos mismos. En este horizonte abierto por la reducción emerge con toda su fuerza el carácter de «totalidad» que tiene el Yo frente a los entes diferenciados del mundo. Pensar en la conciencia de cada uno, es pensar en una unidad de ser y vida, que no puede ser modificada por las cosas de fuera y, más aún, que no puede en general ser objeto de una causalidad productiva a partir de una cosa cualquiera. Pero no sólo esto, pues la esencia de la conciencia aparece a su vez necesitándola a obrar no como causa sobre lo que no sea ella misma, sino de un modo característico, el modo intencional, esto es, a partir de un objeto previamente dado y orientándose constantemente a la aprehensión del mismo. También aquí conviene deshacer un posible equívoco. Definida de un modo tan general como lo hemos hecho, parecería que la reducción se limitara a poner a nuestra disposición un instrumento para adentrarnos de un modo especial en el llamado conocimiento de sí mismo. Sería, pues, un método estrictamente psicológico y nada más. Así debiera ser si lo que él nos ofreciera fuese sólo un conocimiento más exacto, más hondo y más íntegro de las actividades psíquicas, lo mismo que de sus conexiones. Mas, en la intención de Husserl, la reducción trascendental ha de servir para penetrar no tanto en las modalidades diversas con que el sujeto pensante se dirige a los objetos, cuanto a discernir el modo como los objetos mismos, todo el ente accesible al espíritu, está contenido y dado previamente en el espíritu. Cuando se llega a este punto puede vislumbrarse que la reducción no es en verdad un recurso que mágicamente permitiera descender a voluntad el velo ocultante de la misteriosa actividad de nuestro yo, y así poner a descubierto, sin dejar tras sí rastros de sombras, todo lo que acontece en nuestro diario estar en el mundo.

3. Pareciera, sin embargo, que hasta este momento Husserl no hubiese hecho otra cosa más que reeditar las grandes conquistas de la filosofía idealista. Fue ella, en efecto, la que puso el acento, y de manera extremada, en la perfecta autonomía que debe caracterizar a todo sujeto pensante. Y no con menos fuerza puso en relieve la universalidad esencial de todo yo pensante, por cuanto está llamado desde dentro a fundamentar el ser de todo ente, como posible objeto del conocimiento. Lo que interesa, pues, al fenomenólogo que es Husserl, no es eso, sino ese modo único, extraño y complejo con que la conciencia humana tiene esas cualidades. Por eso su atención va hacia la descripción cuidadosa de la intencionalidad de esa conciencia, de ese estar siempre vuelta hacia algo que no es ella misma: el objeto. Desde luego ese carácter intencional es siempre diferente según estemos percibiendo, recordando, juzgando, amando o decidiendo algo. Es diferente,

además, según el plano en que vive esa conciencia, pues a veces somos consciente de un modo primario y espontáneo, como ocurre en tanto percibimos algo fuera o dentro de nosotros o al revés, podemos ser conscientes en ese otro plano superior que es el de la aprehensión conceptual y el del juicio lógico. Ahora bien, lo que pretende Husserl es primeramente mostrar la naturaleza de todos estos modos de ser conscientes, a partir de aquello mismo a lo cual apuntan, esto es, hacia lo cual se dirigen. No sirve para este objetivo, mostrar uno que otro carácter de esos actos o la suma de los mismos. Hay que volverse a la forma total que los anima y los configura, a eso que Husserl llama el «sentido» del acto, a la vivencia paradójica de este «sentido», ese que está presente en cada vivencia que tenemos, pero no puede nacer sino ocultándose y pasando desapercibida. Por eso justamente nuestra conciencia cotidiana es habitualmente ciega frente a lo que se le está ofreciendo, y por eso, además, dejamos que otras representaciones y otras creencias ocupen el lugar de lo verdadero. Lo que nosotros construimos, inventamos y fácilmente suponemos, guía nuestra mirada y no deja ver lo que hay, y que no es invención accidental nuestra. Ahora bien, sólo la exacta captación del sentido de los actos conscientes hace posible penetrar el ámbito total en que se mueve nuestro yo, al pasar de un nivel a otro, de un modo originario a otro derivado, y por lo mismo hace posible comprender la dependencia y el finalismo interno que unifican toda nuestra vida consciente. Veamos, a modo de ejemplo, cómo procede el fenomenólogo, en el caso tan importante como difícil, de la conciencia perceptiva. Estamos mirando un árbol que nos entristece, una pintura que nos seduce, o el gesto de una persona que nos produce asombro. Podemos mantenernos en esa actitud primaria en que cada una de esas cosas nos absorbe y nos saca fuera de nosotros mismos. Podemos en seguida ponernos a pensar en lo visto, tratando de formar alguna idea sobre ello, por ejemplo, sobre sus aspectos, sus causas, sus relaciones, etc. Pues bien, tanto en el primer como en el segundo caso, únicos que conocemos por una cierta experiencia, todo ocurre como si lo captado fuese algo independiente en absoluto de nuestra conciencia, algo que nos limitamos a acoger como viniendo desde fuera y sobre lo cual sólo cabe una comprobación empírica o un juicio posterior que lo incluya en categorías generales explicando cómo lo captado es así y produce tal o cual efecto en mi subjetividad. De esta manera se nos ha deslizado el sentido pleno que anima y constituye nuestro ver ese árbol con su tristeza. Pero el fenomenólogo interviene y toma su propio camino, a saber, invierte la dirección de su mirada interior, para descubrir lo esencial que, en ese acto de ver el árbol, aparezca, a saber, lo que allí se está constituyendo, configurando activamente, su propio vivir no ciertamente por obra de un pensar consciente, pero tampoco por obra de eventuales causas que obrarán mecánicamente desde dentro de nosotros mismos. Lo que, por tanto, ahora estamos viendo, es algo que a la vez se está gestando a partir de cierta actividad específica intencional, a partir de cierto ver que no ejecutamos con los ojos o la conciencia inmediata, sino con otra conciencia más honda, pero también más secreta. Así pues, habrá que decir que el árbol visto es un objeto que tiene su estructura y su unidad, y no una simple agregación de cualidades que permanecen exteriores las unas frente a las otras. Así pues, este árbol que vemos aquí y ahora, este gesto humano, esta composición plástica, no son reducibles a una presunta idea general aplicable a otros

innumerables árboles, gestos o composiciones plásticas. Por eso no basta para percibir de verdad lo que hay en una cosa de la naturaleza o en una obra, armarnos de conceptos previos por adecuados que los supongamos. Se necesitará, además, usando el vocablo de Merleau-Ponty, que nos pongamos en «situación», vale decir, que nos coloquemos en cierto punto del espacio, en cierto momento, y ordenemos además ciertos impulsos interiores, soltando y reprimiendo y sólo entonces podrá abrírsenos el campo previo desde el cual surja la peculiar estructura de la cosa visible y a la vez inteligible. Por eso también una vez desvanecido el objeto mismo presente y la percepción que lo cogía, somos tan impotentes de recrear exactamente la misma sensación de verdad que tuvimos. Esa cualidad que llamamos belleza, y que habíamos captado tan intensamente con la cosa ante los ojos, huye de nosotros siempre más lejos cuando queremos volver a apresarla en el recuerdo o en la idea posteriormente elaborada. Proust ha descrito magistralmente en una parte de su obra la desesperación que le acomete cuando después de haber visto estremecido la actuación de una actriz genial, trata de renovar con sus solos recuerdos la belleza conmovedora de los gestos y de las palabras. Y es que el sentido que envuelve toda percepción y su realidad concreta, sólo se hace patente cuando a través de ella viene a la luz un singular poder de invención y de creación, que pasa misteriosamente cada vez a través de nosotros. Poder en verdad de trascendental importancia, pues de él depende todo lo que podamos pensar claramente con nuestro espíritu, pero del cual no podemos adueñarnos como nos adueñamos de aquellas realidades sabidas para siempre.

Pues bien, esa estructura y esa unidad que hacen de ese objeto un árbol visto aquí y ahora no son las de una idea general y abstracta. Desde luego porque el árbol sólo puede surgir para mí, en un campo previo de visibilidad, de luminosidad. Pero ese campo previo no es algo que existe ya, fuera de mi conciencia, no es tampoco una cosa entre otras, menos aún, una idea. Sin embargo, es algo concreto, determinado en cada caso. Existe ese campo visual cuando hay algo «abierto», algo donde surge la posibilidad de todo lo que es visible para mí. El campo, pues, es algo constituido previamente por la conciencia, y sólo desde él y en él la cosa visible surge como tal a los ojos. Al poner, pues, la conciencia el campo, pone las condiciones suficientes que hacen posible la percepción del árbol. Estas condiciones no obran al modo de las formas *a priori* kantianas, pues cooperan a la posición del objeto en tanto son intuitas con él mismo. Ponerse en situación significa, por tanto, que el yo logra constituir el campo previo requerido para la comprensión de determinado objeto. Cuanto más complejo el objeto, más complejo será el campo. Descubrir en cada caso el conjunto de condiciones que forman ese campo, es poder asistir al nacer de la cosa y a su mantenerse en el fondo que la sostiene y cobija.

Hemos hablado de la percepción como modo de conciencia porque ella ilustra, de un modo ejemplar, de qué manera la actitud fenomenológica destaca el sentido pleno inherente a nuestra percepción de las cosas, y al hacerlo, pone de relieve el modo de ser original, irreductible a cualquier otro, que presenta esa múltiple realidad sensible con la que estamos en inseparable contacto, a la que suponemos tan diáfana y de tan fácil

acceso, pero que en el fondo se esquivo a una auténtica comprensión. Quizás podamos vislumbrar ahora cómo la verdadera relación del hombre con el mundo en que existe, se aclara tan sólo si nos ponemos fenomenológicamente a describir su percepción directa de las cosas, y todo lo que en ella gravita sin llegar al campo de la clara conciencia.

4. Tratemos de enunciar ahora hacia qué aspectos diferentes de la actividad pensante nos empuja el camino de Husserl. Si, como lo quiere ese camino, volvemos la mirada de nuestro yo sobre lo que acabamos de ejecutar en el ver, el concebir, el juzgar, deberemos, antes que nada, afilar nuestra visión para que se destaque lo que en ese acto ya vivido se está como articulando o configurando, a partir de muy precisas y concretas condiciones limitantes, asumidas de antemano por nuestro yo. No captamos, en efecto, como hombres, cualesquiera clase de objetos, sino tales y cuales, y aun éstos no los aprehendemos de cualquier modo, sino a través de tales y cuales operaciones y en tales y cuales perspectivas previas. Esto vale aun cuando llegamos a conocer esas realidades, esos entes, que se nos presentan como existiendo fuera de todo espacio y todo tiempo, y sin dependencia respecto a ningún pensar finito. No hay, pues, entes o cosas que puedan de verdad llegar al campo de nuestra conciencia, si de algún modo no están previamente delimitados por las condiciones limitadoras inherentes a esa conciencia. Todo lo que descubre nuestro yo tiene que serlo sujetándose a la finitud concreta de ese yo. Todo lo que es objeto para él surge en tanto se le otorga un campo previo, un ámbito. Pero este campo o ámbito a la vez que puesto por la conciencia, estará siempre de algún modo afectado por el carácter temporal, espacial y animado que constituyen al yo pensante. Y así, si volvemos nuestra mirada a esa conciencia de donde emana toda significación, la veremos en último término, no como un pensar puro, libre de toda determinación estrechadora, sino como afectado por determinaciones que parecen oponerse a las más puras exigencias de su naturaleza inmaterial. En su último rincón, la conciencia humana es finita.

Hay otro aspecto, sin embargo, en la realidad de la conciencia a la que nos invita a reflexionar la perspectiva fenomenológica. Toda conciencia, en efecto, empieza por ser conciencia de «otra cosa» que ella misma. Ella es siempre y en toda circunstancia, conciencia de sí misma como animadora de un cuerpo situado en un mundo junto a muchos otros cuerpos. Además esa conciencia nuestra, lo es, a la vez, de otros seres que son percibidos como conscientes. No puede, para el fenomenólogo riguroso que es Husserl, este hecho presentarse como meramente accidental. Hay que decir, pues, que en el sentido de cada yo pensante está el de tener que trascender de sí mismo, esto es, está el tener que abarcar y traer a sí mismo lo que no es él ni puede serlo, lo otro irreductible. Pero entonces nos vemos forzados a admitir lo más brutalmente inexplicable, lo chocante por esencia, a saber: que ese yo de cada uno, que creemos lo interior, lo íntimo, lo único por esencia, es absolutamente impensable sin una exterioridad, sin una objetividad, sin una comunidad de otros yoes. Así pues, la conciencia de cada uno sólo es plenamente lo que es, dejando de ser pura conciencia, puro retorno sobre sí misma. Será lo que debe ser, en tanto se incorpore a un mundo de realidades espaciales

y temporales, y a través de ellas, en tanto se ponga en relaciones con otras conciencias. Con esto tocamos otros de los aspectos que nos revela la limpia mirada vuelta sobre nuestra vida consciente. Porque si nuestro pensar está originariamente vuelto a pensar lo que no es él, lo que está más allá en otra esfera, entonces tiene que carecer de todo medio para apresar esa realidad con absoluta plenitud y aún con absoluta seguridad. Todo lo que nos trasciende, cosa de la naturaleza, obra del hombre, o conciencia ajena, no puede ser jamás evidente de una vez para siempre. Su verdad y, por tanto, la certeza que de ello tengamos, estarán sujetas a un proceso de verificación sin término y que podrá en principio ir confirmando o invalidando las anteriores evidencias, llevándonos sea a una certeza cada vez mayor, sea al revés a una duda creciente. El ser de los entes que no somos nosotros sólo puede darse cada vez por una sola cara o faceta; no sólo las demás cosas, aun nosotros mismos en tanto somos también cuerpo en medio del mundo, estaremos sujetos a la misma condición. Así pues, la fenomenología nos invita a pensar en el campo de realidad ofrecido a cada conciencia humana, no como algo que ella sola pueda explotar con toda seguridad, en la medida en que se aisle de todo el resto y recurra al contenido de sus ideas solitarias. Ese campo es, más bien, explotable sólo en la medida en que se instituye un diálogo con las otras conciencias, un diálogo que no tiene nada de infalible, un diálogo en fin, que necesita el tiempo para prolongarse a sí mismo, para corregirse y ensancharse, ese diálogo que en el fondo es la historia humana entendida en su esencia.

5. Quizás esta somera referencia a algunos aspectos de la fenomenología tal como la proyectó Husserl, sean suficientes para atisbar las razones de su inmensa repercusión en el pensar científico y filosófico de nuestro siglo. Hoy nosotros podemos abarcar ese efecto como un todo, y calificarlo como una liberación de la inteligencia. La época en que surge es aquella dominada enteramente por los prejuicios latentes en el positivismo, el psicologismo y el idealismo. Es el tiempo en que lo único inteligible para la mente occidental son las conexiones empíricas y mensurables de hechos o son, las construcciones a base de hipótesis explicativas, o son en fin, las verdades que pueden ser rigurosamente deducidas a partir de principios absolutos e irrevocables. En esa época en que nace la obra de Husserl impera el tipo de explicación lógico matemática que triunfa avasalladoramente en la físico matemática, y donde ella no tiene lugar, se la reemplaza por la búsqueda de puras leyes positivas sin ulterior fundamentación. Todo lo que queda fuera: arte, religión, costumbres, vida concreta de la persona, todo eso pertenece a lo inteligible e, implícitamente, a lo vacío de auténtica sustancia. Puede sorprendernos acaso este espectáculo de una razón humana que se aherroja a sí misma y se apropia, con increíble pertinacia, de aquello mismo que paraliza su más profunda vitalidad. Puede sorprendernos, digo, si olvidamos de ver en ese hecho el simple momento de una destinación en camino. La actitud fenomenológica es, en su raíz, la inteligencia misma del hombre poniendo en libertad a su esencia, y así recobrando su nivel propio. Por eso, esa actitud no puede menos de hacer patente la flexible universalidad de la esencia del pensamiento, su posibilidad de ser tocado por todo lo real, por todo lo viviente, sin traicionar la verdad de nada. Es como si ese pensamiento

recobrara una frescura, una inocencia ante el llamado particular que emite cada ente desde la originalidad de su esencia. No debemos, pues, extrañarnos de que a través de la fenomenología hayan vuelto a perfilarse dentro de la totalidad de los entes, las múltiples regiones y estratos que la componen, con esa individualidad de cada uno, que no rechaza, sino más bien demanda, la recíproca dependencia. Y cuando ocurre esto, ya no puede buscarse la unidad entre todos esos tipos de realidad en una conexión exterior cualquiera, sino tan sólo en algo que acabe respetando las aristas más delicadas que marcan el ser de cada cosa, y la distinguen de las otras. Es ese algo lo que la inteligencia ha llamado desde antiguo el ser. Este retorno de la inteligencia a su esencia, que es la fenomenología, debe ser señalado desde otro ángulo. Se ha dicho que la obra de Husserl es una tentativa de allanar camino para las evidencias radicales accesibles a nuestro entendimiento. Lo que importa recordar aquí, es que la razón no vive, ni se renueva, sino en la medida en que se despeja para ella el campo de lo evidenciable, esto es, de aquello cuyo ser se muestra y se legitima por su misma presencia. Lo evidente es, originariamente pensado, lo que es capaz de iluminarse a sí mismo, mostrar desde su sin mediación de otra cosa, la verdad de su ser. Propio del pensamiento es necesitar de lo evidente para crecer y vivir, pero propio del hombre es al mismo tiempo olvidar su propio pensamiento, y dejarlo dormitar en esa semivida que procuran las ciencias positivas, o las creencias religiosas o morales tan fácilmente anquilosables. Del mismo modo que la ciencia, la fe religiosa necesita, para renovarse, tocar en el subsuelo hondo de las evidencias originarias. En el plano de estas exigencias aparece la fenomenología, tal como se formuló en la mente de Husserl, como la reivindicación de la universal racionalidad de las cosas, esto es, como la afirmación decidida del carácter inteligible y, aun más, lógico del ente. Y atiéndase bien, no de un carácter lógico reservado para una inteligencia extrahumana o divina, sino disponible para la razón humana. Pero no con menos fuerza surge de esos mismos pasos de la fenomenología, la índole extraña y perturbadora de esas evidencias últimas reservadas a la razón, como la última palabra que puede escuchar del ser. Porque es menester hablar no sólo de una evidencia y de una luz que huyen constantemente, a las que sólo se coge por la violencia de un previo desasimiento frente a lo que nos ocupa. Hay que hablar además de una evidencia que sólo emerge y se sustenta sobre el claroscuro entreveramiento con otras evidencias. Y hay que hablar, en fin, de una evidencia que sólo puede ser efectivamente poseída por el hombre, en la medida en que no descansa sobre ella como sobre un bien conquistado, sino la persigue en la duda y en la vacilación de su existencia. Tal es esa evidencia a la que nos invita la trayectoria de Husserl, aquélla frente a la cual él mismo se declara, como lo dice en el Epílogo a las *Ideas para una Fenomenología*, entonces ya al final de su vida y de su obra, apenas un principiante.

CAPITULO 6

HEIDEGGER

191

NIETZSCHE Y HEIDEGGER

203

ANALISIS DE LA EXISTENCIA HUMANA (1970)

212

ENSAYO SOBRE HEIDEGGER

251

HEIDEGGER PENSADOR POLITICO

NIETZSCHE Y HEIDEGGER

Regularmente sentimos transcurrir nuestra vida como un río de curso previsible, donde incluso los accidentes, meandros, declives y caídas son de mínima importancia. A ese ritmo tranquilo y confiable contribuye no sólo nuestro organismo de no hallarse viciado por alguna dolencia grave, sino que también la vida de la sociedad a que pertenecemos.

A los hábitos que nos impone esa vida, a las corrientes de ideas y de gustos que en ella prevalecen, nos adaptamos en forma rápida e inconsciente como el pez recién nacido se adapta al elemento acuoso. Regularmente vivimos nuestra propia vida y la de la sociedad en que estamos inmersos sin percatarnos en absoluto de las fuerzas que la mueven y sustentan y menos aun de esas otras fuerzas que en un momento dado la remueven en sentido inverso procurando su transformación o su aniquilamiento. Sabemos hoy cómo fueron saltados y sorprendidos, cómo fueron arrancados de su apacible sueño los hombres que tuvieron que padecer en su propia carne y pagar incluso con su propia vida esos dos cataclismos históricos que fueron la Revolución francesa de 1789 y la rusa de 1917.

Sólo unos pocos hombres, casi siempre hombres de pensamiento, nacen dotados de un sentido excepcional, diríase de antenas que les permiten oír las voces subterráneas con que se anuncian fuerzas ocultas todavía no llegadas a su máxima potencia y que les permiten a la vez descifrar en fenómenos históricos visibles, los signos de un cambio radical en eso que llamamos vagamente la mentalidad común, pero que no es otra cosa sino la sensibilidad profunda del espíritu, aquella que lo capacita para discernir y ordenar los valores y los bienes en que estos valores se encarnan.

Sólo esos escasos hombres gozan del misterioso don de tomarle el pulso a la historia y presentir en ella ese tiempo de grandiosas y temibles mutaciones, esas épocas de crisis en que los mismos hombres llamados a regir los pueblos y a encauzar o reprimir sus inquietudes, políticos, jefes religiosos o ideólogos se sienten desorientados y sin rumbo, condenados a enfrentar y resolver situaciones de momento, esto es, a poner simplemente parches al desorden creciente.

A estos hombres excepcionales, perteneció Federico Nietzsche. Fue sin duda su sentido para captar la historia viva, la de su tiempo y lo que en ella se incubaba, lo primero que impresionó a esa otra figura contemporánea a nosotros que es la de Martín Heidegger. Apenas treinta y seis años después de la muerte de Nietzsche, el autor de *Ser y Tiempo*,

ya en plena madurez y posesión de su pensamiento, le dedica a su predecesor cinco seminarios de 1936 a 1941, seminarios que son el fruto de una larga y acendrada familiaridad con la obra nietzscheana. Diez años más tarde, ya marcado decisivamente por esa obra, escribirá Heidegger en *¿Qué significa pensar?*, esta frase: «La figura más próxima en el tiempo a nosotros, y por esta razón la más apasionante del pensar hasta ahora vigente, es la figura de Federico Nietzsche. Porque su pensamiento dice en el lenguaje que se habla hasta el presente, lo que es». Aclarando su posición, Heidegger agrega: «Nietzsche, que era uno de los hombres más silenciosos y retraídos,... sufrió el tormento de tener que gritar. En una década en que la opinión pública no sabía nada de guerras mundiales, en que la fe en el progreso casi se estaba convirtiendo en la religión de los pueblos y estados civilizados, Nietzsche lanzó el grito: El desierto está creciendo. Hémos aquí, pues, de golpe ante el aspecto de la obra nietzscheana que ejerce, sobre el autor de *Ser y Tiempo*, la máxima fascinación. Ese aspecto puede resumirse de la siguiente manera. Mientras en el siglo XIX, las elites intelectuales proclaman en todos los tonos imaginables su fe inmovible en el progreso de la humanidad, esto es, su marcha triunfante hacia porvenires grandiosos, mientras es elite de intelectuales e ilustrados se siente maravillada, sacada de quicio por los descubrimientos de la ciencia y las invenciones de la técnica y se escriben odas al ferrocarril y a la imprenta, mientras esa misma elite no se cansa en cantar loas a la democracia igualitaria y a su fundamento, el sufragio universal, un hombre llamado Nietzsche, ve llegar a su apogeo en medio de esas supuestas realizaciones, un poder increíble de devastación, el cual, a modo de un viento letal va a secar la fuente de las más altas creaciones del espíritu y va a desencadenar en el hombre contemporáneo los más espantosos instintos de muerte. Desde luego para Nietzsche, ese poder de devastación despunta en ciertos fenómenos históricos de diversas índoles y situados en muy diversos niveles de profundidad. Uno de esos fenómenos cargados de fuerza devastadora es esa tendencia niveladora de clases y estamentos, que se expresa en la igualdad jurídica absoluta de los hombres, pero que no se detiene aquí, sino que aspira a la igualdad absoluta en la posesión de los bienes de la cultura lo mismo que en el manejo de la gestión pública. Es lo que Nietzsche designa con el término peyorativo de *democratismo*; palabra que resume la forma política y social de convivencia que conduce en línea recta a la producción en serie del hombre convertido en perfecto animal de rebaño. A su vez, esta tendencia igualadora no es sino la expresión en el plano político de una cierta moral, de un cierto sistema ético de valoraciones que ha dominado hasta ese instante al hombre occidental. Es la moral idealista basada en las ideas abstractas de justicia, piedad, amor a todos los humanos y que Nietzsche en sus últimos escritos identifica sin más con la moral del cristianismo. En los valores que esa moral promueve y que convierte en ideales de vida, así como en las posiciones metafísicas sobre el mundo, el hombre y Dios en que se apoyan esas valoraciones, procurando a éstas un tinte de objetividad y de verdad, cree reconocer el autor de **Así habló Zaratustra** un largo proceso histórico en que el germen mortífero implicado en esos valores e ideales se va incrementando y desplegando.

El punto extremo de esa expresión mortífera, que es el que nos toca vivir a nosotros los

hombres de la Modernidad, se acusa para Nietzsche en un hecho enorme, de prodigiosa resonancia que él mismo designa con la demasiado repetida y siempre malentendida expresión de «muerte de Dios». Esta expresión, que tomada al pie de la letra dice un absurdo, significa tan sólo la pérdida de la fe en Dios como Valor supremo, como Bien absoluto y por lo mismo inalcanzable. El hombre occidental que percibe tal muerte siente que el suelo que sostenía su existencia y daba una razón de ser, un sentido a su vida es sólo un fantasma de su espíritu, una creación imposible de su mente agarrotada y amodorrada. Frente a esa muerte se aboca a una trágica alternativa, a saber, o aceptar que en definitiva nada vale nada y la vida en el fondo no vale la pena de vivirla, o bien refugiarse en una obstinada tarea de convertir en absolutas las ideas de justicia, veracidad, piedad, benevolencia, confiriéndoles atributos divinos, a sabiendas que son productos de su propia mente, carentes por lo mismo de validez absoluta. Es ese proceso y particularmente la fase de él que nos toca vivir marcada por el hecho de la muerte de Dios, el que Nietzsche designa con un nombre resonante, no inventado por él, pero sí cargado por él de una grandiosa significación histórica, el nombre de nihilismo.

Indiscutiblemente para Heidegger, pensador de la historia y testigo atormentado de dos catástrofes mundiales que no cesan con la cesación del conflicto bélico, sino que se prolongan en los treinta años que siguen a la última, la denuncia nietzscheana del nihilismo se da no sólo terriblemente corroborada por los hechos, sino que además, sobrepasada por los mismos. Sólo ahora el hombre occidental empieza a sopesar no sólo la sangría espantosa de las revoluciones sociales, sino el insensato despilfarro de energías humanas y recursos materiales que significa el desarrollo de la guerra fría entre las grandes potencias mundiales. Y no sólo esto, pues recién ahora el hombre empieza a sospechar las incidencias devastadoras para el alma humana, para el equilibrio de sus facultades y para la preservación de sus más preciosas aptitudes que tienen, por ejemplo, la técnica mecanizada y una productividad sin límites que esa técnica engendra en todos los dominios de la economía. Sólo ahora empezamos a ponderar tímidamente y como a tientas la invasión de la publicidad en todos los rincones de la vida y la idiotizante carga de informaciones con que esa publicidad nos abruma día a día. Y por fin sólo ahora empezamos a atisbar esa clase de hombres increíblemente especializados y no menos increíblemente enmurallados que producen las disciplinas científicas en vías de expansión. En un breve lapso de medio siglo, esos fenómenos ya perceptibles en la óptica de Nietzsche se hicieron fulgurantes y estremecedores en la óptica del pensador de Friburgo y a través de ellos, la eficacia no sólo destructora, sino que devastadora de cierta potencia enemiga del hombre, la potencia del nihilismo.

Hay, sin embargo, en esta lectura de los acontecimientos históricos un hecho que se perfila como de singular importancia en tanto índice del nihilismo y en que a la vez se acusa una enorme discordancia entre ambos.

Hay, decimos, un fenómeno de capital importancia, a la vez uno de los rasgos más significativos de la llamada Modernidad, a saber, el desinflamiento de la idea de Dios y

la pérdida de la fe en él, en suma, la muerte de Dios. Para Nietzsche el efecto negativo de esa pérdida, la desesperación, la ansiedad o el desquiciamiento que ella produce en el hombre moderno, todos esos son sólo efectos pasajeros. En el fondo, Nietzsche piensa en esa muerte de Dios como en algo enormemente positivo, esto es, como el inicio de la liberación del espíritu humano y la apertura de sus posibilidades más altas. Al mismo fenómeno hace alusión Heidegger al referirse a la desdivinización y en otros pasajes a la desacralización del mundo. Que los objetos de la naturaleza, el simple viviente y el no viviente, lo mismo que el ser racional hayan perdido para el hombre civilizado de hoy el resplandor de algo puro e incontaminable que antes los traspasaba, los trascendía a la vez que habitaba en ellos, que esos objetos nos aparezcan cada vez más como agregados de fuerzas disociables unas de otras y manipulables a voluntad, todo eso no es una ganancia sino una irreparable pérdida para el autor de *Ser y Tiempo*. Y el origen de esta desacralización del mundo, que bien podría llamarse también su despoetización y su vulgarización, no radica, si leemos cuidadosamente los textos heideggerianos, en la creencia en Dios, sino exactamente en la creencia en el Dios racional, el Dios inteligible de la metafísica. Sólo ese Dios concebido por Heidegger como un Dios sin vida, sin relación con el hombre real, ese Dios puro fundamento absoluto de la realidad mundana, sólo ese Dios está en la raíz de la desdivinización. Heidegger, pues, percibe como cargada de fuerza nihilista no la afirmación de Dios, a secas, no el Dios de la fe religiosa o el del pensar poetizante, sino exclusivamente el Dios concebido como razón de ser del mundo, el Dios explicación de los fenómenos de la naturaleza o de la historia, en breve, el Dios de la metafísica y el de Hegel que todo lo explica. Henos aquí pues, de golpe, sin que sepamos por ahora la razón de esa profunda divergencia entre ambos pensadores que atañe nada menos que a ese estremecedor acontecimiento histórico, la muerte de Dios.

Esta misma divergencia en la medida en que afecta a un fenómeno de tal envergadura, cual es, el significado o sentido de esa disposición del hombre moderno, de esa impotencia para acoger a lo divino y a Dios, sea que pensemos la irrupción de lo divino a partir de una fe, sea a partir de otro tipo de manifestación, nos encamina a penetrar en el debate abierto por Nietzsche y Heidegger. Debate que versa no tanto sobre la lectura directa de los hechos históricos más decisivos, cuanto sobre la interpretación de los mismos como positivos o negativos o ambivalentes. Debate que se vuelve todavía más apasionante cuando desciende a la fundamentación última en que intenta apoyarse la interpretación.

Ahora bien, digamos que en este debate abierto sobre el nihilismo, si despojamos la cosa oculta bajo el velo de esta palabra exótica, resurge nada menos que el viejo problema teológico del mal, de su esencia, de su raíz y de sus manifestaciones en la superficie de la existencia. ¿Qué es el mal, se ha preguntado el hombre, ese mal que atraviesa con su tenebrosa potencia la historia personal y colectiva del hombre?, ¿qué es el mal, esa malignidad a veces presente descubriendo sin tapujos su cara horrenda como odio, sed de venganza, crueldad, otras veces encubriéndola en la forma de la molicie, la blandura, el disimulo, la pereza o peor aun, en ese amor fingido a la justicia, a la pureza, a la

fraternidad en cuyo fondo, sólo anida el resentimiento? Sin salirnos de la huella trazada por Nietzsche y Heidegger, responderemos a esa pregunta de un modo simple y diremos: detrás del poder maligno del mal está presente doquiera la nada. Y el nihilismo no es otra cosa sino la fuerza de la nada desplegándose, invadiendo todos los rincones, todos los ámbitos de la vida humana y deviniendo hoy más trasparente que nunca para la mirada simple del espíritu, pero más opaca y engañosa que nunca a la mirada torcida del mismo.

¡La nada!, grandioso y sobrecogedor nombre que puede, sin embargo, no tener la menor resonancia en nosotros o al revés, si estamos dispuestos, es capaz de sacudirnos y despertarnos como de un sueño profundo.

Todo depende de si esa palabra llega a significar para nosotros no ciertamente algo equivalente a una realidad o una cosa, sino una especie de elemento que está inscrito en el ser mismo de la totalidad pero sobre todo en nuestro propio ser, el elemento capaz siempre de empujar al no ser, a la inexistencia pura y simple no sólo a esto o aquello sino incluso a la totalidad de lo que es y vale para nosotros. Desde luego fue Nietzsche un espíritu excepcionalmente dotado, lo mismo que Heidegger, para percibir este elemento de negación y, lo que es más, para hacerlo hablar desde sí mismo, para darle voz y palabra, en el símbolo, la metáfora o en ese grito que sube de las entrañas. Para fundamentar este aserto será suficiente mostrar en la obra nietzscheana el modo como se expresan dos sentimientos: primero, el de la soledad y en seguida, el de la ilusión.

Pocos pensadores en la historia nos dejan como Nietzsche la impresión de haber vivido una soledad desconocida para nosotros. Ella está atestiguada de un modo patético en alguno de sus más grandes poemas, en su personaje Zaratustra y en algunas confidencias epistolares. Sin duda, esa soledad indescriptible aparece ligada a veces a la decepción sufrida en la persona de Ricardo Wagner y de Lou André Salomé, pero no se explica por ella. De lo que habla Nietzsche es de una incomunicabilidad radical de lo que es y siente en relación a los hombres que lo circundan, amigos o conocidos y que no puede ser compensada por nada, es la soledad del que se sabe colocado en una cima glacial e inhóspita. Estamos lejos de ese sentirnos solos que de pronto nos acomete, pues, nuestra soledad jamás es definitiva, sabiendo como sabemos que el ser querido puede llegar en cualquier momento, ni es nunca absoluta, pues, si los hombres nos hacen falta, allí están las cosas de la naturaleza o las obras de la cultura, nuestros recuerdos y si nada de esto nos arranca de nuestro vacío, allí está en lo secreto, Dios. La soledad nietzscheana, en cambio, es total pues no hay nadie, Dios o criatura, que puede escuchar su pensamiento más secreto o el clamar de carne. Será acaso la soledad del que habita en una cima o será la de aquel que ha caído en un abismo, los textos no lo dicen claramente, pero sí está presente esa nada que él mismo llamó alguna vez «el más incómodo de los huéspedes». Al lado de este sentimiento, pero sin su estridencia dramática, figura en la obra de Nietzsche la certidumbre del carácter ilusorio del ser, de su naturaleza en cierto modo fantasmal.

Se trata desde luego de la sensación aguda de la movilidad insanable de todo lo que viene a la existencia, movilidad que le condena a dejar de ser, vale decir a parecer, apenas llega a ser.

Pero se trata de algo más, a saber, de la necesidad incondicionada, de la necesidad metafísica que constriñe al hombre a encubrir esa caída al no ser, esa muerte universal donde él mismo está involucrado y a infundirle a las cosas la apariencia de una estabilidad, de una unidad y de una fijeza que no tienen ni pueden tener en sí mismas.

El hombre es lo que es en razón de este poder de conferirle a las ficciones que él mismo crea una dureza y solidez de que carecen por cuanto en sí mismas son sólo ficciones. Gracias a ese poder, el hombre se hace capaz de salvar su identidad personal y así cree ser el mismo desde el nacimiento hasta la muerte y se convence de ser algo uno en medio de la multiplicidad de impulsos que confluye y luchan en él. Pero ese poder de dejarse prender ingenuamente por sus propias ficciones y tomarlas como reales dotándolas de una ser independiente, sustraído a la ley del nacer y del parecer, no se queda en esto, puesto que empuja al espíritu humano a fabricar un mundo irreal, un mundo supremamente fantástico, el mundo suprasensible, el de Dios y los dioses a quien le otorga una realidad mucho mayor que la de este mundo al alcance de nuestros sentidos. Es así como en este caso, que es el del hombre religioso, la ilusión producida por él mismo lo aleja infinitamente de la única realidad, aquella que nace y perece ante nuestros ojos.

En esta percepción de todo lo durable, de todo lo consistente, de todo lo que tiene forma y contorno y resiste la corrosión del tiempo, como si todo esto fuese un barniz, una coloración superficial extendida sobre el fondo de muerte, se le hace presente al creador de Zaratustra la eficacia de la nada en el corazón mismo del hombre. No puede extrañarnos entonces que el pensador al hundir su mirada en ese último tranfondo, por decirlo gráficamente, en el corazón mismo del ser, haya experimentado un horror sagrado, como el espanto que nos acomete ante algo a la vez subyugante y funesto. Lo dice un poema («La canción del baile») del *Así hablaba Zaratustra* de un modo incomparable.

Para el autor de *Ser y Tiempo* la nada habla de otra manera, pues ella se expresa a su juicio de un modo originario, en toda su pureza, su fuerza y su originalidad a través de una forma peculiar de angustia, tan peculiar que puede mezclarse a otros sentimientos a primera vista incompatibles como la temeridad, la serenidad y hasta el júbilo. Vista a través de este sentimiento fundamental, la nada no sólo aparece constitutiva de nuestro ser en el mundo, esto es, de nuestra existencia como hombres, sino como la manera en que el ser en su esencia nos toca originariamente, digo en que nos afecta en su trascender sobre todo ente y en su permitir que los entes en general irruman como entes susceptibles de uso, de goce o de conocimiento. Lo que interesa, en verdad, a Heidegger no son las manifestaciones existenciales de la nada bajo la forma de tales o cuales estados

afectivos o temples anímicos, sino esa misteriosa implicación de nada y ser, de ser y no ser tal como se da fenomenológicamente. Verá, pues, a la nada surgir no como negación real de todo lo existente, en cuyo caso la nada misma desaparecería y dejaría de ser objeto de pensamiento, sino como alejamiento o distanciamiento de todo ente o, según lo expresa el mismo Heidegger, como «deslizamiento» del ente total en el no ser, como movimiento de caída en el no ser, que no acaba jamás por consumarse. La nada se trasparente en nosotros, hace tangible su fuerza elemental, allí donde el mundo siempre a la vista, los seres que lo integran, y nos son familiares, se van desvaneciendo o mejor van perdiendo su peso y se vuelven para nosotros en imposibles de ser usados, amados, disfrutados y nosotros mismos con ellos, nos deslizamos extrañamente a un modo de existir desacostumbrado e inquietante. Pero el hecho de que no experimentamos sino rara vez este sentimiento desapacible, el hecho de que pasemos absorbidos por las emociones y afecciones que las cosas del mundo provocan, no significa que la presencia de la nada se haya desvanecido. Tal vez fuera más justo suponer que esa presencia es tanto más eficaz cuando el hombre no la percibe, ni la reconoce como tal.

Este rápido bosquejo del modo como dos pensadores cercanos a nosotros experimentaron la nada y le dieron por primera vez palabra, nos permite fijar las relaciones entre este descubrimiento, esta puesta a la vista de la nada y el fenómeno histórico designado como nihilismo. Sería un absoluto contrasentido, una perfecta falta de inteligencia en la comprensión tanto de Heidegger como de Nietzsche, suponer que el nihilismo estriba fundamentalmente en el hecho de que el hombre se hace consciente, en cierto momento de su vida, de esta nada. Sería como imaginar que ese hombre por el hecho de percibir agudamente la movilidad del todo, el paso del ser al no ser, el proceso de crecimiento y muerte a que está sometida la realidad, por eso sólo debiera sucumbir a la más incurable desesperación. Lo mismo ocurriría si imaginamos que el hombre por tomar conciencia del engaño y la falsedad en que se deja apresar una y otra vez en su trato con las cosas, debiera forzosamente sentir debilitada y anulada su voluntad. Igual absurdo sería pensar que el solo experimentar angustia, sobre todo si se trata de la angustia heideggeriana, debiera conducir al que sabe de esa angustia a alguna indecible forma de depresión. Si volvemos un instante al problema del mal, y que es el problema del nihilismo, ambos pensadores dirían al unísono que el mal de ningún modo tiene la forma de la soledad, del horror, o de la angustia en general. El mal más bien tiene la forma de cierta actitud frente a la nada, actitud a la cual se es sin duda solicitado por la nada, más aun, es provocada por ella. Esa actitud es en el fondo cierto modo de consentir a la nada, cierto modo de dejarla penetrar y socavar la raíz de nuestro espíritu, a saber, nuestra libertad. Ello ocurre justamente cuando perdemos esa libertad como poder sobreponernos a toda pasión, no sólo esas que tienen nombres consagrados y que han sido caracterizados por los grandes maestros de la psicología, filósofos casi siempre poetas o artistas. Porque la libertad es amenazada ciertamente por otra pasión que es la de quererse infinitamente a sí mismo justamente en cuanto libertad que sobrepasa todo atractivo sensible.

El nihilismo, pues, no es la transparencia de la nada constitutiva del hombre, pues la nada

es sólo el elemento que hace posible su anulación y su pérdida. Sin ese suelo escurridizo, el espíritu no se hundiría ni en la desesperación, ni en la melancolía, ni en el marasmo de la voluptuosidad fácil, ni en el aturdimiento de la actividad desenfrenada. Pero ella es también otra cosa y con esto quisiera aludir a una de las convergencias más estimulante entre los dos pensadores. Ambos, en efecto, nos llevan paso a paso, cada uno por su camino, a lo que debería llamarse la ambivalencia de la nada o, expresado más sencillamente, a la indecisión o indeterminación en que la nada pone al hombre. Pues así como ella se nos ha hecho patente a través de lo que empuja al hombre a desposeerse de su libertad, así esa misma nada en que nos movemos, vivimos y somos, aparece de pronto como el elemento sin el cual el hombre no descubre su más radical posibilidad de ser y se queda por debajo de su esencia. Hacer transparente esa nada, ese no ser como involucrado en el ser mismo del mundo, mostrar cómo en el hombre y sólo en él esa transparencia puede abrirse camino y que sólo a través de ella le es dado a cada cual adentrarse en sí mismo y tocar así su máximo posible, arrancándose de las posibilidades mezquinas en que tan gustosamente nos encerramos, es algo que fluye naturalmente tanto del pensamiento de Nietzsche como del de Heidegger. En términos existenciales, ello equivale a decir que el hombre no está hecho por su constitución para eludir las experiencias más temibles como las del horror, la de la soledad radical, de la caducidad del ente, la de la apariencia como encubridora de la verdad. Más bien está hecho para encararlas en todas sus direcciones a partir de las situaciones en que le toca vivir. Sería con todo falso hacer decir a uno u otro de estos pensadores que el hombre está hecho para dar cara en cualquier etapa de su vida a estas experiencias cruciales.

Lo único justo es pensar que ellas lo esperan en algún punto de su existencia en el tiempo, sin que lo desee, ni lo busque. Más bien ellas nos esperan como nos espera en algún instante no precisable, junto al gran amor el gran sufrimiento, pues el uno no va sin el otro.

Hay, sin embargo, en este punto preciso una convergencia mucho más decisiva, pues no se trata sólo de la de dos pensadores ilustres, sino la de ellos con una idea básica de la dogmática cristiana, la de la experiencia del pecado y de la muerte. Si pudiera expresar esta convergencia en una fórmula breve usaría ésta: la relación del hombre con la autenticidad de su ser pasa por la experiencia de su propia nada. Pues bien, sólo en tanto el hombre es auténticamente él mismo, puede establecer a su vez una auténtica relación con las cosas del mundo, con sus propios semejantes. En esta línea, el pensamiento de Heidegger nos lleva más lejos que el de Nietzsche, pues, en la medida en que nos invita a volvernos atentos a la voz de la angustia y al llamado que ella nos hace, nos invita a romper constantemente la sensación de mala familiaridad con el mundo, como si nada en él hubiese de sorprendente, nada de maravilloso, nada de verdaderamente beatificante. Romper esa habitualidad con el mundo sería, si fuese posible despojar al mundo de su facticidad, su puro estar ahí como si siempre y necesariamente hubiese debido ser así. Sería sentirlo como algo gratuito, lo mismo que nuestra presencia en él, sentimientos ambos estremeedores a través de los cuales acontece la apertura de la

existencia total como algo que se ofrece en secreto a cada uno, como un don, el más extraordinario de los dones.

Justamente en la tarea de romper esa habitualidad de nuestro ser en el mundo, en ese llamado a no rehuir medrosamente la experiencia de la mortalidad, de la ilusión, de la absurdidad o de la *soledad*, la historia ha ido acumulando de un modo vertiginoso todo lo que impide el acceso a esas experiencias salvadoras. Tanto Nietzsche como Heidegger resistieron este aspecto de nuestro tiempo, fueron hipersensibles a este lado de la Modernidad.

Heidegger por sus propios caminos ha explorado en busca del origen de esa acumulación y ha apuntado como a la raíz a esa progresiva conversión del espíritu del hombre actual en pura *ratio*, en pura facultad tendida a la total objetivación de las cosas, a la reducción pura y simple del ser de las cosas a objeto abarcable, disociable en elementos y fuerzas, por lo mismo técnicamente calculable y manipulable. Por su lado, Nietzsche ha mostrado en la razón humana que se hunde en la búsqueda de la esencia, y se pierde en el cuestionamiento por la causa, la razón de ser de la naturaleza, la del mundo humano y de los valores en que se funda, ha mostrado en esa razón la gran responsabilidad de la creación de un mundo suprasensible supuestamente más verdadero y más rico que el mundo sensible, y responsable, por tanto, de la suprema devaluación de este mundo y del ser en ese mundo. Ha mostrado, en fin, en ese tipo de razón el principio mismo decisivo del debilitamiento de la voluntad más alta de ser, pues al inventar ese mundo suprasensible, sea el de las ideas platónicas o el del más allá cristiano, la razón no haría otra cosa sino disimularse a sí misma su miedo y negarse a mirar cara a cara el rostro ambivalente de la vida, el fondo siempre contradictorio del devenir cósmico condenado a construir formas para tener que destruirlas y, a la inversa, a destruirlas para edificar otras.

Prescindamos de este debate que toca a la raíz del movimiento nihilista y en el cual la meditación heideggeriana nos orienta a otras perspectivas que a la de Nietzsche y ciñámonos finalmente a esa tesis común a ambos de que la relación del hombre a la verdad de su ser pasa por la experiencia de la nada captada como revelación del ser mismo. Si es así, si podemos consignar esta tesis no como una elucubración o una fantasía de que son pródigos los filósofos, sino como un descubrimiento esencial del que en adelante no podremos prescindir, entonces ello quiere decir que nuestra fidedigna comprensión del ser en su peculiar trascender es insoluble de nuestra experiencia de la nada, cualesquiera que sean los sentimientos en que ella aflora a la superficie. No se trata, pues, simplemente del destino de nuestra existencia en su posible venir a luz, sino de nuestro acceso auténtico al ser, vale decir, de la posibilidad de tocar fondo, ese fondo que nos comunica con el todo, con la naturaleza y con la historia, entre un pasado y un futuro.

Hasta ahora en nuestra búsqueda hemos rozado una serie de experiencias que parecieran a primera vista equivalerse unas con otras y así poder substituirse unas por otras.

Quisiéramos saber, siguiendo la pista marcada por Heidegger, si no hay una experiencia de rango excepcional tanto desde el punto de vista existencial como desde el punto de vista propiamente metafísico. Al leer esos textos nos hemos preguntado qué pasa con esa llamada experiencia de la muerte, de esa muerte que es la negación irrevocable y total de nuestro ser en el mundo. ¿No tendrá acaso ella un rol eminente y quién sabe si insustituible en esa desvelación o transparentación de nuestro propio ser de hombres? Yendo más lejos todavía, ¿no será esa experiencia, si es de algún modo factible, una vía de acceso al elemento más escurridizo del ser y, por tanto, al ser mismo? Empero, al formular estas preguntas se ha dado por supuesto que podría haber una experiencia de la muerte, en circunstancias que a la muerte en sí misma no la podemos experimentar como tampoco podemos conocerla tal como es ella en sí misma. Como bien lo sabemos, de la muerte sólo conocemos esa cara vuelta hacia nosotros o, lo que es lo mismo, la sabemos no en lo que ella es, sino en tanto se refleja en nuestra vida, por ejemplo, como dolor por la ausencia de los seres que perdimos o como miedo a lo que nos va a acontecer inexorablemente. Lo extraño es que aun así cada cual sabe que esa gran Desconocida se ha hecho siempre presente determinando de un modo u otra nuestra apertura o cerrazón a los seres circundantes y a nosotros mismos. Todos sabemos lo que Heidegger expresa allí donde dice: «Apenas ya el hombre ha nacido ya es bastante viejo para morir». Precisemos, pues, que experiencia de la muerte sólo puede haberla en un sentido que queda por fijar. Se trata de una experiencia en que el morir se anticipa en cierto modo al hombre mortal, pero sin distorsionarse, ni borrararse, guardando su propia figura y por ello mismo preservando su misteriosidad y su fuerza arrasadora. Desde luego, Nietzsche, por el giro mismo de su pensamiento, eliminó la posibilidad misma de otorgarle a la muerte su grandiosidad y su poder transmutador. Pues lo que lleva a cabo, a través de su pensamiento sobre el eterno retorno de lo mismo, es en el fondo suprimir la muerte como límite efectivo de la vida. Pues si todo se repite otra vez, infinitas veces, entonces morir equivale tan sólo a empezar otra vez la misma vida que nos ha tocado en suerte vivir. Al eliminar drásticamente la muerte como realidad absoluta, Nietzsche parece víctima acaso inconsciente del secreto horror a la muerte, a esa imposibilidad a que alude Proust allí donde dice que jamás acabamos por creer en la muerte, quiero decir, en la vuelta a la nada del ser que hemos amado. Para Heidegger, en cambio, no sólo hay un saber de la muerte que nos es consustancial, sino hay una típica aprehensión de la muerte a la que somos invitados a partir de ese índice que es la angustia común de vivir, de ser en el mundo, siempre reprimida, siempre sofocada y siempre retornante. Atender a la vez a esa angustia, y eso quiere decir, ir al encuentro de la muerte como propia, la mía y no la de los otros, es la gran decisión que debe empezar por tomar cada cual para recuperarse de su existir despersonalizado, uniformado, absorbido en los quehaceres o diversiones. Más aún, esa decisión fundamental resulta en el texto de *Ser y Tiempo* la única que le permite a cada cual la mirada libre, abierta sobre las situaciones del mundo, sobre las reales posibilidades que nos otorga el mundo y las que nos rehúsa en cada momento. Es la mirada de aquel que no tiene interés en ocultar nada, ni en configurar nada al arbitrio de sus pasiones o de sus hábitos acomodaticios.

Sin embargo, esta proposición de ser llamados cada cual al encuentro de la muerte como

lo más propio y lo más intransferible y a la vez lo más incomunicable que nos puede acontecer, resulta la proposición más fácil de ser malentendida. Lejos de consistir en una especie de interminable preocupación por la muerte, lejos de coincidir con esa enfermiza y anuladora disposición a creerse a cada momento a punto de morir, resulta exactamente lo contrario. Es un poder dejar que la muerte venga a su hora indeterminada e indeterminable. Pero justamente si esa experiencia es la decisión de ver claro a través de algo desconocido, no consistirá en olvidar que hay muerte, sino en advertir, por decirlo así, y tener siempre a la vista lo que la muerte de los otros, la muerte ya acontecida de los que hemos amado y han sido una sola cosa con nosotros, en advertir lo que esa muerte ha producido definitivamente a nosotros sin que para ello intervenga ya el sentimiento en su vibrar doloroso y perturbador. Me refiero con esto a esa ausencia de algo que fue parte de nuestro ser, a esa soledad que se instala y se hace cada vez más audible, de algo que objetivamente nos falta. A eso nos invita la decisión, esto es, a no olvidar esa pérdida, a no cerrar a toda costa y de cualquier manera la trizadura por la ausencia de algo arrebatado por la muerte. En esta voluntad de no olvidar se revela el camino a lo que propone Heidegger como decisión de ir al encuentro de la muerte.

Es quizás de máxima relevancia que el autor de *Ser y Tiempo* haya percibido esa decisión como una lucha contra la voluntad inversa, a saber la de ocultar cada uno a sí mismo la muerte como propia. A partir de esa tendencia ocultadora, podemos explicarnos la constante e infatigable invención de los medios más sutiles no sólo para eludir el pensamiento de la muerte como propia, sino que también para adormecer el lado, por decirlo así, trágico con que sobreviene la muerte de los otros allí donde ella toca nuestra fibra más íntima. Al servicio de esa tendencia ocultadora se ha puesto esa forma de pensamiento hábil en usar una fantasía de suyo rica en recursos plásticos. Hay toda una poderosa creación de mitos y parábolas a través de la cultura en que la realidad de la muerte del hombre es despojada en todo o en parte de su silenciosa grandeza, de su oscuridad y sigiloidad, mitos y parábolas en que se quiere de algún modo traspasar su opacidad absoluta, su resistencia a dejarse interpretar y menos aún a dejarse encarnar en imágenes convincentes. A través de ellos, la muerte aparece de algún modo una prolongación de esta existencia terrestre en circunstancias diferentes, pero que, en suma, son accidentales y no rompen la continuidad de esa existencia. En esta línea hay, incluso, ejemplos conmovedores a veces por su fresca ingenuidad, otras por cierto vago presentimiento de una verdad. Pienso en este momento en una parábola de Kafka y otra del poeta Jules Supervielle, donde el más allá de la muerte, lo solo que le daría sentido, aparecen figurados contradictoriamente y, sin embargo, susceptibles de conciliarse en una representación más amplia de la esfera trasmundana.

Esta misma resistencia que experimenta el hombre a mirar la cara que le da la muerte mientras él vive, este mismo retroceso ante ella que se protege a través de imágenes consoladoras y tan a menudo pueriles, todo lleva a pensar que hay una cierta experiencia de la muerte en que lo esencial es retrotraernos a una soledad sin estridencia, sin altivez ni suficiencia, sin la cual las demás experiencias, la del nacer y morir cósmicos, la de la

ilusión original en que se vuelca nuestra razón, la del sufrimiento y del azar, la del pecado y de la culpa se vuelven, no deleznable, pero sí incapaces de producir esa transparencia de la nada, esa saludable manifestación de nuestra fragilidad esencial, de nuestra inconsistencia metafísica, justo en cuanto creaturas que aparentemente no tienen otra vida que vivir sino esto.

Pareciera, en fin, que sin una cierta anticipación de la muerte, sin un cierto acostumbrarnos a vivir con ella, no como un enemigo o una potencia hostil, pero sí como algo sorprendente e imprevisible, lo mejor de nuestro ser no pudiera venir a luz y la más honda y más luminosa relación con las cosas del mundo quedara en la sombra. Pareciera, en suma, que sin ese extraño y paradójico admitir en uno mismo lo que se empieza a sentir como aniquilación y desperdicio del propio ser, el hombre no pudiera saberse a sí mismo con ese saber íntimo que junta la certeza de ser un peregrino entre las cosas, un viajero que aquí arma su tienda una noche para seguir adelante, con la certeza opuesta, a saber, que nuestra casa, nuestra única residencia posible, estará siempre de algún modo aquí entre lo que amamos, aborrecemos, tememos o aguardamos, todos un poco iguales bajo cierto lado a la tímida bibliotecaria coja y al joven tuberculoso de la parábola de Supervielle.

ANÁLISIS DE LA EXISTENCIA HUMANA

[1970]

1. A lo largo de nuestra época se perfila como corriente filosófica de profunda vitalidad la que se ha llamado existencialismo o filosofía de la existencia. Su influjo imprime un sello característico a una gran parte de la literatura y poesía contemporáneas, y en el campo de las ciencias impone orientaciones bien definidas a la biología, a la psicología, a la psiquiatría, lo mismo que a la teología y a otras ciencias del espíritu. No sólo esto, pues, a través de las creaciones literarias, la obra de teatro, la novela o el ensayo, ejerce una poderosa atracción sobre la mentalidad del hombre común suscitando en él actitudes, comportamientos peculiares e incluso un estilo de vida propio ampliamente generalizado. Con razón cabe, pues, preguntarse. ¿Qué trae de nuevo al hombre moderno esta filosofía? ¿Cuáles son sus posiciones fundamentales sobre el hombre, la sociedad, la historia? ¿Qué juicio hemos de formarnos acerca de su importancia, su fecundidad, y antes que nada, sobre su verdad? En esta lección no se pretende responder de inmediato a estas preguntas. Más bien, queremos interrogar a un pensador, Martín Heidegger, que sin poder ser adscrito al existencialismo, ha abierto el horizonte en que se mueve y despliega esa doctrina. Lo interrogamos en su obra más importante, *Ser y Tiempo*, poniendo de relieve algunas de las ideas más decisivas allí expuestas por primera vez en la historia del pensamiento.

2. Puede afirmarse que uno de los temas centrales de la obra de Heidegger es la existencia humana entendida como el modo de ser que nos constituye, a nosotros hombres, mientras andamos por el mundo entre las cosas y los otros, a veces ocupados en nuestros asuntos, otras veces despreocupados en ese estado que es el ocio, la distracción o la disipación.

Bien entendida esta afirmación, señala un objeto preciso de investigación, pero que es menester aclarar antes de toda cuestión sobre el método o vía de acceso al objeto. En efecto, a primera vista esta indagación acerca de la existencia humana no difiere sustancialmente de otras muchas intentadas en la historia, y que se han referido al hombre o a la vida humana, o a algún aspecto de ella, desde Platón hasta Nietzsche pasando por Pascal y muchos otros.

Conviene, pues, diferenciar, la búsqueda ensayada en *Ser y Tiempo* oponiéndola a otras similares.

a) En primer término no se trata en la obra de captar a través de conceptos generales

de validez absoluta lo que en el pensamiento clásico se ha llamado «naturaleza» o esencia del hombre, definiéndola mediante una o varias notas consideradas como esenciales. Tal naturaleza humana aparece como algo fijo e inmutable en todos los individuos, algo así como un fondo permanente, a la vez como ocultándose detrás de las manifestaciones empíricas de la vida humana. Este ha sido el punto de vista de la metafísica en todos los grandes sistemas históricos.

b) Tampoco se trata en la obra de Heidegger, de ofrecer una descripción de las características humanas tal como se expresan en la actividad en relación al mundo físico o al medio social, esto es, en la cultura. Es lo que hoy día intentan los diversos tipos de antropologías científicas, estructural, social, etc. En esta línea de investigaciones en general se pretende destacar lo original de los comportamientos humanos cuando se los compara con los animales. O bien se quieren descubrir estructuras fijas que predeterminan esos comportamientos independientemente de las condiciones variables de espacio y tiempo en que acontece la vida del hombre.

c) Tampoco se trata de apresar tales o cuales formas concretas de vida tales como se dan en individuos o grupos, formas de vida que por su riqueza o su fuerza, o al revés por su pobreza y vacuidad, son susceptibles de convertirse en prototipos de humanidad en que se acusen con especial vigor tales o cuales rasgos específicos del hombre. Es lo que suelen pretender los grandes historiadores cuando abordan una figura histórica, o los grandes artistas como Cervantes, Proust o Joyce.

3. Diremos entonces que el pensamiento de Heidegger a lo que apunta es al hombre -a todo y a cualquier hombre- en su existencia, esto es, en su trato con las cosas que le rodean y los demás sujetos. Una búsqueda así trasciende todo tipo particular de existir humano y va a lo universal. Mas aquí la búsqueda no se limita a perseguir lo original de esa existencia, sino algo más decisivo, a saber, el «ser» mismo de la existencia en su unidad fundamental. La pregunta, pues, por la existencia, es en *Ser y Tiempo*, una pregunta eminentemente filosófica. Dos puntos nos servirán para aclarar esta perspectiva. El primero es que toda esta indagación descansa sobre un supuesto fundamental indispensable para comprender el desarrollo ulterior. Este supuesto es el de que la existencia humana es algo manifiesto al hombre mismo. Es, pues, el supuesto de que al hombre le es en cierta manera transparente la existencia, su propia existencia. Ello quiere decir que el hombre puede ver a través de sí mismo su propio ser, lo que él es. Dicho en términos más rigurosos: la existencia es fenómeno, es manifestación de sí misma. Importa sobremedida notar que esta facultad o poder de verse o comprenderse a sí misma no le viene a la existencia humana de otra cosa que de su pertenencia esencial al ser. Sólo porque originariamente el existente llamado hombre comprende el ser mismo en su carácter trascendental como ser de todo ente, sólo por eso es capaz de comprenderse a sí mismo en su ser, si bien regularmente no haga explícito, ni consciente, el objeto de esta comprensión. Por otra parte, para ser fieles a la idea del texto que ahora comentamos, habría que decir: el hombre está en vías de ver lo que él es, puede, pues,

abrirse para sí mismo. Sin embargo, el hombre acaba constantemente por no comprenderse a sí mismo tal como él es, acaba por errar sobre su propio ser con todas las consecuencias teóricas y prácticas que pueden sospecharse. Es así que en el pórtico mismo de esta meditación sobre la existencia humana, surge ella como inmenso e insoslayable enigma. Porque nada es a la vez más próximo y más lejano al hombre que es cada uno, como su propia existencia.

4. El segundo punto por aclarar se refiere al carácter de esa transparencia que se le ha atribuido a la existencia. En efecto, se la entendería erróneamente como si ella afirmara que todo en el hombre es racional en el sentido de aclarable y reducible a conceptos bien definidos y bien ensamblados. Si en *Ser y Tiempo* se dice que la existencia propia le es manifiesta a todo hombre, no se dice con esto que todo hombre la conoce ya o que bastaría un esfuerzo metódico acompañado de una gran capacidad de atención sobre sí mismo, para captarla y traducirla en conceptos; precisamente en el texto se insiste una y otra vez en que jamás el existir humano le puede ser dado al hombre como un objeto de la naturaleza, por ejemplo, como una cosa, como un viviente que está ahí frente a nosotros. Ni siquiera puede darse la existencia al hombre como si en ella se expresara un sujeto pensante para conocer las cosas, o para operar sobre ellas. El análisis de la existencia intentado en la obra tiene justamente como una de sus metas más importantes destacar el carácter único e inconfundible de esa realidad y que os lleva a comprobar en ella raíces capaces de producir su propio encubrimiento y su desfiguración para aquel mismo que la posee.

5. Lo anterior permite ponderar mejor la dificultad de la empresa iniciada. Por una parte la existencia humana, lo que llamamos nuestra vida, se despliega a través del tiempo en una gran diversidad de estados y situaciones. Nuestros modos de comportarnos con las cosas no sólo son cambiantes, sino múltiples y entrelazados unos con otros de variadas maneras. A la vez cada comportamiento, dentro de su unidad, descansa en múltiples elementos que lo sustentan. Nada tiene comienzo, nada término, en nuestra existencia personal, o si lo tiene no está a nuestro alcance. Por otra parte, bien sabemos que no todo lo que ocurre en nosotros ocurre en el campo de la conciencia clara e irrefutable. Por el contrario, lo más importante y decisivo en nosotros tiene lugar a menudo en una región a veces totalmente impenetrable a nuestra mirada, y otras veces en medio de una niebla interior propicia a las confusiones y al juego de la mala fe. Sin embargo, toda esta compleja y cambiante organización del vivir tiene una unidad característica, una especie de forma estructuradora y que, cualesquiera que sean sus contenidos, le permite al hombre existir guardando su modo de ser peculiar en los estados más opuestos y contradictorios.

6. ¿Qué es, pues, lo que hace que la existencia del hombre sea lo que es y la diferencia radicalmente del modo de ser del viviente, del animal, o si los hubiese, de un espíritu puro o de un Dios? Antes de señalar la respuesta que *Ser y Tiempo* da a la pregunta, recordemos cómo ella ha sido contestada en el interior de otras concepciones filosóficas.

Podríamos, a manera de ejemplo, responder afirmando que el hombre es lo que es en tanto es capaz de reflexionar volviendo sobre sí mismo, o de razonar elevándose al conocimiento de las razones y de las causas de los fenómenos. Desde otro ángulo podríamos contestar diciendo que lo característico del hombre es más su capacidad de transformar por su trabajo o su creatividad el medio en que aparece. También podríamos afirmar en otra perspectiva que el hombre es lo que es, por la facultad que tiene de independizarse en su querer de todo lo finito y de ponerse libremente los fines que le place. Cualquiera de estas respuestas es válida y no excluye quizás en rigor a las otras, pero ninguna de ellas apunta de verdad a la cuestión de la existencia humana en lo característico de ella, esto es, en la forma unitaria que la constituye. Y esto es precisamente lo que *Ser y Tiempo* quiere expresar.

7. Mas de inmediato al abordar este objeto, nuestro vivir, nuestro existir, nos sorprende su complejidad, su riqueza polifacética y ello vale para lo que consideraríamos la más humilde, la más pobre forma de existencia, la más elemental y poco desarrollada como sería la del niño en el inicio de su vivir. Tenemos, pues, que descubrir en esa realidad sus lados diversos, intuir cómo ellos se compenetran y si es posible, remontarnos a lo simple en que ellos cobran sentido. Intentemos concisamente este abordaje siguiendo la línea marcada por los análisis preparatorios de *Ser y Tiempo*. El primer rasgo sorprendente de toda existencia es el consistir ella en un cierto trato con las cosas y con los otros. Existimos en la medida en que estamos en medio de las cosas usándolas, disfrutándolas, produciéndolas o cuidando de ellas. Esta es una de las dimensiones de la existencia que podría llamársela su mundanidad. A la vez al usarlas, producirlas etc., lo hacemos siempre en tanto las cosas de algún modo nos abren posibilidades de ser cada uno, las que a su vez descansan en el hecho de que existiendo somos siempre ya posibilidad de ser y no algo acabado o completo. Esta segunda dimensión podría llamarse la existencialidad del hombre. Mas al ocurrir esto último, o sea al surgir el existente como sistema o conjunto de posibilidades ofrecidas por las cosas, otras posibilidades, y entre ellas quizás la más radical, se aleja y se cierra. En cierto modo, el hombre se pierde al entregarse a las posibilidades que le ofrecen inmediatamente las cosas del mundo. Y esta es una tercera dimensión de la existencia que podría denominarse su caída.

Mas al perder el existente esta posibilidad más honda y más decisiva no la pierde jamás definitivamente. Conserva en sí mismo el poder abrirla y apropiársela. Esta última dimensión puede ser llamada la libertad.

8. Todo análisis desmenuza el objeto analizado y tiende a hacernos perder de vista el carácter de totalidad del mismo y aquella unidad en que descansa su consistencia y su fuerza y además de eso su originalidad. En el caso del hombre y en particular de su existencia, lo que amenaza perderse es aun algo más grave. Es lo que podría llamarse su estructura flexible y abierta, indeterminada y determinable. De ahí el esfuerzo en la obra de Heidegger para alcanzar y definir con rigor el carácter de totalidad propio de la existencia humana. Para el logro de este objetivo la dimensión existencial que hemos

llamado de un modo redundante «existencialidad» tiene una natural primacía y puede servirnos de hilo conductor. Y es que con ese término designamos aquí el hecho de que la existencia como tal es antes que otra cosa posibilidad de ser y no realidad hecha, actualizada, acabada, como lo son, por lo menos relativamente, las cosas o seres de la naturaleza. Existir es siempre en cualquier momento de nuestro vivir, poder ser esto o aquello y de un modo aun más radical, es siempre poder ser o dejar de ser, poder vivir o morir. Pero esta idea requiere múltiples precisiones. Desde luego, decir en el contexto de *Ser y Tiempo* que la existencia humana es posibilidad de ser, es algo absolutamente distinto a reconocer que el hombre tiene posibilidades, justamente esas que llamamos capacidades o aptitudes. En cambio, aquí se afirma: el hombre en tanto existente no sólo tiene posibilidades, sino que «es» posibilidad, de tal modo que ningún desarrollo de sus capacidades, ningún enriquecimiento mediante el trabajo o la actividad, puede alguna vez anular la posibilidad que él es. Pero la idea requiere una segunda precisión. En efecto, el hombre no es posibilidad a modo de algo exterior o meramente pasivo, sino que al revés asume constantemente esa posibilidad que él es, y esto quiere decir, que él se pone ante sí mismo como posibilidad o, usando el término mismo de *Ser y Tiempo*, se proyecta a sí mismo como posibilidad que es, si bien esa posibilidad nuestra permanece a menudo indeterminada o imprecisa en cuanto a su contenido. Intentemos ceñir todavía más esta idea de existencia. ¿Qué nos ocurre, en efecto, por el hecho de tener que asumir cada cual la posibilidad que él es y así apropiársela? Ocurre precisamente que ese poder ser esto o aquello, este poder ser o dejar de ser el que somos, se nos aparece no como accesorio o superfluo, tampoco como algo meramente importante o incluso necesario o indispensable bajo tal o cual punto de vista. Ese poder ser en que nos proyectamos o nos ponemos a nosotros mismos, por el contrario, se nos da como nuestro ser mismo, lo que nos constituye. Expresándonos en los términos mismos de *Ser y Tiempo*, diremos entonces que al existir le «va» al hombre su propio ser. Existiendo en medio de las cosas en las más diversas situaciones desde las más graves y trascendentales hasta las más triviales e insignificantes, siempre el hombre compromete su ser. No requiere para ello hacer promesas ni tomar decisiones, ni siquiera darse cuenta de que así es. Existir no es otra cosa sino tener el propio ser entre las manos, ser responsable del mismo.

9. Las precisiones intentadas hasta aquí de la idea de existencialidad nos aproximan a un concepto clave de *Ser y Tiempo*, el concepto de «cuidado» (cura, *Sorge*); lo que con él quiere designarse es esa misma realidad humana, la existencia, en la unidad y simplicidad con que se da constantemente a sí misma. La frase suena entonces así: la existencia es «cuidado». Para entenderla en su sentido exacto se requiere aclarar con rigor el alcance de la palabra cuidado. Ella no puede ser tomada aquí como mero sinónimo de afán, preocupación, desasosiego y términos parecidos. Si la existencia es cuidado siempre, esto es, constitutivamente, no quiere decir que todos andemos siempre inquietos, ansiosos, vagamente amenazados, lo que por otra parte sería falso. Más bien, cuidado hay que entenderlo aquí a partir de esa atención que ponemos en aquello que nos interesa. Y, en efecto, no hay duda que existir le interesa a cada cual, no le deja indiferente justamente porque la existencia jamás tiene el carácter de lo que se detiene

en un término o en un límite y reposa en él. Por ser posibilidad, ella está siempre en vilo, se da sólo en un incesante suspenso. Y no sólo esto, pues ese estar en vilo, ese existir en suspenso, se encuentra de algún modo en nuestras manos, esto es, en nuestro propio poder. Más allá de este primer sentido del término cuidado (*Sorge*), *Ser y Tiempo* apunta a una significación más honda y que sólo puede ser alcanzada a partir de una comprensión de la dimensión temporal, esto es, a partir de esa temporalidad que es en el fondo la vida humana en su entraña.

10. La idea de existencia así definida aparece aun muy pobre y, por lo mismo, poco convincente cuando se aspira a poner de manifiesto la profunda originalidad del existir humano en la realidad concreta. Señalemos de inmediato dos problemas que nos fuerzan a retomar el análisis de las dimensiones existenciales antes mencionadas (par. 7). Desde luego, si la existencia es cuidado de sí y de los otros, este cuidado va de hecho íntimamente entreverado con una doble relación con las cosas en constante tensión recíproca. Y es que el existir se despliega a la vez sobre la base de una familiaridad con el mundo, con un saber a qué atenernos respecto a él. Así mirado el mundo es para nosotros algo familiar y digno de confianza. Por otra parte, en cada momento esa relación de familiaridad es capaz de romperse y dar lugar a la contraria. Entonces el mundo se nos hace amenazante, temible o angustioso. El otro problema surge del hecho que nosotros mismos frente a estas situaciones contrastantes conservamos un poder de determinación que nos hace existir conforme a posibilidades radicales, extremas, que surgen como alternativas ineludibles. Según enfrentemos los hechos del mundo, las situaciones, de esta o aquella manera, desplegaremos nuestro poder ser en un sentido de verdad o no verdad, de autenticidad o no autenticidad. Y ello podrá ser importante no sólo en el plano de las exigencias éticas que nos han de regir, sino, quizás, en el plano mismo ontológico, en cuanto existir en la verdad y autenticidad puede «abrir» nuestros ojos para comprender y ver el mundo y la realidad histórica tales como ellos son, así como al revés la existencia humana inauténtica sólo puede esperar que se le cierre el horizonte de lo que acontece y las expectativas que encierra. El primer punto señalado como problema se centra en la relación más honda, más radical que religa al hombre con lo «otro»: el mundo de la naturaleza y el mundo de los otros existentes. Tanto en la concepción vulgar que nos hacemos de esa relación, como en las interpretaciones filosóficas de la misma, encontramos de un modo paradójico los más contrapuestos puntos de vista. A menudo el hombre percibe el mundo que lo rodea como algo que se le resiste oponiéndose a sus designios, o también como algo absolutamente indiferente al hombre, a sus proyectos y a su destino. El que así piensa se siente arrojado a una tierra, a una historia absurda e incomprensible. Es notable observar que esa impresión de absurdez suele surgir con toda su fuerza no sólo allí donde el universo es concebido como un caos no sujeto a ordenaciones definitivas, sino que también donde es pensado como una ordenación férrea regida por necesidades irresistibles, las que imponen las llamadas leyes de la naturaleza. El hombre se siente metido en algo que desconoce, que puede estar por encima o debajo de él, pero en cuya trama no es más que la pieza de un inmenso engranaje. Y esto le produce la más honda repugnancia.

Otras veces la interpretación vulgar o filosófica tiende a mostrar al hombre inserto en una naturaleza que en el fondo le sería totalmente afín. En esta perspectiva, la afinidad estaría basada en el hecho de que el hombre es en su esencia sujeto hecho para conocer exhaustivamente la totalidad, el universo, haciendo de éste objeto de su saber. Así el saber perfecto, la ciencia en su más alto grado y en su máxima amplitud, sería la manera con que toda cosa, todo acontecimiento, acabaría por hacer patentes su inserción en la totalidad. Y el hombre no sería otra cosa más que ese sujeto destinado a captar en la plenitud de una mirada aquel todo perfectamente ensamblado que serían en el fondo las cosas de la naturaleza y los sucesos de la historia.

11. En el plano de *Ser y Tiempo*, la alternativa entre un mundo radicalmente extraño al hombre y, por tanto, absurdo, y un mundo que no es más que un puro objeto ofrecido al conocimiento, a la posibilidad de saber, no tiene vigencia. La visión a que el texto encamina nos lleva a descubrir qué tipo de relación aparece religando al hombre y las cosas, antes de toda interpretación influida por concepciones ya vigentes en el mundo social. ¿Cómo surgen, pues, los entes, en esa inmediatez, en el supuesto de que seamos capaces de sorprenderlos en ese punto de surgimiento? Contestará Heidegger: no como objetos dotados de una naturaleza, inmutables y sujetos a las mismas estructuras generales, pero tampoco como conglomerados de notas o propiedades sin otra conexión que las fortuitamente establecidas por la existencia espacial o temporal. En efecto, lo que emerge para el hombre allí, tiene para él «sentido». Lo tiene ya como útil o como objeto disfrutable, o puede llegar a tenerlo. Todo lo que aparece en nuestro contorno aparece sólo porque se da en un campo abierto de posibilidades de sentido. Es claro que regularmente juzgamos de ese sentido, refiriéndolo a fenómenos muy concretos como ser las necesidades biológicas elementales, o bien, los deseos y las aspiraciones que padecemos. Es así como ese sentido se da a menudo como adviniendo a modo de algo accesorio y fortuito a las cosas ya constituidas en ser. Nos imaginamos entonces esas cosas, entes o personas, como realidad independiente de toda actividad humana, siendo y obrando por cuenta propia. Al contrario, para Heidegger, ese sentido, si lo captamos en su fundamento mismo, pertenece al ser de las cosas o es el ser mismo de ellas. Tomemos un ejemplo. Lo que se nos da de inmediato en el mundo circundante es algo que llamamos piedra, árbol, río, cielo. Y eso no es algo comprensible por relación a algo impersonal o suprapersonal, sino tan sólo por relación al hombre real y concreto, que no se confunde con aquel que posteriormente se pone a investigar la naturaleza o las leyes que rigen a esos objetos. Lo mismo ocurre con eso que llamamos el espacio de las cosas. Jamás en su trato con los entes percibe el hombre ese espacio ilimitado, perfectamente homogéneo, que posteriormente descubre el que hace geometría. Lo que percibe, por el contrario, es un espacio diferenciado cualitativamente en direcciones divergentes (arriba, abajo, etc.) y generando constantemente un movimiento típico, el desalejamiento de lo visible en él. Lo que se da, pues, aquí, es algo ya radicalmente humanizado, esto es, referido a la existencia humana en concreto. Justamente el análisis que lleva a cabo *Ser y Tiempo* muestra que ese carácter por decirlo así humano con que todo surge, no es algo meramente subjetivo como si fuese producto arbitrario de un

sujeto constituido por impulsos y necesidades ciegas, y menos aun reducido a ser una razón, una conciencia en busca de conocimientos. Es claro que todo se alza en el mundo «para» alguien. Pero ese alguien que somos cada cual, somos antes que nada un proyecto de ser un sí mismo, una mismidad que se destaca originalmente en medio de las cosas.

12. Sin embargo, este análisis de la existencia humana perdería de vista su objeto si se limitara a lo anterior. Dejaría fuera el elemento que le confiere su peculiar dramaticidad. No basta con señalar en su relación con las cosas esa especie de correspondencia o afinidad que las religa al hombre como una posibilidad que le es inherente. Porque es claro que a ese hombre que somos cada cual nos sobreviene en todo momento lo azaroso, lo fortuito, lo accidental, lo que destruye esperanzas, o lo fatal que puede ser previsto pero no evitado. Todo eso nos hace preguntarnos una y otra vez, con larga insistencia, sobre el sentido de nuestro venir al mundo, de nuestro nacer y morir. Y no sólo acontece esto, sino que además le ocurre al hombre eludir la pregunta por el sentido de su existencia y esto, de un modo espontáneo, como si fuese inútil o dañino hacerlo. Un modo especial de eludir la pregunta es justamente convertirla en pregunta abstracta y general, en pregunta meramente teórica en que lo cuestionado no soy yo en verdad, sino todo y cualquier hombre. Al obrar así desaparece el carácter típicamente angustioso con que irrumpe esa pregunta en la conciencia de cada cual. Con ello desaparece a la vez aquello que hace brotar la angustia y le da toda su dimensión y toda su fuerza desveladora.

13. Hemos tocado un punto de particular relevancia en el desarrollo de *Ser y Tiempo* y -podríamos agregar- uno de sus más indiscutibles descubrimientos. En efecto, el pensador no se ha limitado a comprobar la falta de sentido que de hecho hiere al hombre en su existencia cotidiana y a menudo lo abate. Lo que le sorprende, y se convierte en tema central de su especulación, es más bien el hecho de que regularmente esta falta de sentido no sea efectivamente padecida por el sujeto humano. Es el hecho de que el hombre logra de un modo u otro no enfrentarse con esa falta, logra así no encararse con la contradicción real que surge de su entraña misma, esto es, de su existencia en cuanto es simplemente eso: existencia en un mundo. Y es que podemos vivir envueltos en toda clase de temores y ansiedades, podemos estar dominados constantemente por el miedo, podemos incluso perder los objetos más preciosos, (la vida, el bienestar, la seguridad) y son estas cosas mismas que hemos perdido o tememos perder, lo que nos impide comprender lo inconfortable, lo inhabitable de un mundo cuyo valor y precio depende en el fondo de nosotros mismos y eso quiere decir: de alguien que puede no ser y más aun, que tiene que dejar de ser. Así, en la óptica de *Ser y Tiempo*, se alza como fenómeno constitutivo de la existencia lo que allí se denomina la **huida del existente ante sí mismo**, ante su ser en el mundo. Junto a esta fuga, el análisis hace patente el inevitable fallo de la misma, pues de lo que somos al existir no podemos liberarnos. Así ocurre que ese ser en el mundo que somos cada uno, ese ser consistente en un incesante faltarnos algo, y que es un faltarnos solidez, firmeza definitiva, en una palabra, suelo, se anuncia definitivamente inhóspito, como algo que nos niega asidero, fuerza y quietud y nos

rehúsa el único habitar en que quisiéramos situarnos. Por eso, la existencia es en su raíz angustia por ella misma.

14. Este fenómeno en que se revela la existencia humana concretamente, destruyendo su apariencia inmediata, no es, sin embargo, suficiente para comprender la originalidad de su ser. En la obra que analizamos, la existencia no se da jamás sometida a un estado de ánimo negativo, llámese angustia, depresión o como se quiera, como si fuese mera víctima de él. Y esto significa que no se da jamás una realidad humana, un existente simplemente dominado por un sentimiento preponderante frente al cual el hombre tuviera que acomodarse de la manera menos penosa posible. Al revés, ese hombre emerge dotado de una libertad esencial frente a los estados de ánimo, angustia, ansiedad, depresión. Esa libertad esencial, sin embargo, no se ordena a anular pura y simplemente el sentimiento que brota de nuestro ser en el mundo, sino a enfrentarlo tal como él nos afecta de verdad, esto es, como algo que nos toca, nos estremece a cada cual. Y es que sólo de este enfrentamiento nace para cada uno la posibilidad de pasar de un nivel de existencia a otro más profundo. Allí y sólo allí, esto es, en la decisión de no rechazar el sentimiento angustioso relegándolo a la zona de lo inadvertido y poco consciente, sólo en la decisión de asumir la angustia y de tomarla como ella viene, como propia, se da la posibilidad de ver a través de nosotros mismos y así de comprender la verdad de nuestra finitud. Comprender de este modo el propio ser finito, el mío como tal, es algo absolutamente diverso a pensar en nuestro carácter finito o mortal, o a especular sabiamente sobre ello como suele hacerlo el filósofo o el hombre cualquiera. Porque sólo en tanto tomo sobre mí mismo la angustia que viene del hecho de ser mortal, de estar condenado al no ser, puedo acceder a la condición de ser un yo mismo de verdad, esto es, puedo realizar en mí la libertad fundamental que me permite poner sobre un nuevo pie mis relaciones con las cosas, con los demás humanos. Y ello no será cosa que existir auténticamente por primera vez.

ENSAYO SOBRE HEIDEGGER

6.1 LA BASE FENOMENOLOGICA DE SER Y TIEMPO

6.1.1. INTRODUCCIÓN

La aparición de una gran idea sobre el hombre y su relación con las cosas es un acontecimiento raro en la historia. Y es también un acontecimiento silencioso en medio del estrépito de los hechos mundiales. Nada cambia cuando ellas nacen, ignoradas de todo el mundo, o, por lo menos, de lo que puede llamarse el gran mundo. Sin embargo, nosotros aquí, sin saber cómo ni cuándo, fuimos alguna vez tocados hondamente por uno de esos pensamientos. Sin saber cómo ni cuándo, uno de ellos se instaló en nuestro espíritu y nos dio el campo visual y la luz quizás definitiva para ver e interpretar todo, también quizás para no ver y dejar al lado mucho de lo real, mucho de lo grande y de lo pequeño, de lo bello y de lo feo, de lo durable y de lo pasajero. Pues bien, oír la voz de Martín Heidegger es oír la voz de alguien que nos trae una de esas pocas y raras ideas llamadas a iluminar el círculo nebuloso en que gira nuestra vida.

Pero por grande y novedosa que sea una idea sobre el mundo, tiene siempre un lugar de nacimiento en el espacio y una fecha en el tiempo. A ellos debemos referirnos no con la ilusoria pretensión de explicar lo nuevo por lo antiguo, sino con la intención de destacar esa continuidad entre las más grandes obras del espíritu del hombre que las hace depender unas de otras en la sucesión del tiempo. Sin ello, además, no tendríamos jamás la menor indicación para explicarnos por qué tal pensador eligió tales y cuales temas y problemas en vez de otros, ni por qué lo hizo a través de tales o cuales procedimientos. En el caso de Heidegger, hay que señalar las dos grandes corrientes que influyen en su juventud. La una es la que se enfrenta con el problema de las ciencias históricas recién inventadas. Se trata de la ciencia del Derecho, de la religión, del lenguaje, de las creaciones literarias y artísticas, pensadas a la vez como morfológicas y como históricas. Todas ellas son obras nacidas de ese impulso a la historia que viene de Hegel y de la extraordinaria capacidad de penetración en los fenómenos históricos que poseyeron sus más grandes discípulos. Pero lo que encuentra Heidegger a su alrededor en la enseñanza de hombres como Rickert, Windelband y, en grado mucho más alto, en la enseñanza de Dilthey, es algo diferente, a saber: una reflexión de tipo filosófico sobre el saber histórico, sobre sus métodos y objetivos, reflexión que nace sobre todo del álgido problema planteado por la necesidad de deslindar el campo y la perspectiva de las ciencias históricas, de aquellos propios de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, como se

ve muy bien en la obra de Dilthey, a la larga esa reflexión no podrá menos que encararse con el espinoso problema de averiguar lo que es en sí misma la historia y el no menos arduo de la posibilidad de un conocimiento histórico. A su vez estas influencias están encerradas en un hecho mucho más amplio y decisivo que ocurre en el siglo XIX y que ha sido llamado «la aparición de la conciencia histórica». De ella puede decirse que es la que intenta por primera vez en la historia del pensamiento hacer del hombre real, el hombre concreto, del que ha existido y existe, un objeto de conocimiento riguroso. Conocimiento que parece obtener su valor singular por cuanto no nace de conceptos *a priori* o simples hipótesis, sino de lo que el hombre hace y construye, el mundo de la cultura, el que a su vez modifica radicalmente a su propio autor, y lo va haciendo diferente a través de las etapas que recorre. Pues bien, lo que se le hace evidente al investigador en este dominio, es el carácter único, incomparable, que tienen las realidades humanas, es decir, su actividad y la obra que de ella nace. A la vez surge a la mente la absoluta inoperancia de los métodos que usan las ciencias de la naturaleza, de la física o la biología, si se quieren aplicar al dominio de lo humano. Lo mejor casi del esfuerzo gastado por Dilthey va a comprobar esa ineficacia y a elaborar los nuevos instrumentos lógicos para penetrar en esa tierra todavía inexplorada. Algo de este descubrimiento hizo mella en el joven espíritu de Heidegger. De ello da testimonio el prefacio a su Disertación de 1914 en la cual dirigiéndose a uno de sus profesores le agradece de «haber, por su amabilidad previniente, despertado en el matemático rebelde a la historia, amor y comprensión por ésta última».

A la vez y contrarrestando el peso del pensamiento histórico, actúa poderosamente sobre Heidegger la fenomenología de Husserl. Mientras las ciencias históricas ponen el acento en el incesante cambio de formas a que está sujeto el espíritu humano en la totalidad de sus actividades, mientras insisten sobre la dificultad o aun más la imposibilidad de establecer en el plano más alto que es, el filosófico, un punto de vista absoluto para juzgar definitivamente sobre el fundamento y el sentido último de ese cambio ineluctable que es el espíritu humano en su historicidad; en cambio, la fenomenología, ateniéndose a lo dado de un modo inmediatamente evidente a la conciencia y ensanchando a la vez la esfera de lo que puede hacerse presente a esa conciencia hasta límites insospechados, viene a insistir en la configuración típica a la que se someten todos los fenómenos, todos los hechos detectables por esa conciencia. Dicha configuración se caracteriza justamente por su constancia, esto es, su independencia frente al flujo del tiempo. La fenomenología es desde un comienzo esfuerzo por captar lo esencial, lo constitutivo en la plenitud concreta de su ser y de su aparición. Así pues, en vez de mostrar, como lo hace la conciencia histórica, el lado cambiante e irrepitible que presenta la subjetividad del hombre, la fenomenología afirma enérgicamente la realidad del sujeto que es cada yo, la fijeza de sus estructuras, y ve en ellas la condición que hace posible a la razón el acceso a una verdad sobre las cosas inmunizada contra cualquiera variabilidad que pueda afectar a la capacidad de verdad propia del espíritu humano.

Así, pues, por la misma situación filosófica de su época se ve Heidegger, como otros

muchos pensadores, abocado a un dilema crucial. O aceptar la validez absoluta del conocimiento científico o, lo que es lo mismo, la inmutabilidad básica de la razón y considerar la génesis y los cambios históricos del espíritu como inesenciales, o bien, a la inversa, aceptar las variaciones de perspectivas en todo campo que afectan al espíritu, como sustantivas y renunciar al mismo tiempo a toda ciencia absoluta sobre la totalidad, es decir, a toda metafísica. Sin embargo, se puede descubrir que en la mente del joven pensador otra influencia tan poderosa como las anteriores se hace presente y le sirve de estrella polar en su búsqueda. Se trata de Hegel. En efecto, como parece reconocerlo Heidegger a través de ciertos textos, el único que hasta ese momento ha superado la antítesis entre historia y saber absoluto es precisamente Hegel. Por lo menos cabe afirmar que para Heidegger, ningún pensamiento ha intentado como el hegeliano con más vigor y profundidad, penetrar de lógica y razón el abigarrado e inabarcable entretejerse de los hechos históricos. Ninguno ha logrado racionalizar la historia mostrándola regida por un único dinamismo inteligible, a saber, el de la idea que busca hacerse plenamente consciente de sí misma. Sin embargo, esta influencia por poderosa que sea no significa que Heidegger va a permanecer en la órbita del problema planteado por la historia y su racionalidad. La dirección que toma su pensamiento prueba exactamente lo contrario.

6.1.2. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE **SER Y TIEMPO**

Es hora de abordar el contenido de la primera obra en que el Heidegger maduro, ya plenamente en posesión de la verdad que tiene que decir, se expresa. Esa obra se llama *Ser y Tiempo*. Se trata de una obra no solamente original por los temas que acoge y por el lenguaje que usa, digámos por su estilo filosófico, sino que además desconcertante primero por su estructura, su ordenación interna; desconcertante en seguida por su patente estado de inconclusión. La intención con que se enuncia es la misma que ha perseguido la filosofía en sus horas más encumbradas, aquellas que Aristóteles enunció solamente con la pregunta que interroga por el ser en cuanto ser. Se trata ciertamente de una pregunta muy especial y que por su aparente vaguedad o bien por la auténtica dificultad que le plantea al pensamiento, o no es planteada de verdad por el hombre, o si es formulada es luego abandonada y dejada a un lado como insoluble. Es ésta la pregunta que irrumpe sin ninguna clase de preámbulos en la parte inicial de *Ser y Tiempo*. Y aparece nada menos que como la pregunta señera, la que ha de polarizar desde un comienzo toda la búsqueda del pensador. Sin embargo, hay algo que de inmediato nos sorprende en la línea que sigue el pensar de esta obra. En efecto, en ninguna parte surge la menor preocupación por los temas clásicos de la metafísica. Por ejemplo, no se explora la significación del término «ser» y de sus múltiples sentidos, ni el de sus modalidades. No se hace ninguna tentativa sistemática de recoger la tradición filosófica sobre este asunto y que viene de los griegos. Nada encontramos de los problemas sobre el alma, la libertad o sobre Dios. Tampoco se hace palpable alguna preocupación por el problema del conocimiento que absorbe a Kant y a las corrientes postkantianas. En vez de todo esto que habría lógicamente esperado cualquier conocedor de la filosofía, Heidegger nos sumerge en una prolija y complejamente estructurada meditación sobre el ser del hombre

entendido como existencia. Se diría, pues, que lo apremiante para el pensar es encontrar un sólido punto de partida, el que además de sólido está obligado a proporcionarnos un camino al esclarecimiento del ser en cuanto ser. Se trata, sin embargo, de un punto de partida insólito y que, a primera vista, en vez de llevarnos a una posición clara y definida sobre el ser nos conduce a otra cosa: al hombre y nada más que a él.

6.1.3. LA EXISTENCIA COMO "CUIDADO"

Siguiendo, pues, la línea que nos señala este pensar tenemos que preguntarnos por la existencia humana, y a la vez tratar de enderezar bien la cuestión, a lo que se busca. Y lo que se busca aquí es nada menos que la esencia misma del ser del hombre en lo que tiene de más general y, por tanto, anterior a sus modalidades especiales, a los modos de existir que le ocurren a ese o aquel hombre. Porque Heidegger no va tras aquella por lo que han ido tantos otros pensadores que se han preocupado del hombre real y viviente. De éste se han ocupado, cada uno en su perspectiva propia y en determinada dirección, inteligencias tan penetrantes y disímiles como las de San Agustín, de Pascal, de Kierkegaard y de Nietzsche. Pero ni ellas, ni las otras que podrían mencionarse, se han apuntado a lo que aquí se entiende por esencia de la existencia. Tampoco quiere decir esto que todos los otros ensayos puedan ser considerados como deletzables cuando se trata de enunciar algo así como el trazo fundamental constitutivo de la existencia. Por otra parte el método fenomenológico exige que no procedamos sino a partir de experiencias muy específicas. Se requiere, pues, que a ese objetivo nos acerquemos desde ese punto desde el cual se nos da la existencia humana a la vez como un todo y como un todo fácil e inmediatamente aprehensible. ¿Dónde se encuentra, pues, como a la mano ese terreno o suelo desde cual puede ser fecundamente penetrada la existencia del hombre? Heidegger lo halla en lo que llama la existencia de cada día, regular o de término medio, la existencia de cualquiera en su espontáneo interesarse por el mundo, las cosas y por sí misma, sea que este interesarse tome la forma de una actividad práctica, por ejemplo, de un trabajo, sea que tome la forma de una actividad científica o artística. Esta existencia diaria se nos da con un rasgo fenoménico inmediato muy importante por su carácter global y a la vez subterráneo. Este rasgo es el cuidado («*Sorge*», «*cura*»). La existencia es siempre experimentada como un cierto cuidar y que es a la vez un cuidar de sí misma y un cuidar de otras cosas o de otras personas. No es que siempre nuestro vivir se nos dé como un afán y como una carga que oprime y de la que uno quisiera desprenderse. No es eso. Porque lo esencial del cuidar humano se da también allí donde nuestro vivir parece desenvolverse placenteramente, sin urgencia, sin deudas que saldar y sin compromisos que cumplir. Siempre somos una posibilidad no llenada, no saturada, en el supuesto de que estamos en el tiempo y de que nuestra vida sea tiempo y, por tanto, algo advenidero. Y esto sin contar con que lo advenidero no puede ser jamás algo absolutamente previsible, es decir, algo cubierto contra el riesgo de la ruina y de la desventura. Con todo hay que decir que, en el fondo, el cuidado es primariamente de sí mismo, cuidado del propio ser. Lo que importa, pues, es atender a este fenómeno y mostrar su contextura íntima. Ello demanda por una parte recorrerlo en todas sus facetas,

y por otra, mantener siempre la mirada en la irrompible articulación que hace inteligible el modo concreto de ser de las mismas.

Como puede sospecharse, en el contexto de *Ser y Tiempo* la palabra «cura» pretende expresar a través de un fenómeno experimentable, esa relación primordial entre el hombre y las cosas sobre la cual se edifican todas las otras relaciones. En efecto, porque el hombre es cuidado, «cura», por eso puede empeñarse en conocer el mundo, en transformarlo, en usarlo o disfrutarlo. Y porque es cuidado es llevado hacia los demás hombres en los modos del amor, de la simpatía, de la colaboración o en los modos contrapuestos. Mas aquí conviene notar que ese cuidado que nos constituye originariamente no puede definirse por un simple aprehender o captar las cosas o el propio yo con la intención de conocerlas, como tampoco por un sentirse afectado emocionalmente por ellas en tanto modifican nuestra sensibilidad. Ni se trata tampoco especialmente de un llamado a la acción capaz de transformar el medio exterior o nuestra propia realidad. Cuidar implica, por cierto, un comprender, por ejemplo, aquello de que nos cuidamos y sobre todo, un comprenderse a sí mismo aquel que se cuida. Pero se trata entonces de un comprender que llevamos a cabo poniendo en acto no la pura razón, o la simple memoria u otra particular función cognoscitiva. Si en el cuidarnos comprendemos, nuestro comprender se hace con todo nuestro ser o, más exactamente, comprendemos entonces con esa parte que está destinada en nosotros a representar nuestra totalidad y que el lenguaje milenario ha llamado el corazón. Comprendemos con el corazón. Ahora bien, *Ser y Tiempo* nos va a mostrar a través de un prolijo análisis, que ese fenómeno tan simple descansa sobre una complicada arquitectura de elementos estructuradores. En efecto, lo primero que llama la atención es que el hombre en ese cuidarse está salido fuera de sí y dentro de un sistema de seres situados en el espacio y en el tiempo. Es decir, está en el mundo.

Mas al estar en medio de las cosas o con los otros hombres, los estamos refiriendo a nosotros mismos: son percibidos como elementos de nuestro proyecto, que es siempre el de alguien singular.

No sólo eso, pues si bien existimos junto a cosas y personas, ese existir está siempre completándose, es un ir de un estado a otro y por eso existencia es siempre falta o carencia de ser. Mirado de esta manera, el cuidarse aparece como la expresión inmediata de esa extraña manera de ser que nos toca a cada uno, cual es, la de ser como «posibilidad». El hombre «es» por esencia posibilidad y, si nos fijamos, esta locución dice algo mucho más fuerte y decisivo que esta otra más habitual: el hombre tiene posibilidades. Si cada uno es posibilidad, no sólo ella no se agota jamás en esas formas de vida especiales que el hombre va desplegando en el curso de su vida, sino que además esa posibilidad que somos no se consume nunca; si ella cesa es que a la vez cesa nuestro existir.

Demos un paso más en la caracterización de esta realidad. En efecto, esa posibilidad que

cada uno de nosotros es, nos ha sido impuesta sin que interviniera nuestra voluntad para nada. Somos arrojados al mundo en un lugar y en un momento que no elegimos, somos arrojados a él con una dote de aptitudes y defectos que ciertamente no escogimos. En un sentido riguroso somos «forzados» a existir. Y no sólo esto. Porque esa posibilidad nunca jamás actualizada, siempre empujada desde un origen que se escapa, tiene que realizarse a sí misma absorbiéndose en el uso y el disfrute de los entes de fuera y, lo que es más grave, tiene que sumirse en el medio social ya constituido con sus tradiciones, sus creencias y sus hábitos y tiene que empezar por verse a sí misma, a través de lo que ya ha prescrito ese medio humano anónimo, cediendo a una especie de debilidad o inconsistencia en todos repartida. Es así como para Heidegger esa existencia humana de la que ha partido el análisis, la existencia diaria, encarna a su vez un modo de existir en que la posibilidad de ser humana se da desvaída, rebajada y a la vez encubriendo tenazmente su propia carencia y su decaimiento. Dicho en otra forma, el existir directo y espontáneo en medio de las cosas, empieza por arrancar al hombre ineluctablemente del verdadero ser que es él mismo, lo arranca, pues, de su esencia. Y por eso cabe llamarlo inauténtico.

6.1.4. AUTENTICIDAD E INAUTENTICIDAD DE LA EXISTENCIA

Sin embargo, no se ha enunciado aún con propiedad lo que constituye la significación inmediata del cuidado. No basta decir que nuestra existencia es posibilidad nunca actualizable, ya que podría entenderse esto como expresión de nuestra impermanencia y fugacidad y nada más. En cambio, esa proposición dice algo mucho más decisivo, a saber: que somos una posibilidad a quien constantemente le va su ser en ella. Y es que en la posibilidad que somos, nos jugamos. En ella nuestro ser está siempre en vilo y no tan sólo una que otra cualidad, una que otra perfección deseable. En el vivir humano cada hombre, y da lo mismo que lo sepa o no lo sepa, expone o arriesga en cada instante el todo de sí mismo y lo arriesga dentro de ese juego recíproco imprevisible que a cada instante llevan a cabo la naturaleza y la libertad. Precisemos todavía más: pues no sólo en esa posibilidad le va el ser a cada uno, sino que además ese exponerse le está entregado a uno mismo y nada más que a uno mismo.

Es a mí tan sólo a quien me es confiado mi propio ser sin que quepa descargar verdaderamente en otro esa responsabilidad. Y por eso puede decirse en lenguaje heideggeriano, que el ser del hombre se da siempre como una carga que es cargada a la sola responsabilidad de él mismo.

Empero, ya sabemos que en el modo de la existencia diaria termino medio el existente no logra comprenderse a sí mismo en propiedad. Sería más lógico decir: no logra asumirse a sí mismo como el que es. ¿Qué es lo que inmediatamente en esta situación le impide el adueñamiento de su ser al hombre? Llegado a este punto, Heidegger discierne en ese comportamiento un sorprendente hecho a primera vista inexplicable. Porque, en el fondo, lo que falta al hombre en su vivir inmerso en su medio, es justamente

su ser él mismo, le falta «mismidad». Y es que se ha descargado de la responsabilidad de sí mismo para transpasarla calladamente al otro innominado, a una especie de sujeto impersonal, el otro que es «cualquiera y todos». El signo más claro de este transpaso es múltiple. Por ejemplo el hombre acepta sin más lo que se dice, lo que se opina, se contenta con entender a medias. Por otra parte, se empeña una y otra vez por absorberse en el curso siempre cambiante de los sucesos humanos tal como trascurren en la superficie manifiesta para todos. Así de una u otra manera logra escapar a la intimidad de ser, a lo que su posibilidad esencial secretamente le propone como tarea. Por eso cabe decir que en el fondo de ese existir inauténtico hay algo que lo motiva, y lo que motiva su incesante y vertiginosa actividad no es la búsqueda de una plenitud positiva de ser, pero tampoco una fuerza ciega que actuará mecánicamente sino esto otro: la huida de sí mismo. El hombre huye de la posibilidad de tomarse a sí mismo, como un único e intransferible sujeto. El hombre huye de percibir y aceptar su singularidad.

Así definida la inautenticidad de nuestro existir cotidiano, quedaría por delante la tarea de interpretarla. Porque ella parece a primera vista un simple «estado» que le acontece a nuestro ser y que bien podría ser una fase de por sí transitoria, esto es, superable radicalmente.

Tampoco se ve a primera vista que esa falta de autenticidad debiera afectar por parejo a todos los miembros de la humanidad. Se puede afirmar que **Ser y Tiempo**, no se propone esclarecer hasta el fondo la raíz ontológica del modo inauténtico de ser. Se insiste en cambio en que la inautenticidad no constituye una especie de círculo cerrado al que el sujeto está fatalmente condenado sin escapatoria posible. El existente no se encuentra, pues, abocado a descargarse de su propia responsabilidad, a olvidarla y a dejarse llevar por el movimiento de la superficie mundana, como algo inexorable. Hay, en el fondo, algo de lo que puede agarrarse, hay el extremo de una cuerda que se le ofrece y gracias al cual puede recuperarse como un sí mismo, como el ente singular que por naturaleza es. Y es esto lo que todavía tiene que hacer manifiesto *Ser y Tiempo*.

6.1.5. SIGNIFICADO EXISTENCIAL DE LA ANGUSTIA

Se ha dicho que el hombre se enreda en el mundo, en esa forma de trato superficial e intrascendente con los seres, no en virtud de una constitución ontológica inquebrantable, sino a partir de un motivo. El hombre se absorbe en el tráfico de los sucesos externos para eludir algo, algo que lo acosa incesantemente. Se diría que al obrar así el hombre teme algo aunque de un modo vago y oscuro. Más aquí lo que se teme no es en realidad algo temible determinado, un ente o situación determinados.

Este temor al peligro que concretamente nos amenaza desde tal o cual lugar del espacio, es el fenómeno más frecuente de nuestra existencia diaria. Y el hecho de estar experimentando miedo por innumerables causas, enfermedad, ruina, desprestigio, soledad, pérdida de afecto, no nos ayuda de por sí a desenredarnos de nuestro

absorbernos y dejar perdernos en lo superficial y vano, sino que al revés nos suele precipitar más intensamente que nunca en ello. Sabemos por experiencia que nada hace como el miedo más ciegos y torpes a los hombres frente al peligro que los amenaza directamente, o bien, frente a otros peligros indirectos mucho más graves. En otros términos, para Heidegger, el hombre no sólo experimenta temor a peligros que en todo instante surgen de su horizonte, sino que, más adentro, en los recónditos pliegues de su alma, el hombre experimenta una especie de temor que no es jamás a nada determinado, ni por algo determinado. Habría, pues, una especie de medrosidad fundamental y absolutamente indeleble, medrosidad que por sus características fenoménicas y por el rol a que está destinada en la economía de nuestra existencia, ya no puede llamarse miedo o temor, sino angustia. Hay, pues, una angustia difícil de captar experimentalmente, sobre la cual se enraizarían y deslizarían todos los demás estados de ánimo y, desde luego, todos aquellos que afloran a cada instante en nosotros y percibimos como temores, ansiedades e inquietudes, cada uno con su matiz psicológico determinado. Sin embargo, al autor de *Ser y Tiempo*, el origen de esta angustia no le es desconocido. Porque si el existente así se angustia es porque su existir esboza un constante movimiento de huida frente a sí mismo, movimiento que no puede, como es fácil entender, llegar a término. El existente huye de sí mismo y este huir no es un acontecimiento excepcional que podría ocurrir ahora sí y mañana no. Es además un acontecimiento que por subterráneo que sea, no transcurre jamás del todo a espaldas de la conciencia, sino que siempre está tratando de aflorar a ella y hacerse ostensible. Pues bien, la angustia fundamental no es otra cosa sino la expresión adecuada de esa fuga de sí mismo condenada al fracaso. Empero en aquel que vive inmerso en la superficie de la existencia mundana, la angustia se presenta con matiz especial: actitud propia de la existencia inauténtica es la de huir del mismo sentimiento angustia como de algo supremamente desazonador. Mas al propender a esto la existencia sólo logra reprimir el sentimiento turbador, no aniquilarlo. Y no sólo esto, pues el sentimiento así ahogado regularmente tiende a concentrarse y a adquirir una potencia desquiciadora imprevisible, como lo confirma la experiencia psiquiátrica a partir de Freud. Con todo, el análisis que se intenta en *Ser y Tiempo*, sólo le interesa comprobar este otro hecho, a saber: al reprimir el hombre el sentimiento angustiador que le viene de su ser mismo, se cierra la única puerta que se le ofrece para llegar a ser el que es. Dicho en el lenguaje heideggeriano: no abre para sí mismo la posibilidad de ser el que es por esencia y no inicia el movimiento que le haría posible devenir un sí mismo auténticamente singularizado.

6.1.6. ANGUSTIA, FINITUD Y NADA

La tarea, pues, que se propone al existente queda con esto claramente esbozada. Se trata nada menos que de «salir al encuentro» de la angustia, no esquivarla, no sacarle el cuerpo. El que lleve a cabo esto no tendrá más remedio que encararse consigo mismo tal como efectiva y concretamente es. No le ocurrirá el tomarse por otra cosa, por ejemplo, como una simple bestia desarrollada, ni como un ángel venido a menos, no como fase o

momento de una idea inmensa en camino a realizarse o como puro miembro de una colectividad. Se tomará por lo que es realmente y tal como lo designa su nombre propio. Mas no sólo esto porque el que así se encara con su angustia va a descubrir de una vez por todas de qué se angustia y por qué: se angustia de sí por tener que morir. Y así comprender su realidad mortal, su estar llamado a finar en la muerte, o lo que es lo mismo, comprende la muerte como algo que le acaece a él y de este modo la anticipa antes de que efectivamente se haga presente. Solamente en tal caso podrá decirse que el existente ha abarcado su posibilidad de ser como la totalidad que es. En cierto modo se ha abarcado a sí mismo, pues que ha abarcado su final absoluto. Conviene, sin embargo, precisar la perspectiva exacta en que hay que ponerse para atisbar la función iluminadora que le atribuye *Ser y Tiempo* a la angustia. Porque si en el fondo el hombre se angustia de tener que morir, pero en vez de atemorizarse va al encuentro de ese hecho, es claro que podemos considerar esa actitud como existencialmente adecuada, la única que cabe tomar si se obra dignamente. Afirmando esto ciertamente chocaríamos con la opinión tan generalizada de que el pensamiento de la propia muerte es lúgubre y desanimador y de que debe ser apartado para dar libertad a la gozosa y confiada actividad creadora del hombre. Pero en cambio volveríamos a recoger la vieja idea de la ascética cristiana acerca de la suma conveniencia de no olvidar la propia muerte y finalmente no estaríamos en tan mala compañía. Sin embargo, el plan en que se desenvuelve la reflexión de *Ser y Tiempo* no lleva por ese camino. Su intención es mostrarnos cómo la aceptación existencial entera y resuelta del morir como propio, abre un amplio horizonte a la mirada, esto es, un campo visual que no es accesible de otra manera. Pues, y esto es lo primero que surge, el asumir su existencia como finita en el tiempo es lo que le hace comprender al existente la verdad primordial sobre su ser en el mundo. Sólo el que experimenta su tener que morir, sabe de la soledad profunda e intocable en que yace, pues nadie puede morir en vez o por nosotros, ni nadie siquiera puede entrar a participar de verdad en lo que allí acontece. Esta soledad que descubrimos no es, por tanto, una falta de amigos, de afecto o de simpatía. Es más bien la falta de sustento o de apoyo en que yace el fondo de nosotros. Entonces verificamos en qué tremenda medida el mundo entero, las cosas o personas que lo componen no nos sirven para nada. Sorprendemos una profunda extrañeza de las cosas para con nosotros y sabemos que en el fondo no podemos contar con ellas. Y así de pronto a través de la angustia se nos hace agudamente luminosa lo que Heidegger denomina la inhospitalidad de nuestro ser en el mundo. Es cierto que por un lado la convivencia social y todas las formas de la vida civilizada tratan de hacer habitable al mundo, cómodo, afable y benigno. A ello se añade el modo espontáneo del existir humano, el que tiende a engolfarse más y más en lo nuevo que aparece y se transforma en objeto de curiosidad pública y así aparta la atención de todo ensimismamiento. Pero apenas enfrentamos con decisión nuestra angustia se derrumba esa sensación de familiaridad que nos procura el modo cotidiano de ser en el mundo. Descubrimos la soledad del yo mismo y la responsabilidad que se ha descargado sobre él. Y ya no nos sentimos en el mundo como en nuestra casa.

6.1.7. Insistimos una vez más en el verdadero alcance que tiene el retorno a la más

fundamental angustia, en la perspectiva de *Ser y Tiempo*. Es cierto que se debe escuchar el llamado de esa angustia, angustia que nos llama al modo de una deuda que no hemos cumplido, no con los demás sino con nosotros mismo. Es cierto también que de esa respuesta depende nuestro más elemental ser hombres y poder obrar como hombres. Responder a la angustia y mirarla cara a cara es, sin duda, el paso esencial que debe dar cada uno y en que descansan todos los posibles desarrollos en la búsqueda de un ideal ético. Sin embargo, en *Ser y Tiempo* la angustia opera paralelamente otra cosa. Es propiamente lo que permite descubrir y ver con propiedad lo que podría denominarse la insustancialidad de nuestra constante implicación con los entes. Esa insustancialidad es antes que nada la nulidad de nuestro existir mismo que rueda sin cesar y se sumerge sin freno en lo que no le ataña, pero es también la nulidad de las cosas que aparecen en el horizonte de ese transcurrir. Y, sin embargo, el poder iluminador de la angustia no se detiene aquí. En momentos excepcionales, ella puede hacer patente algo más secreto. Ya no se trata de la inconsistencia de nuestro ser en el mundo habitual, de la pobreza de nuestro trato con las cosas, sino de que los entes todos, el mundo entero, se alejan de nosotros, se vuelven insignificantes sin por eso dejar de estar presentes. Es entonces cuando experimentamos algo nuevo, la «nada». Para Heidegger esta experiencia es de capital importancia, pues en ella y sólo en ella se nos da, si bien de un modo ambiguo, eso mismo que investiga la pregunta por el ser: el ser. Y es que al experimentar en la angustia a la nada, estamos lejos de encontrarnos con una pura carencia de ser, un puro hueco y que en el fondo bien podría corresponder a un concepto vacío, o lo que es más exacto, a un pseudoconcepto. En la angustia, la nada que nos afecta es distanciamiento de los entes, degradación de su valor ontológico, pero es a la vez aparición silenciosa de otra cosa, a saber, el ser mismo. La paradoja es que la conciencia empiece a experimentar al ser justamente como nada. Ello indica en qué medida esa conciencia está de antemano connaturalizada a estimar como ser y a concederle un puesto entre las cosas positivas, tan sólo a aquello que se le presenta como un ente, aquello que puede ser clasificado como perteneciente al reino de la naturaleza o al reino del espíritu. Y lo que no puede ser reducido a la forma de un ente es, para esa conciencia, nada. La nada así entendida lejos de expresar la negación total o parcial de la realidad, el no ser puro y simple, no es más que el velo con que se oculta el ser a nuestro pensar y a nuestro existir. El modo sigiloso que tiene de tocarnos y advertirnos.

6.1.8. LA TEMPORALIDAD DE LA EXISTENCIA

Cada vez más y desde diversas direcciones *Ser y Tiempo* nos han conducido a aprehender la finitud de la existencia humana. Si hemos sido fieles al itinerario que allí se nos traza habremos descubierto que no se trata simplemente de especular sobre la naturaleza limitada del hombre partiendo de su contingencia, o su dependencia frente al mundo o de cualquier otra propiedad similar; lo que se trata es de asumir la finitud que le es propia a cada cual, esa que coincide con el carácter singular y único con que se da siempre la existencia humana. Por lo mismo, esa finitud de nuestra realidad debe ser aprehendida a través de cierta apropiación de la muerte como hecho que tiene siempre

el carácter más singular que quepa imaginar.¹ Empero si ahora nos situamos en el plano de *Ser y Tiempo*, que no es un tratado de moral teórica, ni práctica, sino el intento de alcanzar un conocimiento ontológico, entonces la apropiación de la muerte es el camino adecuado para que el existente se haga capaz de mirar a través de sí mismo. En otras palabras: esa decisión que nos hace enfrentar a la muerte como «nuestra», o mejor, a la muerte como «mía», es a la vez lo que nos procura una singular **transparencia** para ver a través de las estructuras que nos constituyen. Se nos hace patente la realidad auténtica que articula nuestra existencia. Ahora bien, esta sustancia de nuestro existir que le permite ser lo que es y desplegar todas las dimensiones que despliega, recibe en Heidegger el nombre de tiempo. La existencia del hombre es lo que es porque es tiempo. Sin embargo, a primera vista ningún nombre es menos adecuado que éste para designar la esencialidad constitutiva del existir y así poder diferenciar el existir de los otros modos de ser, por ejemplo, del de las cosas que nos circundan. En efecto, el tiempo se nos da como una dimensión común a todo lo que es. Todo tiene tiempo, porque todo dura: el mineral, el viviente, el hombre, el espíritu puro y en cierto modo hasta a Dios le atribuimos de algún modo la duración. Según la afirmación de Aristóteles, el tiempo sólo sería la medida del movimiento continuo. Si nos quedamos en la línea de la interpretación tradicional, nos cerramos el paso para alcanzar lo propio de la temporalidad humana.

Lo dicho basta para comprender que es imposible penetrar en ese punto la idea de Heidegger, sin deshacernos previamente de nuestros prejuicios. Lo natural es concebir el tiempo a partir de la percepción del movimiento exterior o de los cambios que sufre nuestra conciencia. Se nos aparece entonces, ora como lo que pasa, lo que es y deja de ser ininterrumpidamente, ora como lo que condiciona la conciencia de ese pasar prestándole cierta forma unitaria y, por tanto, cierta permanencia. Aunque sea paradójico, tanto la interpretación de Aristóteles como la de Kant desembocan en concebir el tiempo como algo permanente cuyo ser se agota entero en hacer posible lo impermanente, sea que miremos a éste como ente o como simple objeto. En ambos casos, el tiempo es algo que aprehendemos inmediatamente pues está implicado ya en la perfección de las cosas de la naturaleza o en el simple curso del acontecer interno. Desde luego esta realidad temporal no es puesta en tela de juicio por la enseñanza de *Ser y Tiempo*. Mas bien se trata de ver otra cosa que sucede paralelamente a nuestro existir inmediato. No sólo hay un tiempo que está siempre delante de nosotros y como envolviéndonos junto a los demás sucesos del universo, sino que hay una dimensión temporal más honda que le da a la existencia humana su modo de ser incomparable. Lo característico de esa temporalidad que Heidegger llamará «originaria», es que no consiste en un «pasar», ni en la condición de la percepción del mismo.

Y es que la temporalidad de la existencia se caracteriza por ser la unidad de los «éxtasis», unidad del antes y del después, del pasado y del futuro, unidad en que el antes y el después coexisten como algo positivo y no como puras negaciones del «presente». Mas

1 Porque la muerte es la expresión más fuerte y más incisiva que logra nuestra finitud.

aún: lo que hace posible el presente, el ahora, es la fuerza inherente al futuro que busca hacerse constantemente pasado. Sin embargo, aunque esta temporalidad es la que nos constituye, está como velada e invisible en nuestro existir absorbido en el mundo. En ese existir, tanto el pasado que nos sostiene como el futuro que nos llama, son como inexistentes, pues lo único que nos ocupa es lo inmediato, el ahora siempre expulsado por lo que adviene, esto es, por el después inminente. No hay lugar entonces para que surja en el sujeto una mirada que domine y sobrevuele el precipitarse de los acontecimientos, que sea capaz de abarcarlos y sobreponiéndose sobre ellos, ponga en descubierto esa fuente de nuestra más honda posibilidad porque de ella venimos y es nuestro pasado. Pero si oímos la voz de la angustia, si a través de ella reconocemos nuestra existencia ceñida a la finitud por su necesidad de morir, entonces nos hacemos aptos para lograr esa mirada; ella nos alza a un modo de ser presente que no consiste ya en un simple dejarse arrollar por la vertiginosa sucesión de los instantes. Nos hacemos aptos de trascender más allá de nuestro vivir singular y comprender nuestra íntima religación con otra vida cargada de intenciones y significaciones que nos ha precedido y ha depositado en nosotros una misión. La misma mirada, pues, que nos instala en el presente verdadero, es la que nos permite percibirnos insertados en una intención humana más amplia y llamados a responder a ella. Brota entonces de lo hondo la conciencia de ser llamados a algo, la conciencia de tener un destino individual. Y por eso esa dimensión temporal que nos es constitutiva nos permite comprender nuestra esencial historicidad.

6.1.9. TEMPORALIDAD ORIGINARIA Y TEMPORALIDAD MUNDANA

Lo anterior nos lleva a subrayar otro rasgo decisivo de esta temporalidad que ha traído a luz *Ser y Tiempo*. Es que ahora sabemos que el tiempo no es tan sólo esa especie de inasible realidad que está siempre igual, homogénea delante de nosotros. El tiempo en el nudo mismo de su esencia es algo que se nos entrega sólo en la medida en que previamente lo «abrimos». Y este abrir no se produce como mera consecuencia de un esfuerzo intelectual basado en la atención y en la abstracción. No es una operación del entendimiento puro, sino al revés es obra de un comportamiento del hombre real y concreto sólo posible a partir de lo que lo centra en sí mismo, esto es, a partir de una resolución. Si en cierto modo el hombre se transforma a través de su decisión, se hace capaz de recuperar el tiempo que es su misma entraña, y sólo si el tiempo así recuperado se le hace presente, se despliega el horizonte de su existencia. Y ella entonces no se le puede aparecer como angostada por el límite de lo que emerge en un instante para morir en el siguiente, ni tampoco ensanchada hacia atrás y adelante como algo sin término y sin determinación, como algo vacío en que cualquier cosa puede sobrevenir, puro campo del capricho o de la casualidad, pero tampoco se le aparecerá destinada a realizarse en lo infinito y en lo trasmundano. A la vez en la medida en que esa resolución que nos empuja hacia la mirada abierta se arraigue, el hombre tendrá que percibir ese horizonte en que se le ha manifestado su posibilidad auténtica, constantemente amenazado por su estar en el mundo inmerso en la superficie del acontecer humano.

Así pues, la analítica de la existencia humana desarrollada en *Sery Tiempo*, nos conduce finalmente a la necesidad de destruir nuestra espontánea y natural inherencia en el mundo de la naturaleza y de la sociedad. No a destruirla pura y simplemente lo que sería tarea absurda e imposible, sino a quitarle su carácter ciego, irresponsable y, además, radicalmente infecundo. El resultado podría formularse de este modo: el hombre es tiempo, pero el tiempo es historia. Sólo que esa historia de la que el hombre depende, pues de ella en el fondo brota, no se le hace viva y real, si el mismo hombre no la saca de su subsuelo oscuro. Pero a su vez no extrae el hombre esta raigambre o raíz histórica de su ser aprendiendo historia, estudiándola, ni siquiera si lo lleva a cabo por los métodos prolijos y rigurosos de las ciencias históricas y explotando el material histórico. La relación verdadera de cada sujeto con la historia es de otra índole y a ella llega y en ella se instala sólo en tanto se recupera a sí mismo como un yo que ha hecho experiencia indeleble de su inalienable singularidad y, por decirlo así, de su soledad.

Y así el camino más hondo, a lo propio, al hermano, a la patria y a la humanidad tiene que pasar por una experiencia: la experiencia de la soledad, de esa misma que constantemente ignoramos, que rechazamos en nuestro vivir desaforado.

Finalmente, quisiera esbozar a modo de síntesis el descubrimiento más importante en que se resume el análisis de la existencia. Nada nuevo hay en afirmar que existimos en medio de las cosas y de los hombres en una oscura implicación con ellos. El hombre usa de las cosas o la resiste y lo hace forzado por necesidades múltiples cuyo alcance ignora. Al hacerlo empieza por no reparar en que las cosas desaparecen en tanto se las toma como simples útiles. Al usarlas el ser de las cosas es como si no fuera, porque aquí lo que importa no es la cosa sino el resultado que de ella proviene. Pero hay algo que nos llama a salvaguardar el ser de las cosas. Por eso incesantemente, aquí y allá, el hombre toma otra postura ante las cosas. Siente agitarse en él el deseo de conocerlas, de saberlas, esto es, de referirlas a un fondo de necesidad y de constancia. Quiere percibir el elemento de universalidad y de persistencia que se esconde en ellas, lo que se llamará la esencia. O bien siente despertarse en él mismo un anhelo de escapar a lo pobre y cambiante de su existir y también a lo parcial, frío y sin vida a que parece invitarlo el puro saber lo que las cosas son.

Y así intenta entrar a participar a través de un sentimiento o estado sentimental luminoso, en la corriente de la vida cósmica, esto es, de la totalidad. De este modo espera devolverles a las cosas una consistencia que no tienen en el uso diario que de ellas hacemos. Pero, ¿qué sucede?, que no puede avanzar mucho por ninguno de estos caminos sin experimentar el fracaso de su designio. Porque ni el conocer, ni el sumirse en la corriente de la vida son capaces de darle sentido a dos constantes de su existencia. La una es la libertad en que somos dejados frente a nosotros mismos, libertad de extraviarnos y perdernos en medio de las apariencias del mundo inmediato. La otra es la finitud exigida por la muerte. Si ese hombre que somos cada uno fuese simplemente un sujeto cuyo destino consistiera en conocerlo todo, el universo y él mismo,

reduciéndolo a la claridad de una evidencia suprema, esto es, a la de algo que debe ser lo que es y no puede ser de otra manera, entonces no hay lugar ni para el existir libres en medio de las apariencias, ni para el morir. Y si el hombre es simplemente el fragmento separado de una vida cósmica destinada a volver a hundirse en su entraña, entonces aunque tuviera sentido la muerte, en cambio no queda lugar para explicarse ni segregarse de esa entraña, ni menos ser libre para rechazar el impulso que de ella misma nace. He aquí, pues, que el hombre existe y quiere darle sentido a los entes sea proyectándolos como objetos de un posible conocimiento, sea convirtiéndolos en estímulos del despertar de un secreto impulso vital. Pero las cosas no se alzan al ser, no entregan lo que podría darles sentido, ni de una, ni de otra manera, porque ellas no pueden tener sentido, si nosotros quedamos fuera sin sentido. Y por lo mismo, el ser de lo que somos, queda sin alcanzar y somos para nosotros mismos como una materia bruta, sin saber qué hacer con esa libertad y esa muerte siempre a la vista.

Y sin embargo, el hombre tiene que empeñarse en la misma tarea por otro camino. Heidegger quiere señalar algunos trazos de camino. El existir no llega a ser de verdad en tanto no hace que las cosas de verdad sean. Hay que darles a las cosas, pues, un sentido que de por sí no tienen.

Es cierto que ya antes las cosas son, es cierto que incluso tienen ese ser que ya les ha nacido de su correspondencia con nuestras necesidades primarias o sociales. Y sin embargo, mientras así sea, son como una materia informe. Tenemos que descubrirlas insertadas en el ámbito de la verdadera totalidad. Pero ese ámbito si es el verdadero tiene que coincidir con el círculo o dimensión en que nos sea posible existir más rica y profundamente, a saber, no disimulando la finitud, el límite que nos es propio, sino incorporándolo vitalmente. Y es precisamente lo que no ocurre si creemos que ese ámbito de verdad nos espera al final de un esfuerzo por saber de un modo definitivo y absoluto lo que la realidad es, o al final de un empeño por identificarnos ciegamente con el impulso central de lo viviente. Y sin embargo, insiste Heidegger, la existencia humana tiene que hacerse a sí misma dándoles a los entes ese «ser», que tenazmente se le escapa a la ciencia o al sentimiento más exaltado de la vida. Vale decir, la existencia tiene que encontrar, por otra vía, ese ser del que depende su propia destinación. Ningún saber universal del mundo, ningún vibrar sentimental con la naturaleza o con la comunidad humana, ninguna acción brotada de ese saber o de ese vibrar con las cosas o con los hombres, nos conduce a la verdad. Y he aquí la última palabra de *Ser y Tiempo* y que no va a ser retractada nunca en la obra posterior. El hombre tiene que intentar un recogimiento sobre sí que lo dirija a su estar concreto en la tierra. Tiene que hacerlo desgajándose del encanto de las apariencias, de la seducción de los caminos que lo empujan ciegamente a saber, a sentir, a ensimismarse o a extravertirse.

El recogerse cada uno a sí mismo para recobrar el sentido de su finitud y a la vez de su peligrosa libertad, es un camino simple y, sin embargo, todo nos empuja desde un comienzo a rechazarlo. Frente a él nos estremecemos dominados por un oscuro pavor y huimos. Nuestro existir no puede empezar de otra manera sino por ser esta tentativa

de fuga al verdadero sí mismo. Y no sólo esto puesto que ya de antemano el lenguaje, las opiniones, los usos de la comunidad en que nacemos pone las cosas a nuestro alcance impregnadas o cargadas de un sentido previo, esto es, de un «ser», que pasa por natural, incontrovertible y más que suficiente. Y así la existencia humana no tiene más que un modo de hacerse verdadera a sí misma y es remontando una poderosa corriente de significaciones ya recibidas y como pegadas indisolublemente a las cosas y que no hacen más que recubrir y disimular el vacío de ser en que yacen. Y así el destino del hombre es tomar conciencia, en este retroceder sobre sí, de esa desnuda desolación, de esa nada en que todo está esperando a que el hombre, alguna vez y como en virtud de un regalo, le otorgue ser.

6.2 COMPRESION DEL SER

El análisis de la existencia humana llevado a cabo en *Ser y Tiempo* ha revelado la posibilidad que tiene el hombre de transformar su existencia retornándola y aproximándola a la raíz que le da origen. Si ello ocurre, el ser del hombre se proyecta a sí mismo y se percibe como una forma de temporalidad que es el fondo de su estructura y que lo sustrae de su dilapidarse en el tiempo vulgar, el tiempo del mundo. Sin embargo, conviene recordar que este instalarse del existente en su tiempo originario no está pensado por Heidegger como un requisito para que se dé una existencia humana ontológica y éticamente plena. Esto es, al tratar *Ser y Tiempo* de esa posibilidad de existir salvada de la opacidad y de la forzocidad de lo inauténtico, no lo hace en vista a desarrollar una teoría de la perfección o del deber ser prescrito al hombre. Como ya sabemos, ese análisis se orienta exclusivamente a hacer posible el replanteamiento de la cuestión que pregunta por el ser y con más rigor, por el sentido del ser. Mas el resultado de ese análisis es doblemente insatisfactorio. Primero, porque de hecho no se muestra cómo a partir del nuevo horizonte temporal ganado, se ilumine mayormente lo que el pensar ha entendido tradicionalmente por ser. Segundo, porque la misma existencia considerada como la esencia del hombre no es apresada suficientemente si se la refiere a esa temporalidad calificada de originaria. En el fondo lo que parece haber sucedido es que la esencia de este tiempo no ha podido ser llevada a luz por las categorías a la mano. Ha sido atisbada, presentida, pero no expresada en propiedad. Así por lo demás lo reconoce Heidegger en uno de sus escritos posteriores.

Y es que hay un elemento fundamental en la existencia humana que se ha quedado a la zaga, casi intocado en lo que significa. Ese elemento es nada menos que la «comprensión del ser» que, al decir de Heidegger, no sólo acompaña a la existencia, sino que la constituye. Digamos desde luego que esta proposición es inmensamente discutible y de hecho ha sido recusada por ilustres pensadores. Por otra parte, aun aquellos que han reconocido haber en todo hombre una cierta aprehensión del ser, le han concedido importancia como punto de partida del pensar y del hacer humano, pero nada más. Y es que el ser así visto aparece como la noción más indigente, más confusa y más inoperante, casi como la expresión de la suma ignorancia de nuestra razón cuando

empieza a despuntar. Tanto más necesario se hace en este caso decidir acerca de esa comprensión del ser que nos es inherente. Pero todavía mayor necesidad obliga si de esa comprensión se hace un constitutivo del ser hombre. Y es que si decimos las cosas como las entiende Heidegger, entonces no hay que decir: el hombre comprende el ser porque es hombre, esto es, racional, sino al revés: el hombre es lo que es porque comprende el ser. Y esto último sí que es novedad y por cierto novedad interesante.

Si quisiéramos compendiar a riesgo de ser infieles y traicionar al filósofo en el largo y complicado itinerario que recorre para expresarse a sí mismo en esta grave cuestión, diríamos lo siguiente: Al fijar su atención Heidegger, sea en el comportamiento común del hombre, sea en determinados tipos de comportamiento que se encarnan en la historia del pensamiento, surge a la vista algo preciso y característico que sólo puede fundarse en el ser mismo, más claro, en su presencia. Sólo más tarde podrá mostrarse que este enunciación vale en la medida en que para Heidegger el vocablo ser cobra una significación nueva absolutamente irreductible a la que nosotros le damos espontáneamente, o a las que le han dado los sistemas filosóficos. ¿Cuáles son estos comportamientos imposibles de concebir si no es gestándose a partir de la comprensión del ser? Desde luego y antes que nada, según Heidegger, todos los comportamientos diferenciados del hombre descansan en que previamente el hombre ha hecho surgir delante de sí a las cosas como «entes». Y esto quiere decir que desde un comienzo se ha colocado el hombre en una dimensión en que todo lo que hay se puede destacar, oponerse y medir al hombre. Porque el hombre no está sumido en el medio o contorno, sino que siempre emergiendo del mismo; cuando come, bebe, ama o sufre no se identifica jamás con lo que padece o hace. Y es que por mucho que se absorba a sí mismo en la búsqueda o en el disfrute de tal ente en particular siempre puede circunscribirlo y sobrepasarlo sometiéndolo a una medida, es decir, poniéndolo en un límite. Y así siempre surgen otros entes al lado que pueden aparecerle como con más o menos o igual positividad que el que tiene delante. Este hecho puede enunciarse diciendo que al existente las cosas le están siempre «descubiertas» o en estado de desencubrimiento y que por lo mismo el existente «es» siempre en lo abierto. Sin embargo, para Heidegger lo decisivo no queda expresado con lo anterior.

Decimos, en efecto, que lo que surge ante nosotros como ente, hace surgir a la vez una posibilidad de medirlo tanto a él como al resto. En cierto sentido, pues, para poder estar ahora frente a este ente como tal ente, es menester estar previamente de alguna manera en la totalidad de los entes. O sea, esta totalidad tiene que estar de algún modo condicionando y determinando la aparición de todo ente en particular. Si no fuese así, no sería posible referir las cosas a una medida que las trascienda y que implica la realidad de otros entes. Medir algo es escapar de ello. Somos iluminados por el ser para ver y captar las cosas, mas no para ver la iluminación misma, la luz que es el ser. Mas al iluminar, su fuerza no emana del sujeto, sino que le adviene. Además la totalidad no se da en acto a la aprehensión, sino que permite un aprehender ilimitado. Sin embargo, esa totalidad de los entes que condiciona la aparición de cualquier ente en el mundo, no se

hace presente, ni puede hacerse presente como los entes mismos en su concreción. Al revés, hay que decir con Heidegger que para que surja un ente como ente, por ejemplo el utensilio, la obra de arte o la persona, se precisa que la totalidad del ente se retraiga, esto es retroceda de nuestro campo visual y se esconda del mismo. Sólo en esta forma se hace posible que vayan poniéndose al alcance este ente y luego este otro, y así sucesivamente. Si ahora le damos a esta totalidad de los entes el único nombre adecuado que le conviene diremos que es el ser, y así lo que hace posible que haya entes es que previamente se nos esté dado el ser como la forma que hace de los entes una totalidad.

No debemos pues olvidar que el ser se nos da tan sólo en la medida en que se sustrae a nuestra mirada. Dentro de la concepción heideggeriana este hecho es de capital importancia. Desde luego porque el ente no va a manifestarse así no más, espontáneamente, en su ser de verdad o, dicho de otro modo, en la verdad de su ser. Va a ser menester arrancarle este ser de verdad merced a un redescubrimiento.

Ahora bien, si consideramos ese gran suceso histórico cual es el advenimiento del hombre griego y, luego, el del hombre occidental del que nosotros somos parte, entonces resulta que el ser hace patente su realidad, posibilitándole al hombre el dominio sobre las cosas y a la vez empujándolo hacia él. En la visión que tiene Heidegger de este fenómeno histórico hay que observar dos puntos. El primero es que esta imperiosa necesidad de sojuzgar las cosas y ponerlas a disposición de la voluntad humana, no se restringe a la sola esfera de las energías materiales, sino que lentamente lo abarca todo. En su manifestación extrema esa voluntad de dominio se extiende a los procesos espirituales, esto es, a la intimidad más recóndita del hombre. Así se exterioriza hoy la intención del hombre frente a la totalidad de los entes. El otro punto es el hecho de que en esta visión, si bien la voluntad de dominio ilimitado que mueve al hombre occidental se hace claramente manifiesta con el advenimiento de la ciencia moderna y de la técnica, sin embargo, tanto más es, en un fenómeno más profundo a saber, en un modo de proyectar en general, a las cosas, del que surge un modo correspondiente de tratar a las mismas. En efecto, el estilo propio de la ciencia, su orientación predominante a la técnica, no serían factibles si de antemano no apareciera la posibilidad de un **pensar lógico**. Un tal pensar se caracteriza por su capacidad de conducirse a sí mismo en cualquier campo bajo la dirección de reglas precisas, claras y de aplicación universal. Ahora bien, la expresión más alta y decisiva de este pensar lógico, la que más influye por su contenido, esto es, por su universalidad, es lo que se ha llamado la metafísica. La técnica se hace capaz de dominar y manejar el todo, haciéndose metafísica, esto es, concibiendo el mundo como lógico. Por eso, la metafísica en el concepto de Heidegger no es tan sólo una tentativa de apresar la realidad total que se ha expresado a través de sistemas filosóficos, sino que es sobre todo una cierta forma de pensar las cosas, de proyectarlas de antemano y que como tal envuelve siempre una premisa. Tal premisa es, en el fondo, la de la racionalidad de las cosas en sentido estricto. A su vez este supuesto arraiga en un estrato más hondo y más secreto del hombre, esto es, en un comportamiento frente al ser en general y que consiste en afirmarlo como teniendo sentido sólo en relación a

una ilimitada voluntad de dominio. Si, pues cada vez más redondamente los seres se le aparecen al hombre occidental como racionales, como susceptibles de ser agotados por el pensar, penetrados en su sustancia, es porque ya ese hombre ha decidido que el ser sólo tiene sentido en tanto es por esencia calculable y previsible y, por lo mismo, apto para servir a los fines que se proponga la ilimitada voluntad del hombre. Tal voluntad es la voluntad de poder, en esa nítida acepción que cobra en la mente de Nietzsche. Ella está en el origen mismo del pensar lógico y, consecuentemente, en la raíz del pensar metafísico. El hombre piensa metafísicamente no sólo cuando se dedica a especular sobre los problemas límites, sino cuando se entrega a la fuerza cautivante del pensar lógico y, se define a sí mismo a partir del mismo. Es así como se llega a percibir a sí mismo como un simple animal racional. Ello le acontece con tanto más fuerza cuanto menos se pone a meditar sobre los problemas clásicos de que se ha ocupado la filosofía.

Hay, pues, en Heidegger un enjuiciamiento muy claro acerca de la significación que ha tenido para la humanidad occidental el predominio avasallador logrado por el modo de pensar que podría concisamente denominarse lógico-técnico. Tal enjuiciamiento pone el acento en el lado negativo de ese proceso histórico que desemboca hoy en la era de la técnica. Sin embargo, y hay que decirlo aquí para honra de la auténtica filosofía, nada más lejano al estilo de Heidegger que las divagaciones a la moda sobre los peligros de la técnica y que son materia de una literatura copiosa. Sobre todo nada en él de esa grotesca inconsecuencia en que a menudo caen los moralistas o moralizadores de toda especie, y que consiste en espantarse sobre ciertas posibilidades de tecnificación sin perjuicio de seguir promoviendo otras posibilidades mucho más peligrosas. De lo que se trata en cambio es de dejar en claro todo lo que va dejando fuera del hombre como si fuese insignificante y deleznable, en ese inmenso proceso que mueve al espíritu a querer convertir todo, absolutamente todo, en dominable. La tierra, la naturaleza, se ven como un fondo disponible. Ahora bien, para juzgar a este proceso histórico conforme a su verdadera trascendencia tenemos que referirlo a esa constitución fundamental del hombre, esto es, a su existencia. Mas aún, tenemos que referir ese fenómeno al análisis de la comprensión del ser que entra en el ser mismo de la existencia humana. Se ha establecido que el hombre existe en tanto aprehende al ente como ente, y se ha mostrado cómo esta aprehensión del ente descansaba en una previa comprensión del todo del ente como tal, vale decir, del ser mismo. Y en fin se ha hecho claro que el ser no puede darse como objeto, sino que su modo de presentarse importa un sustraerse a sí mismo **justo como ser**. Podemos traducir este hecho siguiendo los pasos del mismo Heidegger diciendo que lo que se le oculta al hombre es el ser del ente o los entes en la verdad de su ser. De ese ocultamiento es expresión dramática la libertad de errar, de extraviarse dejándose fascinar por las apariencias. Sin embargo, debemos tratar de entender exactamente el alcance del término «apariencia» en el contexto de la obra de Heidegger. Para nosotros apariencia equivale simplemente a ilusión o disfraz, cosa que se ofrece de tal manera que es tomada por otra. Mas la apariencia se da todavía en otra forma mucho más importante y más peligrosa. Porque apariencia es también aquel elemento o aspecto de algo que siendo derivado y secundario es tomado como principal y originario. Es lo

que sucede cuando al espíritu se le ofrece como esencia, como el ser mismo de la cosa, justo aquello que se puede mirar y convertir en objeto de representación. Apariencia es, pues, todo lado o aspecto de la realidad que nuestra visión aísla y separa de su raíz sustentadora. En la apariencia hay algo de verdad que se muestra y hay otra cosa que se esconde y cuyo esconderse mismo se disimula.

Por todas parte, pues, la apariencia engañadora se adelanta al hombre y lo empuja al error y al engaño. Como se verá más adelante, lo exacto sería decir: la apariencia solicita al sujeto al error y a la ilusión, pues así se elude toda concepción determinista del hecho. En primer término, el juego de las apariencias opera ya al nivel de la vida cotidiana. Al movernos entre las cosas tomamos un utensilio por otro o le atribuimos cualidades que no tiene. Mucho más grave es el hecho de que el uso de las cosas tienda constantemente a ocultarnos la significación más rica y decisiva que ellas guardan. Aquí ya no se toma una cosa por otra, sino que la cosa no se da en la verdad de su ser y por lo mismo no revela su afinidad esencial con el hombre. Desde luego dentro de la visión de Heidegger esto no nos acontece de un modo meramente espontáneo sin colaboración de otros factores. Y es que la ciencia conforme a la dirección que toma en el mundo occidental, no hace sino acentuar la primaria disposición a desconocer el sentido impreso de antemano en el ser de las cosas. Todavía algo mucho más grave puede ocurrir en este dominio de la apariencia y del ocultamiento y es que al ocultarse el sentido de las cosas, se le oculta el ser del hombre a sí mismo. Y si ello acontece es porque su existencia no se expone a la iluminación del ser mismo. Tomamos las cosas como un sistema cerrado dentro del cual nosotros, cada uno, es simplemente una parte o un eslabón. Consecuentemente, no determinamos nuestro comportamiento con la naturaleza o los otros seres humanos a partir de lo que propiamente nos diferencia, a partir de nuestra esencia. Sin embargo, es muy importante señalar que para Heidegger, aunque esta situación predomina en la existencia común o término medio de la humanidad, no se impone inexorablemente. Surge sin que podamos preverlo, ni explicarlo, en el curso del tiempo, un tipo humano que modifica sustancialmente esa situación. Surge el tipo de existencia humana que se encarna en el griego del pasado y que genera, por decirlo así, una forma nueva de ser hombre. El hecho que tocamos es de trascendental importancia para el problema de la comprensión del ser, el único que aquí interesa. Y es que en la existencia griega por primera vez sobreviene no sólo un tipo humano original e inconfundible, sino que se da un comportamiento humano imposible de entender si no es en tanto determinado por la presencia del ser en cuanto ser. La existencia griega es la única zona luminosa de la historia en que el ser emerge ante nuestros ojos con toda su estremecedora fuerza creadora y destructora. Esta aparición del ser con esa plenitud de significación no le fue manifiesta tan claramente a los griegos como a nosotros mismos. Y es que nosotros disfrutamos de esa distancia para con ellos, que nos permite abarcar el fenómeno en toda la amplitud que cobró.

Nos tenemos que preguntar por tanto en qué consiste ese modo de existir que acontece en los griegos cuando entran en la madurez de su historia. La atención del pensador

repara en dos grandes hechos característicos de esa historia. El primero es el nacimiento de la filosofía a partir del descubrimiento del ser tal como se muestra en los grandes presocráticos. El otro es la relación con el mundo en su totalidad que experimentó el griego y que aparece visible en su poetizar lírico y dramático, así como en otras producciones de su cultura. Uno y otro fenómeno sólo pueden ser entendidos si nos ponemos nosotros mismos a pensar en el ámbito del ser, esto es, en lo que el ser revela cuando lo dejamos hablar. Si usamos en cambio otros criterios para enjuiciarlos, sacados, por ejemplo, de las ciencias históricas o de la filosofía, la interpretación de Heidegger nos tendrá que parecer arbitraria e inconsistente. Destaquemos someramente algunos rasgos fundamentales de los dos hechos mentados, manteniéndonos en lo posible dentro de la perspectiva de Heidegger. ¿Qué es, pues, lo sobresaliente en ese gran momento en que irrumpen Heráclito y Parménides? Algo tan conocido que casi parece inútil insistir una vez más en ello. Es el advenimiento del hombre pensante capaz de aprehender las cosas como consistentes en sí mismas y que como tales se dan a la mirada y a la palabra. Es, pues, el descubrimiento del pensamiento como destinado de un modo irrevocable, sin vueltas, al ser, lo que equivale a descubrir la imperiosa necesidad en que se halla el pensar de distinguir y rechazar la apariencia como una amenaza constante que acecha al hombre todo lo largo de su vivir. Por eso el pensamiento, el «logos», con el nombre que le dio Heráclito, no puede venir al acto sino en una constante lucha contra la ilusión y el engaño. Y ella será tanto más arriesgada cuanto eso que llamamos engaño o ilusión no tiene su única ni principal raíz en la influencia de los sentidos y la imaginación, sino en algo más profundo, a saber, en el espíritu mismo. Sin embargo, cuando se menciona el nacimiento de la filosofía en Grecia se suele hacerlo con la idea más o menos consciente de que se trata de un acontecimiento importante, sin duda, pero que hay que poner en la balanza a la par de muchos otros. En cambio, en la perspectiva de Heidegger el que ciertos hombres se hayan hecho cuestión del ser como algo que está más allá o más adentro de las cosas en conjunto, y no como algo ajeno a las mismas, sino como su fundamento, todo esto inicia un proceso trascendental y que va mucho más allá de los griegos. Inicia una transformación de la esencia humana y de esa transformación proviene lo que habría que llamar el tipo de hombre occidental. Sin embargo, la comprensión de la existencia griega se hace más llana, esto es, la misma fuerza o potencia que trae consigo el descubrimiento del ser se hace más evidente, si recurrimos a otros testimonios que nos hablan del modo concreto como los griegos interpretaron su existencia en medio de la naturaleza y a la vez como parte de la misma. Así ocurre si leemos un texto de Sófocles tomado del *Antígona* en que da expresión de un modo insuperable a ese sentimiento de la vida que fue común a los griegos. Ahora bien, ¿qué se nos dice en ese lugar? Primero, se percibe al ser humano a diferencia de los demás seres, arrebatado por una imperiosa urgencia, cual es, la de recorrer unos tras otros, los entes de la naturaleza tratando de forzarlos y domeñarlos. Con un ritmo infatigable se abalanza en todas direcciones del espacio para dominar los elementos, sea sometiénolos a su uso, sea rodeándolos con la mirada. Para ello inventa la pericia, la «*techné*», en su sentido más amplio, esto es, como el arte que conoce y domina. Pero, a la vez, el hombre sufre una escisión o desmembración y dentro de él se alza la posibilidad de

dominar como una potencia de que pudiera adueñarse poniéndola a su servicio. En consecuencia, el hombre se siente capaz de oponerse a la totalidad de los entes, al orden universal al cual toda cosa se sujeta. O sea, la experiencia que hace de su potencia dominadora, le empuja al extremo de sentirse potente para sustraerse a esa otra exigencia más alta que le impone el ente como totalidad, el ser mismo. Por eso es capaz de empeñarse por el camino del extravío, de eso que llamaron los griegos desmedida, exceso o demasiada, y deviene entonces, inhumano, apolítico o más claro, sin ciudad y sin patria. Desde ese instante se expone inevitablemente no sólo al castigo de los hombres, sino también al de los dioses.

Pero, ¿qué ha sucedido mientras tanto? El hombre, responderá Heidegger, se ha elevado por vez primera a la esencia de su existencia. Ha experimentado su estar por encima de los entes, su trascender sobre ellos, ha experimentado, pues, el ser como una voz que le reclama algo y cuya significación él debe discernir sometándose a ella, pero pudiendo también resistirla. El hombre se encuentra con su esencia humana. Como puede verse, ello no le procura de inmediato esos dones tan deseables que son la paz, la serenidad, la armonía consigo mismo, con la naturaleza y con los otros. Este encuentro con la esencia de su ser lo pone, por el contrario, en el máximo peligro de extraviarse, lo enfrenta con la apariencia más seductora. También aquí, si bien de un modo diverso, el sujeto humano se hace cuestión del ser. No es que se pregunte por el ser a la manera como lo hicieron Platón o Aristóteles. En el hombre común, ella se formula en otros términos. Por ejemplo, los griegos se preguntaron por el destino que gobierna todas las cosas y por la posición del hombre frente a él. En eso mismo tomaron conciencia de la existencia en lo que tiene de indeterminada y a la vez experimentaron esa inflexible violencia a que está sujeta y que la obliga a medirse con las fuerzas ocultas de la naturaleza y más allá con potencias sobrehumanas. Y es así como, en última instancia, el ser le hace don al existente de un poder temible, pues de él el hombre tiende a servirse para estrellarse contra él mismo y perecer. Ahora bien, con esta referencia y sólo con ella, nos hemos puesto, según Heidegger, en camino de entender el sino histórico del hombre occidental en la figura de su modernidad. Y a la vez nos hemos puesto en el único camino que nos permite entrever la significación que el ser tiene y que parece guardar tan cuidadosamente.

6.3 EL PENSAMIENTO LOGICO

En lo dicho hasta aquí, hemos señalado de un modo esquemático los pasos que da Heidegger para aclarar el sentido que tiene el ser tal como es comprendido por el hombre. Este camino que elige el pensador tiene algo de tan original y a la vez de tan extraño que no se puede pasar por alto. Lo primero sorprendente es que aquí no se apela a esa especie de conocimiento espontáneo del ser del que gozamos todos, conocimiento confuso y poco consciente, pero imprescindible. No hay tentativa alguna de analizar el dato contenido en esa aprehensión inicial.

Pero tampoco se intenta aprovechar todo lo ganado por el pensamiento filosófico sobre el problema del ser, por ejemplo, a través de una crítica cuidadosa y una discusión de las grandes posiciones sobre este tema. El examen de las concepciones se dirige a mostrar lo que las religa, no lo que les es propio a cada una de ellas. En vez de esto nos hemos encontrado con una brusca e inesperada interpretación de dos acontecimientos perceptibles en el hombre griego, importantes sin duda, pero insuficientes incluso para decidir acerca del espíritu griego y las concepciones básicas que guiaron su conducta. El primero de ellos es el nacimiento de la filosofía, en tanto, caracterizada en Heráclito y Parménides como cierta percepción del ser, esto es, como descubrimiento de la unidad que abarca la totalidad de las cosas. El seguro acontecimiento es la existencia misma del hombre griego, en tanto determinada por su doble relación con el saber técnico y con el destino. Sin embargo, la plena significación del ser no se obtiene si el análisis se encierra en los límites del hombre griego. Por eso, el pensador germano va abordando otros testimonios espirituales posteriores, el de Descartes, el de Kant, el de Hegel, pero también el de Hölderlin y el de Nietzsche. Sólo en la coincidencia conjunta de todos ellos en tanto van trazando una línea, aunque no sea una rectilínea, puede el ser mostrar la plenitud de su significación. Y habría que añadir algo más. Porque ese sentido del ser exige que saltando más allá del análisis del pensamiento filosófico o de la visión poética, nos asomemos a la existencia humana colectiva del hombre occidental y destaquemos en ella ciertos caracteres decisivos.

Es lo que hace Heidegger al referirse a cada paso al imperio creciente de la técnica en nuestro mundo actual.

Lo anterior nos obliga a afirmar que estamos no sólo frente a una nueva e inédita manera de plantear la cuestión del ser, la cuestión metafísica por excelencia, sino también frente a una nueva manera de abordar la realidad en su estrato más profundo y de más difícil acceso. Sin embargo, la diferencia entre el estilo heideggeriano y el estilo clásico del pensar, es mucho más radical de lo que insinúan nuestras palabras. Y es que se ha visto ya cómo Heidegger insiste una y otra vez en acentuar una especie de falla incurable del pensar lógico, ese pensar que logra su más clara expresión en la ciencia y en la tecnología y su forma más encumbrada en la metafísica desde Platón hasta Hegel. Es verdad que para nosotros son cosas muy diversas el saber metafísico, la ciencia pura y la técnica; y aun más: estamos acostumbrados a oponer las tendencias que impulsan, la ciencia por un lado, la técnica por otro y la metafísica por otro. Lo que salta a la vista es antes que nada las diferencias entre ellas y por eso nos es profundamente ajena la idea de que pudieran tener un tronco común y apoyarse en una misma estructura mental. Pero si ya nos es extraña esa idea mucho más lo es la de que la razón entregada a ese modo de abordar las cosas y guiada por él, tuviese que alejarnos inexorablemente del ser mismo y de su verdad. Y más extrañeza todavía se ha de producir si ese desvío a que nos condena la razón lógica afecta a nuestro destino de hombre. Sin duda aceptamos fácilmente, porque así lo enseña la más elemental experiencia, que la razón humana yerre, vacile o alcance verdades parciales confiriéndoles una importancia, una fuerza iluminadora de

que carecen. Todo esto lo aceptamos gustosamente. Pero a lo que nos resistimos es a que se nos diga que la razón en su misma esencia, en virtud de su misma naturaleza, sea incapaz de alcanzar lo que más quisiéramos saber, el ser en tanto fundamento mismo que hace inteligible la realidad total. Y esto es precisamente lo que una y otra vez asienta categóricamente el pensador germano.

Todo esto quiere decir que la concepción de Heidegger va a chocar con violencia con una propensión, un hábito mental que nos domina parejamente a todos. Quizás esa propensión no es sino uno de esos tantos prejuicios que perturban toda posibilidad de ver lo desacostumbrado, lo que no alcanza el marco de ese prejuicio. Por eso conviene señalar el fondo del mismo. El no es otra cosa sino la creencia en la capacidad sin límites de la razón científica, para coger la realidad sin dejar escapar nada de ella. Tal creencia se expresa en esa aureola de prestigio en que aparece envuelta la ciencia positiva en su especialización, las múltiples tecnologías y la misma filosofía. Si a veces rechazamos el valor o la grandeza de una de esas formas de saber lo hacemos para exaltar con tanta más fuerza el valor de la otra. Incluso cuando alguien parece rechazar globalmente todas las posibilidades de la razón y resignarse al más extremo escepticismo, no por eso deja de confiar en el poder del pensamiento lógico o en la vigencia de las leyes lógicas. Y es así como fácilmente admitirá una lógica de los sentimientos, la llamada lógica del corazón, o del instinto o de la pasión o de la voluntad. De todos modos, la razón triunfa. Pero lo grave es que en este vasto fenómeno en que todos estamos interesados, aparece como cosa evidente la tesis de que la razón en su logicidad, esto es, en su sujeción a las exigencias de los principios lógicos, es la expresión más pura y más alta de la inteligencia en la cual se perfecciona la esencia misma del pensamiento. Una vez dado este supuesto, queda por cierto la grave tarea de decir cuáles son las leyes lógicas por las que se rige no sólo nuestro humilde razonar diario, sino la realidad misma en la infinita variedad de sus caras. Pero lo que sigue indiscutible es que toda forma de pesar u obrar del espíritu humano que aparezca irreductible a esas leyes, tendrá que ser o una forma inferior de nuestra facultad representativa, o una especie de seudopensamiento, un pensar imaginario que como tal nada tiene que ver con la verdad. Así opinaron los hombres cultos de la segunda mitad del siglo XIX, sobre la religión, el arte, la poesía y sobre la vida humana en concreto. Para una mentalidad así, toda filosofía que le niega a la ciencia la posibilidad de adueñarse de los pliegues más secretos de lo real, es una filosofía que invita al hombre a escuchar confiadamente las voces de lo que hay de más oscuro e imprevisible en el hombre, la voz del impulso, de la pasión o, al revés, a creer ciegamente en una autoridad cualquiera. Por eso a los oídos de los hombres todavía formados en el espíritu del siglo XIX, esto es, en ese culto reverente a la ciencia con mayúsculas, las enseñanzas de Heidegger se presentará como una exaltación de lo irracional que subsiste en el fondo del animal humano.

Sin embargo, esa enseñanza nos conduce a una perspectiva muy diferente de una mentada sobrevaloración de lo irracional, sentimiento, voluntad, pasión. Muy lejos está Heidegger de desconocer la tremenda eficacia del pensar lógico tal como irrumpe

esplendorosamente en la ciencia y en la filosofía. En efecto, la ciencia ya ha probado su valor no sólo pragmático, sino teórico, en la medida en que ha logrado poner de manifiesto el comportamiento de la naturaleza, el orden preciso y exacto en que se encadenan sus fenómenos. Este orden es el que la ciencia hace resplandecer cada vez más al poner de relieve las relaciones matemáticas exactas en que se religan los fenómenos y al extender en forma incontenible a todos los campos la vigencia de esas relaciones. Y aquí está la base de ese poder que nos otorga para intervenir en los procesos naturales y gobernarlos a discreción. Con ellos, la razón ha probado su competencia en el dominio de la naturaleza y le ha procurado al hombre un instrumento incomparable de posesión, cuyo alcance no conoce límites.

Y no sólo esto. Para Heidegger, la fuerza de la razón humana se expresa en un nivel más alto que el de la ciencia y la técnica. Su poder brilla del modo más eminente en la metafísica, no sólo como se presenta en Platón y en Aristóteles, sino sobre todo en su figura terminal, que es Hegel. Porque en el saber metafísico la razón va cobrando paulatinamente una conciencia siempre más clara del impulso secreto que lleva al hombre a conocer. Es así como ha conseguido extender efectivamente el campo de lo alcanzable. Y, finalmente, ha puesto en claro que el objetivo que le está destinado, lo suyo, lo propio en sentido estricto, no es esta o aquella esfera, este o aquel aspecto de las cosas, sino la totalidad absoluta, a saber, la naturaleza y la historia. El progreso de Hegel ha consistido precisamente en que esta totalidad se ha mostrado en la trama que la unifica y la sostiene. Para Hegel, la naturaleza se prolonga en la historia del hombre y esta historia es una urdimbre temporal perfectamente religada en busca de un acorde final. Y si oímos a Hegel, percibiremos que es uno y el mismo el mecanismo secreto que determina el tránsito del mundo natural al histórico y de cada fase de la historia a la más plena y real que le sucede. En esta perspectiva, naturaleza e historia no serían otra cosa sino el movimiento del propio espíritu en busca de su esencia. Y ese espíritu no es otro sino aquel que se encarna en los hombres. Así, pues, Hegel enuncia la idea vertiginosa de que lo real en su totalidad, todo eso que se nos presenta como estando debajo o encima de nosotros, o al lado, en la figura de los otros sujetos, todo eso que se nos presenta como algo que está fuera y no nos atañe, no es algo ajeno o extraño a nuestra esencia humana. Por eso, el hombre que vive íntegramente de lo que su razón le muestra, desprendiéndose de las apariencias, acaba por reconocerse a sí mismo en el universo, no sólo en lo mudo e inanimado que lo circunda, sino que también en lo viviente y, más aún, en los demás hombres, es decir, en la comunidad humana total que está en vías de crearse. Para Heidegger, esta visión de las cosas es ciertamente expresión máxima de la fuerza inherente a la razón gobernada por la lógica. Mas a la vez, le parece que al llegar a este punto su potencia se detiene y ya no tiene más que decir. La idea, pues, de que todo va a ser radicalmente comprendido, de que todo va a ser alguna vez concebido por el espíritu del hombre no siendo sino ese espíritu consciente de sí mismo, esa idea es de hecho la muerte de la metafísica. Y notemos bien, no cree Heidegger que el impulso a saber se detenga porque no haya más que conocer, sino que se detiene porque conoce su extrema posibilidad de conocer y debe reconocer que es finita. De este modo habría

que concebir la historia del pensamiento metafísico, que es la del pensamiento lógico, como la de una fuerza de enriquecimiento y de actualización dada al hombre pero destinada a morir en el mismo instante en que alcanza su madurez, esto es, la plenitud de su forma. Nos encontramos, pues, en Heidegger con un pensamiento que junto con reconocer el valor del saber exacto y riguroso, del saber que busca en todo la marca de lo universal y de lo necesario, de lo que analiza para luego reunir lo analizado en la síntesis, discierne en ese estilo de saber una impotencia para alzarse al nivel más hondo, más esencial de la realidad. El saber de la ciencia lo mismo que el de la metafísica, no puede alzarse a la única perspectiva que podría abrir el espíritu a la comprensión del ser en lo que tiene de único y singular. Y, sin embargo, todo el esfuerzo de la metafísica no ha sido otro sino instalarse en esa perspectiva y decir lo que el ser es. Ella habla y discurre sobre la sustancia, la esencia, las causas y la verdad, y cree decir lo más entrañable del ser. En última instancia, lo que hace Heidegger es poner en tela de juicio el valor de verdad de estos conceptos. Mas no con el prejuicio de suponerlos vacíos de contenido o sin evidencia posible, sino con el de que ellos ocultan lo que el ser es y lo desfiguran bajo un lenguaje incapaz de elevarse a la altura reclamada por el tema.

En lo dicho ahora se ha tratado simplemente de expresar a grandes rasgos la posición de Heidegger frente al valor de verdad del pensamiento racional. Lo que más interesaba era fijar la distancia que separa esa posición de todas las concepciones filosóficas que han brotado como una reacción frente a las pretensiones del conocimiento fundado en la lógica.

No olvidemos, en efecto, que frente a la exaltación de la ciencia y de la razón que la engendra, surge desde el siglo XVII una corriente poderosa que se le opone. Figuras señeras de ese movimiento son Pascal, Kierkegaard y Nietzsche. Sin embargo, la distancia que separa a Heidegger de todas las formas de irracionalismo o de antirracionalismo, no puede mostrarse con claridad mientras no sepamos qué tipo de posibilidad le reserva nuestro autor al pensamiento y cómo ella a su vez no es algo que haya menester de la lógica para desplegarse. De esto aún nada sabemos. Desde luego hasta el momento no nos es comprensible el fundamento de esta crítica al poder de la razón, es decir, la más secreta motivación que lleva a Heidegger a delimitar y rebajar las pretensiones de todo saber científico. Algo de esa motivación, sin embargo, se nos hace manifiesto si leemos con atención los textos en que se enjuicia globalmente lo que podría llamarse el tipo de existencia humana mundial que ha nacido bajo el auspicio de la ciencia y de la metafísica. Son muchos los aspectos negativos del mundo moderno que aparecen nacidos a la sombra de ese imperio de la razón confiada a sus instrumentos. Por ejemplo, hay la fuerza despótica de lo que podría llamarse la «publicidad», el ámbito de la cosas que se dicen en voz alta por todas partes a modo de consignas, órdenes, amonestaciones, etc. y que pasan por indiscutibles. El predominio de la publicidad va unido naturalmente a una creciente despersonalización del individuo con la consiguiente huida frente a la propia responsabilidad. Pero ambos fenómenos se apoyan en ese otro que ya hemos mencionado con el nombre de «voluntad de poder», o dominio. Es ella la que mueve al

hombre a contemplar a la naturaleza total como un simple fondo que debe ser puesto a disposición de sus designios de dominación. En una perspectiva así, nada surge digno de interés en el panorama de la realidad sino lo que se puede analizar, descomponer y reducir a mediciones exactas, nada pues, parece importar al destino del hombre sino lo que los instrumentos de la técnica pueden alcanzar. Es así como ese dominio de lo real que Heidegger llama el misterio o simplemente lo no circundable, es dejado a un lado sea como insignificante, sea como inexistente. Sobreviene entonces inexorablemente la desdivinización del mundo, la huida de los dioses y la pérdida del sentido de lo sagrado. En suma, el hombre llega a persuadirse que su destino es crearse puramente a sí mismo, ser obra de sus manos, esto es, de los recursos que él mismo ha inventado. El recurso más seductor parece ser la dialéctica como ley del ser en el sentido que le dio Hegel y que luego recogió Marx. El mundo y, dentro de él, el hombre aparecen cada vez como una materia maleable, inmensamente plástica para el mismo hombre y cuya clave ya posee. Es esta idea la que cierra herméticamente la vista para poder vislumbrar la relación de la esencia del hombre con lo que no es él y lo rodea tanto por encima como por debajo. Para la metafísica, lo mismo que para la técnica, todo surge como instrumento para, o sea como simple materia y esto es la negación del ser mismo. Nada puede entonces surgir en una auténtica estabilidad y permanencia que permaneciendo tal, no se vuele a una región trascendente e inaccesible como la de las ideas platónicas, sino que se dé al hombre, para constituirlo en su diferencia por relación a lo que lo sobrepasa y a lo que le está debajo. Pues bien, a Heidegger esto que circunda al hombre y escapa a su razón analizadora, el misterio, le importa soberanamente. Pero al nombrar el misterio no lo hace aquí el filósofo en el mismo sentido que tiene el término en las religiones. Aquí misterio no significa lo que es inaccesible a la inteligencia, lo que, por tanto, debe ser ignorado o a lo sumo puede ser sentido, experimentado, o vagamente vislumbrado o creído.

Por el contrario, misterio viene a significar en este contexto lo que se le destina al hombre como propio, lo que quiere hacerse presente a su espíritu y no a modo de una iluminación pasajera o de una beatitud superflua, sino como aquello de que el hombre ha menester para devenir lo que su misma esencia reclama. De la conciencia de esta necesidad somos alejados por el imperio de esa esperanza que nos ha abierto la técnica movilizadora por la voluntad de dominio. Por eso esa esperanza, la del progreso, nos enajena más que nunca en ninguna época, nos hace extraños a nosotros mismos (Hölderlin y Rilke). Pero, diremos ¿es posible cargar a cuenta de la razón, o de la lógica este proceso histórico que desemboca en la negación del hombre? No son los productos de esa razón, llámense ciencia, técnica o metafísica, los que de por sí entorpecen la visión del espíritu y lo extravían. Mas bien, es cierta flaqueza del sujeto hombre, cierta indigencia o deficiencia de su libertad, las que hacen de la ciencia, la técnica o la filosofía una tentación y luego un instrumento falsamente apuntado a objetivos fantásticos. Todo ello podría ser a la larga purificado y salvado por el mismo hombre y así devuelto a su verdadera naturaleza. Por eso hay que decir que cuando Heidegger se refiere a la ciencia, a la metafísica o a la técnica, no lo hace pensando en la idea pura que podríamos formarnos de esas formas de saber, sino en las experiencias reales que han logrado en

la historia, con toda la irradiación que de hecho han tenido y tienen sobre la vida humana. Si la razón, pues, hace ciego al sujeto, lo engaña o lo anula, es porque él mismo no la contiene en sus límites. Al proyectar las cosas como simple materia disponible, el hombre se deshumaniza, al hacerse sujeto de representación, se vacía de sí mismo y por lo mismo las cosas pierden su dimensión humana.

Volvamos ahora nuestra mirada al tema destacado en el comienzo. Se trataba de averiguar cómo entendería Heidegger la comprensión que tenemos del ser. Al seguirlo en su camino hemos sido llevados a aventurarnos en dominios que según todas las apariencias no tienen sino una muy remota y discutible relación con el posible significado del ser.

Primeramente hemos tenido que centrarnos a meditar sobre dos hechos que pertenecen a la historia del hombre griego, a saber el modo como entendió la existencia y el modo como interpretó las cosas consideradas en su totalidad, como mundo o universo. En segundo término, hemos debido atender a las posteriores formulaciones del ser que aparecen en la metafísica hasta Hegel. En tercer lugar, hemos tenido que asomarnos a la existencia del hombre moderno en los aspectos negativos que presenta con el objeto de ver cuáles resultan de la interpretación extrema que le da la metafísica al ser. Todo esto ha dejado en claro el angostamiento irremediable que para Heidegger padece el espíritu humano; en tanto, se deja conducir sumisamente por las exigencias de la razón, vale decir, por los principios de la lógica, principios según los cuales es verdadero sólo aquello que puede ser concebido como universalmente válido y necesario.

Pero sí, antes de intentar esclarecer ese punto hay que adelantar algo y es que, para Heidegger, la certidumbre de esa típica impotencia de la razón frente al ser, no abre la puerta a una entrega incondicionada, a una creencia o a una fe que deberíamos poner, por ejemplo, en ciertos sentimientos privilegiados, o en cierta impulsividad eminente y, menos todavía, en alguna autoridad humana o divina encargada de suplir la deficiencia de nuestro entendimiento. Porque en última instancia, el ser está reservado al pensamiento del hombre, dicho más exactamente, está reservado a una posibilidad de ese pensar cuyas expresiones y características nos quedan por examinar.

No queda otra vía que deshacer el sueño en que nos ha sumergido la razón: esto si despertamos...

Estamos ahora en situación de comprobar el paso decisivo que ha dado Heidegger a partir del análisis de la existencia, tema central de *Ser y Tiempo*. Lo que sabemos ahora es que la aclaración fundamental de la idea de ser no puede venir de un esfuerzo del sujeto por reconcentrarse exclusivamente en sí mismo y descubrir el sentido que para él como individuo solitario guarda la palabra ser. Ni siquiera es suficiente que esa idea sea vista en el círculo concreto de realidad dentro de la cual emerge y que es el existir del hombre. Es otra la tarea que se le impone al pensador y ella es el diálogo con aquellos

en quienes despunta el ser e irradia, esto es, con aquellos en quienes el ser viene a la palabra y se convierte en algo no sólo oíble, sino digno de ser oído. No hay, pues, comprensión del ser verdaderamente fecunda sin este salir de nosotros para dejarnos tocar y penetrar por una plenitud iluminadora que nos precede. Esa plenitud es la que está objetivada, conservada y secretamente reservada para nosotros en la palabra del pensador que ha pensado el ser y del poeta que lo ha poetizado. No es, pues, la tarea volvernos a cualquier palabra o discurso incorporado a la historia del pensamiento, sino a aquellos que nos hablan del ser. Y tanto más urgente se vuelve esta tarea si consideramos lo que ha dejado en nuestro espíritu el diálogo que al lado de Heidegger hemos ya iniciado con el paso. Y es que esos diálogos nos hacen oír voces discordantes. Es así como el pensamiento griego nos habla del ser como el fondo de las cosas que siempre luminoso viene a la mente para ser enunciado. Pero paso a paso el pensar de la modernidad nos lleva a percibir en el ser algo que sólo tiene sentido, en tanto referido a nosotros, a cada uno como sujeto. Así el ser tiene sentido en tanto puede ser tenido firme y seguramente por un sujeto que soy yo. El ser es la pura subjetividad. Y cuando allí se llega, de pronto lo que hemos llamado ser se levanta como una barrera, como un muro más allá del cual está precisamente lo que el pensar andaba de verdad buscando.

6.4 EL PENSAR POETIZANTE

En la lección anterior hemos tratado de seguir el camino por donde Heidegger nos lleva a aclarar la comprensión del ser propio de todo hombre. De este trecho recorrido dos conclusiones se imponen.

La primera es que esa comprensión del ser, lejos de ser un conocimiento de mediana o segunda importancia, es de trascendental alcance para el destino del hombre. La segunda conclusión es que esta comprensión allí donde se da como determinante de la esencia humana, esto es, en el hombre occidental, trae consigo un progresivo ocultamiento de la esencia humana para con el hombre mismo. Este ocultamiento produce como su fruto natural e inevitable ese tipo de existencia sin arraigo en el mundo, sin consistencia, sin sentido de responsabilidad e incapaz de crear cualquier forma de relación comunitaria digna de ser vivida por sí misma. Es el modo de existencia tan común empujado desde dentro por un profundo terror a la muerte y que en el fondo es, también, un insondable terror a la vida, si es que ambas, vida y muerte, son inseparables. Todo contribuye a precipitar al hombre a este vivir en el extravío. Con todo, siguiendo el análisis de Heidegger podemos distinguir tres factores. El primero es esa necesidad en que se ve el hombre de convertir las cosas y los seres en instrumentos o útiles. El segundo es la socialidad anónima en que se obliga a vivir y en que domina cierta previa manera de entender que nivela lo más grave y decisivo a la categoría de lo comprensible de suyo. El tercer factor es el saber de tipo racional orientado a la vez en el sentido de la técnica y de la metafísica. Pero no olvidemos que detrás de estos factores hay dos instancias a manera de móviles del comportamiento humano, a saber: la huida

de sí mismo como ser en el mundo y la voluntad sin freno de dominio sobre las cosas. Y quizás en el fondo estos dos móviles no sean más que uno solo.

Nos hallaríamos ante una visión negativa y pesimista de la historia y del hombre que es su elemento, si ya la misma marcha con que progresa Heidegger no nos advirtiera de nuestro error. Porque si un pensar denuncia el estado de malogramiento en que se encuentra la humanidad, sólo puede hacerlo porque ya tiene entre manos una cierta idea de la integridad, esto es, de la bondad de la naturaleza humana. Y si esta denuncia no es una vaga declaración general acerca de la corrupción de la naturaleza, sino un análisis prolijo de la misma, es que ya se está señalando la vía de superar esa corrupción. Más todavía: tanto en la concepción de Heidegger como en cualquiera otra de tipo filosófico o religiosos, el hombre no es concebible ni un instante sino como hecho para corregir su carencia o miseria que en este caso habría que llamar ontológica. Ello no impide que el ser que está hecho para algo, cualquiera que sea el nombre que le demos, no por eso lo alcanza, no por eso se hace fiel a su destino. De este modo nos explicamos que, para Heidegger, el hombre conserva una posibilidad de salvar su propia esencia. Esa posibilidad por lo demás se ha actualizado aquí y allá individualmente y más aún lo ha hecho de un modo eminente en el comienzo del pensamiento griego. Gracias a ella, Heidegger mismo puede pensar como piensa y tomar conciencia de ese acontecimiento decisivo que podría llamarse, usando el vocabulario del pensador, «el olvido del ser». Y es que tomar conciencia de este olvido es ya como un primer paso decisivo hacia la recuperación de la esencia del hombre.

Existe, pues, algo para Heidegger a través de lo cual somos llamados cada uno a la memoria de lo que somos de verdad. Ese algo es lo ya pensado y dicho sobre el ser, es lo verdaderamente pensado y dicho sobre la inefable relación del hombre con el ser. Hay, pues, documentos que nos hablan de ese acontecimiento decisivo. No es de extrañar entonces que seamos invitados a un vasto diálogo con los que han expresado ese hecho, un diálogo en que desde luego tenemos que empezar por ser simplemente oyentes. Mas al afirmar esto pareciera que Heidegger nos llamara a volvernos al mundo de la filosofía, de la poesía y de la literatura, es decir, parece que nos invitara a informarnos lo mejor posible sobre todo lo que se ha dicho y lo que se ha hecho en ese vasto dominio. Deberíamos entonces llegar a ser cada uno según su aptitud, filósofos, poetas, artistas o por lo menos críticos de arte o gustadores, de esos que se llaman estetas. No sólo no hay nada de esto en el camino que nos abre Heidegger sino que hay exactamente lo contrario. Desde luego, la primera tarea es operar un discernimiento en la inmensa masa de la cultura escrita o de aquellos que la poseen para buscar el documento del ser. Y después se exige esa larga y paciente atención, ese cuidado sobrio para oír y no estar entrometiendo nuestras voces confusas, las voces de nuestros deseos, a lo que se nos dice. Y quizás más difícil sea todavía no mezclar a lo que nos habla un texto, las voces de los prejuicios comúnmente arrastrados. Porque el pensador o el poeta no tienen más remedio que tomar, para expresarse, las palabras del lenguaje cotidiano con toda la carga de significaciones empobrecidas que llevan adheridas, y a las que nosotros nos

adherimos. Lo difícil, pues, y, sin embargo, irremplazable es una nueva actividad con el lenguaje que nos permita entrever toda la posibilidad contenida en él. Para ello tenemos que dejar a un lado la idea de que el lenguaje sea antes que nada un sistema de signos para comunicar a otros nuestros conceptos, o bien un medio de expresión de nuestros estados o representaciones.

Lo que importa de verdad a Heidegger es hacernos percibir ese momento de nuestro espíritu en que el pensamiento y la palabra son consustanciales y no sólo esto, sino también ese momento en que la forma más alta del pensar es indisoluble de un hablar. Sin duda, este pensar es el único que auténticamente nos da las cosas, el único que nos puede dar el ser de la cosa, lo que la filosofía en su idioma llama la esencia. Pero ¿por qué un pensar así es por necesidad un cierto decir lo que es? Desde luego cabe responder: porque el hombre no puede producir o crear el ser de nada. No tiene, pues, más remedio que acoger o recibir, esto es, escuchar lo que la cosa le participa. Pero hay más, pues oír todavía no es hablar. Se puede oír en silencio y más aún ocurre que al pensar al ser de la cosa no sólo la acogemos sino que la decimos, esto es, le damos una cierta articulación. Demos un paso más y preguntemos ¿cómo es esta articulación?. La respuesta va a depender del modo como entendemos ese «ser», o esencia del ente. Pues bien, en la perspectiva en que sitúa Heidegger el «ser» de la cosas, eso que las hace originariamente verdaderas no es ningún aspecto universal y necesario que se ofrezca como tal, no es la esencia en el sentido clásico del término.

El ser de algo no es aquí la unidad de lo particular y diverso en lo común y general, ni la unión de lo causado con su causa o de lo fundado con su principio. El pensador que percibe todo esto, el pensar lógico o conceptual quizás perciba algo verdadero, pero no percibe el «ser» del ente en cuestión.

Por eso, cuando Heidegger quiere explicar cómo funciona el pensar que alcanza efectivamente al ser de la cosa, dice que es un pensar que «reúne» lo que es diferente y aun más lo que es opuesto, para que a partir de la reunión cada una llegue a la propiedad de su ser y lo conserve. Y es que los seres sólo son plenamente lo que son cuando están uno frente al otro según diversas referencias, en el espacio del mundo. Por eso el pensar más alto es el que logra reunir a los entes de modo que en su oponerse recíproco cada uno sea lo que es. Y por eso también el pensar más alto es un hablar, pues todo reunir es un hablar. Mas aquí se trata precisamente de un reunir no lo que de por sí es idéntico en múltiples sujetos, sino al revés lo que es diverso y contrapuesto. Pues bien, desde antiguo el acto del espíritu que une lo diverso y lejano elevándolo a una relación armoniosa que los encierra y los confirma, es el poetizar. El pensar originario es, pues, un hablar y este hablar es siempre un poetizar.

Lo dicho hasta aquí me parece suficiente para que se vea toda la distancia que va entre este sentido de poesía y de acto poético y lo que se entiende corrientemente por poesía, poema, poético y otros derivados. Basta también para que se vea la distancia entre este

poetizar y el «hacer» poesía como suele decirse, sea ésta última artículo de buena o mala calidad. Desde luego es claro que la forma más alta de este acto poético se da, no en la esfera de la literatura sino justo fuera de ella, salvo muy contadas excepciones, ni se da sólo en el grupo de la llamada gente culta. Dentro de los límites de esta exposición vamos a dejar a un lado los problemas que plantea la índole de esta función del espíritu así como sus modalidades, para atender a dos puntos de particular importancia. El primero es la íntima relación que hay, según Heidegger, entre el pensar que alcanza al ser de las cosas y la palabra, esto es, el lenguaje en sentido estricto. No se puede entender esa relación si primero no reconocemos que el lenguaje que usamos todos los días es una simple degradación del lenguaje auténtico. De él cabe decir que más bien es la constante pantalla que se interpone entre nosotros y las cosas y nos impide verlas. Y a pesar de todo en él está oculta una fuerza iluminadora que tuvo antaño quizás en la época en que se formó la lengua, y que puede recuperar en cualquier momento. Hay, pues, un hablar que es el ponerle a las cosas su nombre justo y éste es el acto poético primigenio que hace posible todos los demás; por ejemplo, aquel acto que utiliza la materia misma: color, sonido o volumen. En cierta medida este hecho había sido reconocido antes de Heidegger. «El nombre -dice Unamuno-, es la esencia humana de cada cosa». Un objeto cualquiera natural, una roca, un árbol, un río, un monte, un lago, un animal, se hace humano, se humaniza y hasta se domestica cuando un hombre en una lengua cualquiera humana le pone nombre. En cierto lugar, Proust nos habla de esa edad de nuestra vida, «en que los nombres ofreciéndonos la imagen de lo inconocible que hemos volcado en ellos, desde el momento en que también designan un lugar real, nos obligan a identificar lo uno y lo otro». Está claro en uno y otro caso la suma trascendencia que implica para el hombre el nombrar algo por primera vez. Pero Heidegger va más allá de las funciones que le atribuyen Unamuno y Proust a la palabra que nombra. En efecto, podría creerse que el rol más alto otorgado a la palabra sería el hacer presente o poner en descubierto un aspecto de lo real que yace oculto y desapercibido y que justo es lo denso y sustantivo de esa realidad. Desde luego no se pretende denegarle o restarle importancia a esta función de la palabra que es común a ella y a la verdadera obra de arte. Por ejemplo, la belleza incomparable de un retrato de Rembrandt o de Ticiano, no estriba en que sean una simple invención llena de armonía y de gracia, sino en que allí y sólo allí en esa tela, está fulgurando una verdad, por ejemplo, la malicia, la astucia o la crueldad de un malvado, o al revés la inocencia virginal de una niña, la nobleza de un caballero o la energía de un soldado. También el lenguaje cuando lo maneja un artista genial cumple esta misma función desveladora. Mas en el concepto de Heidegger la palabra poética en su momento más encumbrado, no se limita a hacer presente algo que simplemente estuviera desapercibido, como tampoco se limita a otorgarle una cualidad valiosa, una especie de brillo adjetivo a lo que ya tenía realidad, sino que es la palabra poética la que lleva al ente, éste o aquél, a la plena posibilidad que está inscrita en su esencia. En este sentido hay en el ente un «ser», que es su ser más íntimo y que no está en él antes que lo nombremos con la palabra más que humana, divina. Y es así como la palabra ya no se limita a traducir o expresar, sino que pone el ser. Es cierto que las cosas existen antes que les venga el nombre poético. Pero ¿cómo existen exactamente? a saber: como útiles

a la mano, como materia disponible para algo, o como objetos de un concepto actual o posible. Mientras son nada más que eso carecen de esa consistencia peculiar que les da la plenitud demandada por su germen, por aquello que en ellas es como su acta de nacimiento. Pero qué sea esa plenitud y cómo cada ente la alcanza, es algo que todavía se nos escapa. Lo que importa ahora es atisbar esa fuerza iluminadora de las palabras que quizás para nosotros aquí presentes aún no se ha perdido. Si es así entenderemos este texto de Heidegger: «Porque la lengua es la residencia del ser, nosotros no tenemos acceso al ente sino atravesando constantemente esa residencia. Cuando vamos a la fuente, cuando atravesamos el bosque siempre de antemano atravesamos el nombre «fuente», atravesamos el nombre «bosque», incluso si no pronunciamos estos nombres, incluso si no pensamos en el lenguaje».

Quisiéramos, por tanto, expresar de algún modo lo que el acto poético, en el sentido de Heidegger, nos muestra acerca del ser ente y cómo ello nos permite una nueva mirada sobre nosotros y nuestra destinación humana. Hay un primer plano, el más inmediatamente accesible en que podemos poner en descubierto poéticamente lo que es el ente y éste es el plano de las cosas que nos rodean familiarmente y a las que creemos conocer, sea porque las usamos sin cesar, sea porque las concepciones filosóficas parecen haberlas interpretado satisfactoriamente. Siempre estamos junto al árbol y al animal, junto a la casa, al jarro y al puente, junto a los oficios y tareas que cumplimos u otros cumplen. Todas ellas están habitualmente a nuestro lado a la vez como necesarias y como ajenas. Como ajenas nos estorban, pues tienen un peso y una opacidad incesante. A veces, es cierto, los objetos externos lo mismo que las personas responden a nuestro deseo y nos son gratos e incluso se nos vuelven indispensables, pero muy luego nuestro deseo se cierra sobre sí mismo sin porvenir, y entonces la cosa y la persona se cargan de nuevo de peso y opacidad. Sin embargo, también puede suceder otra cosa y es que el objeto se muestra a sí mismo como refiriéndonos naturalmente a un campo abierto ilimitadamente. He ahí al jarro sobre la mesa. De pronto, se nos aparece como algo cuyo sentido estriba en religar a la tierra y al cielo, esto es, a esa tierra en la que vivimos y de que somos parte, y ese cielo que es siempre la habitación de otros seres más íntegros y firmes que los hombres, a saber, los dioses y Dios. El jarro es Vinculación secreta del hombre con lo divino, pues no está allí sólo para saciar nuestra sed, sino para derramarlo a modo de libación en memoria del Dios. El jarro, entonces, ha dejado de existir en un espacio sólo geométrico o físico, para incorporarse al espacio del mundo.

Y no sólo esto, pues los objetos que nos circundan, por ejemplo, la casa que habitamos, lo mismo que el camino o el puente que cruzamos, contiene a la vez otra referencia. El umbral gastado a fuerza de usarse, el color gris, ese color inolvidable del tiempo de los muros familiares, son la huella de otros hombres de quienes recibimos nuestro ser y quizás también un destino secreto e intransferible. En esa huella de pronto se nos hace vivo y punzante nuestro estar en la muerte como algo que nos pertenece. A la vez, emerge distinta y lejana la pureza inmóvil del cielo como lugar de los inmortales. Pero si estamos atentos, si no hemos perdido el hilo de este decir poético del jarro, de la casa, entonces

habremos descubierto que ellas, las cosas todas, nos remiten a nosotros mismos, a nuestro más propio estar en medio de ellas y que no es otro sino un tener que trascenderlas sin dejar de ocuparlas, esto es, de volver a ellas, como mediadoras, como intermediarias, un trascenderlas sin dejar de depender de ellas, esto es, de la luz que de pronto de ellas viene y nos sitúa entre el cielo y la tierra, mortales frente a los inmortales. Las cosas reclaman, pues, de nosotros un quehacer y que es precisamente que las hagamos en el sentido de mediadoras entre lo bajo y lo alto, lo profano y lo sacro, lo visible y lo invisible. De esto habla incomparablemente Rilke en su novena elegía; allí donde dice: «Y estas cosas cuyo vivir es desfallecimiento comprenden que tú las alabes. Pereceras confían en nosotros los más efímeros como capaces de salvar. Ellas quieren que nos obliguemos a trasmudarlas del todo a nuestro corazón invisible».

Mas a la vez sin casi darnos cuenta se nos ha hecho claro otro punto. El acto poético cuando logra de este modo rescatar el ser de las cosas, deja de ser un acto más o menos importante en nuestra vida. Es más bien el solo acto que puede conferirle sentido, pues lo que hace es traer a luz la posibilidad esencial de ser hombre. El acto poético, dirá Heidegger, es el que por su propia esencia le otorga el hombre un habitar en la tierra.

Sin embargo, el acto poético puede desplegarse todavía en otro plano de tanta o más amplitud que el anterior.² Porque no nos encontramos solamente con el objeto exterior, sino además con el decir del hombre a través del tiempo y también con esa vinculación oculta que religa las expresiones de ese decir humano en la historia. Nos encontramos, en resumen, con el hombre como comunidad histórica que se expresa a sí mismo a través de la palabra. Pues bien, al acto poético le incumbe en última instancia enfrentarse con ese vasto testimonio para apropiárselo de un modo vivo y fecundo. Tal es la tarea propia, no ya de la palabra poética, sino de lo que estrictamente hay que llamar el pensar poetizante. La misma obra de Heidegger no es sino una tentativa de apropiarse ese acervo oculto que yace desfigurado en las interpretaciones que han dado los sistemas filosóficos o que pretenden dar los actuales criterios a la moda de la filosofía. Aquí no hay más que una salida y es que dejando a un lado todos los procedimientos que la ciencia considera como exclusivamente válidos para juzgar el pensar pretérito, seamos capaces de instalarnos por un salto, en la perspectiva del ser. Sin embargo, esta expresión es equívoca, pues podría entenderse como una invitación a considerar metafísicamente las cosas, por ejemplo, desde Aristóteles, Kant, Hegel u otro. Por eso, para que el salto de la mente responda a la intención de Heidegger, debe instalarnos no en la perspectiva del ser así no más, sino en aquella de la verdad del ser en cuanto ser. Porque sólo desde aquí estamos en condición de advertir cómo la historia del hombre, que es en el fondo la historia de su pensamiento, está determinada por el olvido progresivo del ser.

2 Ello es tanto más urgente por cuanto la tarea de hacer de los objetos cosas plenamente humanas, no parece ni fácil ni suficiente. Supone haber abierto el ámbito que separa y une cielo y tierra.

Porque en el fondo lo que importa es poder expresar en el lenguaje justo lo que le acontece al hombre de hoy que no es precisamente el hombre griego, sino ese otro asediado y tentado por la máquina, asediado y tentado por una forma de odio desconocida en otras épocas. Y para ser exactos habría que decir no sólo asediado y tentado, sino que vencido. El pensamiento, pues, tiene una tarea peculiar cual es la de reconocer el olvido del ser partiendo de la experiencia de la angustia y de la desesperación que padece el hombre de hoy, no con la pretensión de encontrar inmediata y fácilmente una respuesta a manera de una receta fácil de aprender. Pues bien, en esa búsqueda no nos encontramos así no más ante la masa de conocimientos y de experiencia acumuladas en el pasado, desprovistos de luz conductora. Una y otra vez surge en la obra de Heidegger la convicción de que el desconcierto, el caos del espíritu frente a las cosas, el infantilismo de sus reacciones, todo eso, tiene su raíz en el olvido de algo, de eso que llama el ser. Pero no hay olvido sino allí donde ha habido alguna vez conocimiento o por lo menos comprensión del ser mismo en la verdad de su esencia. Hay, pues, que experimentar la existencia histórica del hombre con su fondo de angustia, con su ansia infructuosa de seguridad frente a esa angustia, como consecuencia del no habitar en las cosas, y este no habitar como un no poder hallar en los entes, personas o cosas, ninguna consistencia, nada que las haga ser en sí mismas y ser a la vez para nosotros desde ese sí mismo. Y es que «lo permanente lo fundan los poetas» (Hölderlin). ¿Qué es lo que obra, pues, lo que hemos llamado el pensar poetizante? ¿Qué es lo que efectivamente pone ante nuestra vista? Antes que nada el hecho asombroso y temible de que el hombre sólo vive como hombre, sólo existe en tanto determinado por una negación, vale decir, negación de lo que debiera y pudiera ser. La fórmula conocida de Sartre lo enuncia acentuando la paradoja. El hombre, dice, es el que no es y no es el que es. Dentro de la línea metafísica en que transcurre su reflexión, Sartre entiende ese no ser del hombre nada menos que como una privación de la infinitud divina. El hombre es entonces esencialmente el que no es Dios y debiera ser. El hombre consecuentemente es algo impensable, un absurdo. Cabe agregar que Sartre tiene de Dios la concepción de la metafísica clásica.

Pero si a la luz de la exégesis de Heidegger reiteramos la gran experiencia del ser que tuvo Heráclito o Parménides, entonces el no ser del hombre, el vacío de su esencia presenta otro aspecto. El hombre es, desde luego, el ente que tiene que acoger a la tierra, transformarla y usarla en múltiples sentidos. Pero lo propio de él, lo único que le permite habitar la tierra como hombre, es que tiene que someterla a una medida extraña y original, medida que no se basa en necesidades, apetitos o deseos. Esa medida se la puede dar únicamente la aparición súbita e imprevisible de lo que llama Heidegger, lo Invisible o lo Inconocible. Mas lo que hace posible que el Invisible, el Inconocible se convierta en medida, es que sin perder su carácter de tal se digna reflejarse en el elemento que le es contrario, a saber: en lo visible y en lo tangible. El Dios se hace imagen y brilla como lo desconocido y lo distante. Así, siguiendo a Píndaro y los griegos, Hölderlin comprendió, el cielo no como lugar invisible o lejano, sino como la bóveda radiante inalterable que cubre la morada del hombre. La medida, pues, del hombre sólo se alcanza

en tanto la palabra poética evoca, envolviéndola en un reflejo, la realidad del misterio omnipresente en todo lo humano. A partir de esto cabe determinar esa región del misterio como la propia en que debe existir lo inmortal e imperecedero bajo la forma de entes que no tienen nuestra forma de ser. Y a la vez nuestra mortalidad, nuestro tener que morir con toda la pena que lleva, se vuelve poéticamente comprensible, esto es, como lo que permite dar a la luz, hacer aparecer lo no mortal, lo salvado para siempre de la mordedura del tiempo.

Y de este modo es como el ser en su verdad aparece como lo que destina al hombre a ser lo que es, es decir, a ser en ese círculo que es el de su vida mortal. Nos destina, pero no como algo que gravitara y empujara ciega y fatalmente. El ser destina al hombre llamándolo a sí mismo, a que él sea desplegando la posibilidad de su esencia. Por el ser el hombre es capaz de existir lúcidamente en lo abierto, en el espacio de libertad que es el mundo lleno de sentido para el ser y es capaz de sobreponerse a la angustia de su primario hallarse en el mundo. Digo: es capaz de sobreponerse en tanto lucha constantemente contra la apariencia de su aislamiento inicial y su absorberse en la colectividad anónima. En esta lucha que es la de mantener abierto el ámbito que separa al cielo y la tierra a la vez los religa, ocurre lo esencial para él. Esto es, el hombre incorpora toda cosa y se incorpora toda cosa y se incorpora a sí mismo a la verdadera totalidad, al verdadero mundo y no al que imagina la fantasía, la razón o quizás qué creencia incontrolable. Reconocemos, en efecto, que del sentido del hombre, de su existir no puede hallarse respuesta sino, en tanto, el hombre crea posible integrar su individualidad al todo de los entes. Pero su búsqueda parece constantemente extraviarse en tanto concibe esa totalidad como algo infinito o ilimitado o por lo menos como algo que no necesita para nada de su existencia fugitiva. La verdadera totalidad, el verdadero universo en el que debemos existir no puede, pues, ser pensado como algo presente y acabado, pero tampoco como algo que tuviera que crecer y acabarse con ausencia del hombre, de ese hombre que soy yo aquí y ahora, sin que este hombre se complete a sí mismo. Digo entonces que la verdadera totalidad a la cual pertenecemos no es algo simplemente futuro, por ejemplo, una humanidad edénica o algo simplemente transmundano, un más allá sin enraizamiento con el acá, sino que es una totalidad inacabada e inconclusa que yo aquí y ahora debo y puedo acabar. Por cierto, no solo, no aislado como si no hubiera otros conmigo. Por otra parte, si estoy llamado a acabar a la totalidad por ser ella inconclusa, debo hacerlo contando con mi finitud, la que me impone el momento de la historia y mi ser para la muerte. Lo extraordinario es que esa totalidad sea en cierto modo la misma para los otros y, sin embargo, nos llame a cada cual a concluirla diversamente. El acto poético que es el pensar el ser en su verdad no hace, por tanto, del ser ni algo trascendente e inalcanzable al hombre, ni lo hace tampoco algo subjetivo e ideal, sino que lo presenta como el que abre la dimensión de mi existencia, vale decir, como el que funda la relación a mi verdadera totalidad, desde la cual cobra pleno sentido mi existir aquí y ahora, ese existir que es mío y de ningún otro. Mi existir aquí y ahora con los otros.

Frente a este pensamiento de que hemos intentado trazar algunos rápidos rasgos, hay

una reacción muy humana que –quien más, quien menos– todos experimentarán. Me refiero al hecho de que todos andemos siempre en busca de una norma de conducta racional, vale decir, de una ética. Y como todo sistema de norma supone una concepción clara y definida del hombre y del mundo, andamos por consiguiente tras esto último. Por eso puede y quizás deba decepcionarnos la palabra de un pensador que, por insigne que sea, no nos entrega ni lo uno ni lo otro. No hay que buscar en Heidegger una doctrina sobre el deber moral, por ejemplo, frente a todas las exigencias de esta época, ni debe buscarse una concepción del universo en la cual tengan cabida todos los descubrimientos de la física, de la biología o de las otras ciencias. ¿Significa esto que de la concepción que hemos examinado se desprende un solemne desprecio por la ciencia, por la filosofía o por la acción en todos los planos de la vida? Mucho menos. Pero sí suena en todo este pensar un llamado incesante, a veces discreto, a veces sonoro a cierta actitud frente a todas las tareas a que nos fuerza nuestro vivir en el mundo y más aún, frente a toda entrega solapada frente a las consignas vigentes tanto a aquellas que exaltan el culto del individuo solitario, como aquellas más peligrosas que exaltan y divinizan las tareas llamadas sociales. Yo diría: hay algo de salubre, de íntegro, de insobornable en un pensar como éste que nos alerta contra la fuerza de los mecanismos internos y externos que pugnan por arrebatar nos la libertad fundamental, esa libertad que es de decir, de desdecirnos e incluso de contradecirnos. Nos alerta contra todo movimiento, toda ideología que empuje a someternos servilmente a ideas que no son más que disfraces, máscaras de pasiones colectivas. De este pensar, que no es una ética, surge, sin embargo, un imperativo que según me parece formulado por Píndaro dice insuperablemente: «Hombre, sé el que eres».

Lo que se ha dicho de la comprensión que tiene del ser el existente en la perspectiva de Heidegger, debe lograr ahora para nosotros una significación mucho más concreta. El ser aparece como un poder que trasciende y domina al hombre, pero no al modo de algo divino, oculto y lejano, sino como algo próximo, lo más próximo a nuestra mismidad. El ser hace que «seamos» en esa dimensión en que lo otro, todo lo otro, se nos manifiesta como consistente y cada uno a su manera. Pero el ser es también lo que nos abandona a ese conglomerado como a un campo indeciso, indeterminado en cuanto al alcance que tiene, en cuanto al modo y a la medida de ser que debemos adjudicar sea a sus diversas partes, sea a su totalidad. Casi podría afirmarse que el ser nos otorga sobre las cosas un poder extraño, vacilante, de manejo difícil, del que nunca sabemos con absoluta certidumbre a dónde nos conduce, pero del cual en cambio muchas veces podemos asegurar que nos lleva a la perdición. El ser le deja al hombre la responsabilidad de darle «sentido» a las cosas. Pero no como si pudiese inventar arbitrariamente ese sentido y luego imponérselo a las cosas, sino como si hubiese simplemente que «descubrirlo», «des-enterrarlo» respetando su configuración. Mas el sentido de las cosas que no son el hombre depende del previo aclarar el sentido de la existencia. Si ahora se trata de ese sentido que es menester dar no a este o aquel ente, sino a la totalidad, de la cual a su vez dependerá el que haya de tener ser nuestra existencia, entonces tiene el ser mismo como tal que venir a plena manifestación, tiene el ser mismo que venir a luz en

esa su peculiar trascendencia sobre los entes. Sólo desde esa aparición original del ser es posible que a la existencia humana se le revele la verdad de sí misma y juntamente con esa verdad, su auténtico comportamiento con lo otro que la rodea: la naturaleza, la sociedad, el pasado y el futuro.

Como podemos presumirlo, esta posibilidad de que el ser se le manifieste al hombre, el ser en su verdad, es un acontecimiento de trascendental importancia. Digamos que para Heidegger tal acontecimiento no está reservado a un futuro hipotético de la humanidad, como tampoco lo está para una clase distinguida de tipos humanos que hubiese que buscar en una casta, por ejemplo, la de los filósofos, los poetas, los hombres religiosos. Lo que sí importa aquí es advertir que para el pensador germano la trascendencia del ser, por comparación con los entes, se va comunicando al pensar del hombre a través de una gradación de aproximaciones. Es así como empieza por ser «experimentada» por los griegos en su poetizar y en su pensar más alto, pero no es nunca «pensada» de un modo explícito por los mismos. Luego en una fase posterior, llega a ser aprehendida a la manera como se conserva algo en la conciencia del que lo ha olvidado. Hay, pues, una experiencia de lo que llama Heidegger «el olvido del ser». Testimonio fulgurante de ello es la poesía última de Hölderlin. Sin embargo, tales experiencias transcurren a manera de signos precursores de una alborada que no logran disipar las tinieblas de la noche. Y es que mientras tanto la humanidad occidental sigue el proceso de su engolfamiento en la tarea de agotar todas las posibilidades de tecnificación de la realidad, aspirando a someter al cálculo previsor el dominio de la vida y el del mismo espíritu. Lo otro que importa anotar es que el venir a la luz el ser en su verdad está esencialmente ligado a la afinidad secreta que enlaza al ser con la palabra. Ya los griegos habían visto que el hombre es el ente que tiene palabra. Más tarde, este rasgo aparece interpretado como una de las tantas propiedades del hombre, al lado de ellas y por tanto sin mayor relevancia. Y es que la palabra se entiende como un simple medio de expresión y de comunicación, que se añade a las ideas y juicios en tanto son productos inmateriales del entendimiento. En todo esto para Heidegger se ha pasado por alto el fenómeno más esencial que es el del habla, esto es, el de la palabra en su función originaria. Este hablar es el oír mismo al ser en tanto se dirige al hombre, oír que no va jamás sin un articular lo dicho a través de miembros orgánicamente ligados, y así el oír más hondo no va jamás sin un decir. Es este decir el que se encarna a su vez en una lengua de un modo más o menos ajustado, sin que pueda establecerse de antemano como ley absoluta, que siempre el decir logre expresarse en la lengua. Sin embargo, aun malgastado y desvirtuado por el uso diario y por la propensión a hacer del lenguaje un instrumento, un útil más, conserva el lenguaje algo de su naturaleza auténtica y por eso puede ser recogido y devuelto a su fuerza primigenia por el hombre, a saber por el poeta y por el pensador que lo es en sentido eminente. Acaso ahora sea posible comprender por qué la esencia del lenguaje no se va a manifestar jamás si nos limitamos a estudiar su gramática y su morfología aunque lo llevemos a cabo desde todos los puntos de vista imaginables. Lo único que puede encaminarnos a vislumbrar el ser de la palabra es ir derechamente a oírla allí donde se ejerce todo su poder iluminante. Lo único que cabe, pues, es sentir

cómo ella ilumina, cómo abre un espacio nuevo que es a la vez de libre movimiento, espacio en que todo se religa o se rechaza, pero no de una vez para siempre en una especie de orden rígido e inmóvil, sino adquiriendo siempre una nueva disponibilidad.

Concretamente le está reservado al decir del pensar metafísico y, más aún, al decir del poeta dar a luz esta verdad del ser, que es verdad del ser en cuanto ser. Pero lo hacen no sólo de modos diferentes sino con una claridad y una fuerza también muy desiguales. Pues bien, en todos los testimonios que recoge Heidegger en el dominio de la poesía siempre el ser viene a la palabra de un modo característico. En la marcha del poema o de la palabra poetizante a través de la historia, esto es, en esa articulación que crece y avanza hasta hacerse silencio algo de pronto viene a la luz y es en cierto margen lo mismo. Es ese ámbito que le permite de verdad al hombre diferenciarse o lo que es lo mismo, acceder a su verdadera diferencia. Ese ámbito que Heidegger describe una y otra vez implica la aparición de una contraposición de elementos que se necesitan unos a otros para mantenerse cada uno en lo que es. El hombre accede a su humanidad allí donde se destaca a sí mismo entre una tierra y un cielo, y donde él mismo se contrapone como lo otro del Dios o los dioses, como lo mortal. En cierto modo ello ocurre sin necesidad de que sea la palabra del poema la que ilumine ese ámbito. También lo lleva a cabo la obra de arte, por ejemplo, el templo griego y el cuadro de Van Gogh, para referirnos a ejemplos que el mismo Heidegger desarrolla. Mas ¿de qué se nos habla aquí exactamente cuando se apela a la tierra, al cielo, a los dioses como aquello sobre cuyo fondo se ha de diseñar el ser del hombre? No hay duda de que lo designado por esos términos no se ha de interpretar a partir de la física o la metafísica, como tampoco a partir de la opinión común.

Por otra parte, si la verdad del ser se encarna en la palabra poética o en el pensar puro, no lo hace indistintamente en todo lo que la cultura engloba bajo el título de poesía, filosofía o arte. No todo lo que lleva este nombre nos ilumina sobre la situación ontológica del hombre. Habría que decir, por el contrario, que sólo rara vez en el correr de la historia, la obra poética o pensante irrumpe como un resplandor inaudito y nos coloca sin que sepamos cómo, en ese ámbito de enfrentamiento con lo más extremo, en ese «entre» (*zwischen*) tierra, cielo e inmortales. Lo importante es, según Heidegger, que de vez en cuando la palabra que se nos dirige y que viene de cualquier momento de la historia, nos haga existir de ese modo, pues allí y sólo allí coincidimos con nuestra esencia, con nuestro auténtico ser hombres. Por eso, el hombre no es lo que es en tanto simplemente come, se viste y se reproduce. Ni es lo que debe ser en tanto aspira a existir en un mundo suprasensible de cualquier modo que lo imaginemos. En ambos casos su realidad propia, lo que ella reclama no alcanza a manifestarse y está en él como si no estuviera. Dentro de los rasgos que caracterizan a la existencia y que el poema nos revela, el más patente, el que mejor podemos apresar es esa distancia respecto a sí mismo que allí, en la experiencia pensante o poetizante, aflora. Y esa distancia respecto a sí mismo acontece en diversos planos, pero todos ellos se unen para dar la imagen de nuestra realidad. Desde luego, el poder ser plenamente lo que somos siempre se nos aparece ubicado en

un más allá temporal, en un tiempo que no es aún pero va a llegar. Este más allá de nuestro ser lo proyectamos espontáneamente al campo del espacio y así contemplamos nuestro destino como debiendo cumplirse al final de un viaje, en otra tierra. Nuestro ser nos adelanta siempre como una sobra inalcanzable. La conocida definición que da Sartre del hombre: «es el que no es y no es el que es», no es más que una versión posterior del concepto heideggeriano. Mas en otro sentido todavía puede afirmarse que el hombre es esencialmente distancia respecto a sí mismo. Porque ser hombre sólo acontece en tanto cada uno se experimenta como no siendo «tierra», esto es, naturaleza, mas a la vez urgido a buscar la medida de sí mismo en un dominio que le sobrepasa y con el cual no puede identificarse y ni en el que puede instalarse. Dicho poéticamente: tiene que levantar su mirada al cielo inalterable, el lugar de los dioses. Sin embargo, el ser del hombre no queda suficientemente declarado si la experiencia poética se limita a hacernos sentir que no somos «tierra», ni tampoco «inmortales». El rasgo constitutivo de nuestra esencia se destaca cuando descubrimos cómo en la resistencia que ofrece la tierra y que parece rechazarnos, en su pesadez y primaria opacidad, hay siempre la posibilidad de que se convierta ella en el elemento mismo que permite lo abierto. Y en el fondo esa «medida» que el hombre debe buscar en el cielo de los dioses y sólo de él puede recibir, cumple su función esencial llevando al hombre a penetrar el elemento oscuro sacándolo de su primigenia materialidad. Mas, ¿qué acontece entonces? Simplemente que somos instalados en lo abierto como tal, esto es, en la distancia frente a lo inferior y, a lo sumo, sólo que de un modo explícito y sólo así el ser en esa distancia puede conferirle a nuestro existir un movimiento y una dirección que jamás le son posibles allí donde el horizonte de ese existir es lo inmediato. Y he aquí que sólo a través de este contexto, decimos, sólo a través de la experiencia poética del ser en el mundo, cobra toda su potencia y toda su fuerza expresiva esa concisa e insuperable definición del hombre, a saber: el ser de lejanías, el ser que «es» a partir de lo que está inevitablemente lejos.

HEIDEGGER PENSADOR POLITICO

1. OBSERVACIONES PRELIMINARES

Más apasionante que la germinación y marchitez de la naturaleza viva, más que los caminos asombrosos del instinto animal y mucho más que las explosiones de las estrellas, ha sido y será la disolución de la forma humana en cualesquiera de sus múltiples expresiones. Paradójicamente sólo la belleza más alta que el artista produce o la naturaleza, puede suscitar la misma fascinación que esa pavorosa fealdad con que se proyecta el caos bajo los rasgos de la enfermedad, la muerte, el desvarío, el crimen y la estulticia. Y es el artista el que primero recibe ese impacto, lo acusa y lo proclama como si la desfiguración de la carroña, su marco pestilente y repulsivo fuesen materia aptísima para que el vacío de la forma luminosa, la oquedad que ella introduce con su ausencia se hicieran más perceptibles y con ellas el horror de la nada. Ahí están el infortunio de Edipo, la locura de Ajax y de Hamlet, el crimen de Macbeth, la necedad de Bouvard y Pécuchet y las mil figuras en que se prolongan ejerciendo sobre nosotros su perpetua seducción. Pero tanto o más apasionantes que la disolución de la forma individual son esos otros fenómenos de descomposición que lentos y solapadamente o brusca y violentamente, afectan a esos grandes conjuntos que son los pueblos y las culturas. Fenómenos de esa índole, llámense decadencias, derrumbamientos o revoluciones, han punzado en todo tiempo a los espíritus más poderosos y los han empujado tanto a descifrar los síntomas de esas crisis como a descubrir sus resortes y a comprender su sentido. Tal parece ser la secreta o confesada motivación de esas obras en que ha cristalizado de un modo eminente esa múltiple búsqueda. Pueden exhibir la forma del gran tratado filosófico, del ensayo asistemático o de la observación marginal. Y si en ellos el pensamiento de algún modo aborda al fenómeno social en esa modalidad donde logra su máxima autarquía y poder plasmador, figura que recibió de Platón y Aristóteles el nombre definitivo de polis, ciudad y a la vez estado, será legítimo agrupar esas obras con el título de pensamiento político.

¿En qué sentido los escritos de Heidegger permiten calificarlo de pensador político? No ciertamente si buscamos en ellos el tratamiento de la naturaleza de la sociedad política, su función, sus resortes, sus modalidades o aspectos similares. No sólo falta una filosofía del estado y de la sociedad sino que también el desarrollo metódico de alguno de esos temas en especial y toda tentativa de fundamentación en ese campo. Estamos lejos, pues, de lo que pretendieron Platón, Aristóteles y Hegel. En cambio nos tropezamos a todo lo largo de esos escritos a modo de digresiones o apuntaciones marginales, numerosas

observaciones sobre fenómenos políticos contemporáneos o modernos ligados a la historia de los pueblos occidentales. Se trata casi siempre de enjuiciamientos que envuelven una nota peyorativa y tienen la forma de una comprobación «*ad oculos*» o del presentimiento de una amenaza. Tales enjuiciamientos se presentan regularmente como ilustraciones de una tesis sobre el proceso que habría desencadenado el predominio no disputado del pesar metafísico sobre el espíritu occidental. Desde este ángulo son enjuiciados la democracia liberal, el socialismo, el marxismo, los nacionalismos, el americanismo como ideologías políticas y otros fenómenos como las dos guerras mundiales y la invasión de la existencia social por la publicidad y la eliminación de las distancias.

En otro sentido puede llamarse político un pensamiento que aun manteniéndose en la esfera de los problemas ontológicos se muestra preñado de consecuencias que, sin hacer violencia a los conceptos, tocan a la esencia, vida y destino de la comunidad política. Es lo que nos parece ocurrir con la obra publicada de Heidegger y lo que justifica una exploración de esa obra tras las implicaciones inmediatas o lejanas de las posiciones allí sustentadas, con la concepción de la ciudad humana anhelosamente perseguida e inexorablemente frustrada.

2. SOCIALIDAD E HISTORICIDAD EN **SER Y TIEMPO**

Aparentemente *Ser y Tiempo* no es en su médula misma sino una aproximación por círculos cada vez más estrechos a la realidad humana en su modo de ser más concreto y específico en tanto cada hombre es siempre en un aquí y un ahora peculiares, modos de ser inconfundibles con el de cualquier otro ente y que se designa como existencia.

«Sólo el hombre existe -dirá concisamente Heidegger en *Qué es metafísica-*, la roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe». Sin embargo esta aproximación presenta características originales que la separan abismalmente de las otras analíticas de la existencia más o menos contemporáneas. La primera de esas características, acaso la más esencial, es que esa aproximación se desencadena a partir de un designio explícito cual es el de volver incierto y problemático ese suelo en que se apoya todo comportamiento humano, a saber nuestra comprensión habitual del ser. Obviamente volver cuestionable esa comprensión implica destruir o a lo menos socavar esa seguridad y confianza que acompañan todos los pasos de nuestro vivir, y es por eso empresa que no se lleva a cabo sino en una lucha contra la rutina del pensamiento y esa terquedad y obstinación que engendra. Cabe preguntarse sin duda si tiene sentido volver cuestionable lo que regularmente entendemos por ser y lo que la filosofía ha concebido como tal, y si vale la pena derrumbar nuestra certidumbre en ese punto preciso poniendo nuestra existencia entera en un suspenso dramático. A esta duda no responde con claridad el texto mismo de *Ser y Tiempo*, sino la obra posterior del pensador.

No es un juego mental entretenido, ni una demostración de agudeza metafísica, ni una aventura intelectual irresponsable y ciega lo que hay debajo de esa reiteración de la pregunta por el ser, sino la salvación de la existencia individual y colectiva justo en ese momento de la historia en que esa salvación se ve amenazada como nunca. Amenazada, agregaremos, no sólo en esta o aquella persona, en este o aquel pueblo o estado, sino en esa entidad histórica que se llama Humanidad occidental. Tanto la preocupación de la meditación heideggeriana por esta amenaza como su entronque con la búsqueda del sentido del ser, son ubicuos a lo largo de sus textos; pues de algún modo la posibilidad de conjurar esa amenaza está condicionada a una posibilidad de pensar el ser mismo arrancándolo de su habitual, inocua y a la vez estéril interpretación. Si se persiste en llamar filosofía, a falta de otro nombre más idóneo, a esa búsqueda del sentido del ser, entonces el saber filosófico está llamado a ejercer una acción eminente, pero sólo eminente y de ningún modo directamente eficaz en la gestación de ese otro saber destinado a orientar la marcha de la comunidad a su plenitud esencial. «Lo que la filosofía -dice la *Introducción a la Metafísica*- puede y debe ser en virtud de su esencia es: una apertura (*Eröffnung*) de los caminos y perspectivas de un saber que determina medida y rango, saber en el cual y a partir del cual un pueblo comprende y efectúa su ser ahora y ahí (*Dasein*) en el mundo histórico del espíritu». Sería sin embargo malentender absolutamente esta referencia del pensar que pregunta por el ser a la existencia de un pueblo, si se juzgara que el sentido de ese pensar se cumple sólo en esa referencia o si se buscara la fuente de ese pensar, la razón última de su origen, en los problemas que plantea la subsistencia, el desarrollo o las crisis de las grandes comunidades humanas. Si así fuera, toda experiencia penosa o angustiosa del convivir y del coactuar, toda relación con otros transida de contradicciones suscitaría y desplegaría fácilmente una búsqueda teórica en el más alto nivel de la abstracción, lo que evidentemente no ocurre. El desasosiego, la inquietud, el desgarramiento que padece el hombre en su existencia individual o en sus relaciones con la colectividad estimulan y empujan poderosamente la actividad de la razón, incluso pueden determinar los dominios o campos de la realidad a los que dará preferencia la reflexión. Más aun, esa opción por determinadas áreas de lo real será capaz de dejar su marca en la acuñación de los conceptos rectores de la interpretación, pero será incapaz de elevar la razón a ese ápice que es la pregunta auténtica por el ser. El pensar que piensa el ser sólo puede ser suscitado por el ser mismo en tanto de vez en cuando se muestra fundando radicalmente a las cosas en totalidad y a la vez sobrevolando libremente sobre ellas.

Una segunda característica de la analítica existencial puesta en obra en **Ser y Tiempo** muestra nítidamente cómo la tentativa de reiterar la pregunta por el ser necesita enraizarse en una experiencia peculiar de esa religación de cada uno con los demás, de ese «ser uno con otro» inherente a todas las formas de socialidad. En efecto, la marcha de esa analítica implica un momento inicial y un momento final entre los cuales las estructuras, los componentes y las dimensiones de la existencia van cobrando su nitidez y plenitud peculiares. Al primer momento lo podemos designar como la experiencia del existir humano en su modo de darse regular, cotidiano y de término medio (*Véanse pars.*

25, 26, 38 y 45 de S. y T.) A esa modalidad que es siempre un ser en el mundo usando, trabajando o padeciendo las cosas circundantes, sirviendo a los demás hombres o sirviéndose de ellos, le es inherente el «estar caído de sí mismo» y, nótese bien, la expresión más aguda de este caer es la pérdida de la auténtica mismidad, lo que implica la pérdida de la posibilidad de tomar cada uno a cargo su propia existencia, y de responder por sí mismo de ella. Y es que esa pérdida no es sino la pérdida del ámbito en que se es libre para la extrema, la máxima, la más esencial posibilidad que nos constituye como hombres. Pues bien, esa caída y la pérdida que la acompaña sólo son posibles porque el ser en el mundo es un ser en medio de otros, un «ser uno con otro», dentro del cual domina siempre y en todo lugar la potencia diluida y solapada y por ello tanto más eficiente de lo que acertadamente Heidegger denomina el «Uno» (*das Man*) tal como suena en el corriente «se dice que», «se cree que», «se exige que», pero que ejerce su imperio sin necesidad de ningún habla. Así aparece destacada en la trama de la socialidad la acción de un poder impersonal anterior a toda existencia individual y capaz de apresar sin violencia la libertad radical del existente rebajando su más alta posibilidad y sustituyéndola por las posibilidades que las cosas y situaciones del mundo van abriendo inmediatamente.

Pero la socialidad del hombre ya presente en el comienzo de la analítica, lo está también de un modo aún más preñado de sentido en su momento conclusivo. Ese momento en efecto se traduce en la destrucción del imperio despótico que ejerce sobre el hombre la realidad del «Uno», a saber, de esa forma impersonal omnipresente de sentir, pensar y hacer, segregada por toda colectividad. La analítica quiere mostrar la posibilidad inherente a nuestra existencia de llevar a cabo esa destrucción gracias a la cual cada uno resurge de su estado de despersonalización y enajenación y llega a comprenderse a sí mismo en su absoluta soledad y unicidad y así se hace apto para tomar sobre sí la carga de su existencia como poder ser encerrado en los límites del nacer y el morir. Sólo en el apropiarse cada cual su intransferible ser, sólo en este extremo abrazarse a sí mismo como un todo finito, se hace el hombre capaz de poner en descubierto las auténticas posibilidades que le están reservadas diferenciándolas de aquellas otras irreales y fantásticas o simplemente ajenas. Y sólo en el horizonte así abierto a su mirada surgen para cada cual no representaciones vagas e indeterminadas de lo que puede hacer o rehusar, no una mera suma de empresas o designios factibles, sino aquello que estrictamente se le destina, lo que a él se le encomienda y sólo a él. «La bien empuñada finitud de la existencia -dice un texto- arranca (al existente) de la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, posibilidad del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos y trae al «ser ahí» (*Dasein*) a la simplicidad de su *destino individual*» (S. y T. par. 74). Pero todo el alcance que ha de tener para el individuo el descubrirse a sí mismo como portador de un destino se logra exclusivamente si pensamos con Heidegger ese destino como ligado y condicionado de doble manera a una comunidad de hombres que se agrupa y concentra en un lugar terrestre y se precede y se prolonga a sí misma en el tiempo. En efecto, la percepción de ese destino está condicionada por la previa recepción de un patrimonio de bienes y de males, de

una riqueza y de una pobreza, de una anchura y de una estrechez gestada por una comunidad en un quehacer precedente. Por otra parte, ese destino tiene de algún modo que religarse al de los otros miembros de esa misma comunidad. Así cada uno no se halla tan sólo al lado de otros forzado a asociarse a ellos en virtud de esas comunes y ciegas necesidades de los instintos biológicos de conservación o progresión, sino que a cada uno se le plantean objetivos que pueden y deben ser a la vez de otros y que no por eso dejan de referirse a la más esencial posibilidad del existente singular. «El destino colectivo -dice otro texto- no es un conjunto de destinos individuales como tampoco puede concebirse el ser uno con otro como un venir a estar juntos varios sujetos». Y más adelante: «El destino colectivo en forma de destino individual del ser aquí y ahora (*Dasein*), en y con su generación, es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del ser aquí y ahora».

3. EL DESCUBRIMIENTO DEL DESTINO HISTORICO

Destino, historia, gestarse histórico, he aquí palabras en que se han mezclado desde siglos la percepción de la realidad y el desborde de la fantasía. Cuando se habla con bastante soltura del destino de un hombre o de un pueblo cabe dudar si se está entreviendo algo en ellos o si se está simplemente proyectando sobre ellos una representación ilusoria. El vocablo «destino» guarda en su significación algo de eso inexorable, indomable por el hombre e inaccesible a su plena comprensión, en fin algo de esa Fatalidad que los griegos llamaron Ananké y los romanos Fatum. Pero a diferencia de la mera Fatalidad hay en el Destino la idea de una dirección hacia algo en sí mismo inteligible si bien escape a la mirada del hombre. Sin embargo, en la óptica de los escritos de Heidegger ese vocablo, en vez de aludir a un factor insoslayable y fatal, inaccesible a la razón e indomable, apunta a una instancia que viene al hombre como un ofrecimiento y que por tanto puede rechazar. En este sentido preciso, el Destino señala o dicho con más rigor, revela una posibilidad que es la posibilidad eminente del hombre en la que éste juega su esencia. Se hablará entonces no sólo del destino del hombre singular o de un pueblo sino que también del destino del ser del hombre (*Véase Qué significa pensar*). Con todo, el ser del hombre aquí pensado no puede ser jamás el de un único individuo sino que es el de un conjunto, esto es, de una comunidad que es a quien siempre hace el Destino su ofrecimiento.

¿Cómo empero reconocer en cada caso concreto a lo que nos destina el destino? ¿A quién o a qué deberemos interrogar para percibir o a lo menos barruntar lo que nos encomienda esa instancia soberana? La pregunta es inquietante no sólo por lo que nos importa sino que además por la dificultad de la respuesta. Regularmente el hombre particular ignora absolutamente estar destinado a algo realizable en virtud de un mandato incondicionado que a la vez tuviese el carácter de una obra en común con todos sus compatriotas, y que encima de eso, se identificara con la extrema posibilidad de su ser. Por eso el hallazgo del destino histórico de un pueblo, su descubrimiento, lejos de provenir de la multitud indiscriminada parece haber sido privilegio de algunos raros

miembros de la comunidad. Así son los grandes profetas de Israel los que le muestran al pueblo su misión, son Pericles en su discurso a los atenienses y Aristóteles en unas páginas de su **Política** los que han penetrado el rol histórico de la nación helénica, y es Virgilio quien ha definido en algunas líneas apretadas el lugar histórico de Roma. Pero estos mismos textos apenas logran aclarar en su brevedad un lado del enigma y acaso por eso se nos hacen más insondables.

A las interrogantes planteadas, la meditación heideggeriana propone no una respuesta categórica metódicamente desplegada y enlazada, sino elementos de una respuesta que se desparraman a lo largo de sus escritos. Lo primero que en ellos se destaca es que el lugar preciso del tiempo en que se le ofrece a los hombres de un pueblo la apertura de su destino está ya ocupado y esto quiere decir atravesado por movimientos, impulsos y realizaciones que reciben el nombre de «fuerzas histórico-mundiales» o «histórico-universales». Estas fuerzas en tanto configuran a la Modernidad aparecen enumeradas en diferentes textos: «El oscurecimiento del mundo -dice uno de ellos-, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la desconfianza llena de odio para todo lo que es creador y libre, todo esto ha alcanzado ya en la tierra tales proporciones que categorías tan pueriles como pesimismo y optimismo se han vuelto desde mucho tiempo ridículas» (*Introducción a la Metafísica*, 1935). Un texto posterior suena algo distinto: «Un fenómeno esencial de los Tiempos Modernos -leemos allí- es la ciencia. Fenómeno no menos importante en cuanto a su orden esencial es la técnica mecanizada[...] Un tercer fenómeno no menos esencial se halla constituido por el proceso de la entrada del arte en el horizonte de la estética[...] Una cuarta manifestación de la modernidad se anuncia en el hecho de que la actividad humana sea comprendida y consumada como civilización. Una quinta manifestación es la desdivinización, expresión que designa no el simple dejar a un lado a los dioses, el grosero ateísmo» (*La época de las concepciones del mundo*, 1937). Sin embargo, estas fuerzas configuradoras de la modernidad se dan no sólo diluidas en la forma de corrientes de ideas, de valoraciones y sentimientos colectivos, sino que también encarnadas en grandes cuerpos organizados, sean partidos políticos o potencias mundiales. He aquí estas líneas escritas en 1935 y que leídas hoy cuarenta años después, parecen clarividentes: «Esta Europa que en una incurable ceguera se halla a punto de degollarse a sí misma, está puesta hoy en un tornillo entre Rusia de un lado y América del otro. Rusia y América son ambas desde un punto de vista metafísico lo mismo: el mismo frenesí siniestro de la técnica desencadenada y de la organización sin raíces del hombre nivelado» (*Introducción a la Metafísica*). En un escrito de 1952, Heidegger hace suyo un pensamiento crítico de Nietzsche sobre la Modernidad: «Nuestras instituciones no valen nada ya, se es unánime sobre eso. Pero eso no depende de ellas, depende de nosotros. Después de haber perdido todo los instintos de que se nutren las instituciones, son las instituciones mismas las que se escapan de nuestras manos, porque no valemos nada para ellas. El democratismo ha sido en todo tiempo la forma decadente de la fuerza de organización. He caracterizado ya en *Humano, demasiado humano*, a la democracia moderna incluidas sus mediocridades[...] como constituyendo la forma degradada del Estado» (*Qué significa pensar*). Pasajes de

otras obras aluden al imperio de la publicidad y del periodismo, al acortamiento de las distancias, a la degradación del lenguaje cotidiano, al éxito de la Logística y otros fenómenos tangibles como expresiones de las fuerzas histórico-mundiales operantes en el hoy.

Pero un pensador de dimensión metafísica no puede contentarse con la simple enumeración de facetas perceptibles. Siempre se le aparecerán como síntomas de un poder creador o disgregador situado en una profundidad difícil de alcanzar. Además esos mismos síntomas se le darán como partes de un proceso interiormente encaminado a un final.

Acogiendo una idea formulada por Ernst Jünger pero interpretándola a otra luz, el pensador se expresa así: «Derrumbamiento y devastación hallan el cumplimiento que les conviene en el hecho de que el hombre de la metafísica, el *animal rationale* es asentado (*festgestellt*) como bestia de trabajo. Este asentamiento confirma el extremo enajenamiento del hombre en lo tocante al olvido del ser. El hombre empero quiere él mismo ser el voluntario de la voluntad de voluntad, para quien toda verdad se convierte en el error mismo del que necesita para estar seguro de que se ilusiona. Se trata para él de no ver que la voluntad de voluntad no puede querer otra cosa que la nulidad de la nada frente a la cual se afirma sin poder reconocer su propia y completa nulidad...» (*Ensayos y Conferencias*, 1946). En última instancia, pues, la manifestación del destino histórico a un pueblo del presente, tiene que pasar previamente por el reconocimiento de estas fuerzas histórico-mundiales, pero debe ir más allá. Tiene en efecto que descubrir debajo de ellas la dinámica autodestructiva, o si se quiere, la dialéctica oculta que las anima, esa «voluntad de voluntad» que reduce el espíritu a la condición de razón calculadora, y que se absorbe en una pugna por la dominación de la totalidad del ente y por la conducción al arbitrio del hombre, del curso de la historia. Sin embargo, el reconocimiento de esa dinámica autodestructiva no implica, como podría parecer a primera vista, que el destino histórico una vez desvelado obligue a una comunidad a ponerse indiscriminadamente en contra de esas fuerzas histórico-mundiales y, por vía de ejemplo, a oponerse a la especialización de las ciencias, al avance de la técnica, a la supresión de la publicidad, y a luchar por la restauración de un orden arcaico. Las expresiones del pensador son en este punto inequívocas. Pero menos aun sugieren la entrega ingenua o fatalista, cargada de tintas optimistas o pesimistas a todos los impulsos que presionan demoníacamente el alma de los hombres y de los pueblos. Frente a esta alternativa falsa, la meditación heideggeriana apunta a la necesidad de un discernimiento entre las capacidades auténticas de conocimiento y dominio de las cosas, que irrumpen ya en los inicios de la modernidad, y esa otra cosa que a modo de principio animador ordena y dirige el despliegue de esas capacidades. Pero mientras este despliegue aparece con el signo de lo irreversible, esto es, de algo con que la humanidad tendrá en adelante que contar, aquel principio animador está por su misma esencia condenado a mostrar a partir de sus consecuencias históricas su absoluta negatividad y así a destruirse a sí mismo.

4. DESTINO HISTORICO Y MUNDO

Si aquí se detuviera el movimiento de la reflexión del pensador, si nos invitara simplemente a elevarnos a una visión omnicomprendiva de los fenómenos históricos esenciales de esta época bien podríamos considerar su resultado infructuoso y virtualmente estéril. Nunca, en efecto, esos fenómenos se han hecho más difíciles de captar y medir como en nuestra edad en parte por la magnitud de las fuerzas operantes, en parte por la convergencia de todos los pueblos de la tierra en una humanidad cada vez más aglutinada. Incluso puede decirse que el recuento aún imperfecto de esas fuerzas, la comprobación de sus correlaciones o contradicciones, la captación en fin de una voluntad de dominación autodestructora como principio animador, todo eso junto y sin más podría hacer más sensible nuestra ceguera frente al llamamiento de cualquier tipo de destino, y así aumentar nuestra perplejidad y nuestra impotencia para decidir. De hecho en determinados pasajes de su obra nos invita Heidegger a recogernos y callarnos para hacernos más atentos, nos invita, decimos, a esa peculiar serenidad (*Gelassenheit*) en que el hombre pensante llega a quebrar el tiránico querer de su voluntad vuelta sobre sí misma, y así se hace capaz de dejar a un lado su avidez de informaciones sobre el curso de los acontecimientos, y de liberar su mente de su sujeción al cálculo y al planeamiento. Esta invitación tan ostensible en la *Carta sobre el Humanismo* y otros escritos, no se contradice en absoluto con la tentativa de discernir en las producciones de la Historia aquellas en que efectivamente se ha dado, si bien de modo embrionario y enigmático, una cierta respuesta al llamamiento del destino, producciones en las que se ha prefigurado aquello a lo que ese destino requiere tanto al hombre singular como a la comunidad. Es posible entonces que a nosotros, hombres de ahora y hombres de un pueblo determinado, por un lado se nos oculte el contenido mismo de nuestra destinación, pero por otro lado sea posible que se hagan comprensibles las formas en que se manifiesta ese contenido, y los caminos que nos preparen a ellas. De hecho hay en la meditación heideggeriana un esfuerzo incesante por perfilar los caracteres de esas formas. Así no sólo se entreabren a la mirada del hombre las vías posibles para comprender el llamamiento de lo Alto, sino que además se sale al paso de las falaces interpretaciones del destino histórico invocado tantas veces como inapelable instancia justificadora de todo. Conocemos bien esas seductoras interpretaciones que se han dado en el pasado en que lo querido por el destino aparece bien como dominación brutal de un pueblo sobre otros pueblos, bien como conquista ilimitada de la tierra o como despliegue sin fin de actividades productivas cualesquiera o bien al revés como reposo definitivo sobre los instintos apaciguados, sobre Eros y Thanatos armonizados no se sabe cómo. Sin embargo, el sesgo de esta meditación, sus idas y venidas, sus vericuetos hacen difícil seguirla y recogerla en una formulación coherente. Pues bien, en ella, de paso aquí y allá, algo relampaguea que toca directamente a nuestro asunto. Llamaremos eso: la dimensión histórica inherente por su misma esencia a toda manifestación auténtica del Ser en cualesquiera de sus formas. Así lo que incesantemente se muestra y siempre quiere mostrarse, sea en la forma de lo desbordante y pleno en su brillo mismo, sea en el modo de lo que se vuelve problemático y aguijonea nuestra

pregunta, recibe el nombre a la vez grandioso y desvanecido de Ser. Digamos que lo que Heidegger va entendiendo bajo este vocablo no es ciertamente lo que la metafísica griega acuñó con ese nombre, y menos aún lo que el cristianismo ha designado como Dios ni lo que el idealismo hegeliano ha llamado, en tanto sustituto de Dios, Idea. Así pues lo que ha venido a luz de diversa manera en cada época de la historia, no es la Divinidad, como no lo es tampoco una progresiva divinización del todo, ni una indefinida e indefinible naturaleza humana. Lo que quiere venir a luz es algo sólo comprensible justamente en el responder mismo al llamado del ser y no fuera de ese llamado, a partir de una representación abstracta y general de las cosas, por ej. a partir de una concepción especulativamente elaborada de la totalidad como es de hecho toda metafísica. Si atendemos, pues, a esa respuesta tal como se ha dejado oír de vez en vez en la historia de las naciones entonces notaremos los siguientes puntos: El primero es que en las más esenciales producciones del hombre lo que viene al ser no tiene el carácter ni de artefacto, por ej. utensilio o máquina, ni de una modificación en el curso de las energías naturales, es decir, no tiene el carácter de un efecto o resultado material o espiritual, físico o psíquico. No obstante en esas producciones algo viene al ser, pero justamente lo que viene pertenece a otro orden, y es la presencia de una dimensión abierta que es a la vez un ámbito de posibilidad radical de ser para el hombre que puede y debe ser llamada un espacio de juego en que lo que se pone en juego es la alternativa entre dejar a las cosas entrar en sí mismas y mostrar su arraigo en lo Abierto de la dimensión, o al revés, arrancar a las cosas de su raíz en lo Abierto, y hacer de ellas momentos sin consistencia para una voluntad desorbitada y sin reposo posible. Lo tercero por observar es que ese entrar las cosas en sí mismas patentizando su arraigo en la dimensión abierta en que ellas consisten y por tanto son, es a la vez un cierto dejar oculto lo que funda esa manifestación, si bien ese ocultamiento no alcanza siempre el mismo grado. En esta perspectiva el Ser es lo que otorga eso Abierto o ese Claro (**Lichtung**) en que se hace posible una iluminación y un oscurecimiento, y es por tanto en un sentido muy peculiar la Verdad originaria. Es así como el hombre de vez en vez produce algo inaudito y sin parangón, algo que referido a las necesidades biológicas de conservación o a los apetitos de la animalidad o a los intereses de la voluntad de dominio, carece de sentido y parece un despilfarro de fuerzas o el producto de una fantasía delirante cuando no de una voluntad mistificadora. En algunos textos ese espacio de juego es designado como mundo en un sentido muy diferente al que posee ese término en *Ser y Tiempo*. «Un mundo -dice uno de ellos- es lo siempre inconsistente (*ungegenständliche*) que padecemos en tanto los caminos del nacimiento y de la muerte, de la gracia y de la maldición, nos mantienen en la abertura del ser (*El origen de la obra de arte*). En otro lugar, ese espacio de juego, el mundo, aparece paradójicamente instituido para originar una oposición fundamental en la cual el mentado espacio se contrapone a algo gracias a lo cual su esencia se actualiza. «El mundo -se dice allí- hace aparecer precisamente lo que no está decidido y lo que todavía está desprovisto de medida y decisión». En esta perspectiva lo que se hace presente en esas producciones del hombre, cualquiera que sea la materia que use y la finalidad expresa que se proponga, debe llamarse poema, pero lo es en un sentido eminente la obra de arte y tanto como ella o más, el lenguaje mismo. Ahora bien si

volvemos al punto de partida y nos preguntamos por el modo como ha hablado el Destino en tanto no nombra sino el Ser, diremos al hilo de esta reflexión, que el Destino habla ya en el poema no como un requerimiento todavía por cumplir sino al revés como respuesta a ese requerimiento. «Cada vez que acontece arte, esto es, cada vez que se da un Comienzo, la Conmoción (*Stoss*, Sacudida) deviene historia» así se expresa apretadamente el pensador en el escrito citado y en conformidad con él diremos que todo auténtico existir histórico es necesariamente un comienzo o recomienzo. Si lo hemos entendido bien, ese brotar o irrumpir del mundo como dimensión abierta y espacio de juego, no puede jamás por su misma naturaleza convertirse en posesión definitiva y bien asentada del hombre. Su solo modo de darse es en la precariedad y en el riesgo. En otras palabras, lo Abierto tiene que ser mantenido abierto por la vigilancia del espíritu y la lucha contra el hundimiento de la existencia en la pura instrumentalidad del ente. Toda convivencia, toda forma de socialidad que se centra en la conservación pura y simple de lo instituido o en su mero desarrollo o el cambio de lo instituido por otras instituciones en el mismo plano, permanecen fuera del llamado del Destino como embriones o abortos de plena humanidad.

5. LOS ESCRITOS POLITICOS DE HEIDEGGER

Captar el momento elegido por la Divinidad para que un conglomerado humano salga de su soñoliento y opaco vegetar en la lucha por la existencia o en la disipación de la sobrecapacidad material, sorprender la hora propicia para operar una transformación decisiva de su existencia, ha sido aparentemente no la obra de una pausada reflexión, digamos que no ha sido cosa de sabios, sino más bien de un olfato especial, de una capacidad de presentimiento excepcional en el género humano. Con todo, no conviene generalizar. A medida que nos aproximamos a la modernidad surgen pueblos de compleja trayectoria hecha de altos y bajos en sucesión ilimitada, sometidos a ritmos caprichosos y en los cuales despunta poco a poco o súbitamente la conciencia de una vocación universal. Y los hay también entre ellos para quienes la definición de esa vocación se hace más difícil que a los otros y a la vez más apremiante. Son estos últimos pueblos que parecen padecer un exceso de energía vital y a la vez una especie de impotencia para fijarse a sí mismos una meta y un rumbo precisos y así se ven dominados por impulsos formidables y fácilmente destructores. Se explica que sea en esos pueblos donde la reflexión de hombres privilegiados se vuelva de un modo insistente sobre la comunidad a que pertenecen con la esperanza de aclarar su vocación sin sospechar acaso que eso sea querer robarle su secreto a esa gran Esfinge que es la historia.

A este origen se enlazan los llamados escritos políticos de Heidegger y en especial el más importante, su Discurso a los universitarios alemanes cuyo título es: *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Su contenido aparece visiblemente determinado tanto por la concepción del gestarse histórico esbozada ya en *Ser y Tiempo*, como por la coyuntura política concreta que fue la de Alemania entre 1930 y 1935, pero lo está también, si bien

de un modo más secreto, por la tradición pensante del pensamiento germano. La posición global heideggeriana arranca de una necesidad visceral experimentada ya a través de un siglo por los grandes espíritus y las mentes más creadoras del mundo germánico. En todos ellos se percibe una cierta voz desgarrada, muy a menudo angustiada y a ratos resentida, ante una unidad de pensamiento y acto, una valentía y decisión, una altura de miras que se quedan atrás sin cumplimiento. «Permitid -decía con elocuencia Fichte-, vosotros también, que se reúnan los elementos de nuestra vida espiritual y superior, esos elementos tan secos, esos lazos de nuestra unidad nacional tan separados y diversos en un horrible desorden, como los huesos de que habla el profeta[...] pues el soplo vivificante del espíritu no se ha extinguido todavía (*Discurso III a la Nación alemana*). En un contexto diferente y en un tono de confianza ilimitada se mueve el pensamiento de Hegel sobre la misión rectora asignada al pueblo germano hecha patente para él en la Reforma del cristianismo cumplida auguralmente por Lutero. En otros espíritus la reflexión sobre su propio pueblo se carga de un negro resentimiento y una amarga decepción. Con su habitual agudeza en el manejo del escalpelo conceptual, Nietzsche ahonda en el alma alemana y saca a luz a la vez su rostro verídico y el disfraz bajo el que se encubre: «Como todo ser ama a su símbolo, así el alemán ama a las nubes y todo lo que es fofo, movedizo, crepuscular, húmedo y velado. Todo lo que es incierto, inconcluso, fugitivo, evanescente o en devenir, le parece profundo donde quiera lo encuentre» (*Más allá del Bien y del Mal*). Pero acaso donde mejor, más honda y dramáticamente pensado se da el carácter del pueblo germano y donde mejor aflora la conciencia de un destino nacional ubicado en un futuro incierto y por eso desesperante, es en Hölderlin. Así leemos en las páginas finales del **Hiperion** esta patética declaración: «Es una dura palabra la que voy a decirtel[...] no se puede imaginar pueblo más desgarrado que los alemanes. Encontrarás en ellos obreros, pensadores, sacerdotes, señores y siervos, jóvenes y adultos, claro está, pero ni un solo hombre». Y sin embargo más de una vez en sus grandes poemas el tema que absorbe al poeta es la grandiosidad del destino encomendado a su pueblo. Lo que allí se entrevé es un pueblo profético, sabio, pacífico, rico en videntes y sabios, hecho para guiar a los otros pueblos sin la coacción de la violencia, sin el empleo de la fuerza, un pueblo que emerge bajo la figura de la sacerdotisa y la consejera sin armas de los pueblos y de los reyes («Himno a Germania»). Paralelamente a esta búsqueda de su propio rostro y de su propio destino se deja oír en todos ellos una nostalgia no tanto por el modo de sentir y el estilo de vida de los pueblos mediterráneos como por la Grecia de la antigüedad, el pueblo por excelencia de la belleza y la medida, esto es, de la luz atrapada y convertida en fuerza para someter y domeñar lo monstruoso y sin medida, el poderoso y siempre resurgente Caos. Claro está, Heidegger ve en lo griego, otra cosa que sus predecesores, exactamente dicho, lo que ve es el instante primero en que lo Abierto en que se mueve toda existencia humana adquiere forma y viene a la palabra. Pero no ve ese instante como el simple rudimento, el esbozo pobre de lo que sólo posteriormente será vigoroso y magnífico, sino al revés como una Plenitud que no puede ser sobrepasada y a la cual es preciso rememorar.

Sólo dentro de esta perspectiva es posible abordar inteligentemente el Discurso sobre

la autoafirmación de la Universidad alemana y verlo en lo que es, a saber: una tentativa de interpretar los signos bajo los cuales le habla el Destino al pueblo alemán en ese único instante, asignándole rumbos y quehaceres concretos. No sólo la particularidad espiritual de ese pueblo está presente en el Discurso sino además su lugar geográfico en medio de otros pueblos, su estrechez económica y además la gestación vertiginosa de un gran movimiento político. El objetivo inmediato se centra en la obligación para el profesorado y el estudiantado de asumir el triple servicio de la ciencia, del trabajo y de las armas. Con todo, sólo la recta comprensión del sentido de estos servicios puede iluminarnos sobre cómo están ellos llamados a unificar al pueblo alemán haciendo desde luego del intelectual y del trabajador no dos estamentos opuestos por sus intereses supremos y en permanente lucha, sino los colaboradores de una misma obra. Dentro de este marco de referencia, lo que le incumbe al intelectual alemán como servidor de la ciencia no es un entregarse a las motivaciones que conducen a un progreso indefinido en cualquier dirección, sino algo radicalmente diverso. Reasumiendo la significación que tuvo el saber riguroso para los griegos, Heidegger parte de una exigencia mucho más alta y a la vez más difícil. «Ciencias -dice- es el firme mantenerse cuestionante en medio de la totalidad del ente en constante ocultamiento. Este activo perseverar sabe a la vez de su impotencia ante el Destino». Más adelante leemos: «Este cuestionar no es ya más sólo el peldaño traspasable hacia una respuesta como saber, sino que el mismo cuestionar se vuelve la más alta forma del saber». Sólo una ciencia que llega a mantenerse en vilo sobre todo lo ganado como información, verificación, esto es, posesión segura, permite superar el encapsulamiento en las múltiples especialidades científicas. Pero si esto es lo que se quiere en el servicio de la ciencia, entonces surge una decisiva consecuencia: cual es la de que el profesorado y el estudiantado «se adelanten a los más avanzados puestos del peligro de la constante incertidumbre del mundo». Tal vez ahora se haga comprensible por qué el servicio de la ciencia tiene una preeminencia de hecho aunque no de derecho sobre los otros dos y por qué es el que recibe un más amplio desarrollo. En efecto, aquí se trata del compromiso que debe asumir el intelectual en relación a la vocación espiritual del pueblo alemán. «Este pueblo -dice el texto- trabaja en su destino en tanto instala su historia en lo manifiesto de la prepotencia de los poderes configuradores del mundo, y gana siempre de nuevo su mundo espiritual». «Así expuesto a la extrema problematicidad de su existir (*Dasein*) propio quiere este pueblo ser un pueblo del espíritu» y con todo, ni el trabajo del obrero, ni el oficio de las armas son ajenos a la realización de esta vocación y arraigan tan originariamente en el alma del pueblo alemán como la ciencia. Así un cultivo del saber científico y filosófico que contribuyera consciente o inconscientemente a debilitar en el miembro de la comunidad la necesidad y la dignidad del trabajo o de las armas se condenaría automáticamente como forma de cultura aparente (*Scheinkultur*).

Digamos que ninguna exposición, ninguna acumulación de citas puede conservar el arranque, la brevedad cortante y el dramatismo que exhala el lenguaje de este discurso. Sentimos al leerlo que tiene su propia verdad porque es la revelación fulgurante del destino de todo un pueblo en un lugar de su historia. La verdad de este discurso no tiene

nada que ver con la comprensión o la incomprensión del pueblo a que fue dirigido, del mismo modo que la verdad de los discursos de los profetas de Israel nada tiene que ver con el grado de fidelidad o infidelidad con que fueron escuchados. Puede comparárselo con el gran discurso de Pericles a los atenienses por su clarividencia y la esplendidez de su forma. Cabe entonces preguntarse cómo alguien con algún resto de inteligencia o de buena fe haya podido encontrar en ese texto alguna similitud, algún parentesco de fondo con la ideología del nacionalsocialismo. Acaso quepa decir que la pasajera adhesión de Heidegger al movimiento nacionalsocialista pudo crear en algún hombre de la calle la sospecha de una connivencia entre un pensamiento y otro. Pero esa disculpa no vale para el hombre de letras, menos aun para el filósofo profesional, a quien le tocaría explicar no sólo la fugaz adhesión a ese movimiento político, sino el explícito repudio de esa ideología por parte de Heidegger y la no menos explícita censura de que fue objeto por los ideólogos oficiales del Partido. Todavía en 1938, en pleno apogeo del nacionalsocialismo, hablaba Heidegger acerca de «esos lamentables revoltijos de necesidades tales como las filosofías nacionalsocialistas» (Nota 4 a *La época de las concepciones del mundo*). Sólo si sentimos aclarada la incompatibilidad del pensamiento político de Heidegger en relación a esas seudofilosofías políticas tenemos derecho a preguntarnos acerca de la adhesión del pensador germano a un partido sostenido por la más rudimentaria base científica y filosófica como era el nacionalsocialismo. Fue verosímelmente una adhesión, un acto de confianza depositado en la persona del Führer y más aún el pueblo alemán movilizado masivamente, como fue también probablemente una infraestimación del poder de seducción de una ideología exaltadora de la superioridad de la sangre, de la fuerza bélica y del orgullo. Habría que señalar de paso cómo nuestro siglo ha sido pródigo en adhesiones de intelectuales de rango a regímenes socialistas totalitarios de las que nadie o casi nadie ha hecho escándalo. El hecho es que el pensador Heidegger como Platón, como Gide, como Russell, como tantos otros, se engañaron y se desengañaron. Porque ninguna concepción política, ninguna doctrina que se mueve en la generalidad de la idea pueden garantizar la justeza en la adhesión a un hombre o a un movimiento o una organización, y así cerrar la puerta al engaño. También en este plano el hombre de ideas puede ser tentado por el riesgo de ganar la partida, comprometiéndose a la acción, sobre todo allí donde la pujanza y la decisión de un pueblo parecen conjugarse excepcionalmente. Claro está, el error del pensador se despliega en un nivel más alto de influencia y nos produce, o a lo menos nos debiera producir, una sensación de angustia ante lo trágico de la existencia humana, a lo que está expuesto mucho más el más lúcido de los hombres que aquel inmerso en el hacer cotidiano y envuelto en su estrecho horizonte. Si así ocurriera sentiríamos el error de Heidegger no de otro modo que el error de Edipo Rey. He ahí el mejor de los hombres, el más noble y el más hábil entre los habitantes de Tebas y a él precisamente le es vedado discernir lo que hará a la vez su desgracia y la desgracia de su patria y que será obra de sus propias manos. Ante el hombre trágico, cualquiera que él sea, debiéramos a lo sumo comprender, compadecer y callar.

6. PROBLEMAS E INCERTIDUMBRE DEL PENSAMIENTO POLITICO DE HEIDEGGER

Se ha intentado hasta aquí exponer sólo algunos aspectos del pensamiento político del pensador germano, precisamente aquellos que en su propia obra alcanzan alguna extensión. Esta selección de temas unida al carácter episódico con que son tocados los restantes temas en los escritos mismos dejan planteados problemas gravísimos e insoslayables.

El primero de ellos se suscita a partir de ese estado regular de mediocridad espiritual en que se mantiene la vida de los pueblos allí donde la voz del destino no se hace oír como un llamamiento a configurar en «la grandeza de una tempestad» la existencia del hombre. Mientras tanto se levantan fábricas, se ara la tierra, se vencen las epidemias, se protege la vida humana, las investigaciones científicas progresan. En ese clima de mediocridad espiritual colmado de indiferencia o de aversión por todo lo plenamente bello, la comunidad humana debe perdurar y si bien jamás pierde del todo el sentido de la justicia y del derecho en las relaciones humanas, siempre está amenazada de destruirse a sí misma o dejarse destruir por otras comunidades. Cabe preguntarse entonces si frente a esta amenaza el hombre puede apoyarse en valoraciones y normas éticas inconclusas que sean válidas para toda situación posible por cuanto poseen una evidencia o verdad práctica accesible a todos. Nada en el pensamiento de Heidegger cierra el paso al reconocimiento de esas valoraciones y principios éticos, pero en ninguna parte aparece explicitada y fundamentada su necesidad para la conservación de una sociedad acomodada a su estado de mediocridad o inconsciente de ella. Observaremos además que los mismos juicios negativos que el pensador emite sobre la civilización occidental sobre todo en el presente en que vivimos presuponen valoraciones y principios normativos a los que se les otorga el más pleno asentimiento.

Otro problema nos plantea la actividad específica del Estado tal como la implican los escritos políticos en relación a las demás actividades del espíritu. Puede concebirse el Estado como instituido exclusivamente para permitir y proteger la libre expansión del arte, la ciencia, la filosofía, la técnica, el culto a Dios o los dioses. O bien lo podemos pensar como puesto para señalar metas y direcciones a toda actividad creadora o transformadora del hombre, sin imponerlas como obligatorias, o forzar a su realización. En fin podemos concebir el Estado a la manera hegeliana como órgano de la más alta y por ende soberana moralidad y consecuentemente con derecho a imponerla a la comunidad. Verosímelmente ni la primera ni la última concepción del Estado caben dentro de la perspectiva heideggeriana. Con todo, se puede epilogar interminablemente sobre cuál sea en definitiva su pensamiento. Mucho más decisivo resulta el hecho de que para Heidegger el Estado no es visto fundamentalmente como un mero instrumento y, desde el punto de vista moderno, como una inmensa maquinaria que de repente empieza a funcionar mal sin que nadie sepa exactamente por qué funciona mal, o bien sin que nadie se atreva a interrumpir su funcionamiento. Habría que decir más bien que el Estado es primeramente aquello para lo cual sirve esa inmensa maquinaria hecha de

instituciones y servicios de toda clase, aquello, pues, que es su razón de ser. Esta razón de ser no es otra cosa sino la posibilidad de algo más que una vida en común, porque ha de ser la posibilidad de realizar lo destinado en una época determinada por el Ser, eso que hemos llamado ciñéndonos al lenguaje del pensador la eclosión (*Aufgehen*) del mundo como mundo. Una tal posibilidad es necesariamente siempre la de un pueblo determinado en una hora determinada y por eso no puede ser descubierta por ninguna reflexión a partir de conceptos universales, ni obtenidas por un cálculo sobre la base de los hechos, sino tan sólo acogida como la forma pregnante capaz de alzar a su más alta medida por una agrupación de hombres. No obstante cabe preguntarse ¿no será la razón filosofante capaz de enunciar principios que juzguen en cierta medida la pretensión de esa forma a elevar la existencia colectiva? Los escritos del pensador no permiten sobre este punto ningún tipo de respuesta.

Pero si estos problemas quedan desplazados es porque la reflexión de Heidegger sobre comunidad y Estado es atraída y absorbida por algo muy diferente a las estructuras que fundan la constancia de esas realidades sociales y a la vez diferente de las simples leyes de desarrollo, progreso o retroceso, que es posible detectar en la duración de las mismas. Porque de lo que se trata es de diferenciar radicalmente esa dimensión constitutiva de la historicidad, de toda falsa asimilación no sólo al movimiento que es tránsito a saltos regido por una dialéctica de progreso como es la dialéctica hegeliana y que vanamente se afana por comprender lo concreto, único y simple de la existencia humana a partir de lo universal del concepto. Lo peculiar de la realidad histórica se da siempre como lo vio muy bien Dilthey en eso que él llamó «lo compacto del presente» o con más precisión, de ese presente que el análisis de Heidegger percibe como un ya sido y un todavía por ser, que no se suceden, porque no nacen ni mueren sino se dan juntos en la instantaneidad de la distensión temporal. Pero también hay que reconocer en la historicidad del existente humano el hecho de que ese presente así como se mantiene, así también ha irrumpido de pronto para sucumbir y dar lugar a otro presente. Y lo que viene al hombre en cada época de la historia es siempre lo mismo bajo diversos rostros aunque esos rostros puedan no representar con la misma fidelidad aquello que por ellos se muestra. Decimos que es lo mismo lo que en el fondo se muestra porque es siempre la dimensión abierta en la que se hace posible que la piedra se instale como piedra, el árbol como árbol, el mortal como mortal y el inmortal como inmortal y lo divino como divino. Pero si ese emerger de las cosas se da en esa dimensión, es porque ella previamente ha hecho posible lo que el pensador germano denomina el espejeo, esto es el juego en que los entes desde su diferencia misma remiten cada uno a su manera a los puntos cardinales de la referencia: humanidad y divinidad, tierra y cielo. Inciertos e inseguros son los caminos que los hombres según la época deben recorrer para preparar el advenimiento de ese presente, desconocidos son también los riesgos que esos caminos una vez hallados esconden. Así acontece con la ciencia positiva, la técnica mecanizada y aun con la metafísica en la época de la modernidad. Pero una cosa sí es segura y es que a través de todas las transformaciones a que hoy la naturaleza y el mismo medio humano son sometidos, a través de toda su voluntad de dominio y planificación,

el hombre sigue buscando como a ciegas no algo inasible situado en un futuro o un más allá desconocidos sino ese único presente que por su sólo advenir anula al ayer perdido y el futuro jamás alcanzable, e instala de golpe nuestra existencia en la simple unidad de su Comienzo y su Final.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:212

ARTICULOS PUBLICADOS

POR EL AUTOR

«*La idea de Teología en Santo Tomás de Aquino*» DILEMAS, diciembre de 1974, Nº 10, Santiago, págs. 20 a 26.

«*Heidegger pensador político*» DILEMAS, diciembre de 1976, Nº 12, Santiago, págs. 27 a 38.

«*Prólogo para un ensayo sobre Nietzsche*». **Philosophica** Nº 5, 1982, Ediciones Universitarias de Valparaíso, págs. 29 a 38.

«*Los principios del saber en la concepción aristotélica de la ciencia*». **Philosophica** Nº 4, 1981, Ediciones Universitarias de Valparaíso, págs. 77 a 86.

«*Sobre el concepto aristotélico de forma*». **Philosophica** Nº 2 - 3, 1979 - 1980, Ediciones Universitarias de Valparaíso, págs. 151 a 158.

«*Aclaraciones sobre la teoría aristotélica de la substancia*». **Philosophica** Nº 1, 1978, Ediciones Universitarias de Valparaíso, págs. 145 a 154.

«*La aventura de Federico Nietzsche*». Federico Nietzsche. Archivos de la Revista **Estudios**, 1944, págs. 4 a 12.

Si, como dijo Pascal, el hombre es una caña pensante, entonces la filosofía es una gota de rocío que insólitamente corona algunas cañas pensantes y que surge, casi como una gota de sangre, a la hora del crepúsculo, como diría Hegel. Esta gota de rocío puede condensar una época, una cultura e incluso dimensiones profundas de la realidad. Algunos de los pensamientos de estas insólitas cañas pensantes - como Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Hegel, Nietzsche, Husserl y Heidegger - son motivo de la profunda y empática interpretación y del lúcido discernimiento que el autor hace desde el horizonte católico.

Quien nos introduce en su fantástica máquina filosófica del tiempo para cruzar vertiginosa y laboriosamente desde el siglo IV a. C. hasta el siglo XX, quien nos guía por estos caminos y senderos del pensar es el Padre Rafael Gandolfo Barón S.S.C.C. (1912-1982), filósofo, pedagogo, hermeneuta y, sobre todo, maestro. Con sus "finísimas antenas mentales" de filósofo, nos instaló en esa reapropiación maravillosa y extraordinaria del hallazgo filosófico tocante al ser, a lo moral, al hombre, a la historia o al tiempo.

En una época eminentemente científico - tecnológica como la actual donde los legítimos valores de la eficacia y de la eficiencia se distorsionan hasta convertirse en una pseudoética, donde allende el legítimo quehacer científico, sólo parece ser real lo que adquiere visos mensurables y estadísticos, estos escritos portan voces filosóficas de siglos, saturadas no precisamente de vetusto polvo de rincones, sino del polvo estelar que nos vincula a otras dimensiones de lo real. Libro abierto no sólo al especialista en filosofía, profesor o alumno, sino también al profesional culto y, por ende, interesado en la filosofía, al alumno universitario preocupado de una formación integral y acaso al audaz alumno o alumna de liceo o de colegio que no se satisface con una mera historia de la filosofía.

