

LA PARADOJA DE LA MODERNIDAD

Director de tesis: José Ignacio Galparsoro Ruiz
Doctorando: Esther Márquez Benítez
DICIEMBRE 2015



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: La modernidad como principio y fin.....	1
1. EL ANIMAL HUMANO.....	15
2. ANTERIORIDAD.....	27
3. CONCIENCIA DESDICHADA.....	53
4. SUJETO.....	77
5. SABER-PODER.....	109
6. POSTERIORIDAD.....	139
7. CONCLUSIONES.....	173
BIBLIOGRAFÍA.....	181

INTRODUCCIÓN: La Modernidad como principio y fin.

La Modernidad aparece como cuestión sobre sí misma, como "ontología del presente"¹. Surge como autoconciencia y, paralelamente, como texto sobre el que se realizará un comentario tras otro hasta nuestros días. Comentario y crítica: la que corresponde a la postmodernidad, que, a su vez, como en el mito de Sísifo dará pie a nuevos y nuevos comentarios... y a más textos.

En la exégesis bíblica la verdad era revelada. Para la hermeneútica moderna, por contra, la verdad del texto es el contexto. Hay un desplazamiento de lo objetivo a lo subjetivo. En la Modernidad, el propio sujeto, que se exige a sí mismo la "salida de su minoría de edad"² y ve en ello un acontecimiento³ que inaugura una nueva época, tendrá que ajustar continuamente conocimiento y realidad: la exégesis sin verdad es un bucle. Ahora el Creador es el hombre y es plenamente consciente de ello. Sin embargo, esta exigencia de la propia filosofía, que enuncia Kant cuando anima a los hombres a atreverse a saber por sí mismos "sin la

1 Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2003. p.69.

2 *¿Qué es la Ilustración?* En: Kant, E. *Filosofía de la Historia*. México:FCE, 1994

3 Entendemos como "acontecimiento" el hecho singular en que se presenta la Ilustración a sí misma: como ejercicio nominal, como pensamiento que da valor al nombre. Al autodenominarse actúa. Es un acto de habla: por la presente, me denomino "época de la Ilustración o época de *Federico*", pero esta idea acerca del nombre es ya moderna. Foucault, como nos dice Javier de la Higuera, en el prólogo a *Sobre la Ilustración* (2003), al calificarla como "acontecimiento" quiere sustraerla a la visión trascendental de la historia, contrapuesto a "advenimiento" en el que se revelaría necesariamente. En nuestro caso, estamos de acuerdo con Habermas en que la modernidad se presenta como proyecto, y esta es su característica. Esta es una de las premisas de nuestra investigación.

conducción de otros”, y que tiene un tinte moral⁴, pues se exige valor para ello, terminará no sólo con la religión, como pretende, sino que al establecer también un límite sobre lo que se puede pensar, favorecerá la distinción entre las ciencias humanas y las naturales. Las primeras quedarán supeditadas a las exigencias metodológicas de las últimas, pero la imposibilidad de cumplir estas exigencias sumerge todo aquello que gira en torno a la noción de *hombre* y todo lo que es sospechoso de subjetividad en una eterna autocrítica. En el *Discurso del método* se establece decisivamente la noción de *subjectum* y su indisociable preocupación por la fundamentación del conocimiento que ella misma desata. Es aquí donde se determina la Modernidad, pues ambos aspectos inauguran la problemática que transita los diferentes caminos recorridos hasta nuestros días.

El método científico no es aplicable a la filosofía. Lo que se nos presentaba como un logro por su parte, el abandono de la superstición gracias a la razón autónoma, genera un mundo en el que ella misma, al abrir el paso a la ciencia, resulta prescindible. Del propio *pathos* del conocimiento nace la escisión que le da muerte. Parece evidente la afirmación hegeliana de que religión y filosofía tienen el mismo objeto: el declive de la primera ha dado como declive la última. Esto es lo que nos dice Adorno sobre la situación de la filosofía:

“Tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones. Lo que antaño, por comparación con la apariencia de los sentidos y de

4 En Kant la teoría del conocimiento y la moral están unidas de esta forma. La Ilustración es un imperativo: debes tener valor y esforzarte, en contra de tu naturaleza, por desatar las cadenas de la tradición y de la superstición; pero ese saber autónomo tiene unos límites que son descritos en su obra.

toda experiencia vuelta hacia el exterior, se sentía como lo absolutamente contrario a la ingenuidad se ha convertido por su parte, objetivamente, en tan ingenuo como hace ciento cincuenta años ya Goethe consideraba a los pobres pasantes que buenamente se entregaban subjetivamente a la especulación. El introvertido arquitecto de los pensamientos vive en la luna confiscada por los extrovertidos técnicos[...] La expresión más patente del destino histórico de la filosofía es su regresión, impuesta por las ciencias particulares, a una ciencia particular.”⁵

Cuando hablamos de Modernidad tenemos que hablar de circularidades y paradojas. La Modernidad es la confianza en que el hombre, sujeto del conocimiento, guiado por su propia razón libre de prejuicios, y obediente al mismo tiempo a lo que ella le dicta, tiene la capacidad de modificar del mismo modo la realidad, siendo uno con ella y, por lo tanto, de vivir responsablemente en un mundo libre. Inversamente, hasta ese luminoso momento, los hombres, condenados a la superstición, viven en la cárcel de la ignorancia y en la barbarie de sus regímenes. Aún así, esta confianza adelanta una promesa, pues, como el propio Kant afirma, la suya no es aún una época Ilustrada, que sin duda advendrá, sino una época de Ilustración. Dos nuevos aspectos capitales emergen ahora: la visión escatológica de la historia y la relación entre saber y poder. Por una parte, en el pensamiento moderno es definitoria la búsqueda de un nuevo comienzo o siquiera de un final omniexplicativo en el que realidad y espíritu sean plenos – fin de la historia, paz perpetua– . Todo pensador se presenta como ejecutor de ese final y anunciador de la aurora (Hegel, Nietzsche, Heidegger...), pues la Modernidad es, ante todo, un proyecto

5 Adorno, W.Th. *Dialéctica negativa; La jerga de la autenticidad*. Madrid: Tecnos, 2008. pp.15-16

artificialmente pensado y quizás por ello una y otra vez fracasado⁶. Por otra parte, como decimos, la filosofía se compromete con el poder, para después sospechar de sí misma ante tal unión. Esta cuestión es fundamental en Nietzsche y especialmente en la Escuela de Frankfurt, y será una de las ideas rectoras de la Postmodernidad.

La Postmodernidad es la decepción ante esa promesa rota. Una dosis de realismo que no puede explicarse únicamente a causa de la situación de

6 A este respecto es interesante el análisis de la idea de "nación" que realiza Alain Finkielkraut en su obra *La derrota del pensamiento* (Barcelona: Anagrama, 1988). El autor realiza una génesis de este concepto a través de las disputas que se dan entre las Luces y el Romanticismo teniendo como fondo las desavenencias no sólo ideológicas, sino territoriales, entre franceses y alemanes. Goethe y Herder en Alemania; los revolucionarios y los contrarrevolucionarios, en Francia, reclaman para sí el concepto de "cultura" y el de "nación" sobre dos concepciones antropológicas en principio contrarias, que nos interesan aquí por varias cuestiones: 1. Como ejemplo de la ambivalencia moderna, en la que una misma idea circula en sentido contrario. 2. Como paradigma de la dicotomía Modernidad/Postmodernidad que sigue la estela de la establecida entre Ilustración/Romanticismo. 3. Como fundamento de la relación entre saber-cultura y poder-nación. 4. Como ejemplo del reflejo entre pensamiento y realidad que tanto nos interesa en nuestra investigación.

Finkielkraut afirma que "Será necesaria la derrota de Jena y la ocupación napoleónica para que la idea de *Volksgeist* alcance su auténtico apogeo."(p.13) La filosofía de Herder "devuelve a la duración todo lo que se había creído idéntico e invariable en el hombre" (p.11). No hay un valor universal a partir del cual explicar la historia, ni un progreso racional de la humanidad, sino que aunque la historia es inteligible, se compone de hechos singulares que se explican por un cúmulo de circunstancias, de manera que no hay una cultura universal, sino diferentes culturas intrincadas en las diferentes naciones, únicas e irrepetibles. Para Herder, según el autor, el universalismo es el reflejo de la arrogancia francesa. Ahora bien, también en Francia, en la misma época "los pensadores tradicionalistas acusan a los jacobinos de haber profanado con teorías abstractas el genio nacional."(p.14). La nación para los revolucionarios se basa en la igualdad y en la voluntad de los asociados y no en su nacimiento. La sociedad se constituye voluntaria y libremente, por contrato social. Frente a ellos, los tradicionalistas contraponen la sociedad a la voluntad del hombre: "la sociedad no nace del hombre, él es quien nace en una sociedad determinada"(p.17) y anterior a él. La cultura condiciona al hombre y no al revés. Según esta concepción el "hombre" es un "sueño del espíritu". Sin embargo, a nuestro entender, las singularidades que diferencian las distintas culturas y que dan pie a las ciencias humanas, no dejan de ser universales, por ejemplo, la lengua. Otro aspecto paradójico se da en que los tradicionalistas "A semejanza de los apóstoles de la soberanía popular, hacen remontar el poder desde la base hacia la cumbre. Cuando lo que habría cabido esperar era verles contestar este principio democrático, en la práctica se sitúan en su mismo terreno y descubren la nación *bajo* el individuo. El error de los revolucionarios consiste en no haber descendido bastante, no haber ahondado con suficiente profundidad en su búsqueda de las bases colectivas." (p.20)

Europa durante el siglo XX, aunque evidentemente el “fracaso del pensamiento” no se comprende sin el nazismo y las dos Guerras⁷. Sin embargo, la confianza en la razón contiene en sí misma el germen de su ruptura y por ello la Postmodernidad sigue siendo moderna: actualiza aquello que se encontraba en potencia en los postulados ilustrados, lo apenas intuído como su negación, realizándose de esta manera como verdadera autoconciencia, tal y como se presentaba a sí misma, pues la autoconciencia necesita desplegar todos sus recovecos para adquirir dicho estatus.

Este mismo “detalle”, no se le escapa a Foucault cuando para hablarnos de la crítica como rasgo esencial del Occidente moderno, acude en primer lugar a lo positivo: la “explosión del arte de gobernar a los hombres” que se da a partir del siglo XV, y nos dice que:

“...de esta gubernamentalización, que me parece bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo XVI, no puede ser disociada, me parece, la cuestión de “¿cómo no ser gobernado?””

y, sigue:

“parece que podríamos situar aquí lo que llamaríamos la actitud crítica. Enfrente y como contrapartida, o más bien como compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de

⁷ Como afirma Foucault en el texto *Sobre la Ilustración*, ya citado, es fundamental la relación entre la cuestión del “sentido” constituido por la “maquinaria de coerción del significante” y la relación “saber/poder”, después de la barbarie, es decir, después del sinsentido del nazismo: “¿cómo puede ser que el gran movimiento de la racionalización nos haya conducido a tanto ruido, a tanto furor, a tanto silencio y tanto mecanismo sombrío?” (*op.cit.*p.18) Esta sospecha sobre la racionalidad y el lenguaje es el fundamento del pensamiento postmoderno. La volveremos a retomar cuando hablemos de la obra de Bauman.

encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar a estas artes de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial, pero también y por ello mismo, como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría habido algo que habría nacido en Europa en este momento, una especie de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, manera de pensar, etc., que yo llamaría simplemente el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio. Y por tanto propondría como primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser de tal modo gobernado.”⁸

La crítica acompaña a la empresa moderna como su sombra, como el juego de destrucción y construcción, y expresa ya en el camino postmoderno la antítesis como destino. Foucault nos habla de un desfase entre *Aufklärung* y Crítica a partir del siglo XIX y sobre todo del XX, lo que corresponde con la Postmodernidad, en el que, de la obra kantiana, se desarrolla en mayor medida la Crítica de la propia Ilustración. Este desfase es el desarrollo lógico del sistema de Kant, en el cual la Ilustración necesita de la Crítica para establecer los límites de lo pensable frente al prejuicio o creencia y la Crítica necesita de la Ilustración para no caer en un puro formalismo, tal y como en realidad ha sucedido. Es decir, no cabe desanclaje entre ambas. Si aparecen unidas en la obra de Kant es porque desunirlas trae como consecuencia una paradoja: la Crítica acaba con la Ilustración de la que forma parte; lo que surge del valor del hombre acaba convirtiéndose en cobardía, en censura.

Tal es nuestro momento. La actualidad de la Ilustración que nos propone Foucault en sus últimos textos sobre el tema consiste en la superación de

8 Foucault, Michel. *op. cit.* p.8

ese vacío. Si bien él mismo queda preso en la telaraña de la filosofía vuelta sobre sí misma cuando dice:

“Es un privilegio de hecho, pues, para el trabajo histórico-filosófico que en este período aparezcan de alguna manera, en vivo y en la superficie de unas transformaciones visibles, estas relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto, que son lo que hay que analizar [...] No es porque privilegiemos el siglo XVIII, porque nos interese en él, por lo que encontramos de nuevo el problema de la *Aufklärung*; yo diría que es porque queremos fundamentalmente plantear el problema ¿Qué es la *Aufklärung*?, por lo que encontramos el esquema histórico de la modernidad.”⁹

Cuando el inicio es el final no podemos saber en qué orden se dan los hechos, qué cuestiones son *a posteriori*. Las relaciones entre verdad, sujeto y poder son visibles en la Ilustración porque sólo a partir de ella adquieren significado. Si Foucault las privilegia y le indican el camino hacia la Ilustración es sólo porque ésta las trae de vuelta hacia atrás.

Un tercer momento comienza a surgir cuando hablamos de identidad entre Modernidad y Postmodernidad¹⁰, cuando nuestro propio enfoque, el que aquí vamos a proponer, intenta buscar lo que denominaremos una Modernidad Reconciliada. No obstante, y en ello demostramos que no hemos salido aún de la Modernidad, debemos hacer una autocrítica¹¹: la Modernidad Reconciliada, la síntesis, es la claudicación del pensamiento, pues no hay pensamiento sin oposición.

9 Foucault, Michel. *op.cit.* p.23

10 La Postmodernidad es Proyecto Negativo, pero igual de artificial que el Proyecto Racional Moderno.

11 Esa crítica de la que no podemos salir, ese constante preguntar “¿qué es la *Aufklärung*?”

En ese segundo momento que es la Postmodernidad, la exigencia crítica encierra el pensamiento en una constante revisión de sí mismo: ya sea su objeto el propio lenguaje; ya sean sus objetos los textos filosóficos y su interpretación. En el mundo especializado, los pensadores son apenas críticos¹² y la hermeneútica es a la filosofía su especialización, el resultado de su conversión en ciencia particular. Desde ese punto de vista, la filosofía, tal y como era antes de la hegemonía de la crítica, es decir, como reflexión y discurso acerca del ser, entra en crisis, y salir de la misma desata una nueva obsesión: la constante búsqueda del error que nos ha conducido a esta situación para, una vez enmendado, poder volver nuestra mirada *hacia las cosas mismas*, como pretenderá la fenomenología de Husserl. Una nueva distinción surge así: la que separa una filosofía auténtica e inhallable, que se encuentra perdida en el tiempo y que debe regresar como amanecer, de una metafísica o metafísica que se corresponde con la historia del pensamiento desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días.

Una idea transversal completa el cuadro y contradice la sentencia de Adorno. El mundo administrado, el mundo de expertos en el que los filósofos no son tales, es producto de la vicisitud en que entró el pensamiento a partir del siglo XVII convirtiéndose la filosofía en ciencia particular debido a su propia preocupación por la fundamentación. La filosofía sí cumple su promesa: es una con el mundo y lo transforma. Esto mismo es lo que afirma Lyotard cuando dice sobre la Postmodernidad:

“Interesándose por los indecibles, los límites de la precisión del control, los cuanta, los conflictos de información no completa, los fracta, las catástrofes, las paradojas pragmáticas,

12 Como afirma también Foucault: “no siendo yo mismo filósofo, sino apenas crítico.” (*op.cit.* p. 13) Recordemos que tampoco Nietzsche se presentaba como filósofo, sino como filólogo.

la ciencia postmoderna hace la teoría de su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable, paradójica.”¹³

Tenemos, por lo tanto, la idea de ruptura entre pensamiento y realidad, y, a la vez, la sospecha de que cualquier teoría no hace más que proyectar su posición al mundo en un ejercicio de poder. Ambas ideas no sólo enfrentadas en Modernidad y Postmodernidad, sino dentro de ellas.

II

El inicio es el final. “No nos quedan más comienzos” afirma Steiner¹⁴. En Nietzsche las palabras “ocaso”, “filosofía del mañana”, “amanecer” y “aurora” son más que mero uso poético. Y Heidegger, buscador de comienzos por antonomasia, no hace sino profetizar el final de una época y entonar el réquiem:

“Pero ¿de qué autoridad está revestido lo primigenio, para dirigirse a nosotros, que pasamos por ser los últimos epígonos de la filosofía? ¿Somos los epígonos de una historia que ahora se encamina rápidamente hacia su final y que acaba con todo en un orden cada vez más estéril e uniforme? ¿O se esconde en la distancia histórico-cronológica de la sentencia una proximidad histórica de su sentido no dicho, que habla desde lo que está por venir?

¿Estaremos en vísperas de la transformación más enorme de la tierra y del tiempo del espacio histórico en el que está

¹³ Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1987. p.46

¹⁴ Steiner, George. *Gramáticas de la Creación*. Madrid: Siruela, 2001. p.11

suspendida?¿Estaremos viviendo la víspera de una noche a la que seguirá un nuevo amanecer?¿Estaremos poniéndonos en marcha para entrar en la tierra histórica de ese atardecer de la tierra?¿Estará surgiendo la tierra del ocaso?¿Se convertirá esa tierra crepuscular, por encima de Oriente y Occidente y a través de lo europeo, en el lugar de la historia venidera de destino más originario?¿Somos los hombres actuales ya occidentales en un sentido que sólo se hace al día gracias a nuestro tránsito por la noche del mundo?¿Qué nos importan todas las filosofías de la historia únicamente historicistas, si lo único que hacen es deslumbrar con el buen ordenamiento de la materia histórica dada, si explican la historia sin pensar jamás los fundamentos de sus principios de explicación a partir de la esencia de la historia y a ésta sin tener en cuenta al propio ser?¿Somos los epígonos que somos?¿Pero somos al mismo tiempo los precursores del alba de una era del mundo completamente nueva que ha dejado atrás todas nuestras actuales representaciones históricas de la historia?”¹⁵

Esta retórica no deja de recordarnos a Job. Nos dice Steiner:

“Siguiendo una lógica estricta, Job refutaría el Génesis, al comienzo del capítulo 3: “Que perezca el día en que nací y la noche donde se dijo: Se ha concebido a un varón”. El *pereat* es un eco exacto de Jeremías 20, 14-18: ¡El día en que me dió a luz mi madre no sea bendito! ¡Maldito aquel que felicitó a mi padre diciendo: Te ha nacido un hijo varón!”. Pero en el libro de Job no es el individuo sino el cosmos el que es condenado. El día debe convertirse en oscuridad: “Sean tinieblas las estrellas

15 Heidegger, Martin. *Caminos por el bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.p.294

de su aurora”, que desaparezca la luz, des-creando el *fiat* primordial de Dios. En concordancia con el aforismo griego arcaico de auto-maldición, Job pregunta por qué ha nacido. Y habiendo sufrido tal desgracia, “¿Por qué no morí cuando salí del seno, o no expiré al salir del vientre?”¹⁶

¿Cual es el sentido de la existencia? ¿Para qué tanto sufrimiento? ¿Por qué hay algo y no más bien nada? Al igual que Job, Heidegger se está preguntando acerca del sentido: ¿Cual es el lugar del hombre en la “noche del mundo”? Efectivamente, la “noche del mundo” es la falta de sentido ineludible cuando el aparato cultivado durante toda la existencia se desvela fallido. Todo lo creado debe ser destruído, convertido en cenizas, llevado a la oscuridad de la que nació. Ergo...debe acontecer de manera inminente un nuevo amanecer, ya que lógicamente el Creador, en este caso el hombre, no descansa. Sigue ahí, aunque suspendido en esta época y en esta latitud: en la “tierra del atardecer”, “Abend-land”. Puede decirse que existe un paralelismo entre la muerte de Dios y la muerte del “hombre”. Podemos hablar de una profecía autocumplida. Una vez que lo creado por el Creador se desvela sueño antropomórfico, lo creado por el hombre debe destruirse. En ese momento histórico, el hombre deviene Job y el mito se realiza, sólo que en lugar de Dios para responderle simplemente hay vacío. Es el hombre en su soledad quien tiene que darse respuesta. Las preguntas retóricas de Heidegger así lo expresan. El *horror vacui* se vuelve certidumbre de la nada. La esperanza en una nueva visión de las cosas no deja de estar teñida de cierta nostalgia, de cierto lamento. La nostalgia de absoluto no es más que cansancio existencial.

Un engaño se da *en* el núcleo de la razón: *en* el lenguaje. Para Heidegger este problema se convierte en obsesión por la traducción. La

16 Steiner, George. *op.cit.* p. 53

incomprensión respecto a la filosofía presocrática exige una revisión meticulosa de los textos griegos y la comparación de los términos con los de la lengua alemana a fin de realizar una traducción fiel al significado original de los mismos, libre de prejuicios filosóficos posteriores. Sin embargo, esta labor corre el riesgo de duplicar las interpretaciones, primero se da una interpretación del griego que no puede dejarse de hacer desde alguna perspectiva no originaria, es decir, desde nuestra época y desde la lengua alemana; y, después, una interpretación del propio término alemán que se realiza desde ella misma. Las traducciones latinas de los textos griegos se consideran viciadas. Por influjo del protestantismo, la interpretación del texto original y su traducción al alemán es decisiva en la filosofía alemana.

Cuando el lenguaje se convierte en empiricidad y el hombre en objeto del saber, como afirma Foucault en *Las palabras y las cosas*, entramos en lo que denominamos la paradoja de la modernidad: la crítica del lenguaje desde el lenguaje; de la racionalidad desde la razón. La propia crítica se encuentra con el mismo problema que aquello que es su objeto: la fundamentación. Una vez que la crítica es sistemática, ésta debe aplicarse a sí misma, convirtiéndose ella también en un evento histórico a interpretar:

“Ella misma [la crítica] sería un acontecimiento histórico, perteneciendo a la misma trama de acontecimientos cuyas condiciones – que también son eventuales – estudia. Ese carácter le obliga a una referencia constituyente a sí misma: vertida inevitablemente al presente, la crítica concierne al propio lugar desde el que se plantea, analiza el espacio desde el que habla. Pero esto quiere decir que la crítica no puede reclamar para sí la originariedad principal de un comienzo

absoluto..."¹⁷

Los argumentos que se utilizan para criticar la razón son "argumentos rebotantes",¹⁸ y el pensamiento sube la escalera wittgensteiniana que debe retirar una vez utilizada. Lo importante no se dice, porque no se puede decir con conceptos; se muestra, pero para ello es inevitable utilizar el lenguaje. Frente al mutismo del mostrar, otro es el intento de Adorno:

"Una confianza, por problemática que sea, en que a la filosofía le es posible; en que el concepto puede trascender al concepto, lo preparatorio y lo que remata, y, por tanto, alcanzar lo privado de conceptos, es imprescindible a la filosofía, al igual que precisa de algo de la ingenuidad de que ésta adolece. De lo contrario, debe capitular, y con ella todo el espíritu." ¹⁹

A grandes rasgos, estas son las cuestiones de la Modernidad, que podemos enumerar por parejas, como si se trataran de "bisagras" – utilizando la imagen que aplica Foucault – de una y la misma puerta,: la aparición del *subjectum* y la cuestión de la legitimidad del conocimiento filosófico frente al científico; la cuestión de la Ilustración y la Crítica; la relación entre saber y poder; los paralelismos de la relación entre lenguaje y silencio con la de el Creador y lo creado, el Ser y la Nada; la dialéctica entre Modernidad y Postmodernidad; el final del *subjectum* y la imposibilidad de comienzo. Todas ellas construyen el esqueleto del edificio moderno, desde su base constituída por la primera de ellas hasta la pirámide.

Nuestra investigación tiene por objeto el análisis de estas pautas, reconstruir sus paradojas, comprenderlas, ello a la luz de una clave

17 Foucault, Michel. *op.cit.* p. XXI

18 Blackburn, Simon. *La verdad: guía de perplejos*. Barcelona: Crítica, 2006.

19 Adorno, Th.W. *Dialéctica negativa; La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal, 2008. p.21

interpretativa, que, si bien es la conclusión cronológica de este trabajo, es también su inicio. Pues, después de todas estas lecturas e interpretaciones, se considera que la base primordial de las claves citadas se encuentra fuera de la Modernidad. Al igual que Heidegger, también nosotros tenemos que hablar de lo primigenio. De la misma manera que el mito de Job es realizado en nuestro tiempo, el mito de Caín y Abel expresa la lucha que debió tener lugar entre las sociedades nómadas y las sedentarias en un inicio. El mito anticipa la visión negativa de la civilización que constituye la vida sedentaria, que es, después de todo, el origen de la racionalización del medio. El nomadismo representa la fidelidad al Dios hebreo, mientras que la ciudad nos habla de su traición y olvido. La Modernidad realiza la muerte de Dios y su lamento. La Postmodernidad es la vuelta a un nomadismo ideológico, imposible de alcanzar en la práctica. Las ideas de naturaleza y cultura o, lo que es lo mismo, la ambivalencia entre confianza en la racionalidad y escepticismo es la matriz desde la que podemos levantar el resto del edificio. La divinización del hombre y, a la vez, su negación como nada frente a lo Absoluto – *conciencia desdichada*²⁰ –, son las ideas que se encuentran, desde la perspectiva arqueológica, en la base de la filosofía desde Parménides y que explica en un nivel profundo la paradoja de la Modernidad.

20 Escohotado, Antonio. *La conciencia infeliz*. Madrid: Revista de Occidente, 1972

1.EL ANIMAL HUMANO

Giorgio Agamben en su libro *Lo abierto: el hombre y el animal*²¹ hace referencia a las miniaturas de una Biblia judía del siglo XIII que se conserva en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. En una de estas miniaturas, nos dice el autor, se escenifica el banquete de los justos en el último día. Lo que le llama poderosamente la atención es que están representados con cabeza de animal y cuerpo de hombre. Sin duda, la miniatura se refiere a una reconciliación entre lo animal y lo humano que se ha de dar dentro del hombre en el final de los tiempos. ¿Qué significa la reconciliación? La reconciliación significa el final de un error. Si como dice Heidegger:

“De este modo, iluminando a lo ente, el ser lo extravía en el error. Lo ente acontece en el error, donde confunde al ser fundando de este modo el reino del error (como quien dice el reino de la poesía o cualquier otro reino). Se trata del espacio esencial de la historia. En él, lo históricamente esencial pasa errando al lado de su igual sin advertirlo. Por eso, todo aquello histórico que surge es necesariamente mal interpretado. A través de esa mala interpretación el destino aguarda a lo que será su semilla. Sitúa a aquellos que les concierne ante la posibilidad de lo destinal o no destinal. El destino se prueba en el destino. Al confundirse del hombre corresponde el confundirse del claro del ser.

21 Agamben, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Valencia: Pre-textos, 2005.

Sin el error no existiría ninguna relación de destino a destino, no habría historia."²²

entonces el final de la historia es el final del error que corresponde al olvido del ser. Por lo tanto, la historia es la historia de una *caída*, sea ésta un destino o no lo sea. Que el hombre es el animal con autoconciencia lo narra el mito: la idea de un paraíso perdido en el que se habita ignorando la propia finitud, sin trabajo ni sufrimiento, únicamente resulta deseable desde la idealización de lo animal como imagen contrapuesta y, a la vez, íntima de lo humano. Por muchas definiciones, estudios, mediciones, que se hagan del hombre desde su aparición – el hombre *no* estaba ahí – , la separación *dentro* del hombre de lo animal y lo humano, el deseo y el rechazo frente a su animalidad, explican más que nada todo lo que sobre sí se ha dicho – retorno de lo mesiánico, pensamiento utópico, teorías políticas y sociales... –, y en qué momento nos encontramos: el de una defensa de nuestra animalidad en detrimento de lo cultural, oculta en una supuesta integración de ambas imágenes²³.

La inocencia del justo es representada por su cabeza no pensante. Pensar y pecar se relacionan a través del decir: la inocencia sólo se piensa desde la falta de inocencia, el percatarse mismo se hace desde su *otro*. Una vez pensada, la inocencia se esfuma. El inocente sólo cobra vida desde la visión del culpable. Él mismo no sabe de su estado. De la misma manera que suponemos al animal como un ser que *no* sabe eso que *no* sabe, es decir, lo imaginamos desde nuestro conocimiento como un ser aturdido²⁴,

22 Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Universidad, 1996. p.304

23 Edgar Morin en un artículo titulado *La unidualidad* del hombre («L'unidualité de l'homme» EN: C. Delacampagne y R. Maggiori (coord.), *Philosopher*, París, Fayard, 1980, pp. 41-49. Traducido y resumido en *Gazeta de Antropología*, 1997, 13, artículo 01 · <http://hdl.handle.net/10481/13575>), afirma la necesidad de la antropología moderna de sintetizar ambos aspectos en uno. Tal es, en realidad, el intento de la filosofía desde Hegel: superar la escisión.

24 Heidegger, siguiendo la exposición que realiza Agamben, caracteriza al animal por el aturdimiento, entendiendo éste como la forma de ser que le impide acceder al ente, el cual

así pensamos la inocencia:

"...En otros términos, el *es* y el que *dice* no pueden coincidir. La pureza comparte este principio con todas las virtudes frágiles: el niño es la inocencia misma, o la pureza sustancial, pero, por definición lo ignora; el niño es puro, pero no lo sabe, y precisamente esta ignorancia asegura su pureza; el adulto consciente lo sabría e incluso lo sabría demasiado bien si lo fuese, ipero justamente porque lo *sabe* deja de serlo! El hecho mismo de apreciar el valor de la pureza hace *ipso facto* del hombre adulto un ser impuro. Podríamos repetir con Angelus Silesius: lo que soy lo ignoro y no soy lo que sé. La profundidad del Ser y la unilateralidad del Saber parecen excluirse."²⁵

Separar el animal de lo humano es separar la pureza de la impureza; fundamentalmente, el saber del no saber. Ahora bien, en realidad el hombre no es el ser que sabe, sino el único ser que sabe que *no* sabe. La fórmula socrática alcanza su comprensión más allá de la humildad del sabio o de la ironía. El no saber del sapiente apunta a lo inexpresable, a un desajuste entre lo intuído y lo dicho. Apunta a un comienzo en el que todo cobra sentido y anhela ser testigo de ese momento que queda irremediabilmente cercado en su contenido utópico:

"Este mismo hombre rebelde es incapaz de decir sencillamente qué cosa es, de decir *qué es* eso de que una cosa sea."²⁶

Lo decisivo en el hombre es la negatividad y por ende su capacidad para cuestionar, sólo a partir de ahí es un *homo sapiens*: quiere saber lo que no sabe. La negación, que aparece tardíamente en la gramática es lo que

no se encuentra desvelado para él, sino sólo abierto.

²⁵Jankélévitch, Vladimir. *Lo puro y lo impuro*. Madrid: Taurus, 1990. p.7

²⁶Heidegger, Martin. *op.cit.* p.336

determina nuestro ser – en primer lugar decimos lo positivo, esto es azul y sólo después lo negamos, decimos que algo no es azul – . Suponemos que el animal sabe cosas. Tiene cierta conciencia: un gato puede representarse el cabo de una cuerda como si fuera la cola de un ratón; algunos primates utilizan herramientas; consideramos a ballenas y delfines seres inteligentes. También puede negar, pero desde el deseo o el no deseo, a través de su instinto. Sin embargo, no puede interrogarse, no pueden dudar: carece de autoconciencia. Ni el hombre ni el animal saben “qué es eso de que una cosa sea”, pero suponemos que el animal no se lo pregunta. Y aún así, ¡cuán deseado el no saber que no se sabe! ¡cuánta felicidad en la ignorancia!

A causa de esta comparación, el hombre es el ser escindido. La taxonomía que establece la diferencia entre seres no vivos y vivos, dentro de éstos vegetales y animales y dentro de los últimos al hombre como animal racional introduce para siempre la escisión como perspectiva. O quizás, a la inversa: nuestra perspectiva, que se halla irremediabilmente escindida por el uso de la negación, establece dicha taxonomía²⁷. Si así fuera, la lucha que se da en la filosofía a partir del siglo XIX por escapar de esta idea resultaría estéril.

¿Podría darse otra taxonomía? Como decimos, depende dónde efectuemos el corte de la realidad obtendremos diferentes clasificaciones, o puede ser que estemos determinados a considerar la división clásica como

²⁷En este orden de cosas resulta interesante la observación de Foucault cuando asegura que “Los códigos fundamentales de una cultura – los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas – fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a que ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro.” (Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI, 2005. p 5) Resulta difícil establecer cual de los dos órdenes se da con anterioridad.

fundamental. Podríamos decir que todos los seres, vivos o no, estamos compuestos de la misma materia, y que lo determinante no es nuestra racionalidad. Así que en lugar de distinguir minerales, vegetales y animales, sólo distinguiéramos, por ejemplo, entre aquellos seres que vuelan y los que no. Incluso podemos llegar a pensar que no hay necesidad de clasificación, ya que todo en el universo se compone de todo – todo está en todo – , o que lo esencial es el agua, el fuego, el aire o una mente Superior. Foucault recoge la propuesta cargada de humor de un texto de Borges:

“Este texto cita “cierta enciclopedia china” donde está escrito que “los animales se dividen en: a] pertenecientes al Emperador, b] embalsamados, c] amaestrados, d] lechones, e] sirenas, f] fabulosos, g] perros sueltos, h] incluídos en esta clasificación, i] que se agitan como locos, j] innumerables, k] dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l] etcétera, m] que acaban de romper el jarrón, n] que de lejos parecen moscas”. En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto.”²⁸

La cuestión no es tanto la imposibilidad de pensar esta clasificación, de hecho está pensada. Lo que remueve nuestro interior es que pone en tela de juicio nuestros esquemas del saber tanto como la creencia en una única clasificación válida: la única verdadera. La audacia de Borges consiste en relativizar el conocimiento científico, nuestra seguridad de que conocemos el mundo. Su texto resulta un buen ejemplo del relativismo característico de la Postmodernidad²⁹. Esta “taxonomía china” nos sugiere

28 Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI, 2005. p 1

29 En ella, como veremos, se da un desplazamiento de la noción de verdad que cuestiona

que los saberes son “juegos del lenguaje”, juegos que con ciertas reglas aceptadas por los jugadores, pueden resultar comprensibles en algún caso. De hecho es comprensible como literatura. Pero no es científico. Mueve a la risa por su dispersión y arbitrariedad. En definitiva, le falta orden, entendido éste como:

“a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje; y sólo en las casillas blancas de este tablero se manifiesta en profundidad como ya estando ahí, esperando en silencio el momento de ser enunciado.”³⁰

El hecho de hacernos reír quiere decir que no lo aceptaríamos realmente más que como eso, como una pequeña gracia literaria, como un toque de atención a nuestras creencias profundas. Nos permite reírnos de nosotros mismos como cultura.

La primera taxonomía la introduce Aristóteles. En *De anima*, como nos señala Agamben, distingue al animal de lo inanimado. Sin embargo, no da ninguna definición de *vida*. Como afirmaba Heidegger, “no sabemos *qué sea*”. Ésta queda explicada a partir de otro principio: el de la *potencia nutritiva*, que es común a todos los vivientes, “para después proceder a rearticularla en una serie de potencias o facultades distintas y

profundamente la episteme de la Representación. Siguiendo a Foucault el cambio de la episteme de la Representación a la episteme de la Historia comienza a darse en el siglo XVII y está ligada a un cambio en la concepción del signo. No obstante, podemos decir que la episteme de la Historia culmina en la Postmodernidad. Lyotard en *La condición postmoderna* adopta los “juegos de lenguaje” como base de su análisis sobre el saber. La teoría de Wittgenstein sobre los “juegos de lenguaje” y el pragmatismo en general constituyen el cambio de episteme desde el nivel del lenguaje irradiando hacia el resto de pensamientos que se encuentran transidos de pragmatismo.

30 Foucault, Michel. *op.cit.* p.5

correlacionadas (nutrición, sensación, pensamiento)".³¹ El aislamiento de la vida nutritiva, sigue Agamben, será determinante para la ciencia occidental al concebir la vida animal por oposición a esa vida orgánica y suponer que en los animales superiores como el hombre, ambas, vida vegetativa y vida de relación "cohabitan, pero no coinciden". El hombre será destacado por Aristóteles como *animal racional*. De esta definición a la taxonomía moderna de Linneo hay una inversión: en Linneo el hombre aparece entre los primates y sólo reconociéndose como animal puede ser hombre, lo que no deja de ser racional.

*Animal-racional-animal*³² es el periplo que recorre Occidente: de la superioridad a la semejanza y vuelta a empezar, porque de esta ambivalencia no podemos salir. Si el camino fuera claro, y hubiéramos llegado a su término en la *posthistoire*, donde se supone aceptada nuestra animalidad y desaparecida la oposición, no buscaríamos constantemente ser naturales.

Y sin embargo, existe un intento de superar la escisión, de crear un lenguaje que no sea el metafísico. Pero la ley interior de las cosas establece un espejo a través del cual el hombre se mira en el animal y se reconoce en él y a la vez se siente diferente: siente con dolor que comete una traición contra esa naturaleza que lo aleja de ella de manera definitiva – *sabemos* que acabaremos con el medio para explorar y conocer lo que está fuera del planeta, quemaremos las naves, esa es nuestra *culpa* –. La ley interior de las cosas se resiste al nuevo lenguaje a través del cual quiere ser mirada. La ambivalencia sigue manifestándose en los mismos intentos por superarla. Cuando queremos ser el animal que somos introducimos en él rasgos humanos, contemplamos un animal

31 Agamben, Giorgio. *op.cit.* p. 26

32 Su paralelo es *Mito-Ilustración-Mito*, como veremos en Horckheimer y Adorno.

humanizado; cuando, a la inversa, queremos ver únicamente lo humano que somos separado del animal, contemplamos un humano animalizado.

Esto es lo que Agamben denomina las dos máquinas antropológicas: la de los modernos y la de los antiguos. Los primeros funcionan "excluyendo de sí como no humano (todavía) un ya humano, es decir, animalizando lo humano, aislando lo no humano en el hombre: *Homo alalus*, o el hombre-mono" como resultaba de la taxonomía de Linneo, y el extremo de esta perspectiva es la animalización que realiza el nazismo sobre el judío, como humano con forma animal. En la máquina de los segundos el movimiento es inverso "el dentro se obtiene por medio de la inclusión de un fuera y el no hombre por la humanización de un animal"³³ y su extremo sería la visión del esclavo y el bárbaro como animales con forma humana. El propio autor desea una superación de esta dicotomía cuando afirma:

"Y frente a esta figura extrema de lo humano y de lo inhumano, no se trata de preguntarse tanto cuál de las dos máquinas (o de las dos variantes de la misma máquina) es mejor o más eficaz – o más bien menos sangrienta o letal – como de comprender su funcionamiento para poder, eventualmente, pararlas."³⁴

"Parar la máquina" remite al final de la Historia y al final del Hombre, pero también al problema típicamente moderno de establecer un plan para corregir un error fundamental. ¿Quiere decir esto que hemos llegado realmente a la reconciliación? Kojève así lo apunta:

"La desaparición del Hombre al final de la Historia, no es, pues, una catástrofe cósmica: el mundo natural sigue siendo lo que es desde toda la eternidad. Y tampoco es una catástrofe biológica:

33 *Ibíd.* p.52

34 *Ibíd.* p. 53

el Hombre permanece en vida como animal que está en acuerdo con la Naturaleza o con el Ser dado. Lo que desaparece es el Hombre propiamente dicho, es decir la acción negadora de lo dado y del Error o, en general, el Sujeto *opuesto* al Objeto. De hecho, el final del Tiempo humano o de la Historia, es decir, la aniquilación definitiva del hombre propiamente dicho o del Individuo libre e histórico, significa sencillamente la cesación de la Acción en el sentido fuerte del término. Lo que quiere decir prácticamente: la desaparición de la guerra y de las revoluciones sangrientas. Y además la desaparición de la Filosofía; porque cuando el Hombre mismo no cambia ya esencialmente, ya no hay razón para cambiar los principios (verdaderos) que están en la base de su conocimiento del Mundo y de sí. Pero todo el resto puede mantenerse indefinidamente; el arte, el amor, el juego, etc., y, en definitiva, todo lo que hace al hombre *feliz*.³⁵

Esta descripción coincide plenamente con el tipo de vida de la sociedad occidental: final de las guerras dentro de Occidente; aplacamiento de los conflictos de todo tipo; final de la Filosofía debida a una culminación del saber que ya no puede ir más allá; aceptación de la animalidad y por lo tanto de la muerte; cuidado del cuerpo; integración del arte en la cotidianidad y una felicidad del hombre que el propio Kojève sustituirá más adelante por contento³⁶. Contenido que nosotros queremos denominar aquiescencia: la conformidad incluso ante la muerte.

La Época Aquiescente es un pliegue. La genética lo explica todo y nada.

35 Kojève, Alexandre citado en Agamben, Giorgio, *op.cit.* p.16

36 Una vez más tenemos una coincidencia entre lo que describe el Pensamiento y lo que sucede en el Mundo, tal y como señalábamos en la *Introducción*, nota 12.

Algún día explicará el alma del filósofo³⁷, que será catalogada entre las singularidades del *Mandrillus Sphinx* y el *Blanus Cinereus* (Culebrilla ciega). Comprendemos ahora las palabras de Nietzsche:

“Ya no creemos que verdad siga siendo verdad, si se le aparta el velo. Hemos vivido bastante para creer esto. En nuestros tiempos tenemos como cosa propia del decoro que no se quiera ver todo desnudo, estar presente a todo, entenderlo todo, y “saberlo” todo.”³⁸

La Modernidad nació como rebeldía que, aburrida de sí, petrificada la novedad en su abuso, dió paso a una conciencia que se pliega al mundo por ella creado. La Postmodernidad es una continuación de la Modernidad. Sigue rebelándose pero después queda detenida en la idea de que ha conseguido todo lo quería y no sabe qué más pedirle a la vida. Después de Mayo del 68, después de tener en mano los adoquines y el poder, se abre una nueva época que probablemente no sea más que un preludio. En la Época Aquiescente sólo se protesta para pedir un televisor o una casa. El tumulto del sí mismo es acompañado de un silencio teñido de nostalgia y de pérdida de sentido. Cuando los centros comerciales, con sus cines donde se proyectaban películas infames, aparecen abandonados; cuando las persianas se bajan y sólo algunos papeles por el suelo nos recuerdan esos monstruos creados en la sociedad del entretenimiento y a la gente confinada en ellos durante los fines de semana – de descanso, entre el trabajo y el olor a palomitas –, es significativo que no podamos dejar de sentir cierta añoranza. Aunque en la Modernidad hay muchas muertes, esta vez somos conscientes de que una época se ha cerrado.

37 Peter Sloterjik en su libro *Muerte aparente en el pensar*. (Madrid: Siruela, 2013) ya lo hace. Trata del filósofo como conciencia especial caracterizada por un estado de ausencia o muerte aparente.

38 Nietzsche, Friedrich. *El gay saber o gaya ciencia*. Madrid: Espasa, 2000. p.58

Entonces, ¿somos ya esos hombres con cabeza de animal? ¿se ha vuelto a cumplir el mito? Lo cierto es que no. Seguimos viviendo en la ambivalencia. El propio Kójeve compararía dos tipos de vida de la *posthistoire* tras varios viajes que realizó entre 1948 y 1958 a Estados Unidos y la Rusia soviética y en 1959 a Japón: el American Way of Live, como "Retorno del hombre a la animalidad", y el *esnobismo* japonés que consiste en vivir a partir de valores vacíos de contenido histórico negadores de lo animal. En efecto, más que una reconciliación, la ambivalencia animal-humano es más notoria que nunca.

En nuestra época, tras la acusación a la Razón de estar vinculada al poder, después de desencantar el mundo, y como efecto del paradigma darwinista, aparentemente aceptamos con orgullo ser sólo una especie animal. En principio la idea dominante es esta. Sin embargo, esta animalización convive con su contraria: el orgullo de ser racional y no un simple animal resplandece en los éxitos de la técnica. Ahora bien, esos éxitos se derivan paradójicamente de que este triunfo de la técnica está causado por la propia animalización que se realiza desde una perspectiva antihumanista que condena a las ciencias humanas a un discurso sin legitimación desde el que puede afianzarse el discurso científico. En este sentido, es interesante recalcar que el mismo principio que conduce al progreso técnico consigue a la vez la desnostación de lo animal en nosotros y su reafirmación. Por eso nuestra sociedad es tan paradójica.

La animalización del hombre también está unida al poder. Puede recibir la misma acusación que recibió la Razón, porque no deja de ser Razón: al desenmascarar los ídolos uno a uno desde esa racionalidad y mostrar la verdad crudamente, también se muestra la crueldad de quien quiere vivir conforme a la naturaleza, a una naturaleza pensada como objeto. Quien así habla, creyendo desenmascarar y rebelarse acepta, contrariamente a

lo que piensa, la animalidad que le impone quien domina; por ello, el escepticismo con el que habla no es más que la impotencia del sometido.

2. ANTERIORIDAD

I

A la definición del *hombre* como *animal racional* se llega después de un largo período en el que ni siquiera se tiene una noción de *hombre* como ser separado de la *physis*. Lo primero que se encuentra el ser que *sabe que no sabe* no es a sí mismo. Eso vendrá después³⁹. En primer lugar, lo

³⁹Con la sofística, según Escohotado. En nuestra opinión, como analizaremos más adelante, el primer encuentro teórico con la autoconciencia se da en Parménides. El siguiente paso, de *hombre* a *subjectum* (fundamentador del mundo en la representación) no se dará hasta Descartes. Siguiendo de nuevo a Heidegger, la noción de representación moderna y antigua son muy diferentes. Como nos dice en *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 1996) la noción moderna de representación "quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a sí como ámbito que impone normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen." (*op.cit.*p.88.) Sin embargo, en la filosofía griega, afirma, "Lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él [...] El hombre griego es en tanto que percibe lo ente, motivo por el que en Grecia el mundo no podía convertirse en imagen. Por el contrario, el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como εἶδος (aspecto, visión), es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen" (*op.cit.*p.89). Esta afirmación nos parece decisiva. Cuando Platón hace depender la realidad de la Idea, elabora el primer paso hacia el subjetivismo cartesiano, por ello el tema de la fundamentación del conocimiento es ya el tema principal en Platón, y como decíamos en nuestra Introducción, es el tema por excelencia de la Filosofía Moderna. Lo cual interesa especialmente para nuestra investigación, pues lo que afirmamos y queremos demostrar es que la estructura del pensamiento está formado por una ambigüedad en la que cada autor desarrolla simultáneamente dos ideas contrarias: la confianza en la razón, lo cual diviniza al hombre; y la duda, desconfianza o crítica de la misma, que lo animaliza. En Platón hay una confianza en el conocimiento, pero este subjetivismo incipiente, no consciente plenamente de sí – según el mismo texto de Heidegger no puede hablarse de subjetivismo hasta Descartes, ni tan siquiera en Protágoras, porque el hombre en Grecia se mueve en la presencia, no en la *imaginatio* (*op.cit.* p.103), es decir, antes de Descartes la consciencia se

que tenemos es un “olvidarse de sí mismo”, un comportamiento extático, un volcarse *hacia las cosas mismas*:

“Puesto que ni siquiera tiene el pensador noción definida de su estatuto, procede – por el mismo impulso a partir del cual nace – a dar voz y figura a lo espontáneo, y su primera operación consiste precisamente en olvidarse de sí mismo. Persigue la sabiduría y la cifra en conocer el fondo del universo, la substancia de toda substancia, pero al aventurarse en la posibilidad del conocer como en lo necesario, sin otro método que exigir del razonamiento una respuesta, suprime la vacilación basada en lo heterogéneo de la cosa y de su saber, y pasa a concebirla. Con ello pone fin a la hipocondría del animal todavía presente en él o a esa diferencia entre el árbol de la ciencia y el árbol de la vida.”⁴⁰

La imagen que tenemos de los primeros filósofos se asemeja a la del niño que a falta de referencias se funde con la realidad en un continuum. Según la misma, en su entusiasmo por conocer, el primer pensador no duda del pensamiento ni tampoco de la existencia de la realidad. Podríamos compararlo al ser que *no sabe que no sabe*, al simple viviente que se encuentra en su medio y lo explora sin desgarrarse en un sujeto y un objeto, pero cometeríamos el eterno error de idealizar con nuestra perspectiva el inicio. La autoconciencia se desarrolla en un primer momento de manera indirecta, buscando un primer principio que lo explique *todo*, incluido a los propios mortales, en una substancia *física* primera como el agua o el aire, y en ello se da ya un *saber que no sabemos*: una inquietud – y no un aburrimiento⁴¹ – que nos sustrae del

acomoda a la naturaleza de las cosas y no al revés – , adelanta soterradamente el camino al relativismo y éste a la crítica de la razón de la que surge.

40 Escotado, Antonio. *De physis a polis*. Barcelona: Anagrama, 1975.p.25

41 Para Heidegger, el aburrimiento es comparado con lo que en el animal corresponde al

mundo abriendo la puerta a la acción en la medida en que supone ya un desgarramiento entre el hombre y el medio y establece la posibilidad de su transformación, la de ambos.

Sin embargo, en el hacernos viejos del pensamiento, se dan simultáneamente el repliegue de la conciencia hacia el encuentro de sí – el descubrimiento de sus trampas y engaños, el hallazgo del hombre, la representación desvelada ilusión –; la nostalgia de la niñez y su inocencia – de la nitidez que se daba en nuestra relación con las cosas que irradiaban una luminosidad irrecuperable – ; y la crítica de la prepotencia de la juventud, pero el anhelo de su vigor.⁴²

Antonio Escohotado en su libro *De Physis a Polis*⁴³ coincide con la tesis de Heidegger según la cual es en el pensamiento presocrático donde está la llave de una experiencia más cercana y auténtica acerca del Ser, lo cual atiende al hecho de ser anterior a la nuestra. De esta manera, se da una inversión de nuestro término ilustrado de progreso, según el cual nos conducimos de menos a más conocimiento, y se regresa a un pensamiento de tinte platónico según el cual lo más antiguo es lo más verdadero. Como nos dice Aubenque:

aturdimiento, aquello que determina la relación del animal con su medio en el que se encuentra atrapado, es decir, se encuentra en una "pobreza de mundo". La diferencia es que el aburrimiento humano actúa como desinhibidor y abre al *Dasein* al mundo, ya que si el aburrimiento se debe a un cierre del mundo que se niega al hombre, también le manifiesta a su impotencia la posibilidad de apertura. En resumen, si hay aburrimiento humano es porque hay un despertar desde su aturdimiento animal que tiene que negar. (Agamben, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Valencia: Pretextos, 2005. Capítulo 14) La inquietud también se debe a un cierre, a algo negativo, el *no saber*, pero a diferencia del aburrimiento, nos mueve a la acción, mientras que el aburrimiento es neutralizador. El aburrimiento es una categoría del ser ocupado. La ontología heideggeriana es la ontología de la vida moderna desde cuyo prisma lo útil, lo *a la mano*, la ocupación y el aburrimiento quedan justificados.

42 El recorrido de estas tres etapas corresponden a la historia del pensamiento hasta la Modernidad, la primera; a la Postmodernidad, la segunda; y la última de ellas, a una tercera etapa en la que se pretende volver a un pensamiento sólido que una los opuestos.

43 Escohotado, Antonio. *Op.cit.*

“Para Platón, “los Antiguos valen más que nosotros”, “porque vivían más cerca de los dioses”. “Son los Antiguos quienes saben la verdad”, hace decir a Sócrates al principio del mito de Teuth, y “los de hoy”, los Modernos, se han olvidado de esas verdades pasadas. Si hay una historia de la verdad, es la de un olvido progresivo entrecortado por reminiscencias; pero si el olvido es la regla, la reminiscencia es la excepción, pues “no es igualmente fácil para todas las almas acordarse de las cosas del cielo a la vista de las cosas de la tierra.””⁴⁴

En el prólogo del libro, el propio Escotado aborda la cuestión de la revalorización de la filosofía presocrática cuando afirma:

“El motivo más obvio de esa atención al pasado remoto es la progresiva crisis de la filosofía desde su último gran brote en Alemania; el razonamiento implícito se asemeja a decir: sepamos cómo comenzó y quizá sepamos qué hacer.”⁴⁵

Y a continuación acomete él mismo una reinterpretación de dicha filosofía. Antes de emprenderla, eso sí, enumera algunos problemas que enlazan con la problemática más general de la Filosofía Moderna. A la hora de abordar los textos presocráticos se encuentra, nos dice Escotado, con que tiene que dejar de lado tanto a aquellos que realizan sus análisis desde el contexto social y político, anécdotas históricas o biografías de los filósofos, hasta los que realizan extensos comentarios sobre el valor filológico de términos o sobre las fuentes a seguir enzarzándose en discusiones que poco o nada tienen que ver con el contenido. Respecto a la Filosofía Moderna, el pensamiento primigenio se desvela virgen y libre:

44 Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1981. p.71

45 Escotado, Antonio. *Op.cit.* p. 9

“El conjunto de consecuencias derivadas de la especialización que rodea a la filosofía presocrática sería, con todo, algo poco escandaloso si no fuese porque esta opinión de los especialistas sobre los especialistas arranca del período quizá más especulativo de la historia occidental y recubre con sus problemas artificiales la fase de máxima libertad del pensamiento. Por lo mismo, frente a esa burocracia nacida de una esterilidad del pensar no parece existir otra respuesta sino atenerse a los textos originales y, dentro de ellos, al contenido de la experiencia allí viviente.”⁴⁶

Y esa experiencia es la experiencia de la *physis*. El lugar al que apunta el *no saber del sapiente*, es ese espacio del que forma parte y que a la vez es su no-yo, siempre su *otro*. Ese *otro* al que nos confrontamos es lo primero que se da obviamente a nuestra percepción, antes que lo más familiar a nosotros, nuestra propia voz o conciencia, frente a la que no hay oposición.

“Aquel modo de ser que se forma a partir de su propia substancia y produciendo se produce, la fuente de todas las cosas espontáneas, el vivo engendrar cuya fecundidad emerge de sí mismo, esto se indica al mentar la *physis*. En su comienzo, el saber sólo contempla como absoluto esa fermentación ilimitada, pues únicamente en ella descubre algo capaz de constituir su propia causa y su propia verdad. Pero la naturaleza es también lo heterogéneo, el concepto más impreciso donde todos los contenidos coexisten. La conciencia persigue en lo físico su otro y aquello que por sí se forma, mientras el tener presente de la conciencia misma aparece como un ser en lo

46 *Ibíd.*. p. 14

físico y a partir de ello. En segundo lugar, aunque la naturaleza puede concebirse como un sólo principio o, más simplemente, como universo, nombra así mismo la esencia de cada cosa, aquello en virtud de lo cual algo ha llegado a existir y permanece en su concreción, pues la *physis* sólo se opone ahora al producto del obrar de la conciencia humana siguiendo sus privados fines, es decir, al *útil* y al conjunto de cosas surgidas de la penuria humana.”⁴⁷

Los primeros filósofos se preguntan “por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es.”⁴⁸ y encuentran una anterioridad causal, fundamento de todo lo existente. Ahora bien, es una anterioridad causal o una causa primera que no cesa y que es, además, física: el agua, en Tales; el aire, en Anaxímenes. Sólo en el transcurso de la filosofía se tornará intelectual e inmóvil y sólo en esa Ilustración de la conciencia que poco a poco se repliega sobre sí, lo que se presenta como obiedad – que lo semejante surge a partir de lo semejante, es decir, los elementos físicos de un elemento físico también, y no lo físico de algo intelectual⁴⁹ – , es abandonado y además despreciado.

Así lo ilustra Tomás Calvo, a través de un texto de Jenofonte que contrapone a un texto de Eurípides:

“El segundo de los textos que resulta oportuno aducir, el de Jenofonte, se encuentra en los *Memorabilia*, en los Recuerdos de Sócrates. Llama la atención, sin duda, el contraste existente entre este texto y el citado de Eurípides por lo que se refiere a la actitud manifestada en cada uno de ellos respecto a la

47 *Ibíd.* p. 26

48 Platón. *Diálogos III. Fedón*. Madrid: Gredos, 2000.96a-b

49 El caso paradigmático de la generación de lo físico desde lo intelectual es el de la escritura desde la voz/pensamiento.

investigación *περί φύσεως*. Mientras que Eurípides la elogia de manera entusiasta e incondicional, Jenofonte se refiere a ella con un tono abiertamente reprobatorio. Este tono reprobatorio se explica, sin duda, por el interés de Jenofonte en exculpar a Sócrates de todo contacto con ese tipo de filosofía.”⁵⁰

Mientras que Eurípides se refiere al filósofo que se ocupa de la *physis* alabándolo: “Bienaventurado aquel que ha adquirido conocimiento de la investigación científica: un hombre tal no se ve empujado a hacer daño a sus conciudadanos ni a realizar acciones injustas.”(*ibíd.* p.22), Jenofonte dice de Sócrates que “ponía al descubierto la necedad de los que se ocupan de cosas tales.”(*ibíd.*p.23)

En efecto, en el *Fedón* se hace evidente que frente a un fundamento físico que explique el origen de las cosas:

“¿Es acaso cuando lo caliente y lo frío admiten cierto grado de putrefacción, según dicen algunos, cuando se desarrollan los seres vivos? ¿Y es la sangre con la que pensamos, o el aire, o el fuego?¿O ninguno de estos factores, sino que el cerebro es quien presenta las sensaciones del oír, ver y oler, y a partir de ellas puede originarse la memoria y la opinión, y de la memoria y la opinión, al afirmarse, de acuerdo con ellas, se origina el conocimiento?. Y, además, examinaba las destrucciones de esas cosas, y los acontecimientos del cielo y la tierra, y así concluí por considerarme a mí mismo como incapaz del todo para tal estudio. Te daré un testimonio suficiente de eso. Que yo incluso respecto de lo que antes sabía claramente, al menos me parecía a mí y a los demás, entonces con esta investigación me quedé

50 Calvo, Tomás. *La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega*. Δαιμόνιου, Revista de Filosofía, nº 21, 2000, p.23

tan engeguedido que desaprendí las cosas que, antes de eso, creía saber, por ejemplo, entre otras cosas, por qué crece un ser humano.”⁵¹

se legitima uno mental:

“Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría y todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor. Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier cosa.”⁵²

Estos fragmentos son decisivos para observar la profunda distancia que históricamente se produce entre el camino de la ciencia y el de la filosofía. En ellos habla ya el *hombre de la polis*. Aquel que se ha encontrado a sí mismo como escisión de un cuerpo y un alma, de un yo y un nosotros y que por ello mismo habla desde la *utilidad* de la ética. Este *hombre* ha huído de la inmanencia de la *physis*. Ha escapado al hecho de ser un mero viviente inserto en el proceso de surgir y desaparecer como el resto de los seres. Ha descubierto en sí mismo el reflejo de una mente ordenadora que dispone todo de manera adecuada, es decir con una finalidad intencionada, de manera que se abre el camino de la divinización del hombre: mientras que la naturaleza es el lugar de la apariencia, de lo

51 Platón. *Op.cit.*96a-d

52 *Ibíd*,97c-d

puramente contingente, *polis* y hombre mantienen una relación mimética a través de un principio ordenador que fundamenta lo existente sin necesidad de otra causa que lo fundamente a él⁵³. La realidad es racional, posee una estructura análoga a la del interior del hombre y a la del gobierno de la *polis*. Su fundamento es la propia racionalidad que dispone todo lo existente jerárquicamente atendiendo al principio o Idea del Bien. Pero donde se da la utilidad se da el artificio, ya no se trata de una *physis* espontánea, de un constante surgir sin finalidad y la preocupación de Platón se centrará en que ese artificio que supone un desdoblamiento, una doblez, sea vigilado por la ética: se utilice para bien, no para mal.

Con Parménides comienza la transposición de lógica a realidad. Con Platón se hace sistema. Lo perecedero es despreciado en nombre de aquello que existe siempre, de lo que también participa el hombre como su reflejo. Si lo comparamos con el concepto de *physis*, éste, tras su estrechamiento⁵⁴, queda como un *fondo* frente al que se contrapone el hombre, la cultura o el arte. Se acepta de las tres acepciones de este principio – *physis* se refiere al origen, proceso y resultado – el origen: el hecho de que *lo que hay* no ha sido creado, sino que existe desde siempre, y el resultado: *κόσμος*, *lo que hay* está dispuesto de manera ordenada y bella. Pero se desliga el proceso de surgir y perecer sin intención, utilidad o adecuación y se niega como mera apariencia que oculta una realidad inmóvil. Este *hombre lógico*, en su tránsito del Mito a la Ilustración desprecia al hombre de la *physis* de la misma manera que hoy es despreciado él mismo en el

53 Esta es la definición de fundamento a la que después volverá Aristóteles: "Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa". Platón. *Op.cit.* 99b.

54 Así denomina Tomás Calvo (*op.cit.* p.18) al proceso que se inicia con Parménides por el que la noción de *physis* "aparece circunscrita a un ámbito determinado de la realidad, el ámbito de las cosas generadas frente a las que son siempre", mientras que anteriormente se refería al todo. A esta reducción contribuye el triunfo del participio τὸ ὄν, "ya que a la noción de ser ("lo que es"), solamente puede oponerse la del no-ser ("lo que no es"), noción puramente negativa y que, por tanto, no define ningún ámbito de la realidad."

tránsito de la Ilustración al Mito, en el "imperio de la epistemología sobre el saber"⁵⁵.

Ahora bien, las ideas no son tan *claras y distintas*. Ni los filósofos presocráticos son el hombre con cabeza de animal, – en el que pensamos como una anterioridad perdida, además de como un final de la historia, una especie de eslabón perdido entre la animalidad y lo humano – , ni tampoco los caminos de la ciencia y la filosofía a partir de Platón están tan separados como afirma él mismo en los fragmentos citados.⁵⁶

II

La *physis*, como afirma Escohotado aparece sin fondo, es espontánea, se explica a sí misma, es un *algo* que:

“Carece de genealogía tanto como de condiciones, y allí donde una presencia participa de ese algo puede decirse que lleva en sí misma la razón de su movimiento y de su quietud, que no le acontece la existencia, sino que ella acontece a la existencia.”⁵⁷

Este *algo* no se cuestiona en su realidad. Sólo en el llenar de contenido esta noción que aparece como mera intuición en el espíritu griego, sólo en el indagar acerca del fundamento primero, se acabará transformando en

55 Escohotado, Antonio. *Op.cit.*p.16

56 Estos dos caminos se cruzan una y otra vez. El desprecio de la metafísica al estudio de los fenómenos naturales se vuelve contra ella en el transcurrir de la historia. La preeminencia de la deducción racional de los entes inaugura un lenguaje lógico que retiene la esencia de la realidad mediante el concepto. No obstante, el propio lenguaje lógico se encuentra después con que no es suficiente para demostrar la validez del principio originario que postula la metafísica y la desestima.

57 *Ibíd.*, p.26

un *fondo* y se perfilará un nerviosismo ante la dificultad de establecer claramente una ciencia de ese principio, una metafísica⁵⁸, que con el transcurso de los siglos se materializará en la necesidad de demostrar la existencia de Dios o de la trascendencia.

Lo cierto es que los primeros principios de lo existente, el agua y el aire, presentan ya una abstracción de lo determinado. Para convertirse en principios se ha de aniquilar en ellos lo que tienen de facticidad. Sin una escisión entre el observador y el mundo no es posible el saber. Quien afirma que "todo es agua" busca ya una abstracción que explique cada elemento sensible y realiza una primera negación de lo que se le presenta a los sentidos:

"Lo indefinido, la materia, el ser, son expresiones de la experiencia inicial del pensamiento, y concibiéndolas el saber alcanza la primera posición no sometida al saqueo originado en la veleidad del ánimo y la percepción engañosa. Con esas intuiciones lleva a cabo su propia iniciación o la experiencia de penetrar su necesidad, y lo surgido – es confianza en lo indefinido, la materia o el ser – es en realidad su fortaleza, la potencia del intelecto mismo."⁵⁹

Aunque Escohotado afirma una indiferenciación en el inicio de la filosofía entre "pensamiento, universo manifiesto, y la conciencia de sí", la brecha

58 Pierre Aubenque señala detalladamente las dificultades que encuentra Aristóteles para realizar una ciencia primera y, afirma: "Los dos proyectos de Aristóteles, el de un discurso unitario sobre el ser y el de un discurso primero y, por ello fundamentador, parecen acabar ambos en fracaso." (*op.cit.*p.465). La filosofía primera es, a la vez, la ciencia más fácil y la más difícil. Fácil porque el principio, "puesto que es la base de todo conocimiento, debe ser mejor conocido que aquello que él permite conocer"(*Ibíd* .p.57), difícil porque el principio de los principios es indemostrable: "Aristóteles ha descrito el saber como deducción; pero toda deducción a partir de alguna cosa que, en última instancia, no es deducida: si todo saber es deductivo, ¿será preciso admitir que el saber toma su origen del no-saber, destruyéndose de tal suerte a sí propio?" (*Ibíd*. p.57)

59 Escohotado, Antonio. *Op.cit.*, p.23

ya está abierta. Agua y aire necesitan otro principio que las sustente, uno que se encuentre en el fondo desde donde nacen y perecen los entes: el *ápeiron* de Anaximandro es "el primer principio especulativo alcanzado"⁶⁰, un principio además negativo: es aquello que *no sabemos* y sólo podemos definir por lo que *no es*. Este es el primer paso para que a partir de este fundamento, que todavía lo incluye, pueda aparecer el hombre resaltado sobre la negatividad. Pues, a partir de aquí, la posibilidad de conocer o no conocer ese otro, determinará al hombre como divino frente a esa nada o como nada frente a ese Dios. O bien determinará que la negatividad es principio o bien que la negatividad es humana.

Pero como decimos, el *ápeiron* todavía incluye al hombre, no lo escinde de la *physis*. Hacia la célebre sentencia de Anaximandro retornará Heidegger para realizar una nueva traducción de la misma en la que sea comprendida desde el propio pensamiento griego anterior a Platón y no desde "el olvido de la diferencia entre Ser y ente". Si bien:

"Una concepción conjunta (concipere) como la del concepto representador, pasa de antemano por ser la única manera posible de pensar el ser como tal y llega a aceptarse incluso cuando se acude al refugio de la dialéctica de los conceptos o de lo no-conceptual de los signos mágicos."⁶¹

Según Heidegger hay otra manera de pensar el Ser sin la *rejilla*⁶² del que observa:

"Pero este modo de ocultar su esencia y su origen esencial es el rasgo en el que el ser se ilumina inicialmente, precisamente

⁶⁰*Ibíd.*, p.31

⁶¹ Heidegger, Martin. *Camino de bosque*. Madrid: Alianza, 1995 p.301

⁶² La definición de Orden que da Foucault en *Las palabras y las cosas* citada en el Capítulo anterior, p.20, recoge los dos aspectos de la idea de representación: la correspondencia entre la ley interior de las cosas y la rija de la mirada.

de tal manera que el pensar *no* le sigue. Lo ente mismo no se introduce en esa luz del ser. El desocultamiento de lo ente, la claridad que le ha sido concedida, oscurece la luz del ser.

El ser se sustrae en la medida en que se descubre en lo ente.”⁶³

En la medida en que aparece el hombre, se sustrae el Ser⁶⁴. Según Heidegger, la sentencia de Anaximandro nos habla de ocultamiento y de desocultamiento: “lo que mora actualmente en la comarca (lo morador), surge en ella a partir del ocultamiento y llega al desocultamiento. Pero morando en la llegada, lo presente es en la medida en que también se ha marchado fuera de desocultamiento y se dirige al ocultamiento. Lo actualmente presente mora un tiempo en cada caso.”⁶⁵ La sentencia de Anaximandro dice así:

“Principio y elemento de las cosas es lo *ápeiron*. De donde las cosas tienen origen, hacia allí tiene lugar también su perecer, según la necesidad; pues pagan unas a otras su injusticia conforme al orden del tiempo.” ⁶⁶

Lo ente, ciertamente, no aparece como presencia, sino como un *hacia allí*. Un transitar que no es tal porque no es libre. Un *hacia allí* que es regreso. Un ente que tiene como elemento la nada de lo indeterminado. Lo ente no es libre en su morar, está determinado por un *de donde*, que lo desoculta para volverlo a ocultar y que se oculta en el desocultamiento de lo ente para desvelarse en el juego de la presencia y la ausencia⁶⁷.

63 *Ibíd.* p.304

64 Se sustrae porque la historia, como decíamos en el primer Capítulo, es la historia de un error. Pero entre esta concepción de Heidegger y la de Ser y Tiempo que habla del Dasein como ente privilegiado en su relación con el Ser, parece haber una contradicción. No en vano se habla de un primer y segundo Heidegger.

65 *Ibíd.* p. 315

66 Anaximandro, en Escohotado, *op.cit.* p.33

67 “*physis* ama el ocultamiento”. Heráclito, en Escohotado, *op.cit.* p.80

No es que no haya escisión entre el *ápeiron* y lo que de él brota, es que ese brotar es la escisión en su ciclo eterno de fusión y desgarramiento.⁶⁸ Inicio y final son lo mismo en la visión de Anaximandro. Lo ente lleva en su mismo nacer su destino en la muerte, que se presenta como justicia – o *armonía* para los pitagóricos – ante la injusticia que supone que una cosa esté en lugar de otra – la individualidad de cada una que se expía en la necesidad de lo universal – , pues lo *ápeiron* no sólo es principio, sino elemento. Por este motivo no es un principio puramente intelectual, sino físico, como antes lo fué el aire y el agua. Sin embargo, si a lo que queda después de suprimir las determinaciones lo llamamos *indefinido*, es que *no sabemos* “*qué es eso de que una cosa sea*”.

Efectivamente, como señala Heidegger, el pensar “no le sigue”. Este brotar en un ciclo eterno no es producto del pensar, ni es su imagen: ⁶⁹

“Por otra parte, puesto que lo universal y necesario no es todavía el pensamiento, el proceso en cuya virtud el cosmos se engendra y suprime periódicamente ha de concebirse como dinamismo que sólo capta las transiciones de modo externo y mecánico, en términos de condensación, enrarecimiento, dilución, presión, choque, etc.”⁷⁰

68 Nietzsche retomarí­a esta visión del ser al concebir el “eterno retorno de lo mismo”, aunque con otro matiz. Se refiere más a una exigencia moral: como acto supremo de la voluntad que desea un eterno retorno de sí. Una vida que se vuelve a vivir exactamente igual compromete cada acto de la misma en un eterno sí. Sin embargo, es remarcable que se recupere el “eterno retorno” en contraposición a la visión platónica y judeo-cristiana, cuando hemos afirmado anteriormente que la Modernidad misma se presenta como inicio y como final. ¿Se trata de otra proyección?. La sentencia de Anaximandro casa perfectamente con el paradigma de la dialéctica bajo el que nos encontramos.

69 También es importante señalar que la preocupación de Heidegger en buscar en la filosofía presocrática esa diferencia entre *lo que es* y el *pensar*, responde a una preocupación de la Filosofía Moderna por la cuestión del *horizonte de sentido*, que será distinto en los presocráticos que en nosotros. La filosofía de Heidegger se atiene a la *crisis de la representación*. Lo que hace Heidegger es buscar ese *margen*, como dirá Derrida, desde el que hacer filosofía o desde el que el Ser se piense de otra manera.

70 Escohotado, Antonio. *Op.cit.* p.37

El *ápeiron* es el principio-lugar eterno dónde las cosas vuelven de su mero aparecer, e indica ya una tensión entre lo inmutable y lo contingente. A partir de aquí no hará más que repetirse una y otra vez la paradoja entre la posibilidad de conocer un principio que de hecho se enuncia, pero que se enuncia negativamente y la imposibilidad, por ello, de conocerlo porque todas las positividades a través de las cuales llegamos a saber de él son apariencias.

Será con Pitágoras, al introducir el número en el interior de las cosas, cuando se da el primer paso al *estrechamiento* de la *physis* que Tomás Calvo pone en relación con Parménides. El principio rector de la naturaleza y el pensamiento es el número, principio del orden. El cosmos está ordenado en paralelo a como lo está la mente. *Physis* empieza a ser concebida como *logos*. Pero como nos dice Escohotado, el intento de los pitagóricos de unificar lo limitado y lo ilimitado en el número fracasa:

“Quizá por influjo del orfismo con el cual se vincula, la doctrina pitagórica que perseguía conciliar lo finito y lo infinito abre camino a una escisión básica de cielo y tierra, alma y cuerpo, reino inteligible y reino sensible.[...]Mantener que la diferencia se da primariamente en la cosa misma es desplazar la escisión de la conciencia a la naturaleza, escindir la *physis* en una de arriba y otra de abajo perdiendo por lo mismo la dimensión unitaria de ese concepto; en tal medida, la reconciliación de lo definido y lo indefinido realizada sobre la base del número como principio universal no sólo deja velada la filiación puramente pensante del cosmos, sino que desgarrar de modo irreparable la inteligencia y lo inmediato.”⁷¹

71 Escohotado, Antonio. *Op.cit.*p.48

Este *estrechamiento* también se da en Jenófanes. Lo que en Anaximandro es *ápeiron*, en Jenófanes es Uno: la fuerza que lleva a los seres de su multiplicidad a la unificación, a lo que tienen en común más allá de sus diferencias. El Uno "siente y conoce, pero como acto sin reflexión"⁷² que "produce el cosmos sensible mientras recorre su contenido". Ahora bien:

"Junto a ello, hay en Jenófanes un elemento escéptico, de desconfianza hacia el saber:

"Nunca hubo y nunca habrá hombre alguno con un conocimiento seguro sobre los dioses y sobre todas las cosas de las que hablo. Aunque por azar dijese la verdad más impecable, no se daría cuenta él mismo. Pero todos pueden tener su fantasía."⁷³

Como vemos, la ambivalencia entre la confianza y desconfianza en el saber, que en la Modernidad viene determinada por la *Ilustración* y la *Crítica*, se encuentra en el inicio mismo del pensar, en su propia lógica⁷⁴.

72 *Ibíd.*p.55

73 *Ibíd.*p.56

74 E.R. Dodds al final de su clásico libro *Los griegos y lo irracional* establece un paralelismo entre la Grecia Racionalista y el final de la Modernidad. Dodds se pregunta cómo una época como la Grecia Clásica, tras el auge de la racionalidad vuelve sin remisión a la más absoluta superstición, y cómo este hecho se repite de nuevo en nuestra época, en la que se da un retraimiento ante la perspectiva de la capacidad de la racionalidad occidental. Para explicar lo que sucedió en la Grecia Clásica se aducen numerosos motivos: en primer lugar, nos habla de la brecha entre intelectuales y las creencias del pueblo – la brecha entre ciencia y opinión – En la época helenística por mor de la ampliación de la educación se da una mayor interacción entre ambas clases, de manera que en el siglo III se constata un mayor escepticismo en las capas bajas a consecuencia de la influencia en ella de los intelectuales. Pero después de este siglo, se detecta una literatura nueva semi-científica que recoge supersticiones orientales y fantasías. De esta manera, nos dice Dodds, "mientras el racionalismo, de una especie limitada y negativa, sigue extendiéndose de arriba abajo, el antirracionalismo se extiende de abajo arriba, y finalmente prevalece." (Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1999.p.229). Otros motivos unidos a éste son el auge de la astrología, la magia y la alquimia. Se da una búsqueda de salvación individual. Se aduce como motivo del declive la falta de libertad política. No obstante tampoco la hubo durante la gran época del racionalismo -finales del siglo IV a finales del siglo III –. También se habla de una pérdida de fuerza interna del racionalismo, que simplemente "se consumió" o de que "los griegos estaban en decadencia, o que la mente griega había sucumbido a la

Es en Parménides donde más allá de una mera afirmación como la de Jenófanes, se establece como sistema.

Los pitagóricos, Heráclito, Parménides y Anaxágoras, parten de una *physis* que es ya *logos*. Este es el origen de la escisión: o bien la naturaleza es una proyección del hombre o bien el hombre lo es de la naturaleza. El estrechamiento es consecuencia de la progresiva *interiorización* hacia el reino de lo subjetivo que culmina en Platón. Lo que no puede ser pensado – *interiorización* –, esto es, lo múltiple, es apariencia: no es – *estrechamiento* –.

Sólo en el caso de Heráclito, el *logos* cae en el extremo de la naturaleza:

“La derivación escéptica de la filosofía del devenir proviene por ello de algo semejante a un malentendido. El flujo universal haría de toda presencia un cambio continuo y del cosmos una pura diversidad irreductible al saber si no fuese porque lo único y general es justamente la acción del *logos*, esa “determinación con consecuencias”⁷⁵.”

Para Heráclito es el hombre el que carece de una inteligencia propia escindida de ese *logos* que está en el ambiente. Sin embargo la puede captar, aunque no está a la mano de todos. Pues, “los

influencia oriental.”(Ibíd .p.233) Pero Dodds se pregunta por qué ocurre esto. Otra causa que se menciona es que la ciencia griega no desarrolló el método experimental por ser deductiva. Ninguno de estos motivos satisfacen al autor. Sin embargo, a nosotros nos parece que da una clave: “Séneca, por ejemplo, cita y aprueba la idea de que no deberíamos molestarnos en investigar cosas cuyo conocimiento no es ni posible ni útil, tales como la causa de las mareas o el principio de la perspectiva. En dichos como este sentimos ya el clima intelectual de la Edad Media. Es el clima en que se desarrolló el Cristianismo; hizo posible el triunfo de la nueva religión, y dejó su huella en la doctrina cristiana; pero no fue creado por los cristianos.”(Ibíd.p.235) Como intentamos demostrar en esta investigación, ese pensamiento escéptico surge cuando se racionaliza el Ser y, paradójicamente, el escepticismo que surge de la Ilustración contra la superstición y el Mito, se vuelve contra ella y la hace caer en superstición y Mito.

75 Ibíd.p.82

ignorantes...estando presentes se hallan ausentes"⁷⁶, como los animales aturcidos en su medio. Es decir, que también en Heráclito hay una coincidencia entre saber y naturaleza, y, a la vez, no la hay.

III

Parménides desarrolla aquello que en Heráclito se mantiene constante en su devenir, lo que eternamente genera los contrarios. Al hacerlo inaugura una forma de saber que se establece a sí mismo como vía, camino único frente al sentido común. No se limita a establecer un principio de todo *lo que hay*, sino que en su manera de hacerlo, en el propio desarrollo de su *Poema*, lo pensado y lo real se generan de una vez y de manera necesaria. El Ser, tal y como va siendo descrito, exige necesariamente el propio saber que, a su vez, lo narra. A la inversa, lo narrado se convierte en saber que en su necesidad lógica genera consigo mismo lo real. Establece los principios del saber y de lo real como idénticos y necesarios, pues el Ser de Parménides se presenta como autoconciencia: saber del saber. Discurso y realidad tienen un elemento irrevasable: el es. Que algo sea es la cuestión que no sabemos responder y es la afirmación básica de todo discurso. En este entretejer de discurso y ser, el pensar se repliega de tal manera en analizar aquello que dice, que a partir de ahora no tendrá claro cuándo se refiere a sí mismo o a las cosas⁷⁷. De ahí la afirmación aritotélica de que "el ser se dice de muchas maneras" o estas palabras de Sócrates en el *Fedón*:

76 Sexto Empírico, en Escohotado, Antonio, *op.cit.*p.84

77 En este sentido tenemos que comprender la preocupación de la Filosofía del siglo XX por retomar el pensamiento anterior a Platón y Aristóteles, aunque es Parménides quien comienza este camino.

“Entonces, en efecto, hablábamos acerca de las cosas que tienen los contrarios, nombrándolas con el nombre de aquéllos, mientras que ahora hablamos de ellos mismos, por cuya presencia las cosas nombradas reciben su nombre.”⁷⁸

No existe un principio anterior a que algo *sea*, sino que el propio Ser es el principio de sí mismo. Lo común a todos los entes es que *son* y no son *no ser*. El principio fundamental no es indeterminado, sino que está muy determinado: Ser. La *esencia* de las cosas es que *son*; la *existencia*, contingente, es un velo que la oculta. La filosofía de Parménides es la negación radical de la nada. Por este motivo, tal y como nos dice Heidegger⁷⁹, la verdad en la filosofía presocrática es *aletheia*.

En efecto, Parménides se refiere en su *Poema* a un alejamiento de la oscuridad, lo oculto, y un acercamiento a la luz mediante el saber que desoculta el Ser. Si todo es, si no hay *nada*⁸⁰, la verdad es develamiento del Ser. De existir una posterioridad ésta es la del lenguaje que adecua la negación al aparente perecer. La posterioridad del lenguaje es un velo que descender. Es un velo enredado en la apariencia. El Ser más que una anterioridad real es develamiento.

78 Platón. *Op.cit.*103b

79 Según Heidegger, “no es Parménides el que ha interpretado el ser lógicamente” (Heidegger, Martin. *Op.cit.*p.325), sino que la lógica y la metafísica son las que despueblan de riqueza las palabras tempranas de la filosofía presocrática hasta vaciar el Ser de contenido. Nuestro presupuesto es el contrario. Es indudable es que su idea del Ser parte del lenguaje: del papel de la negación en el lenguaje como ilusión que no se corresponde con la realidad fundamental.

80 Como decíamos en el Capítulo anterior, el hombre *sabe* que *no sabe*. Esta inadecuación, que sólo puede llamarse así, desde la verdad lógica, parte de Parménides. Si *sabemos* que *no sabemos* es porque hay un error en nuestro interior. Lo que no sabíamos en realidad es que no se puede no saber. La negación que forma parte del lenguaje no se adecúa a la realidad fundamental, y es Parménides el que enuncia este error, sumergiéndonos para siempre en la sospecha, tan importante para Descartes primero – su *Pienso, luego existo* es un reflejo en el espejo de un *No pienso, luego Es* – y después para la Postmodernidad. Pero precisamente esa negación es lo decisivo para el saber, para nuestra apertura al mundo. Enunciar la realidad primordial del Ser es enunciar una tautología: el es *Es*. La tautología es la imposibilidad de saber. Es un todo y, por lo mismo, nada.

Sin embargo, Parménides identifica pensamiento y realidad a la vez que los escinde. Incorre en una contradicción que somete al pensamiento occidental a una profunda paradoja de la que no logrará salir.

La secuencia lógica de la contradicción es la siguiente: nos dice, por un lado, que el Ser es y no es no-ser – la nada como referente del pensamiento es inconcebible –. Por otro lado, nos dice que es lo mismo el Ser y el Pensar. Sin embargo en el pensar se encuentra la negación. *Ergo...* el Ser es también no-ser. Pero esto es una contradicción: o bien el Ser es impuro, cosa imposible por definición, o bien no es lo mismo el Ser que el Pensar, pero hemos afirmado que era lo mismo.⁸¹

El desajuste entre Ser y Pensar replantea el problema de la verdad en otros términos. Si no hay fisura, y ambos son idénticos la verdad es luz de lo uno sobre el otro y de lo otro sobre lo uno. Si no hay negación no puede haber falta de correspondencia: donde yo digo *azul*, *hay azul*. Pero si la negación es algo, me tengo que plantear la cuestión de la correspondencia que emerge en ese dislocamiento: si yo digo *no es*, no encontraré referencia para la ausencia. Por este motivo dice Parménides: "Observa cómo la ausencia se hace firme presencia para el pensamiento."⁸². Sólo en el pensamiento se hace firme la negación, sólo se da en él. En ese caso, en el de la negación, el pensamiento no *devela*, sino que en la negación no se da la *correspondencia* exigible con lo que es.

81 También en Aristóteles se da la ambivalencia entre la correspondencia entre Ser y Pensar y la imposibilidad del lenguaje de apresar el Ser más allá de lo múltiple, Aubenque nos dice que el ser en cuanto ser "no tiene otro sustento que el discurso que mantenemos a propósito de él" (Aubenque, Pierre, *op.cit.*p.227) pero también afirma el fracaso de Aristóteles a la hora de establecer una ciencia primera a causa del desajuste del lenguaje para definir el Ser: "no solamente no puede decirse nada del ser, sino que el ser no nos dice nada acerca de aquello a lo cual se le atribuye: señal, no de sobreabundancia, sino de esencial pobreza."(*Ibíd.*p.224)

82 Parménides en Escohotado, Antonio, *op.cit.* p. 94

La contradicción parmenídea sienta la base para transformar el concepto de verdad como *develamiento* en la *adecuatio* enunciada por Platón en *El Sofista*:

“ EXT. Teeto está sentado. ¿Es que es larga la proposición?

TEE. No sino reducida.

EXT. Tú tienes que decir ahora acerca de quién es y quién es el sujeto.

TEE. Evidentemente que acerca de mí y a mí referente.

EXT. ¿Y qué me dirás de esta otra?

TEE. ¿Cuál?

EXT. Teeto, con el que ahora estoy hablando, vuela.

TEE. Tampoco esta proposición podrá decir nadie sino que me atañe y es acerca de mí.

EXT. Decimos que cada una de las proposiciones es forzosamente de una cierta cualidad.

TEE. Sí.

EXT. Entonces ¿qué cualidad diremos que es la de cada una de estas dos?

TEE. La una diremos que es falsa, y la otra que es verdadera.”⁸³

Si en Parménides la verdad como *aletheia* da un primer paso hacia la verdad como *adecuatio*, en Platón ésta es efectiva. Pero, siguiendo con la ambivalencia, simultáneamente se encuentra en él la verdad como *aletheia* que pertenece plenamente al hombre de la *physis* en la teoría de la reminiscencia descrita en *El Menón*.

83 Platón. *El Sofista*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970. 263a-b

Por una parte, como vemos, en *El Sofista*, Platón reconoce la existencia del no-ser como argumento para combatir a los sofistas y demostrar que éstos engañan, es decir utiliza un argumento ontológico con un fin moral. El reconocimiento del no-ser implica cierta noción de representación: puedo hablar de lo que no existe, puedo representar algo falso. Por lo tanto, la verdad es la *adecuación* de una proposición a lo que es el caso y la mentira su *inadecuación*. Por otra parte, la teoría de la reminiscencia afronta el problema de la nada: ¿cómo puede surgir algo de nada? El saber es un recordar algo que ya estaba. En este sentido, es un develar, no una correspondencia. Se refiere a una anterioridad que sólo puede ser develada mediante el propio diálogo, verdadera sabiduría, como aquello opuesto a la escritura como fármaco y en general al arte y su poder de persuasión:⁸⁴

“Cuando Sócrates se proclama portavoz de Ión, cuando expresa las energías de la visión, transmitidas como una fuerza magnética y que parecen tener su origen en lo sobrenatural, se pone de manifiesto una seriedad risueña. Esta seriedad se despliega en el *Fedro*. Lo que se pone en juego es ni más ni menos que el esfuerzo por reclamar para la investigación y discurso metafísico, para las funciones de verdad de la dialéctica, el estatus, la santidad de una inspiración distinta a lo pragmático, la que se atribuye al rapsoda y a los videntes ciegos que nos proporcionan la música y los paisajes de nuestra imaginación. En un momento clave del *Fedro*, Sócrates cubre su cabeza como los profetas y celebrantes mánticos e invoca a las Musas. Se dirige “al que, en alguna parte, en fuentes ajenas y

84 Steiner nos dice que el dilema para Platón no es una cuestión sobre la verdad, sino que es un dilema moral. No es sólo que el arte sea ficticio e ilusorio, sino que “es irresponsable”. Lo que el artista narra o representa no sólo es falso. El artista puede representar una virtud sin conocerla, puede hablar del valor siendo un cobarde. (Steiner, George. *Gramaticas de la creación*. Madrid: Siruela, 2001)

de oídas, me haya llenado de ellas a la manera de una vasija". Se convierte realmente en un poseído y el estilo de su discurso filosófico "no está lejos del ditirambo."⁸⁵

Esta relación entre verdad como *aletheia*, memoria y oralidad frente a escritura, se da paradójicamente en Heidegger, que precisamente centra su crítica en Platón. Así lo expone Ubaldo Pérez Paoli en la *Introducción* al libro de Ernesto Grassi *Heidegger y el problema del humanismo*:

"Tal esfuerzo se va guiado, en segundo lugar, por un pensamiento fundamental, decisivo también para el mismo Heidegger: la preeminencia de la palabra poética sobre el conocimiento racional. Este pensamiento surge de la tesis heideggeriana sobre la esencia originaria de la verdad como "lugar abierto que (se) va abriendo", dentro del cual puede tener lugar la verdad en el sentido que esta palabra tiene comúnmente en el lenguaje filosófico: la adecuación del pensamiento o enunciado con el objeto al que se refiere. ¿Cuál es la diferencia entre una y otra esencia de la verdad? La verdad como adecuación presupone la posibilidad de que el pensamiento se oriente por el objeto al que debe adecuarse, a partir de la radical diferencia entre los dos[...]La adecuación del pensamiento al objeto presupone la adecuación previa de ambos con la la idea[...]Frente a esa concepción de la verdad sostiene Heidegger: todo orientarse por, toda rectitud y adecuación presuponen un "lugar abierto" previo a ellos. Este lugar abierto que (se) va abriendo es la "verdad" en el sentido que Heidegger ve como originario entre los griegos "presocráticos" y que se expresa en la palabra misma que utiliza

85 Steiner, George. *Op.cit.* Pag.62

el lenguaje griego para hablar de la verdad: *ἀ-λήθεια*, Un-verborgenheit, des-ocultamiento."⁸⁶

Escohotado también se refiere a la importancia de la memoria, del recordar, para el hombre de la *polis* frente al hombre de la *physis*:

"El hombre "social" de la *polis*, ni individuo ni especie sino átomo impermeable donde resuena el parecer legislado de la comunidad, experimenta como núcleo de la sensación el recuerdo de símbolos aprendidos. Pero el hombre de la *physis*, que no se desgaja de la vida circundante y se tiene por simple viviente específico de la Tierra, experimenta en la sensación el azar y el misterio de lo autoconstituído."⁸⁷

Las palabras de Escohotado acuden a la actualidad. Lo primigenio se dirige a nosotros de nuevo. El ser extrañado de sí mismo, habitante de la ciudad, a falta de experiencia propia tiene que echar mano dócilmente de lo enseñado; y el animal que mora en la naturaleza, en el constante surgir y perecer salvajemente se acerca al abismo de la existencia en su incompreensión.

La dicotomía no es tan simple; *sólo* se da en el *hombre*: en el habitante de la *polis*, el único que se piensa dividido en un *animal* que además es *racional* y que recorre constantemente el camino que le lleva de un lado de sí al otro. El único que puede encarnar la individualidad del conocimiento contrapuesta a la memoria de la colectividad con la que entra en conflicto. Sin embargo, la memoria⁸⁸, en nuestra opinión, se

86 Grassi, Ernesto. *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, 2006.p.XXII

87 Escohotado, Antonio. *Op.cit.*p.17

88 *Mnemósine* es una de las Musas. Ernesto Grassi recoge al respecto el mito de las cigarras que narra Platón en el *Fedro*. Las cigarras son descendientes de los humanos que vivían antes que las Musas y que arrebatados por su canto empezaron también a cantar

deriva de la idea de *physis* y de la verdad como *ἀ-λήθεια*, pues nos pone en conexión con aquello que está *oculto* en nosotros y que no tiene principio ni fin. *Physis* adquiere así un nuevo sentido dentro de la *polis*: la ley natural unida a la memoria de la tradición se contrapone en los versos de *Antígona* a *nomos*, la ley convencional generada por el hombre. Por eso la memoria puede ser entendida de ambos modos: como lo perteneciente al habitante de la *polis*, tal y como nos dice Escohotado, o en relación a una transformación, estrechamiento y simplificación de la idea de *physis*, como afirmamos aquí. En este caso es la ley convencional la que es despreciada: la ley que surge del hombre como medida de todas las cosas es una copia de la ley que genera la naturaleza de manera espontánea, pero si esa ley puede ir contra la ley natural es porque el hombre *puede* obrar injustamente.

“Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos, la encamina unas veces al mal, otras veces al bien.”⁸⁹

Si existiera realmente un hombre de la *physis*, ni siquiera podría decirnos *qué* es su *otro*, qué significa extrañarse. Pero lo cierto es que el hombre de la *polis* nos habla una y otra vez de manera ambivalente, como hemos visto en Platón, como no dejará de repetirse. Su obsesión, su culpa prometeica, será desarrollada por la religión judeocristiana en la figura de *conciencia desdichada*.

olvidándose de comer. Las Musas los convirtieron en cigarras. Las Musas traen el orden o regla al movimiento, crean un *κόσμος*, derrotan el caos. Mediante la memoria encontramos en nosotros mismos ese *κόσμος* originario, ese saber anterior que nos acerca a lo divino.

89 Sófocles. *Tragedias. Antígona*. Madrid: Gredos, 2000. p.90-364

3. CONCIENCIA DESDICHADA

I

El pensamiento oscila entre la sentencia délfica, *conócete a tí mismo* y el dicho socrático, *sólo sé que no sé nada*: no sometas la naturaleza a tu ignorancia, ten en cuenta que el hombre tiene límites⁹⁰. De una parte, el conocimiento que, poco a poco, se repliega en la búsqueda del fundamento de lo real, encuentra en la *ratio* aquello que encumbra al hombre hacia lo divino y que doblega a la naturaleza a una nada frente a sí. Cargado de optimismo el hombre se cree capaz de conocer aquello que es y de dominarlo. De otra parte, en su interior encuentra un elemento inquietante para la conciencia: la negación lingüística. Este elemento que nombra, pero cuya referencia no puede conocer, somete al hombre a un dilema: o bien *negarla*⁹¹ como ilusión, con lo que supone de paradójico, o

90 Tanto la *Ilustración* como la *Crítica* modernas hunden sus raíces en el platonismo.

91 Como decíamos en el *Capítulo* anterior, negar la negación es el intento de Parménides. En él se da la paradoja de *negar* una parte del pensamiento y una parte de la realidad, mientras que su *Poema* establece la identidad de ambos. Hay una única vía de la verdad: la del Ser. La nada es impensable, no podemos decir nada sobre el no ser. Sin embargo, se da el paradójico hecho de que la nada es nombrada y por lo tanto pensada. Por mucho que afirme que:

“Nada hay ni habrá fuera del Ser, porque el destino lo encadenó a ser entero y sin movimiento. Es así puro nombre todo cuanto los mortales han instituido como verdad: nacer y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y brillo.”
(Parménides en Escohotado, Antonio. *De physis a polis*. Barcelona: Anagrama, 1995, p.98)

Puro nombre: pura convención donde reside la opinión que se deja guiar por la ilusión de los sentidos. Tenemos aquí la crítica al nominalismo. Lo que no es puro nombre es verdad natural. Y existe una ciencia que puede conocerla: la lógica. Pero, en todo caso, entre la

bien reconocerse en la contingencia del mundo que lo circunda junto con el resto de entes, asumir su nada frente a un fundamento que se muestra incognoscible⁹². Es el pesimismo el que impera.

Hegel, en la *Introducción a la Fenomenología del Espíritu*, se enfrenta a una simplificación de lo Absoluto:

“Si el sujeto del saber se limita a hacer que dé vueltas en torno a lo dado una forma inmóvil, haciendo que el material se sumerja desde fuera en este elemento quieto, esto, ni más ni menos que cualesquiera ocurrencias arbitrarias en torno al contenido, no puede considerarse como el cumplimiento de lo que se había exigido, a saber: la riqueza que brota de sí misma y la diferencia de figuras que por sí misma se determina. Se trata más bien de un monótono formalismo, que si logra establecer diferencias en cuanto al material, es sencillamente, porque éste estaba ya presto y era conocido.

Y trata de hacer pasar esta monotonía y esta universalidad abstracta como lo absoluto; aseguran que quienes no se dan por satisfechos con ese modo de ver revelan con ello su incapacidad para adueñarse del punto de vista de lo absoluto y mantenerse firmemente en él (...) Considerar un ser allí cualquiera tal como es en lo absoluto, equivale a decir que se habla de él como de un algo, pero que en lo absoluto, donde $A=A$, no se dan, ciertamente tales cosas, pues allí todo es uno. Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su absoluto

parte negada en el pensamiento – la propia negación – , y la parte de realidad negada – la multiplicidad – se da una correspondencia.

92 Si asume su pertenencia a lo contingente tiene que volver a la noción anterior de *physis*. En ese caso volvería a recorrer todas las hipótesis anteriores en la búsqueda de fundamento ontológico: el agua, el aire, lo indeterminado...

por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.”⁹³

Esa simplificación de lo Absoluto es lo que ha mediado entre su propia filosofía y el *Parménides* de Platón, del que asegura que:

“...ha habido épocas a las que ha podido llamarse, incluso, épocas de entusiasmo exaltado, en que la filosofía aristotélica era apreciada en razón de su profundidad especulativa y en que el *Parménides* de Platón, probablemente la más grande obra de arte de la *dialéctica* antigua, pasaba por ser el verdadero descubrimiento y la *expresión positiva de la vida divina*, y en la que, a pesar de la oscuridad de lo creado por el éxtasis, este éxtasis mal comprendido no debía ser, en realidad, otra cosa que el *concepto puro*.”⁹⁴

En efecto, la obra de Platón es de una gran oscuridad, no menos avivada por su desconcertante conclusión. La propia lectura del texto suscita la duda, en ocasiones, de si se trata de un mero ejercicio dialéctico que recogiera las aporías derivadas de las discusiones de la época en torno a lo Uno y lo múltiple, el movimiento y lo inmóvil:

“ – Y dices bien – continuó Parménides – . Pero hay que hacer algo más: no basta con suponer que algo es y examinar las consecuencias que se siguen de esa hipótesis, sino que también hay que suponer que eso mismo no es si quieres ejercitarte realmente.”⁹⁵

93 Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2004.p.15

94 *Ibíd*

95 Platón. *Parménides*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.136a

Pero una lectura minuciosa desvela la importancia de esta obra, porque en ella Platón aborda la cuestión de la *relación* y al hacerlo plantea en otros términos su teoría de las Ideas y plantea cierto escepticismo en la certitud del conocimiento en su conclusión final:

“ - Digámoslo entonces, y también que, según parece, tanto que hay un Uno, como que no lo haya, él y los Otros, con respecto a sí mismos y en sus relaciones mutuas, son absolutamente todo y no lo son, parecen serlo y no lo parecen.”⁹⁶

Es decir, no se concluye una verdad – la verdad se da en el *desarrollo*, no en el *resultado* –, lo cual apunta al *no saber*. Tenemos, pues, una ambivalencia en su filosofía, ese *no saber* cuestiona la relación jerárquica del *κόσμος*: algo se nos escapa; y una concepción antropológica distinta: el sapiente introducido en lo mutable se transforma en el que sabe que *no sabe*. Si recordamos lo que en el Capítulo anterior decíamos sobre la *physis*, la dialéctica del *Parménides*, se acerca a ese proceso que se había desechado como ilusión: el surgir y perecer, pero ahora lo hace desde el presupuesto de que el fundamento de lo real es pensamiento. Lo negativo y lo positivo se encuentran en la estructura de las cosas y del pensamiento. Aquella correspondencia entre negatividad y multiplicidad que es negada en Parménides tiene que ser afirmada en Platón para salvar su propia filosofía.

La grandeza de Platón reside en la honestidad con que en dicho diálogo no sólo pone en tela de juicio su propia teoría de las Ideas, sometiéndola a autocrítica, sino que afronta con ello la cuestión decisiva de la existencia del *no ser*. Decisiva en tanto en cuanto aborda la problemática relación entre lo múltiple y lo Uno, o lo que es lo mismo, entre lo contingente y lo

96 *Ibíd.*166c

esencial e idéntico, base del conocimiento.

Al contrario que Parménides, Platón no niega el no ser, ni tampoco la multiplicidad. La finalidad del diálogo consiste en salvar las dificultades que Parménides, protagonista del mismo, presenta a la teoría de las Ideas, y que fundamentalmente se pueden resumir en una: la dificultad de explicar la participación de las cosas en ellas e incluso la existencia misma de la multiplicidad de Ideas que tan contrarias son a la filosofía de Parménides.

Platón, a lo largo de nueve hipótesis desarrollará todas y cada una de las conclusiones lógicas que se derivan de que el Uno, fundamento de la Idea que sólo puede ser idéntica a sí misma, sea o de que no sea. En este trayecto afirma aquello que Parménides niega: la multiplicidad, la temporalidad, el cambio, la relación. Platón cuestiona que el Ser sea lo mismo que el Uno⁹⁷, por lo tanto, rechaza el Ser de Parménides. Podríamos decir que este diálogo es un *anti-Poema* elaborado con el método dialéctico.

Si el Uno es uno, tautología que se refiere al Ser parmenídeo, entonces resulta que *no es*. Este Uno que es uno no es múltiple, no tiene límites, ni extensión, ni figura, no es semejante ni desemejante, no está en reposo ni en movimiento, etc. El Ser es temporalidad: fue, es y será.⁹⁸ Luego si el Uno no participa del tiempo, entonces *no es*. Y si el Uno *no es*, entonces *es*, ya que no ser es algo.

En lugar de negar la negación, afirma la dualidad: cada parte, por pequeña que sea "poseerá a su vez unidad y ser"⁹⁹. El Uno-Ser, sumergido en la temporalidad, divisible y múltiple, resulta cognoscible mediante la

97 *IbÍd.* .141e

98 *IbÍd.* .141e

99 *IbÍd.* .142e

razón y la vía que en Parménides resultaba impracticable queda abierta dando razón de ser a la negación:

“ – ¿Y no pondrá de manifiesto también ahora que el “no es” se refiere a algo distinto de los otros, cuando dice “si el Uno no es” y entendemos lo que dice?

–Lo entendemos.

–Pues dice, ante todo, algo *cognoscible*, y, además, algo *distinto* de los Otros, cuando al hablar del Uno le añade el “ser” o el “no ser”. Porque no se conoce menos qué es aquello de que se dice que “no es” y qué es diferente de los Otros. ¿O no es así?

–Necesariamente.

–Digámoslo entonces desde el principio: si el Uno no es, ¿qué ha de seguirse? Lo primero que hay que admitir, según parece, es que hay conocimiento de él, o de lo contrario no se sabrá de qué se habla cuando alguien diga “si el Uno no es”.

–Es verdad.”¹⁰⁰

Bien es verdad que el no ser resulta inteligible porque se predica de un sujeto, del Uno, en este caso. Es una negación atributiva:

“– Tendrá que *ser*, tal como decimos, porque de no ser así no hablaríamos con verdad al decir que el Uno *no es*. Y si hablamos con verdad es evidente que decimos lo que es.

–Así es, en efecto.

–Y puesto que decimos que hablamos con verdad, nos es necesario afirmar también que decimos lo que es.

–Necesariamente.

– Luego es, según parece, el Uno que no es; porque si el no ser

100 *Ibíd.* 160c-d

no fuese, sino que se deslizase de algún modo del ser hacia el no ser, al punto sería un ser.”¹⁰¹

Además de esta negación predicativa, Platón distingue otra negación existencial:¹⁰²

–“- Cuando decimos “no es” ¿qué otra cosa significa sino la ausencia del Ser en aquello de que decimos que no es?”

Pero en este caso, si el Uno no es en absoluto, tampoco lo múltiple es. Entonces los *Otros* serían una especie de masa: *no son, ni parecen nada*.

¹⁰³Es decir, lo Uno, es la esencia de los entes que participan de él.

Sumergido en la temporalidad, lo *Uno es y no es*¹⁰⁴. En este momento Platón se aproxima con sus palabras a la sentencia de Anaximandro:

– Y a tomar parte en el Ser ¿no le llamas “venir a ser”?

–Desde luego.

–¿Y abandonar el Ser no es acaso “perecer”?

–Sin duda.

–Luego el Uno, según parece, al tomar y dejar el Ser, llega a ser y perece.

–Necesariamente.

–Y al ser uno y múltiple, algo que llega a ser y perece, ¿no ocurrirá que cuando llegue a ser Uno perecerá su ser múltiple, y cuando llegue a ser múltiple perecerá su ser uno?”¹⁰⁵

101 *Ibíd.* 161e

102 Con esta distinción entre una negación inserta en el discurso en contraposición a la ausencia que se encuentra en lo real, tenemos un distanciamiento que inaugura la metafilosofía, la autorreferencialidad que tanto preocupará a la Filosofía Moderna.

103 *Ibíd.* 166b

104 Introduce el devenir en el Ser. Nietzsche recurría a Heráclito y Heidegger a Anaximandro para hacer lo mismo.

105 *Ibíd.* 156b

El Uno surge y perece a través del *instante*, que está fuera del tiempo, por lo que el Uno no deja de ser Uno, ya que “cuando pasa de la unidad a la multiplicidad y de la multiplicidad a la unidad, el Uno no es uno ni múltiple, ni se divide, ni se vuelve a unir¹⁰⁶”. De esta manera, mediante el movimiento, se posibilita la comunicación entre cosas e Ideas que se cuestiona en la primera parte del diálogo, aunque para ello tiene que dotar de realidad al mundo sensible, cosa que parece contradecir su propia teoría expuesta en *La República* y el *Timeo*, ya que, ¿puede haber conocimiento de lo mutable?

Además de tratarse de un ejercitar el razonamiento, la obra refleja la dificultad de afirmar algo definitivo acerca del fundamento último de la existencia. Aquí Platón abandona la unilateralidad de su doctrina. Sin embargo, es en tal escepticismo donde se despliega la complejidad del saber y donde reside su fuerza. Hegel retomará muchos siglos después este mismo impulso:

“La muerte, si queremos llamar así a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere la mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.”¹⁰⁷

El optimismo y el pesimismo de la razón; la divinidad del hombre y su

106 *Ibíd.* 157a

107 Hegel, G.W.F. *Op.cit.* .p.24

nada frente a Dios, tienen en la dialéctica su pretendida reconciliación¹⁰⁸. Pero entre el *Parménides* de Platón y la *Fenomenología del Espíritu* media este eterno conflicto.

II

En Aristóteles se da la misma ambivalencia que en Parménides y Platón a la hora de hacer una ciencia Metafísica. En palabras de Aubenque:

“la ciencia sin nombre, a la que editores y comentaristas darán el ambiguo título de *Metafísica*, parece oscilar interminablemente entre una teología inaccesible y una ontología incapaz de sustraerse a la dispersión. De un lado, un objeto demasiado lejano; de otro, una realidad demasiado próxima. De un lado, un Dios inefable porque, inmutable y uno, no se deja agarrar por un pensamiento que divide aquello de que habla; de otro lado, un ser que, en cuanto ser en movimiento, se le escapa, en virtud de su contingencia, a un pensamiento que sólo habla para componer lo dividido.”¹⁰⁹

La teología inaccesible representa la simplificación de lo Absoluto a la que se refiere Hegel, la *profundidad vacía*.¹¹⁰ Aristóteles, al buscar el fundamento de lo ente se centra en la cuestión de qué produce el movimiento, misterio primigenio de la vida es que los cuerpos se muevan sin que en apariencia nada visible produzca el movimiento. El

108 Recordemos al hombre con cabeza de animal.

109 Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1981, p.465

110 Hegel, G.W.F. *Op.cit.*.p.11

*presentimiento de una ontología monoteísta*¹¹¹ que se da desde Jenófanes, tiene una expresión determinada aquí: la entidad separada, en acto, e inmóvil¹¹² que causa eternamente el movimiento pensante y que se piensa a sí misma¹¹³.

Una vez que se dan el *estrechamiento* y la *interiorización* de la *physis*, es decir, una vez que se extrapola, en el desgarramiento de la conciencia ante el medio, el acto de pensar a principio y se explica la multiplicidad mediante la universalidad del concepto y, éste, mediante el puro acto de pensar, resulta imposible establecer el sentido contrario al de la mecánica del intelegir. Esta mecánica parte de lo ya dado. Sigue el curso del *hacia*. Se echa en falta la explicación que *desde* el origen acuda a lo visible. La generación de lo múltiple es irreductible a la lógica en que se ha convertido *physis*. En el plano del *logos*, el propio principio de no contradicción impide explicar el no ser a partir del ser:

“La relación entre Dios, que es, y el mundo, que tiende a ser, es del orden del no ser; ahora bien, el no ser no se deduce. La degradación se hace constar; puede remontarse, como veremos; pero no se explica.”¹¹⁴

La metafísica se convierte por ello en una ciencia buscada, en una ciencia fracasada que no puede dar cuenta satisfactoriamente de lo sensible, cada vez más alejado en un segundo plano del universo dual. En el caso de Aristóteles, que en nuestra opinión se puede extrapolar también a Platón – excepción hecha del diálogo *Parménides* – y a Parménides, esto es, a

111 Escohotado, Antonio. *De physis a polis*. Barcelona: Anagrama, 1995. p.51

112 No *en potencia*, como sería *lo indeterminado* de Anaximandro. Nótese la similitud con el Nous de Anaxágoras, del que Escohotado afirma que es el “motor inmóvil” (Escohotado, Antonio. *Op.cit.*p.140), pero este Nous es *elemento*, como en la filosofía anterior a Heráclito y Parménides, no *actividad* (*Op.cit.*p.150)

113 Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2000.p.470.

114 Aubenque, Pierre. *Op.cit.* p.371

aquellos autores que dan el paso de *physis* a *logos*¹¹⁵, afirma Aubenque lo siguiente:

“Aristóteles explica la uniformidad, no explica la diversidad; explica la eternidad, y no el movimiento; explica la repetición infinita de lo eterno, no explica por qué lo eterno necesita repetirse en el tiempo para ser lo que es fuera del tiempo; explica lo que hay de divino en el mundo considerado en su totalidad, pero no explica por qué hay mundo.”¹¹⁶

La única manera de dar cuenta de lo sensible frente al principio inmanente es introducir la *voluntad* de un Creador. Pero aquí entramos en el terreno donde ontología y ética se unen. Ya no se trata de la “aquiescencia a la obra del tiempo sobre lo determinado”¹¹⁷. Al introducir la *voluntad* en el Ser introducimos también la posibilidad de desobedecer – mito de Adán y Eva –, la de cuestionar la autoridad¹¹⁸ – Job –, e incluso como final, el parricidio: la muerte de Dios. Una vez cometido éste, retornamos donde empezamos: a la *physis* y a la Aquiescencia del animal que somos ante lo dado¹¹⁹. La *polis* se convierte de nuevo en un retrato de aquella, de la misma manera que lo fue antes del *κόσμος*. La aquiescencia es animal, el humanismo es religioso:

“La religión instauro el desacuerdo y, con él, la inquietud por

115 Cuanto más cercano al hombre es el fundamento primigenio, más lejano es. Esta problemática llegará hasta nuestros días traducida en la cuestión de la legitimidad de las ciencias humanas frente a las naturales.

116 *Ibíd.* p.371

117 Escotado, Antonio. *Op.cit.* p. 56

118 Foucault se refería, como decíamos en la Introducción p.3, al arte de gobernar a los hombres que explota a partir del siglo XV y al cuestionamiento del mismo como su otra cara en referencia a la relación entre Ilustración y Crítica. Podríamos decir lo mismo sobre la férrea obediencia en la religión judeocristiana y la explosión de rebeldía que finalmente acaba con ella.

119 Hemos mencionado anteriormente que el periplo que recorre Occidente es: Mito-Ilustración-Mito. Corre paralelo a este: animalidad-humanismo-animalidad.

lograr suprimirlo, establece la norma del incumplimiento y la insatisfacción en la vida humana – la normalidad del dolor y el valor moral de la angustia – y, con todo ello, la voluntad de cumplir y satisfacerse en este alto grado.”¹²⁰

Sin embargo, comprender la *voluntad* del Creador es una tarea tan imposible como deducir el *no ser* del *ser*. Se inicia así la hegemonía del pesimismo, ese clima que inaugura el cristianismo y que Dodds¹²¹ pone en relación con el escepticismo de Séneca. En efecto, del escepticismo – que como hemos expuesto se encuentra en la filosofía griega a la vez que su contrario –, nos dice Hegel, surge la *conciencia infeliz*:

“En el escepticismo, la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una nueva figura, que aglutina los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo [...] De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo; se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aún no su unidad, y la conciencia desventurada es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria.”¹²²

Esta conciencia se encuentra entre lo inmutable, esencia, y lo mutable, lo no esencial. Ora expulsada de una, ora expulsada de la otra. Si se pone del lado de su conciencia cambiante, de su animalidad que le recuerda la muerte, se ve a sí misma como lo no esencial; entonces, desde su conciencia inmutable tiene que liberarse de sí misma:

120 Escohotado, Antonio. *La conciencia infeliz*. Madrid: Revista de Occidente, 1972, p.23

121 Véase nota 35 Capítulo II.

122 *Ibíd.p.127-128*

“Estamos, por tanto, ante una lucha contra un enemigo frente al cual el triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario.”¹²³

Aquello que en la filosofía que intelectualizaba la *physis* se presentaba como un pensamiento ambiguo que oscilaba entre dos polos, se hace en la religión efectivo como figura o representación. La conciencia pone ahora su *otro*, su *no saber*, en un sujeto¹²⁴, Dios, que por ser precisamente sujeto se convierte en su reflejo:

“Pero con esta palabra se indica cabalmente que lo que se pone no es un ser, una esencia o un universal en general, sino un algo reflejado en sí mismo, un sujeto.”¹²⁵

En ese *absoluto ser otro* se da, a su vez, el *puro conocerse a sí mismo*¹²⁶: la autoconciencia de Dios es la conciencia del hombre y el la autoconciencia del hombre la conciencia de Dios¹²⁷. Lo que sabe el hombre

123 *Ibíd.* p.129

124 Hegel en la *Introducción a la Fenomenología* critica esa fijeza como fundamento de la ciencia e impedimento del auténtico saber que es devenir. Esto es lo que dice: “El sujeto se adopta como un punto fijo, al que se adhieren como a su base de sustentación los predicados; por medio de él podría el contenido presentarse como sujeto. Tal y como este movimiento se halla constituido, no puede pertenecer al sujeto, pero, partiendo de la premisa de aquel punto fijo, el movimiento no puede estar constituido de otro modo, sólo puede ser un movimiento externo. Por tanto, aquella anticipación de que lo absoluto es sujeto no sólo no es la realidad de este concepto, sino que incluso hace imposible esta realidad; en efecto, dicha anticipación pone el sujeto como un punto quieto y, en cambio, esta realidad es el automovimiento. Entre las muchas consecuencias que se desprenden de lo que queda dicho puede destacarse la de que el saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como *sistema*; y esta otra: la de que un llamado fundamento o principio de la filosofía, aún siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio. Por eso resulta fácil refutarlo.” (Hegel, G.W.F. *Op.cit.* p.18)

125 Hegel, G.W.F. *Op.cit.* p.18

126 *Ibíd.* p.19

127 Escohotado, Antonio. *La conciencia infeliz*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.p.32 (En adelante *CI*) El ateísmo afirma que cuando el hombre habla de Dios en realidad sólo habla de sí mismo. En el saber del hombre a través de Dios, lo que se desvela es su invención: Dios es nada, y la religiosidad dirá que cuando el hombre habla de sí en realidad sólo adquiere conocimiento de Dios: frente a ese saber de Dios, el hombre es una nada, frente a

de sí mismo es lo que Dios le dice que es: o bien que surge del polvo y en polvo se convertirá; o bien que es a su imagen y semejanza y, por lo tanto, posee un elemento inmortal. Un elemento, no obstante, que siempre se encuentra *más allá*, pues por mucho que siga la ley la figura de lo inmutable resulta a todas luces inalcanzable. La vida de la criatura haga lo que haga, es miserable. Por otra parte, lo que Dios dice del hombre sólo puede ser un decir de sí mismo: una *revelación*.¹²⁸ Dios crea al hombre para que de fe de su obra, es así como surge el humanismo. Sin el hombre como *ser-ahí* privilegiado, Dios sería ese Uno que al ser, no es: una conciencia eterna, sola e indiferente.

Ambos caminos encuentran su curso en la narración de dos mitos: en el mito de Adán y Eva y en la respuesta de Dios a Job.

En el mito de Adán y Eva se narra la historia del origen remoto de la humanidad. En él no se ha dado aún el extrañamiento. Adán y Eva son meros vivientes que no saben que *no saben*: habitan la pureza de la inocencia sin tener un *otro* desde el que añorarla. Se encuentran *en* la unión con la naturaleza. Es el propio *Yahveh* quien introduce el camino que expulsa a ambos del paraíso. Por una parte, si ha hecho a Adán a su

la infinitud es finitud. Estos son los caminos que recorre la Modernidad y la Postmodernidad. Para la primera, Dios es nada frente al hombre; para la segunda, que retoma el camino del escepticismo, el hombre es nada ante lo Incognoscible e inexpresable. Digamos que Dios ha muerto pero su conciencia desdichada no ha sido superada.

128 La recuperación de la verdad como *aletheia* y la concepción del *Dasein* como ente privilegiado en el Heidegger de *Ser y Tiempo*, nos parece eminentemente religiosa. Sobre el hombre Heidegger afirma: "El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del *Dasein*. La peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico." El hombre tiene el privilegio de poder conocer mediante la revelación, porque se encuentra oculto, su propio Ser. En el privilegiado conocimiento de Dios por el hombre se desvela el propio Ser, e inversamente en el saber de Dios sobre el hombre se desoculta a sí mismo Dios.

imagen y semejanza, entonces está predeterminado a saber lo que Él ya sabe: que el hombre es lo generado, la obra, aquello que podía no haber sido y que puede ser destruido si tal es la voluntad divina. Por otra parte, al introducir la prohibición de comer del árbol de la ciencia, surge la apertura a la posibilidad que en el inocente ni siquiera es concebible: la posibilidad de desobedecer, incluso antes de cometer el pecado mismo. La posibilidad misma de dirigir su acción hacia el bien o hacia el mal, como sucedía con el hombre de la polis, se da en el sujeto escindido ya de su animalidad. El mito de Adán y Eva es el mito de la escisión a través del saber.

“Y a través del mandato divino que prohibía el conocimiento, los primeros hombres fueron puestos ante el conocimiento más profundo: el de su *ser* como un *poder ser* y el de lo *real* como *posibilidad*.”¹²⁹

La posibilidad de elegir entre el árbol de la Vida y el de la Ciencia, entre una vida apacible y una vida corta, reproduce el antiguo dilema de Aquiles en el esquema del escepticismo que condena al saber. Aquiles se debatía entre el regreso al hogar donde viviría largos años o una vida breve que concluiría en una muerte con los honores de héroe por los que sería recordado siempre. En este caso el debate también consiste en la elección entre la eternidad del paraíso – donde el hombre es prácticamente un animal que vive apaciblemente pero que *no sabe*, y no recuerda, que, cabalmente, no es, como el Uno o la identidad *no son* – y el saber de su finitud donde el hombre se hace hombre y donde comienza la comunidad, la memoria, pero también el bien y el mal, el dolor, el sufrimiento de la muerte.

Para la *conciencia desdichada* tal posibilidad es su error y su culpa. Sólo

129 Escotado, Antonio. *CI*. p.73

puede contemplar el presente como una *caída* a partir de un origen armónico. Pero lo que parece posibilidad es en realidad necesidad: ante tal prohibición tarde o temprano se tiene que pecar porque cuando Yahveh prohíbe, Adán y Eva no saben qué quiere decir esa orden. Eligen comer del árbol de la ciencia desde la inocencia, únicamente saben que desobedecen: como el hombre de la *physis*, que tampoco puede saber qué es *extrañarse*. Yahveh establece la obediencia ciega y la posibilidad de la rebeldía es la que más duramente se castiga.¹³⁰

Lo primero que descubren Adán y Eva tras comer el fruto prohibido es su desnudez e intentan taparla. La inocencia deviene culpabilidad. A través de la misma lo que el primer hombre y la primera mujer ocultan es su sexualidad, pues a partir de ella se integran en el ciclo de generación y muerte al que eran ajenos en el paraíso. Lo que queda abolida es la pureza de quien no se mezcla. El hombre, a imagen y semejanza de Dios,

130 También en el mito de Abel y Caín se habla del olvido de Dios. Abel, que es ganadero y nómada, es asesinado por Caín, que es agricultor y representa lo sedentario. Dios castigará a Caín porque el sedentarismo, el bienestar, trae consigo su olvido. A partir de este mito podemos entender la distinción que realizaba Escohotado en su obra *De physis a polis*, cuando distinguía entre el hombre de la *physis* y el hombre de la *polis*, el primero como un ser integrado en lo natural, y el segundo como un ser sin experiencia propia. Lo inmutable es lo inalcanzable para el hombre civilizado, sedentario, para quien la naturaleza se ha convertido en un *algo* homogéneo, respecto a lo que simplemente se destaca la conciencia, y también se ha convertido en objeto de deseo para quien sólo sufre. Por eso, como decíamos, la escisión únicamente se da en el hombre de la *polis*, su *otro* es el lugar donde reside la utopía. La crítica de la cultura que se realiza fehacientemente a partir de Nietzsche, debe, paradójicamente mucho más de lo que piensa a esta idea religiosa, que, como tratamos de establecer en nuestra investigación es un *continuum* del pensamiento. Hay quienes, como Safranski, piensan que el mito se ha cumplido: "Este mismo proceso civilizador, ¿no se ha convertido en algo contraproducente y, por lo tanto, malo? El hombre, por medio de la civilización, ¿se ha emancipado de la naturaleza para que ahora la civilización por su parte se emancipe del hombre? ¿Puede decirse, en general, que detrás del proceso existe todavía este supersujeto causante, llamado "humanidad", un supersujeto que puede dirigir las cosas hacia el bien o hacia el mal? O, por el contrario, ¿cabe afirmar que ya estamos hundidos sin remedio en este proceso, como en un alud que desciende imparablemente hacia el valle en medio del estruendo? Si la respuesta hubiese de ser afirmativa, esto representaría un drama ya anticipado por la anterior especulación metafísica, en cierta manera como un prólogo en el cielo. Se estilaba entonces decir acerca de Dios que él, como creador del mundo, había hecho al hombre a su semejanza precisamente en virtud de la libertad. Pero luego el hombre, por medio de la libertad, escapó de la dirección de Dios e incluso lo declaró muerto. He aquí el prólogo en el cielo." (Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets, 2005. p. 278)

era inmortal, pero imperfecto, pues comete el error de perder esa condición. Sólo que ahora *sabe* que en ningún momento la ha tenido y se avergüenza de ello, por eso se cubre¹³¹. Lo que cubre es su animalidad. A partir de ahora la cultura representará las hojas de parra con las que hombre y mujer cubren su cuerpo convertido en mal, en estigma de su error. El hombre es la nada frente a lo inmutable. La conciencia se sabe desdichada respecto de una felicidad que *no se sabe* feliz.

Otro mito que habla de la escisión es el mito de la Torre de Babel. En él también se habla de un tiempo perdido en que existía el entendimiento. Se sugiere que si existiese una única lengua que se correspondiese con la realidad -después de todo a cada cosa sólo le correspondería un nombre y no tendría sentido la disparidad de lenguas- el ser humano sería igual a Dios. De este modo, también podemos pensar que antes de comer del árbol de la ciencia las palabras se referían a las cosas. No había autoconciencia, se daba un conocimiento inmediato. Pero todo lo que se presenta en el hombre como unión es destruído:

“Se viola la alianza con *Yahvéh* cada vez que resulta abandonada la disociación que éste reclama, cada vez que la vida humana se presenta como unidad para sí misma, unidad manifiesta aquí en la esperanza de tender un puente entre el cielo y la tierra. La exigencia de escisión no hace sino reflejar la necesidad interna de la divinidad monoteísta de mantenerse en su propia sustancia, y el “soy el que soy” de *Yahvéh* tiene sentido sólo y en la medida en que el hombre se defina simultáneamente como no siendo el que es, porque lo Uno que excluye todo espíritu independiente vive de la coexistencia de lo múltiple. Así mantener el desgarramiento humano es preservar la unidad de

131 La inocencia consistía precisamente en pensarse inmortal. Hasta que la finitud no es pensada o nombrada no existe. Saber es crear, en este caso ,el mal en la Tierra.

Dios y su separación de todo lo creado.”¹³²

Yahveh también pierde. En más de una ocasión desea destruir lo creado, como sucede en el mito de Noé. Lo que *estaba bien* deja de ser su obra perfecta para desafiarle. Si el hombre peca, se rebela o quiere saber, equiparándose a Dios, la imperfección del hombre ensombrece la perfección de Dios: la cuestión que plantea la *conciencia desventurada* es esta: ¿cómo puede surgir lo imperfecto de lo perfecto?¹³³. Esto es lo que sucede cuando el alma torturada de Job se pregunta por el sentido de la existencia:

“Dios contesta: “desde el seno de la tempestad” (he aludido al uso de esta imagen en la palabra *Shoah*). La respuesta toma la forma, como todos sabemos, de un aluvión de preguntas. *Yahvé* pregunta a Job el edomita dónde se encontraba él en el Incipit, en el hirviente comienzo de la creación. En estas preguntas, las estrellas matutinas cantan a coro – como también lo harán en la transcripción de Goethe para el prólogo de Fausto –, se encierra el mar con doble puerta cuando salía borbotando, se tira el cordel sobre la tierra, y la semilla se hace fructífera. ¿Acaso ha sido Job el que ha dado al pavo real su deslumbrante plumaje o ha revestido de tremolante crin el cuello del caballo? “Y a Leviatán, ¿le pescarás tú a anzuelo?” “¿Tiene padre la lluvia?” La letanía de preguntas ensordece; un Dios volcánico ha hecho erupción con inhumana poesía [...] Dios, según Buber, Se ofrece Él mismo a Job: Él es la respuesta. En su estudio *Lo Santo* (1917), Rudolf Otto se acerca al centro de la cuestión; invoca la extrañeza, la “rareza” de la creación, de sus formas “hechas para

132 Escohotado, Antonio. *CI*.p.91

133 La inversión que realizará Descartes: ¿cómo puedo, ser imperfecto, tener la idea de lo perfecto? se plantea desde la conciencia del humanismo.

ser". El sufrimiento de Job, en cierto nivel, en el plano de la teodicea, no tiene respuesta. Por esta razón Dios se remite a algo diferente de todo aquello que pueda ser explicado exhaustivamente en términos racionales, esto es, a lo prodigiosamente puro y absoluto que trasciende el pensamiento, al misterio presentado bajo su forma pura y no racional."¹³⁴

El ser del Ser no puede ser racional porque entonces dejaría de ser fundamento de todo lo que hay. Es, por contra, creación que se crea a sí misma. Dios es todo frente al hombre. La autoconciencia de Dios es un manifestarse en su propia obra al hombre. La autoconciencia de Dios es la conciencia del hombre: su obra sólo tiene sentido si es contemplada por un otro¹³⁵.

Pero para Yahvéh no es del todo satisfactorio que el hombre haya salido del paraíso. En él se daba la aquiescencia ante su obra. Mientras que mediante el saber del hombre, a través de la penuria del saber, se da el cuestionamiento. Aquiescencia sin revelación se opone a rebeldía que puede convertirse en admiración. El mayor pecado es que la criatura se sienta miserable en lugar de admirada de Dios. Pero si admira a Dios tiene que admirarse a sí misma como su obra, y este acto concebido como orgullo, también es pecado. Por eso Yahvéh se presenta como un Dios terrible para el pueblo judío. Un Padre que somete a sus hijos a las más duras pruebas para cerciorarse de su obediencia.

sin embargo, en todas estas dudas, las que plantean ambos – Job sobre Dios; éste, sobre su obra – planea la transformación del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento. Si el desgarramiento es lo que asegura la unidad de Dios, la imperfección del hombre la desmiente. Hay

134 Steiner, George. *Gramáticas de la creación*. Madrid: Siruela, 2001.p.57

135 En esta idea tenemos la semilla del hombre como *subjectum*.

cierta complejidad en la relación entre Dios y el hombre: el por qué de la Creación, el por qué de la libertad del hombre, el por qué del mal no son explicados. Evidentemente, Dios crea a un hombre imperfecto que no le iguale: le dota de alma con la que develar su Ser; de cuerpo para dotarle de inferioridad y someterle como siervo.

Y sin embargo, el saber prohibido no sólo es sufrimiento por saber de la finitud, finitud que no debería existir y de existir no debería ser conocida. El saber del que Yahvéh dota al hombre es saber también de lo inmutable, y es sufrimiento porque es un *no saber*. Lo inmutable es lo inaccesible. Lo que se introduce en el paraíso es la negación:

“Hasta ese momento había solamente realidades materiales: agua y tierra, plantas, un jardín, los animales y el hombre. Por la prohibición llega al mundo una realidad espiritual. [...] En la historia del pecado original somos testigos del nacimiento del “no”, del espíritu de la negación.”¹³⁶

Decididamente el mito se cumple una vez más. El paraíso es la *physis*. El hombre se encuentra reconciliado en esa unión, inmerso en ella junto con el resto de seres. Es un ser aturdido. Pero la *physis* se conceptualiza. Se introduce en ella un elemento espiritual: la negación. Esta negación está en el conocimiento, en el hombre, que se ve a sí mismo, de esta manera, incapaz de acceder a ese *fondo* en que se ha convertido el Ser, desde el que resalta y se constituye – por primera vez se ve a sí mismo y se cubre –en hombre como tal: un ser escindido.

La figura de Cristo es la efectiva reconciliación de lo inmutable y lo contingente. Dios es ahora el Uno que es y *no es*:

136 Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets, 2005. p. 24

“En el Cristo no es posible encontrar sin una previa deformación del texto evangélico la idea de que lo divino es meramente algo humano, sino más bien la certeza de que el hombre es el movimiento de la razón divina; lo que sin duda está suprimido en la doctrina de Jesús es el abismo físico entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo fenoménico y lo nouménico; la nada que mediaba entre lo divino y lo humano ha sido llenada por la idea del devenir divino de lo humano y humano de lo divino.”¹³⁷

En el Antiguo Testamento, el hombre sólo es contemplado por Yahvéh como un ser miserable que tiene que expiar su culpa y Dios es contemplado por el hombre como una fuerza hostil que le golpea y que le resulta incomprensible. Quien habla en él es el rechazo de la finitud, la condena de lo contingente.

En el Nuevo Testamento la relación entre Dios y el hombre se restaura mediante el amor a través de un igual: un hombre que se dice hijo de Dios. La hostilidad se convierte en confianza. El hombre es contemplado ahora, no como una nada, sino en aquello que tiene de divino en él. La desobediencia se convierte así en obediencia. El hombre se reconcilia con lo que tiene de natural mediante el agua del bautismo¹³⁸ y por ello puede reconciliarse también con el saber, con lo que tiene de divino. Dios deja de ser temido para ser amado a la vez que es amada la criatura.

“Y esta absoluta fusión de lo uno y de lo múltiple, de lo espiritual y lo natural, del ser y del deber, constituye el nuevo contenido de

137 Escohotado, Antonio. *CI*.p.144

138 “Sumergiéndose en el agua recupera el fiel la unidad absoluta de sí mismo, porque no teme el origen, y en su encuentro con él limpia su cuerpo y su espíritu del rencor a lo que en la tierra le viene inmediatamente dado.” (Escohotado, Antonio. *CI*.p.145)

la conciencia religiosa, donde ella contempla la posibilidad del fin de su desventura como imagen de aquel que se sentía hijo de Yahvéh y María.”¹³⁹

Pero el cristianismo en su fracaso indica la imposibilidad de la reconciliación. Cristo muere en manos de los hombres, abandonado por el Padre. Su sepulcro vacío es el símbolo de un nuevo distanciamiento hacia la inmutabilidad. El cumplimiento a la promesa de reconciliación tiene que esperar al final de los tiempos. Vence la visión que tiene al hombre por un ser miserable que mata todo lo inocente que cae en sus manos. Un hombre que, en el fondo, prefiere la promesa a la realidad porque es incapaz de no cometer crímenes. El hombre civilizado en su incapacidad de vivir en paz sigue desdoblado en lo animal y lo humano; utopía y vileza.

Estas concepciones sobre el conocimiento como mal frente al estado natural pre-lingüístico y viceversa: lo contingente como aquello de lo que nos tenemos que distinguir y alejar, nos acompañarán a lo largo de la historia de la filosofía determinando los caminos de ida y vuelta entre la pureza y la impureza.

El camino de la impureza a la pureza mediante la cultura pone al hombre en la cúspide de la pirámide de la creación e introduce la noción de progreso, dejando así abierto un camino interminable hacia un final de paz perpetua. Pero en el hecho de que el saber tenga que ser cribado ya se encierra la idea de impureza, lo que conduce a la idea inversa: el saber es impuro luego la naturaleza es lo puro, inocente, simple...etc. El camino de la impureza del hombre hacia esa naturaleza lo coloca en una regresión infinita hacia una pureza que es imposible y que, por otra parte tiene que

139 Escohotado, Antonio. *CI*.p.138

intentar conseguir racionalmente.¹⁴⁰

140 Lo importante aquí es considerar de qué manera la conciencia desdichada sigue su curso hasta nuestros días, y cómo la lucha entre Ilustración y Romanticismo, o más generalmente, Modernidad y Postmodernidad se pueden explicar a través de esta figura. Por otra parte, debemos considerar de igual manera la raíz cristiana de la dialéctica hegeliana, tan influyente en nuestros días. Parecen repetirse en la actualidad tres momentos decisivos en la concepción del conocimiento: optimismo, pesimismo y dialéctica.

4. SUJETO

I

La cuestión es eminentemente moral: aceptar nuestra animalidad es aceptar el mal en la Tierra. La lucha contra el mal se presenta de manera necesaria como *humanitas*: aquello que nos dignifica es nuestra capacidad de conocer, bien a mí mismo y a la realidad, bien a la divinidad, dando un rodeo a través de cómo se manifiesta en Su obra. De ahí la añadidura de racional¹⁴¹.

Esta contienda es tanto exterior como interior. En su origen el mal es el *otro*, como nos refiere Heidegger:

“La *humanitas* es pensada por vez primera bajo este nombre expreso y se convierte en una aspiración en la época de la república romana. El *homo humanus* se opone al *homo barbarus*. El *homo humanus* es ahora el romano, que eleva y ennoblece la *virtus* romana al «incorporarle» la *παιδεία* tomada en préstamo de los griegos. Estos griegos son los de la Grecia tardía, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas y consistía en la *eruditio e institutio in bonas artes*. La *παιδεία* así

¹⁴¹ Frente a la racionalidad se ha definido al hombre por la voluntad. Al manifestar que la racionalidad es un mero instrumento de la voluntad, se resalta nuestro aspecto animal, especialmente a partir del paradigma darwinista. Sin embargo, la idea misma de *instrumento* es racional, al igual que la propia diferencia entre voluntad y racionalidad.

entendida se traduce mediante el término humanitas.”¹⁴²

Cara y cruz, lo opuesto a lo *humano* es la *barbarie* caracterizada por la falta de ilustración¹⁴³. Pero esta *ilustración* presenta una alargada sombra de escepticismo con la que juega a la ambigüedad que, como hemos desarrollado en los capítulos anteriores, es expresa en Parménides y evidente como *conciencia desdichada* en la religión judeocristiana, se abre paso en la Modernidad a través de Descartes y Kant y resuelta, por fin, en la Postmodernidad a través de sus silencios y espacios en blanco llevará a cabo una inversión: la sombra del escepticismo se torna ilustración en un juego igualmente ambiguo.

La contienda también es interior. La esencia del hombre, su distintivo dentro del género animal, es esa capacidad para luchar consigo mismo, su esfuerzo por negar la pertenencia a dicho género contemplado como origen causal de sus errores. Sentidos y pasiones se encuentran unidos por el mal. Resultan la contra-imagen del conocimiento/bondad. Cuando erramos lo hacemos en dos sentidos: en el sentido epistemológico y en el moral. Ambos son indisociables.

La metafísica inaugurada con Parménides¹⁴⁴a partir de la cual queda

142 Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial, Madrid 2000.p.3

143 Con Nietzsche se establecerá la sospecha en sentido inverso: el afán de poder se esconde tras la voluntad de verdad. Siguiendo este hilo, en el siglo XX será la ilustración la acusada de conducir a la barbarie a través del análisis del nazismo realizado por Horckheimer y Adorno.

144 Como nos dice Escotado: "Parménides funda materialmente esa tierra de nadie y de todos que es la *ontología*, y la funda porque al fin plantea de modo riguroso la cuestión de la *physis*, y de su principio, porque consigue dar expresión exacta a la meta del saber, sin la cual éste erraba de un principio a otro." (Escotado, Antonio. *De physis a polis*. Barcelona: Anagrama, 1995, p.90) En opinión de Heidegger la metafísica sobre la que él ejerce su crítica por traer el olvido del Ser junto con el nacimiento del humanismo, es inaugurada por Platón y Aristóteles, pues la hegemonía del sujeto frente al Ser y la concepción de la verdad como adecuación entre sujeto y objeto comienza, aunque de manera ambigua en ambos. En el artículo *La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger* de Teresa Oñate Zubía (*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, ISSN 0211-2337, Nº 5:259-292 (1985)), la autora señala que "la verdad platónica reside por una parte en las cosas: εἶδος, en el aparecer o aspecto y por otra en la captación y visión de ese aspecto."(*Ibíd*.p.261) y

instaurada una escisión esencial entre el mundo aparente, sensible, y el mundo verdadero, más allá de nuestra percepción, es el requisito para pensar el hombre como un ser que pertenece a lo contingente por lo que le une a la materia, y que pertenece a lo imperecedero a través de la razón. La razón, invisible – que co-habita con la visibilidad del cuerpo como la vista al ojo – se encuentra unida a esa realidad fundamental e invisible también, mediante lo más cercano en nosotros: la voz del lenguaje. Pero lo más cercano, es también lo más lejano¹⁴⁵. Como afirma Heidegger:

“Es precisamente porque el hombre, en cuanto existente, llega a estar en esa relación a la que el ser se destina a sí mismo y llega a estar en la medida en que lo soporta extáticamente o, lo que es lo mismo, lo asume bajo su cuidado, por lo que al principio no reconoce a lo más próximo de todo, ateniéndose sólo a lo siguiente más próximo. Llega a pensar que eso es lo más próximo de todo. Y sin embargo, más próximo que lo que

en el caso de Aristóteles: “la patencia o desvelamiento, como la característica suprema o primera del ser” , por una parte, y por otra, también expuesta en la *Metafísica* “la conocida doctrina según la cual lo verdadero y lo falso no son propiamente significaciones del ser, ya que “lo falso y lo verdadero no están en las cosas...,sino en el pensamiento”, con lo que el juicio se erige y consagra en lugar de la verdad y ésta no hace ya referencia expresa, al descubrimiento” (*Ibid.*, p.262). Frente a ellos Heidegger postula, como hemos dicho anteriormente la verdad como *develamiento* que, nos dice, se da en Parménides, quien preeminencia el Ser al sujeto. Sin embargo, nuestro presupuesto aquí, es que quien inaugura el desdoblamiento entre un *hablar del Ser* y un *hablar del propio lenguaje* es Parménides, lo cual explica las ambigüedades descritas por Oñate siguiendo a Heidegger. Parménides establece que “lo mismo es pensar y ser”, sin embargo la *negación* se dice. Existe, pues, una *semilla* introducida por Parménides por la cual, en adelante *logos* podrá enfrentarse a *physis* y la verdad se establecerá como *adecuación* del enunciado, en lugar de *develamiento* de las cosas. Esta transformación se da simplemente por la cuestión de la negación, como expusimos en el capítulo anterior. La *diferencia ontológica* entre el Ser y los entes no deja de ser dualista, si bien no se da otro fundamento anterior al propio Ser, la multiplicidad es considerada una ilusión. Por otra parte, la reflexión de Parménides parte del lenguaje mismo, de la lógica, no del Ser.

145 Aristóteles afirmaba en la misma línea que la metafísica era a la vez la ciencia más fácil y la más difícil. Siguiendo a Aubenque (*op.cit.* pp. 58-59), tanto afirma que se trataría de una “ciencia que “principalmente le pertenecería poseer a Dios”” como que “el hombre sería un ser capaz de ir más allá de su propia condición y participar de lo divino.”. De esta manera, el pensamiento de Aristóteles también se encuentra *en* la ambigüedad.

está más próximo de todo, lo ente, y al mismo tiempo, para el pensar corriente, más lejano que lo que resulta más lejano de todo se encuentra la proximidad misma: la verdad del ser.”¹⁴⁶

Y sin embargo, esa cercanía más próxima, la *proximidad misma*, quizás siga sin dejarnos ver, pues al descubrirse, en su intimidad, copa todo lo demás: ¿no será esa segunda cercanía la ilusoria? ¿la *verdad del ser* no será sólo cuestión de intimidad? A la primera certeza que tenemos, la de los entes, Heidegger contrapone la verdad del ser como *comienzo absoluto* :

“Hay, pues, una especie de iniciativa imitativa, un comienzo relativo que es la reedición del comienzo absoluto y que, indiferente en sí, como todo comienzo, es misteriosamente falible en tanto que es segundo.”¹⁴⁷

O quizás la excepción sea la vida, pero su proximidad resulte tal vulgaridad que oculte el verdadero abismo de la no existencia.

II

Foucault hace mención expresa a la obsesión moderna por el retorno al origen. En la misma medida en que el hombre aparece entre las positividades de la ciencia moderna debe ser restaurado una y otra vez a la unidad. El hombre, que aparece en las costuras de lo innombrable como fenómeno, es también un concepto vacío. Por ello, por agotarse en

146 Heidegger, Martin. *Op.cit.* p.8

147 Jankélévitch, Vladimir. *Lo puro y lo impuro*. Madrid: Taurus, 1990, p.8

su propio concepto, atraviesa el camino del retorno como única dirección hacia el sentido. Fragmentación – porque el saber debe ser cribado –, y Repetición – porque entonces tengo que buscar el momento anterior al pensar, donde el hombre estaba al abrigo de su guarida – son las caras del escepticismo y el optimismo del saber después de haberse vaciado en todas sus posibilidades. Como meras formas huecas una y otra son lo mismo, dicen todo pero no dicen nada. En la constante escisión y recomposición del hombre la filosofía agota sus últimas fuerzas. Esto es lo que nos dice Foucault:

“Pero el que esta capa de lo originario, descubierta por el pensamiento moderno en el movimiento mismo por el que inventó al hombre, prometa el vencimiento del acabamiento y de las plenitudes logradas, o restituya lo vacío del origen – el procurado por su retroceso y el que profundiza su acercamiento – de cualquier manera, lo que prescribe pensar es algo así como lo “Mismo”: a través del dominio de lo originario que articula la experiencia humana, sobre el tiempo de la naturaleza y de la vida, sobre la historia, sobre el pasado sedimentado de las culturas, el pensamiento moderno se esfuerza por encontrar al hombre en su identidad – en esta plenitud o en esta nada que es él mismo- , la historia y el tiempo en esta repetición que hacen imposible pero que fuerzan a pensar y serla en aquello mismo que es.

Y por ello, en esta tarea infinita de pensar el origen lo más cerca y lo más lejos de sí, el pensamiento descubre que el hombre no es contemporáneo de aquello que lo hace ser – o de aquello a partir de lo cual es – sino que está preso en el interior de un poder que lo dispersa, lo retira lejos de su propio origen, pero allí le promete en una inminencia que quizá sea siempre

hurtada; ahora bien, este poder no le es extraño; no se asienta lejos de él en la serenidad de los orígenes eternos y recomenzados sin cesar, pues entonces el origen sería efectivamente dado; este poder es aquel de su propio ser.”¹⁴⁸

Se piensa de manera ingenua que la filosofía griega representa la exaltación de la razón¹⁴⁹ y que la Edad Media representa únicamente una época de atraso. Cuando se considera retomar la filosofía presocrática en el siglo XX, en realidad, se parte de la idea de que el platonismo es puramente racionalismo. Sin embargo, ya hemos visto que en Platón hay claroscuros. También, a la luz de Foucault, es ingenuo pensar que la filosofía socrática es una antropología¹⁵⁰, ya “antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía”¹⁵¹. El *conocerse a sí mismo* no implica una noción de *hombre*, que en realidad nunca es definido en su totalidad y si lo es,

148 Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI, 2005.p.325

149 Así lo afirma Cassirer en su *Antropología filosófica*: “Según Agustín, la razón no posee una naturaleza simple y única sino doble y escindida. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios; y en su estado original, tal como salió de las manos de Dios, era igual a su arquetipo; todo esto se ha perdido por el pecado de Adán. A partir de ese momento se enturbió todo el poder original de la razón y sola, abandonada a sus propias fuerzas, nunca encontrará el camino de retorno. No puede reconstruirse a sí misma. Volver con sus propias fuerzas a su pura esencia anterior. Para que sea posible semejante restauración es menester la ayuda sobrenatural de la gracia divina. Es esta, la nueva antropología, según la entiende San Agustín, y es ella la que se mantiene en todos los grandes sistemas del pensamiento medieval. Tampoco Tomás de Aquino, discípulo de Aristóteles, que vuelve a las fuentes de la filosofía griega, osa desviarse de este dogma fundamental. Concede a la razón humana un poder mucho más grande que Agustín; pero está convencido de que no hará uso justo de estos poderes si no está guiada e iluminada por la gracia de Dios. Hemos llegado así a una subversión completa de todos los valores mantenidos por la filosofía griega. Lo que en un tiempo pareció ser el privilegio sumo del hombre aparece ahora como su peligro y tentación; lo que constituía su orgullo resulta su humillación más profunda. El precepto estoico de que el hombre tiene que obedecer y reverenciar su principio interior, el demonio que lleva dentro, se considera ahora como peligrosa idolatría.”(Cassirer , Ernst. *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968, p.14)

150 Cassirer dice de Sócrates que “Su filosofía, si posee alguna, es estrictamente antropológica.” (Cassirer, Ernst. *Op.cit.* p.10) Por contra, la afirmación de Foucault es que “el hombre – cuyo conocimiento es considerado por los más ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates – es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente el saber.” (Foucault, Michel. *Op.cit.*p.9)

151 Foucault, Michel.*Op.cit.* p.300

como en Aristóteles, lo es desde una perspectiva científica, que no desestima el mundo sensible, y que encuentra en él al hombre como un animal más, con cierta característica.¹⁵² No obstante, lo paradójico es que con la aparición del *hombre* en la filosofía Moderna desaparece la cuestión moral que sí se encontraba presente en el autoconocimiento. La cuestión moral queda vaciada como el resto de conocimientos no verificables y remitida a la solución de los hechos cotidianos, para los que se aplican preceptos generales sin matiz alguno derivados de la mera estadística en base a la igualdad u homogeneidad.

No es que no haya *hombre* antes del siglo XVIII, sino que el *hombre* en Grecia aparece como trasfondo de la metafísica y no de la hegemonía de la episteme como en el caso del *hombre* moderno. Frente al hombre escindido como sujeto empírico y trascendental¹⁵³ de la Filosofía Moderna, tenemos el hombre de la *polis*, escindido de la *physis*. A la metafísica, no obstante, también se la acusa de vacío. El vacío de lo universal¹⁵⁴. Ahora bien, esta acusación parte de un decir desde el horizonte de tal hegemonía, la científica.

152 El principio del antihumanismo postmoderno tiene como base la visión aristotélica como aspecto meramente científico . En ambos casos se da un escepticismo frente al *decir* del absoluto, que en Aristóteles se difumina en el análisis lingüístico del verbo *ser*. La manía clasificatoria expresa el desencanto ante la capacidad del lenguaje de expresar algo que se le escapa. El postmodernismo es el correlato del positivismo con el que se le enfrenta. Sólo en la hegemonía de la episteme frente al saber puede surgir de nuevo la conciencia desdichada.

153 Este desdoblamiento es, en realidad, la culminación del *hombre* de la *polis* y la escisión del saber que tiene ya lugar en Grecia entre saber de los fenómenos y saber de lo universal, como recogía Tomás Calvo en la comparación entre el texto de Eurípides y el de Jenofontes. (Véase Capítulo II, p.4) Sólo que ahora, el desdoblamiento no se da desde el marco del predominio de sus cualidades invisibles como condición de posibilidad del conocimiento. Ahora se parte del cuerpo, de la anatomía, y con ello surge un objeto, el *hombre*, que determina las condiciones de posibilidad del conocimiento desde el funcionamiento natural de su cuerpo, y, como resto o marco, queda esa invisibilidad psicológica e histórica del conocimiento.(Véase Foucault, Michel.*Op.cit.* p.310)

154 Por eso Heidegger arremete contra la noción de sujeto contrapuesto al objeto y en concreto contra la filosofía de Descartes. Sin embargo, su propio pensamiento sin pretenderlo no hace sino restaurar aquello que critica.

Como vemos, la *conciencia desdichada* de la religión judeocristiana no es abandonada ni siquiera en la actualidad. A través de San Agustín y Tomás de Aquino.¹⁵⁵, como afirma Cassirer, podría pensarse que es superada durante el Renacimiento, pues en él el saber tiene un carácter "a la vez pletórico y absolutamente pobre"¹⁵⁶. En líneas generales es una época de optimismo donde la filosofía parece emanciparse de la teología. Pero cabe preguntarse entonces dónde aguarda el escepticismo que con contundencia emergió a partir del siglo XVII y que en Descartes nos habla de nuevo desde la ambivalencia.

En la Edad Media se contienen los elementos para que surgiera el hombre renacentista. Aunque la idea de *hombre* es definida como *ens creatum*, e impera claramente la idea de la nada del hombre frente a lo inmutable, además del paradigma aristotélico que distingue *physis* y *techné* y que deriva en la escolástica medieval a un desprecio los *artificialia* frente a los *naturalia*, lo cierto es que la ciencia sigue su curso a través de la técnica de los artesanos que cubrían las distintas necesidades de los *burgos*. Como nos dice Turró sobre la caída del paradigma aristotélico, "hay que suponer que los ataques le vinieron de su vertiente práctica; en concreto de las afirmaciones que podrían ser claramente contradichas por un mínimo desarrollo de aquellas técnicas mecánicas tan malparadas dentro del paradigma."¹⁵⁷Es decir, los avances técnicos de los siglos XIV al XVII permitieron a los ingenieros y artesanos constituirse en una nueva élite en las ciudades medievales:

"La cultura renacentista y su modelo de explicación teórica surgirán más de estos agudos ingenieros expertos en infinidad de técnicas, aunque carentes de una sistematización general,

155 Véase nota 9.

156 Foucault, Michel. *Op.cit.* p.38

157 Turró, Salvio. *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos, 1985.p.46

que de la sistematización aristotélica de las universidades. Los siglos XIII y XIV propiciaron la formación de los clásicos "hombres universales" del XV y XVI, hombres cuya universalidad consistirá precisamente en tener que conjugar las fuerzas de la realidad a partir de las experiencias que pudieran reunir de ellas, puesto que les faltaba cualquier tipo de generalización científica válida para sus fines teóricos."¹⁵⁸

La experiencia de la técnica trae consigo la fe en la posibilidad del progreso y en el hombre:

"No obstante, para comprender la definitiva consagración social del trabajo manual y técnico, el triunfo nítido del prestigio del artesano, del ingeniero, del comerciante, y del trabajador en general, es preciso añadir un elemento de capital importancia en la historia europea de la época: la Reforma religiosa y su replanteamiento de las cuestiones humanas y divinas. Conviene no olvidar en ningún momento que el Renacimiento, lejos de ser una ruptura brusca con el pasado medieval, es su prolongación y el resultado de sus líneas de fuerza; y esto es cierto, más que en ningún otro aspecto, en el religioso."¹⁵⁹

A la Reforma acompaña cierta autonomía del hombre y el favor de la introspección y el trabajo diario aquí y ahora para ganarse el cielo.¹⁶⁰ Se

158 *Ibíd.* p.50

159 *Ibíd.* p.96

160 Weber afirma que si bien "En la época de la expansión de la Reforma, ni él ni ninguna de las distintas confesiones religiosas fue vinculada a una clase social determinada" (Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE, 2003. p.86), existe una clara relación entre la Reforma y el espíritu del capitalismo. También resulta crucial a la hora de sustituir un poder exterior al individuo como era la Iglesia, e introducir la religiosidad en todos los aspectos de la vida del individuo, de manera que él mismo ejerza el dominio y la obediencia sobre sí. La reforma resulta determinante en la aparición del sujeto, la racionalidad y el desprecio de la vida contemplativa del sabio a favor de la vida activa del "cumplimiento en el mundo de los propios deberes" (*Ibíd.*p.138)

abre con ella la cuestión que resaltaba Foucault sobre el gobernarse y sobre quién gobierna y sobre cómo *no* quiero que me gobiernen¹⁶¹ que se mostrará decisiva en la Ilustración. En su ataque al poder de la Iglesia se emprende la custodia del nuevo orden mercantilista y la efectiva implantación de la clase burguesa en el poder, que comparte con los nobles.

En esa confianza en la técnica se da el primer paso para superar la *conciencia desdichada*. A esto hay que añadir la influencia de la tradición neoplatónica que introduce la noción de microcosmos y macrocosmos. Las fronteras entre *naturalia* y *artificialia* se difuminan:

“Desde la filosofía natural a la exégesis bíblica, pasando por la astrología, la alquimia o cábala, todos los saberes se hallan entrelazados por la idea directriz de una Naturaleza prodigiosa, una experiencia inmediata y una ciencia acumulativa y clasificatoria.”¹⁶²

En el Universo todo fenómeno es posible, todo cabe y concuerda a la perfección. La distancia entre lo natural y lo sobrenatural también es suprimida en la idea de una Naturaleza dinámica donde lo maravilloso puede suceder en cualquier momento integrado en lo cotidiano. Este Universo renacentista es el reflejo de un hombre creador e imaginativo pero, a la vez, comedido y armónico que está lejos de sentirse desgraciado en el mundo. Como nos dice Foucault:

“Hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los

161 Véase *Introducción* p.5

162 Turró, Salvio. *Op.cit.*p.123

textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas.”¹⁶³

El ser del hombre es el reflejo de su Creador. La obra de éste, perfecta: sólo hay que saber leerla en los signos que para nuestro entender ha dejado visibles. En esa integración de todo en todo, la frontera entre *naturalia* y *artificialia* desaparece. Se cumple el ideal cristiano del Nuevo Testamento: se da un reconocimiento de lo divino en el hombre y sus creaciones son asimiladas a la naturaleza. Se trata de un universo en el que todo tiene sentido.

El saber renacentista no es sistemático, es acumulativo: unas semejanzas remiten a otras de manera que el saber es limitado y finito, sólo conoce lo mismo, no avanza. Cuando se exija rigor y sistematización, será cuando este carácter resulte insatisfactorio. La metáfora deja de ser válida y se devela arbitraria: los ojos ya no son el sol y la luna, ni el hombre está *constelado de astros*¹⁶⁴. La semejanza hace referencia al carácter metafórico del lenguaje. Pero en la asociación entre signos visibles y significados figurados hay una sombra que permite que se caiga todo el castillo. Digamos que el juego de espejos totalmente simétrico del mundo una vez llevado al extremo comienza a reflejar el reflejo y se asoma en él de nuevo la imperfección. El Barroco es el extremo del Renacimiento, igual que éste lo es de la Edad Media y por ello en él se muestra la cara opuesta a Dios: el hombre. Ni qué decir tiene que el cambio en la concepción del universo y en la fisiología del *mapa mundi* son igual de determinantes en la transformación del Orden en Historia. Pero la propia noción de lenguaje contiene en sí la simiente para que asome la imperfección del saber y vuelva a reinar el

163 Foucault, Michel. *Op.cit.*p. 26

164 Paracelso en Foucault *Op.cit.*p.9

escepticismo:

“Conocer las cosas es revelar el sistema de semejanzas que las hace ser próximas y solidarias unas con otras; pero no es posible destacar las similitudes sino en la medida en que un conjunto de signos forma, en su superficie el texto de una indicación perentoria. Ahora bien, estos signos mismos no son sino un juego de semejanzas, y remiten a la tarea misma, necesariamente inacabada, de conocer lo similar. De la misma manera, aunque casi por inversión, el lenguaje se propone la tarea de restituir un discurso absolutamente primero, pero no puede enunciarlo sino por aproximación, tratando de decir al respecto cosas semejantes a él y haciendo nacer así al infinito las fidelidades vecinas y similares de la interpretación. El comentario se asemeja indefinidamente a lo que comenta y que nunca puede enunciar; de la misma manera que el saber de la naturaleza encuentra siempre nuevos signos de semejanza porque ésta no puede ser conocida por sí misma y los signos no pueden ser otra cosas que similitudes. Y así como este juego infinito de la naturaleza encuentra su vínculo, su forma y su limitación en la relación entre macrocosmos y microcosmos, así la tarea infinita del comentario se reafirma por la promesa de un texto efectivamente escrito que la interpretación revelará un día por entero.”¹⁶⁵

Será a partir del siglo XVII cuando se produzca el definitivo des-anclaje de las palabras y el mundo y entre en escena el sujeto cartesiano.

165 *Ibíd*, p.49

III

En la absoluta e inocente confianza en el saber del mundo radica la sencilla belleza renacentista. La naturaleza es abundante pero se recoge en los límites de la repetición. En cierto modo, es comedida. En ningún momento el hombre sale del marco de su Creador, con quien se encuentra cercano. Pero a partir del siglo XVII el juego de espejos se dispara y en el cruce de imágenes proyectadas se refleja la propia representación. En el extremo, la semejanza deviene su contraria: la diferencia. Una vez que la infinitud se extiende por el universo de la mano de la revolución copernicana el espejo deja de ser transparente y simétrico.

Evidentemente los acontecimientos explican la transformación del saber. Sin embargo, como nos dice Ernesto Grassi, en el humanismo renacentista¹⁶⁶, existe un lugar de duda:

“Dante sostenía que la palabra poética permite a la realidad

¹⁶⁶ Grassi se refiere a un humanismo que difiere del antropomorfismo ingenuo que critica Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*. Antropomorfismo ingenuo que viene de mano de autores como Cassirer: “Desde el comienzo del estudio sobre el humanismo, hace un siglo, con Burckhardt y Voigt, hasta Cassirer, Gentile y Garin, los estudiosos han visto la esencia del humanismo en el redescubrimiento del hombre y de sus valores inmanentes. Esta difundida interpretación es, por ejemplo, la razón por la cual Heidegger – como vamos a ver – se pone a polemizar repetidamente contra el humanismo como un antropomorfismo ingenuo. Uno de los problemas centrales del humanismo, empero, no es el hombre, sino la cuestión del contexto originario, del horizonte o “patencia” en el que aparecen el hombre y su mundo. Lo sorprendente, que usualmente se pasa por alto, es que estos problemas no son tratados en el humanismo por medio de una confrontación especulativa lógica con la metafísica tradicional, sino más bien en términos de análisis e interpretación del lenguaje, especialmente del lenguaje poético” (Grassi, Ernesto. *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, 2006.p.9) En este sentido, como defenderá Grassi Heidegger tiene mucho en común con los postulados del humanismo italiano.

aparecer en términos de historicidad. Hay una objeción obvia que puede surgir contra esta posición, una objeción de la cual los mismos humanistas se ocuparon repetidas veces. El lenguaje poético, con su carácter metafórico, ¿no pone él mismo un "velo" sobre la cosa que pretende descubrir? Los humanistas hablan de un velamen de la poesía, detrás del cual la *res* verdadera permanece oculta. ¿Cómo se relacionan entonces mutuamente el "velo" y la "res"? ¿No debemos designar la poesía como el área de la contradicción racional, dado que le asignamos las funciones opuestas de "velar" y "develar"?¹⁶⁷

La sospecha sobre la imperfección del lenguaje y por ende del conocimiento, estaba instalada en el mismo Renacimiento. En ningún momento ha dejado de existir. Siguiendo las conclusiones de Grassi, esta tradición conecta con el pensamiento de Heidegger, quien se confunde en equiparar el pensamiento occidental con la metafísica e ignorar esta tradición humanista "que él mismo no conoció y que interpretó equivocadamente cada vez que se refirió a ella"¹⁶⁸ Lo que tienen en común los humanistas y Heidegger es la preeminencia del lenguaje poético como poder develador y fundador a través de la metáfora, frente a la metafísica racional deductiva donde la verdad es entendida como *adecuatio*, donde se obvia la historicidad en el aparecer de lo real. Y esta es la segunda cuestión que tienen en común: el interés por "la esencia y estructura de la *Lichtung* (los luci)[...] El hombre emerge de la naturaleza a través del miedo terrible a la experiencia de la propia alienación de la naturaleza – el bosque primordial –, a fin de crear el lugar primero de su historicidad, el "nuevo" mundo y sus instituciones, que surgen de la

167 Grassi, Ernesto. *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, 2006. p.14

168 *Ibíd.* p.24 En dicha tradición Grassi incluye a Dante, Boccaccio, Salutati y G.B.Vico.

actividad ingeniosa y fantástica del hombre.”¹⁶⁹

El siglo XVII constituye para Foucault una de las “dos grandes discontinuidades en la *episteme* de la cultura occidental”¹⁷⁰. La confianza en la similitud entre cielo y tierra es abandonada mediante la nueva concepción del signo: éste deja de ser una *marca* que debe ser reconocida e interpretada en el gran texto que es el mundo. Ahora, la relación entre el signo y lo significado pasa de ser terciaria – marca, contenido, similitud –, a ser binaria y estable – significante, significado –; el lenguaje en vez de ser concebido en la materialidad de la escritura es concebido en su representatividad; por último, en lugar de plantear “la pregunta de cómo reconocer que un signo designa lo que significa; a partir del siglo XVII se preguntará cómo un signo puede estar ligado a lo que significa”¹⁷¹ Las palabras dejan de estar unidas a las cosas.

En este contexto la filosofía de Descartes es decisiva. Si algo ha cambiado es que la realidad se crea en el acto de conocer en lugar de en el reconocer.¹⁷² Es el sujeto quien asume la certeza última en medio de un mundo de ensoñación y vuelve a re-construir la realidad a partir de sí mismo, a partir de la verdad del proceso lógico.¹⁷³ En este sentido se ha hablado de humanismo en referencia a la Filosofía Moderna, ese

169 *Ibíd*, p.20. De esta manera tenemos una actitud optimista frente a esa alienación de la naturaleza que permite al hombre crear mundo y encontramos también el fundamento de la Modernidad en su apreciación de la *novedad*. Pero se da también la idea de que el lenguaje lógico-racional es un impedimento en el conocimiento, y el poético un velo que oculta, idea que llegará a la Postmodernidad.

170 Foucault, Michel. *Op.cit.* p.7. La otra discontinuidad la data en el siglo XIX, con la desaparición de la teoría de la representación como fundamento del resto de órdenes. Lo característico de la *episteme* clásica es la *Representación*, mientras a partir del siglo XIX la *Historia* se introduce en el corazón de todos los saberes.

171 *Ibíd*.p.50

172 Re-conocer los signos que Dios previamente ha repartido por el mundo, lo que Foucault denomina *divinatio*. *Divinatio* es “inserción del conocimiento en el espacio enigmático, sagrado y abierto de los signos” (*Ibíd*.p.66)

173 A partir de aquí, nos dice Grassi, el arte, la poesía, la retórica, la filología, la historia, en definitiva, todas las ciencias del humanismo quedan fuera del campo de la filosofía.

humanismo al que se referirá Heidegger y que Grassi, como hemos visto, llama ingenuo y al que contrapone el humanismo italiano que precisamente, en el caso de Vico, atacará a la filosofía de Descartes¹⁷⁴. Sin embargo:

“Es el signo el que traza la partición entre el hombre y el animal; el que transforma la imaginación en memoria voluntaria, la atención espontánea en reflexión, el instinto en conocimiento racional. Es también el signo cuya falla ha sido descubierta por Itard en el salvaje de Aveyron.”¹⁷⁵

En efecto, el saber en la época clásica se presenta como fe en el hombre. Pero es una fe que parte del escepticismo, al contrario, que en el Renacimiento, por lo tanto es un falso optimismo y en este sentido la crítica de Heidegger es acertada en cuanto a que el *hombre* es pensado desde el abismo que le separa del Ser. En el *subjectum* que re-presenta hay una barrera insalvable respecto al propio existir, el cual se convierte

174 Tradicionalmente el humanismo se contrapone a pensamiento científico. Ahora bien, nos preguntamos cuánto debe el concepto de representación y la duda metódica a las ideas de invención e imaginación humanistas. A este respecto resulta interesante la siguiente observación de Foucault al comparar la *analítica de la imaginación* con el *análisis de la naturaleza*: “O bien el momento negativo (el del desorden, de la semejanza vaga) se pone en la cuenta de la imaginación misma, que ejerce ahora ella sola una doble función: si le es posible restituir el orden, por la sola duplicación de la representación, es justo en la misma medida en que impediría percibir directamente y en su verdad analítica las identidades y diferencias de las cosas. El poder de la imaginación no es otro que el revés, o la otra cara, de su defecto. Está en el hombre en la costura misma que une el alma con el cuerpo. Fue allí en efecto donde la analizaron Descartes, Malibranche, Spinoza a la vez como lugar del error y poder de llegar a la verdad, aún la matemática; reconocieron en ella el estigma de la finitud, ya sea el signo de una caída fuera de la extensión inteligible o la marca de una naturaleza limitada. Por el contrario, el momento positivo de la imaginación puede ponerse en la cuenta de la semejanza turbia, del murmullo vago de las similitudes.” (Foucault, Michel. *Op.cit.*p.76) De la Simetría al Orden sólo hay un paso. Del entusiasmo de la imaginación y el ingenio a una realidad somnolienta, otro. Por último, de una realidad somnolienta a la búsqueda de una certeza que no puede estar en esa realidad, otro. E inversamente, cuánto debe el humanismo que analiza Grassi en estas figuras, a la premisa científica de una realidad velada más allá de los fenómenos. El desprecio de la metafísica tradicional al estudio de los fenómenos naturales al que nos referíamos en el Capítulo II (p.4) y a la inversa son una *respuesta* a la misma cuestión.

175 *Ibid.*p.68

en mera certeza del *cogito*, culminación de la preeminencia de la razón como esencia del *hombre*. Es decir, culminando aquella interiorización de la *physis* hasta el extremo de poner en duda toda realidad. Por ello Heidegger se refiere así al humanismo:

“Pero la esencia del hombre consiste en ser más que el mero hombre entendido como ser vivo dotado de razón. El «más» no debe tomarse aquí como una mera adición, algo así como si la definición tradicional del hombre debiera seguir siendo la determinación fundamental, pero luego fuera ampliada añadiéndole el elemento existencial. El «más» significa: de modo más originario y, por ende, de modo más esencial en su esencia. Pero aquí sale a la luz lo enigmático del caso: el hombre es porque ha sido arrojado, es decir, ex-siste contra el arrojamiento del ser y, en esa medida, es más que el *animal rationale* por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este «menos» el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad. Dicha llamada llega en cuanto ese arrojamiento del que procede lo arrojamiento del *Dasein*. En su esencia conforme a la historia del ser, el hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto ex-sistencia, consiste en que mora en la proximidad al ser. El hombre es el vecino del ser.

Pero, tendrá usted ganas de replicarme desde hace tiempo, ¿acaso un pensar semejante no piensa precisamente la *humanitas* del *homo humanus*? ¿No piensa esa *humanitas* en un

sentido tan decisivo como ninguna metafísica lo ha pensado nunca ni lo podrá pensar jamás? ¿No es eso «humanismo» en el sentido más extremo? Es verdad. Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser. Pero, al mismo tiempo, es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser. Pero, ¿acaso en este juego no está y no cae también dentro de él la *ex-sistencia* del hombre? Así es. En *Ser y tiempo* (p. 38) se dice que todo preguntar de la filosofía «repercute sobre la existencia». Pero la existencia no es aquí la realidad del *ego cogito*. Tampoco es únicamente la realidad de los sujetos, que actuando los unos con los otros llegan a sí mismos. «Ex-sistencia» es, a diferencia fundamental de toda existencia y «existence», el morar *ex-stático* en la proximidad al ser. Es la guarda, es decir, el cuidado del ser. Como en ese pensar se trata de pensar algo simple, por eso le resulta tan difícil al modo de representar que tradicionalmente conocemos como filosofía¹⁷⁶

El intento de Heidegger resume el intento de la filosofía después de Hegel: superar la *conciencia desdichada* mediante la dialéctica¹⁷⁷, pensar

176 Heidegger, Martin. *Op.cit.* p.12

177 En el *Capítulo III* nos referíamos a la superación de la conciencia desdichada del Antiguo Testamento a través de la figura de Cristo, hijo humano de Dios que transformaba la distancia de dominio entre *Yahvéh* y el hombre en amor. La filosofía a partir de Hegel reproduce la misma lucha con el mismo resultado: como decíamos siguiendo a Escotado, la Resurrección indicaba el fracaso de dicha superación y el nuevo alejamiento de lo Inaprehensible. De igual manera, al pensamiento postmoderno llega la conciencia desdichada a través de la idea kantiana de límite, que no deja de reproducirla, por la cual la Postmodernidad efectuará la crítica a la metafísica en nombre de una realidad que escapa al pensamiento lógico-racional. Sin embargo, haciendo de la necesidad virtud, en lugar de constituirse en conciencia desdichada retomará de la tradición humanista la idea de juego, de manera que la desdicha adopta una, al menos, aparente actitud de celebración de lo contingente. No obstante, y en ello se encuentra la mezcla de ideas dispares y la ambigüedad de nuestros tiempos, la crítica se basará en la acusación a la metafísica de voluntad de poder, cuando hemos dicho que la relación de dominio se establece entre el hombre y la realidad incognoscible – de hecho Heidegger afirma que “el hombre es el pastor

la *relación* como un *co-habitar* – paralelamente a cómo se desenvuelve la sociedad moderna – en lugar de pensar de manera dualista al sujeto y al objeto en su relación de dominio, como *señor y siervo* – lo que correspondía a la sociedad pre-capitalista –. En esa denuncia del dominio que se ejerce, la cuestión del hombre adquiere la absoluta preocupación de la Filosofía Moderna, que oscila entre exigir un auténtico humanismo o firmar el acta de defunción del *hombre* – como lo hará Nietzsche y como lo hará Foucault –, para reivindicar nuestra animalidad¹⁷⁸, como si esto fuera necesario, para desde esa animalidad en realidad humanizada, pretender llegar a ese auténtico humanismo, con lo cual la oscilación resulta ficticia. Por este motivo como dice Agamben:

“¿Qué es el hombre si es siempre el lugar – y a la vez, el resultado – de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse de qué modo – en el hombre – el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano, es más urgente que tomar posición sobre las grandes cuestiones, sobre los llamados valores y derechos humanos. Y,

del ser”- , por lo que tendremos que concluir que la idea Moderna de autonomía del hombre pasará a la Postmodernidad, de manera que ésta resulta un crisol ambiguo de ideas contradictorias, que reproduce y por ello en cierto modo fracasa, como veremos, la dualidad de la que pretende escapar.

178 Y afirmar la relatividad de todo lo humano retomando el “hombre como medida de todas las cosas”, de manera que establece una nueva separación entre lo contingente y lo universal, que en este caso es la *animalidad*. Sucede lo que afirma Escotado respecto a la sofística: “Por este camino el pensador se ve llevado a la escisión entre una ontología del absoluto silencio, firmemente anclada en lo incomunicable de la existencia, y un discurso retórico capaz de defender cualquier causa [...] Del hombre alcanzado puede entonces decirse que todo es para él salvo su propio fondo, y su conciencia de sí es algo vacío nuevamente, el disolverse de toda presencia definida y todo contenido estable. Al fundarse la libertad de la conciencia en lo dispar de su propia dispensación y en la capacidad del nosotros para legislar lo común , su autonomía arranca – como la del escepticismo posterior – de una absoluta dependencia respecto de su alteridad. La libertad de la conciencia está en que su otro – el mundo pseudo-objetivo de la *polis* – no es sino por su relación a ella, y de este modo requiere siempre esa dimensión convencional para ser algo dotado de existencia propia.[...] Lo esencial de la conciencia es lo inesencial del mundo, y queriendo salvaguardar su autonomía pasa a depender de aquello en lo cual no cree.” (Escotado, Antonio. *De physis a polis*. Barcelona: Anagrama, 1975, p.176

quizá, hasta la esfera más luminosa de las relaciones con lo divino dependa, de algún modo, de esa otra esfera, más oscura, que nos separa del animal. ”¹⁷⁹

IV

Se trata aquí de la ambigüedad. François Jaran en el artículo *Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne*¹⁸⁰ recoge el testigo de Jean-Luc Marion de relacionar la metafísica cartesiana con la *onto-theo-logía* para, a su vez, cubrir un posible vacío en la crítica de Heidegger a Descartes. La cuestión es la siguiente:

“Le problème que soulève une telle entreprise est évident: qui, de l'ego ou de Dieu, doit être considéré comme le premier principe de la métaphysique cartésienne? Descartes annonce-t-il l'idéalisme de Fichte ou ne fait-il que répéter la *metaphysica* de Suárez? Cette bipolarité fondamentale de la pensée cartésienne est ce qui a mené Jean-Luc Marion à parler, dans le cas de Descartes, d'une "onto-théologie redoublée". Or, cette même question semble aussi s'être présentée à Heidegger.”¹⁸¹

En la comprensión de Heidegger de la filosofía de Descartes, nos dice Jaran, se dan dos etapas. En *Ser y Tiempo* Heidegger afirma que la filosofía cartesiana no supera la escolástica en la que lo ente se considera como *ens creatum*, como hemos dicho anteriormente:

179 Agamben, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Valencia: Pre-textos, 2005.p.29.

180 Jaran, François. *Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne*. Heidegger Studies, 2003/19, pp.65-80

181 *Ibíd*, p.65

“Con el *cogito sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo “radical” Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, *el sentido de ser del “sum”*[...]La *res cogitans* es determinada ontológicamente como *ens*, y el sentido de ser del *ens*, para la ontología medieval, queda fijado en la comprensión del *ens* como *ens creatum*.”¹⁸²

En los años 30 y 40 Heidegger ofrece otra lectura en la que lo ente es comprendido por Descartes *in quantum ens cogitatum*. El ser de lo ente es caracterizado como re-presentación. En este sentido, sí existe una reflexión en Descartes sobre el *sum* del *ego sum* que Heidegger negaba anteriormente:

“La signification du *sum* de l'*ego* est explicitée dans la co-appartenance insigne de l'acte de représenter (*ego cogito*) et de l'existence d'un moi (*ego sum*) qui représente. Du moment que l'étant est appréhendé en tant que représenté (et non plus en tant que créé, *in quantum ens creatum*), le “je” comme représentateur, come ce qui se tient á l'encontre de l'object représenté, “est *si* certainement disposé à la représentation qu'aucune induction, si concluante fût-elle, en saurait jamais atteindre la certitude de cette disposition devers soi même de celui qui (se) représente.”¹⁸³

Pese a todo, la crítica de Heidegger a Descartes es igual de firme: se

182 Heidegger, Martin. Ser y Tiempo. Barcelona: Trotta, p.48

183 Jaran, François. *Op.cit.*, p.76 La interpretación del ser de lo ente como representación tal como se define en estas líneas, el yo se encuentra en el mismo representar, está más conforme con la doctrina de la *copertenencia* de Heidegger: el hombre es arrojado al ser y éste interpela al hombre. El hombre es la “iluminación del Ser” y también su pastor. O bien Heidegger interpreta la filosofía de Descartes desde su presupuesto.

conciba como *substancia* o como *representación* el ser de lo ente se encuentra pensado desde el enfrentamiento sujeto/objeto.¹⁸⁴

De otro lado, nos dice Jaran, Marion afirma que en Descartes se encuentra una metafísica redoblada que descansa en dos ontologías diferentes correspondientes a dos maneras distintas de decir el ser de lo ente: *cogitatio* y *causa*. En el primer caso, el ser de lo ente se nos presenta como *ens cogitatum* – onto –; como acto creador y fundador del *ego* – theo –; a través del *λόγος* – logía –. Tenemos así la afirmación del hombre frente a la nada de Dios: el optimismo. Descartes en su certeza fundamental *yo soy, yo existo*¹⁸⁵ va más allá de la definición de animal racional¹⁸⁶ de la que también duda replegándose en la más absoluta

184 Como nos dice el autor existe un paralelismo entre los fines de la filosofía cartesiana y heideggeriana: "Descartes souhaite, en effet, refonder le savoir dans son ensemble en partant du sujet connaissant comme témoin privilégié du déploiement de la connaissance. Heidegger, quant à lui, souhaite "refonder la métaphysique" en partant du Dasein comme témoin de la question de l'être."(Jaran, François. *Op.cit.*, p.79-80) Uno parece girar la balanza hacia el lado del hombre y el otro hacia el lado del Ser, pero inversamente, en ambos puede hallarse una doble ontología. Pues, como nos dice, Teresa Oñate Zubia (*Op.cit*) también se habla de un primer Heidegger, cuya preeminencia es el *Dasein*, y un segundo Heidegger, cuya preeminencia es el Ser, aunque la autora pretenda negar dicha división. Incluso podría decirse que en el mismo Heidegger existe una tercera vía entre estas dos que se basa en la co-pertenencia de hombre y Ser y en la concepción del hombre como *posibilidad*, aunque como nos dice la autora eso sería equiparar a Heidegger con la dialéctica hegeliana tan contraria a su gusto, pero de una influencia tan grande que no nos parece que escape a ella. Desde nuestra perspectiva la división en la filosofía heideggeriana es factible, pues la ambivalencia y su intento de superación es, a nuestro modo de ver, una constante en la filosofía. A *Ser y Tiempo* se le ha criticado su subjetivismo. En efecto el *Dasein* como ente privilegiado a través del que se manifiesta el ser, no deja de ser humanismo. Así lo recoge Oñate Zubia: "En efecto, el Heidegger de Ser y Tiempo se expresaba así: "Verdad sólo la "hay" hasta donde y mientras el "ser-ahí" es. Los entes sólo son descubiertos luego que un "ser-ahí" es y solo son abiertos mientras un "ser-ahí" es." La ex-sistencia, transcendencia, del Dasein, su esencial apertura, es la condición de posibilidad de la verdad. " (*Ibíd.* p.265)La filosofía de Ser y Tiempo es el extremo de la filosofía cartesiana que se vuelve contra sí misma: el siguiente paso de la duda es la disolución del yo. Cuando Heidegger afirma: "Pero, cuando lo que está en cuestión es el ser del hombre, este ser no puede calcularse aditivamente partiendo de las formas de ser del cuerpo, el alma y el espíritu que, a su vez, tendrían aún que ser determinadas" sigue el camino de la duda. La Modernidad en este sentido emprende el camino contra sí misma.

185 Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza, 2011, p.67

186 Esta definición parte del espíritu científico de Aristóteles y por lo tanto, del mundo sensible que hay que poner en duda. Por otra parte, la "modernidad" de Descartes consiste en cuestionar todos y cada uno de los pilares de filosofías pretéritas.

interioridad¹⁸⁷. Por otra parte, existe una idea de la que el hombre no puede dar cuenta: la idea de Dios:

“Diré solamente, en general, que todo lo que dicen los ateos para combatir la existencia de Dios depende siempre o de que fingen en Dios afectos humanos, o de que atribuyen a nuestros espíritus tanta fuerza y sabiduría como para pretender querer

187 Sueño y locura son las otras dos caras de la racionalidad en el siglo XVII. Las tres figuras: razón, locura y sueño, son fundamentales en la construcción de la interioridad y en la crítica social. Pues es en esa interioridad donde se hallará a partir de ahora la verdad, una verdad que parece no poder decirse en público y que aparece mediante figuras dislocadas: el loco, tan importante en la literatura de la época, y el sueño como correlato de la razón, ya que se trata de un sueño que medita la realidad. A este respecto nos parece interesante el libro *La razón nunca duerme* de Francesc Calvo Ortega (Madrid: Antígona, 2014) en la que se analizan estas figuras en la literatura barroca. En el juego transparente de espejos del Renacimiento se ha producido una inversión de los signos que enturbia la imagen: ¿cuál es imagen y cuál copia? ¿la realidad es la realidad o el sueño? ¿quién es el cuerdo, el cuerdo o el loco? ¿quién de los dos dice la verdad? Estas son las cuestiones que se realizan los hombres del XVII a partir de las cuales surge la idea de re-presentación. Foucault da dos ejemplos donde se evidencia el cambio a la nueva noción: *Las Meninas* de Velázquez y *El Quijote*. En los dos casos podemos hablar de juego de simetría, pero una simetría rota que significa el final del Renacimiento: en *Las Meninas* Velázquez se retrata a sí mismo en el acto de pintar la escena que estamos viendo, sin embargo, introduce un elemento técnico que abre el significado de la pintura: un espejo que recoge al espectador, que somos nosotros, a la vez presentes y ausentes en la misma. El referente deja, pues, de estar fijo en el representar. En el caso de *El Quijote* tenemos que en la primera parte es tachado de loco por seguir literalmente los signos que encuentra en su camino y que en su imaginación indican semejanzas que le hacen interpretar erróneamente. La verdad ha perdido para él su conexión con el mundo y sólo está en las palabras. En la segunda parte, los que eran cuerdos serán los locos que le siguen el juego y Quijote el único cuerdo entre ellos, de manera que el mundo de signos se invierte. Ahora Don Quijote se convierte en un ser real mediante aquellos que han leído la primera parte: la verdad vuelve a estar en las palabras y no en su relación con el mundo. Todo este repliegue en la interioridad también se explica por el clima social. Como nos dice Gilbert Highet: “Al entrar en su segunda mitad el siglo XVI, un viento helado parece soplar sobre el mundo. Los poetas se hacen austeros; los héroes mueren en la oscuridad; domina más el odio que el amor entre los hombres; las sociedades de altas aspiraciones y las obras nobles chocan contra el dique de la violencia; a la libertad, a menudo extravagante o licenciosa, suceden leyes y organizaciones represivas, a veces estúpidas y a veces crueles; hasta los libros clásicos que en un tiempo habían significado estímulo y liberación del espíritu vienen a significar ahora regulación, ley, multiplicación de reglas.” (Highet, Gilbert. *La tradición clásica I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954, pp.406-407) A esto hay que añadir las diferentes guerras que enumera Highet, entre las que se encuentra la Guerra de los Treinta Años, el saqueo de Roma, y guerras de religión. También menciona como causa del ambiente de retroceso la Inquisición y la influencia del puritanismo en los países protestantes. La interioridad puede entenderse como la búsqueda de cobijo seguro frente a un mundo donde la verdad deja de tener sentido.

determinar y comprender lo que Dios puede y debe hacer; de suerte que todo lo que dicen no nos presentará dificultad alguna, con sólo recordar que debemos considerar a nuestros espíritus como cosas finitas y limitadas, y a Dios como un ser infinito e incomprensible.”¹⁸⁸

Con estas palabras nos describe Descartes la *conciencia desdichada*. Como nos dice Jaran, el *ens cogitatum* pasa a un segundo rango como simple *ens creatum* por Dios. Es decir, Descartes asegura la existencia real a partir de la existencia de Dios y en ella el hombre es un ente más: “Cette manière d'être de l'étant *in quantum causatum sive creatum* (onto-) et 'existence de Dieu au fondement de ce mode d'être (-theo-), comprises à chaque fois à partir du *λόγος* (-logie), constituent la seconde figure de l'onto-théologie cartésienne, celle de la *causa*.”¹⁸⁹

si bien Jaran en su planteamiento se pregunta cuál de las dos ontologías predomina en el pensamiento de Descartes, y afirma que Jean-Luc Marion en su obra *Sur le prisme métaphysique* de Descartes da preeminencia a la segunda de ellas, para nuestro planteamiento está claro que ninguna predomina sobre la otra, sino que responden a la ambigüedad que venimos describiendo y no se trata simplemente de la superposición de un pensamiento de la época anterior en una una nueva época.¹⁹⁰

En el enfrentamiento de la filosofía de Heidegger contra la de Descartes se nos presentan varias cuestiones importantes. En primer lugar, la continuidad de una empresa en la otra, es decir, la unión en Descartes de la sentencia délfica y el dicho socrático: la culminación del *conócete a tí mismo*, su máxima expresión, y el *sólo sé que no sé nada*, también en su

188 *Ibíd.*, p.49

189 Jaran, François. *Op.cit.*, p.66

190 Tal y como afirma Heidegger. *Ibíd.* p.78

máxima expresión; y, su deriva en el siglo XX hasta llegar a su extremo y vuelta hacia sí. En segundo lugar, la ambigüedad que se da en ambos pensadores y que viene dada por una perspectiva antropológica oscilante. Por último, como nos diría Foucault se trata aquí de dos pensadores correspondientes a las dos grandes discontinuidades que mencionábamos anteriormente, la del siglo XVII y la que se origina en el siglo XIX: la que tiene como núcleo epistemológico la Representación y la que lo tiene en la Historia.¹⁹¹ Por este motivo nos dice:

“Pero la consecuencia esencial es que el lenguaje clásico como discurso común de la representación y de las cosas, como lugar en el interior del cual se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana, excluye en absoluto algo que sería la “ciencia del hombre”. En tanto que este lenguaje habló en la cultura occidental, no era posible que se planteara el problema de la existencia humana en sí, pues lo que se anudaba en él era la representación y el ser. El discurso que en el siglo XVII, enlazó entre sí el “pienso” y el “soy” de quien trataba con él – este discurso permanece, bajo una forma visible, como esencia misma del lenguaje clásico, pues lo que se anudaba en él, con pleno derecho, eran la representación y el ser. El paso del “pienso” al “soy” se realizaba bajo la luz de la evidencia, en el interior de un discurso cuyo dominio completo y cuyo funcionamiento completo consistían en articular una en otro lo que uno se representa y lo que es. Así, pues, no puede objetarse a este paso ni que el ser en general no está contenido

191 Sólo en esta contraposición puede entenderse que un humanismo *auténtico* sea una exigencia a partir del siglo XIX. Sucede con ello una paradoja: al Orden de la episteme clásica se le enfrenta el humanismo, como afirma Grassi en el caso de Vico, que en realidad triunfa en la introducción de la Historia en el corazón de las ciencias, pero, a la vez, pierde en la división entre ciencias humanas y naturales al quedar las primeras relegadas a un segundo plano.

en el pensamiento ni que el ser particular tal como es designado por el "soy" no ha sido interrogado ni analizado por sí mismo. O, por mejor decir, estas objeciones bien pueden nacer y hacer valer sus derechos, pero sólo a partir de un discurso que es profundamente otro y cuya razón de ser no es el enlace de la representación y del ser; sólo una problemática que deforma la representación podrá formular tales objeciones. Pero mientras duró el discurso clásico, no podía articularse una interrogación sobre el modo de ser implícito en el Cogito."¹⁹²

Esta es la respuesta de Foucault a Heidegger: en el discurso clásico se da un enlace entre representación y ser. Ser es representar. Dentro del escepticismo reinante todavía no se ha llegado a la ruptura que se dará durante el siglo XIX de ese nudo, aunque se ha dado ya el primer paso.

Podría pensarse que después del escepticismo reinante en el siglo XVII, la Ilustración es, de nuevo, una época de optimismo. Sin embargo, la filosofía de Descartes ha abierto una brecha que no volverá a cerrarse. El problema de fundamentar la realidad a partir del sujeto, de una intelección *a priori*, tendrá como consecuencia el des-anclaje a partir del siglo XIX de ese mundo del yo que se da preeminentemente *en* el lenguaje y su definitiva disociación de las cosas. Como reacción se dará que unas filosofías reivindicarán una vuelta a un pensamiento original anterior a esta inmersión en el lenguaje, mientras que otras se centrarán en el análisis del mismo o en su interpretación como medio fundamental de conocimiento del hombre. En ambos casos, la división que partiendo del propio Descartes entre *res cogitans* y *res extensa* resulta insalvable devendrá división también insalvable entre las ciencias humanas y las naturales. La filosofía, inevitablemente atada al concepto y a sus

192 Foucault, Michel. *Op.cit.* p.303

impotencias¹⁹³ quedará relegada a un segundo plano que ella misma se ha procurado, pues a partir de Descartes la epistemología reinará sobre la metafísica, y la ciencia seguirá su curso distanciada de los embrollos en los que la filosofía ha quedado presa. Como nos dice Guillermo Graiño Ferrer en la *Introducción a las Meditaciones filosóficas*:

“La filosofía de Descartes era realista y racionalista. Realista porque establecía la existencia del mundo al margen de la conciencia; racionalista porque establecía que el conocimiento proviene de la razón. Sin embargo, los problemas para legitimar el paso de la conciencia al mundo y explicar la relación de ambos harán surgir el idealismo de Berkeley a través de Malebranche, y la dificultad para conocer el mundo desde la mera razón hará surgir el empirismo de Hume a través de Locke.”¹⁹⁴

Empirismo y racionalismo son, pues dos caras de la misma moneda, lo mismo que la sentencia délfica y el dicho socrático, la Ilustración y la Crítica, la Modernidad y la Postmodernidad. La disociación entre el hombre y el Ser, la *conciencia desdichada*, se traspone al abismo entre el hombre y la realidad¹⁹⁵. Es el primer paso en la muerte de Dios, en la que el hombre asume el puesto que tenía aquel, y los fenómenos los que tenía el hombre respecto a Dios: se convierten en una nada. O bien, inversamente, es la conciencia la que pasa a ser una nada frente a la Naturaleza¹⁹⁶, la cual, al ocupar en esa inversión el puesto de Dios, queda

193 Que se han revelado tales porque en la incomunicabilidad de la conciencia con el mundo las dos propuestas han fracasado: o bien es necesario un lenguaje artificial crítico, purgado de todo aquello que no concuerda; o bien es necesario un lenguaje tan natural que traiga inmediatamente a las cosas frente a sí. El sueño de la inmediatez o a partir de lo mediado o a partir de la pureza se desvela utopía en el despertar de la Aquiescencia.

194 Descartes, René. *Op.cit.* p. 30

195 Siguiendo a Habermas, Hegel dirá que el conflicto entre fe y saber ha pasado a la filosofía.

196 Este es el sentido que tiene la crítica que realiza Clément Rosset en su libro la *Anti-naturaleza* que recoge Antonio Escohotado en el epílogo de *De physis a polis*. Rosset se

también vaciada o simplificada como *fondo*.

Kant reproduce de nuevo la ambivalencia entre el optimismo que eleva la confianza en el hombre hasta determinar su mayoría de edad – *sapere aude* – , y una irresoluble *conciencia desdichada* que afirma los límites del conocimiento y su lejanía del ser. Estas dos caras vuelven a alimentarse la una a la otra: ese *hombre* que se deshace de la tradición y de la superstición – siguiendo la vía baconiana – por medio de su propia razón – siguiendo ahora la cartesiana – sólo puede ser pensado a partir de ese *fondo* al que se contrapone y ese *fondo*, condición de posibilidad del *hombre*, sólo puede ser concebido desde el *hombre*, desde el ser que sabe que *no sabe*. Ese *fondo* va a adquirir un nombre, mediante el cual la *Crítica* conecta con aquella tradición humanista que afirmaba la primacía del lenguaje poético y el poder del poeta para hablar de aquello que estaba más allá del lenguaje lógico-racional: vida.¹⁹⁷

Llegamos así a la segunda de las grandes discontinuidades que refiere Foucault. Partiendo de la *Crítica* kantiana llegamos al siglo XIX:

“Frente a la Ideología, la crítica kantiana marca, en cambio, el umbral de nuestra época moderna; interroga a la representación no sólo de acuerdo con el movimiento indefinido que va del elemento simple a todas sus posibles combinaciones, sino a partir de sus límites de derecho. Sancionará así, por vez

refiere a esta Naturaleza que se convierte en el núcleo de la metafísica en cuanto concepto vacío opuesto a lo humano. Su objetivo es prescindir de esta idea metafísica y aceptar la realidad tal cual es sin nostalgias de lo absoluto, es decir, aceptar lo contingente. Rosset resume muy bien la postura postmoderna, sin darse cuenta que en realidad abre el campo a una nueva metafísica.

197 Nos parece que se da una conexión entre *Crítica* y *Vida*. Esto es lo que nos dice Foucault: “Pero, por otro lado, en la misma época, la vida adquiere su autonomía en relación con los conceptos de clasificación. Escapa a esta relación crítica que, en el siglo XVIII, era constitutiva del saber de la naturaleza[...]En tal medida, que a lo largo del siglo XIX, de Kant a Dilthey y a Bergson, los pensamientos críticos y las filosofías de la vida se encontrarán en una posición de recuperación y de disputa recíprocas.”(Foucault, Michel. *Op.cit.*p.163)

primera, este acontecimiento de la cultura europea que es contemporáneo del fin del siglo XVIII: la retracción del saber y del pensamiento fuera del espacio de la representación. Esta última es puesta en cuestión por lo que respecta a su fundamento, su origen y sus límites: por este hecho mismo, el campo ilimitado de la representación, que el pensamiento clásico había instaurado, y que la Ideología había querido recorrer paso a paso discursiva y científicamente, aparece como una metafísica. Pero como una metafísica que jamás será evadida ella misma, que sería planteada en un dogmatismo inadvertido y que jamás haría salir a plena luz la cuestión de su derecho. En este sentido, la Crítica hace resurgir la dimensión metafísica que la filosofía del siglo XVIII había querido reducir por el sólo análisis de la representación. Pero, a la vez, abre la posibilidad de otra metafísica cuyo propósito sería interrogar más allá de la representación, todo lo que es la fuente y el origen de ésta; permite así estas filosofías de la Vida, de la Voluntad, de la Palabra, que el siglo XIX va a desplegar en el surco de la crítica."¹⁹⁸

A través de estos trascendentales – la Vida, la Voluntad – que, como afirma Foucault, están al lado del objeto empírico y, a la vez más allá, surge “una correlación fundamental: por un lado, las metafísicas del objeto, más exactamente, las metafísicas de ese fondo, nunca objetivable, de donde llegan los objetos a nuestro conocimiento superficial; y, por el otro, las filosofías que se proponen como tarea la sola observación de aquello mismo que se ofrece a un conocimiento positivo.”¹⁹⁹

198 Foucault, Michel. *Op.cit.* p. 238

199 *Ibíd*, p.240

Todo esto sucede en la medida en que el hombre es un *ens creatum* y un *ens cogitatum*, es decir, pese a que Descartes lo pusiera en duda no logra salir de ello: un *animal racional*. O lo que es lo mismo: un ser empírico y trascendental, que será objeto de estudio como positividad entre otras positividades y que, por otra parte, actúa como *medium* respecto al fondo incognoscible, sea éste el Ser, sea lo que no se debe decir o no se puede pensar²⁰⁰.

Como empírico es animal, y esa empiricidad viene avalada por la categoría que ha suplantado a la Representación clásica: la Historia. La Historia, como categoría del saber humano, se alía al saber natural en esa dicotomía que aparece con fuerza durante el siglo XIX y que quizá no sea tal, pues el paradigma darwinista es la unión de Naturaleza e Historia, la cara inversa de la Antropología . O quizá el paso de la Representación a la Historia venga dado por ese movimiento en el saber que hemos descrito²⁰¹: los problemas en los que se ve envuelta la filosofía precisamente por sustraerse a la metafísica permiten situar al hombre en su finitud dentro de una Historia más amplia que la humana corroborada por hechos evidentes, de manera que el concepto de Historia resulta el núcleo que se introduce en todos los saberes. Pero de esta manera se retorna, después de todo, a aquello mismo que se critica de la metafísica: su imposibilidad de pensar auténticamente el ser del hombre; su pensar enajenado. Pensar el *hombre* desde la mirada del hombre es cosificarlo, volverlo a enajenar, observarlo desde la frialdad del sujeto, convertirlo en función, diseccionarlo, animalizarlo...es estar con el poder económico.

200 El *cogito* cartesiano surgía de la duda y se manifestaba como certeza. Inversamente, como nos dice Foucault, el cogito moderno parte de la certeza y llega a la duda, a la infinitud de lo no pensado que no hace más que resaltar la finitud del *hombre*, su empiricidad.

201 Y evidentemente por un movimiento social: la Historia como paradigma posibilita la sociedad democrática occidental.

La filosofía del sujeto introduce al pensamiento en un callejón sin salida del que dará cuenta toda la filosofía desde Hegel hasta nuestros días tratando de superarla: o bien intentando fundamentar las ciencias humanas, o bien declarando la muerte del hombre. Todo ello de manera artificiosa.

“A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica – es decir, en cierta forma, silenciosa.”²⁰²

Dos cuestiones se presentan aquí. En primer lugar, hasta qué punto esta perspectiva se realiza desde otro movimiento del saber-poder del que forma parte ella misma sin saberlo. En segundo lugar, de qué manera la filosofía puede pretender erigirse como proyecto donde volver a un punto a partir del cual su propia historia sea negada como si de un error se tratara. Nos preguntamos “¿Puede uno acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?”²⁰³

202 Foucault, Michel. *Op.cit.* p. 333

203 Escohotado, Antonio. *La conciencia desdichada*. Madrid: Revista de Occidente, 1972, p.146

5. SABER-PODER

I

La ambigüedad que recorre el tiempo filosófico emerge en la neurosis de nuestros días. La sospecha sobre el saber, crítica de la cultura – agnosis –, se deriva de su otra cara: es consecuencia del cribado necesario para conocer el Ser – gnosis –, y se halla incrustada en ella en el transcurso de los siglos. Se encuentra en la filosofía de Parménides, en Platón, en Aristóteles, en la filosofía cristiana, en el humanismo italiano, en Descartes, en Kant y en toda la filosofía hasta nuestros días. Como tercera vía, el camino impracticable que une ser y no ser se presenta como superación. Esta vía se da en el *Parménides* platónico, puede entenderse como tal el Nuevo Testamento²⁰⁴ y a partir de la dialéctica hegeliana

204 Partiendo de la *secularización* (Löwith) es una idea común considerar la influencia de las tres religiones principales en Europa en la génesis de la Modernidad. Así, Weber asocia el protestantismo al espíritu del capitalismo. (Véase Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003) Sobre la influencia de la religión judía en las ideas tanto modernas como postmodernas nos hablan Zygmunt Bauman (Véase Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos, 2005 y *Modernidad y holocausto*. Madrid: Sequitur, 1997. En ella se hace referencia al proceso de asimilación en la que al principio colaboraron los judíos comprometiéndose con los valores ilustrados y a la figura del *extraño* o *apátrida* que nos parece una idea central en el discurso de la postmodernidad que elogia un nomadismo ideológico (Sobre este nomadismo Véase Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas*. Valencia: Pretextos, 2000) y Reyes Mate (Véase Mate, Reyes. *Memoria de Occidente*. Barcelona: Antrhopos, 1997. El autor afirma que ante la crisis de la razón hubo una vía por la que optaron filósofos judíos, como Franz Rosenzweig, cuya postura no es ni antiilustrada ni antimoderna. Estos pensadores se sintieron al margen de la Ilustración pero no renunciaron a pensar sus objetivos. En el denominado Nuevo Pensamiento, estos pensadores judíos se dieron cuenta de que la diferencia no cabía en el proyecto moderno (germánico-cristiano (Hegel) o protestante-ascético (Weber)) y centraron su esfuerzo en pensar una universalidad real.).

resulta decisiva²⁰⁵. Pero este intento consciente de superación no logra sino disimular la ambivalencia de los extremos y conjugado con la relevancia de la *elección*, que juega como input en nuestro cerebro, a menudo se escoge de cada teoría aquello que interesa con la única condición de no caer en los presupuestos metafísicos, de manera que si algo de lo dicho puede caer bajo sospecha inmediatamente es contrarrestado por una opción del menú positivista.

A partir del siglo XIX, se da la culminación de este movimiento de crítica de la cultura que vuelca la Ilustración en barbarie. La introducción de la Historia en el corazón de cada uno de los saberes es consecuencia, y no causa, a nuestro entender, de la destrucción de la esfera contemplativa por ese saber, al que nos venimos refiriendo, que sospecha del propio saber²⁰⁶, y que afianzando la división entre teoría y praxis, resuelve la balanza en favor de esta última. Ese saber que sospecha del saber proviene del arcaico miedo del pueblo al castigo de los dioses²⁰⁷ – habla el miedo de la ignorancia: no hay que saber tanto como la divinidad – transformado con el tiempo a través del puritanismo en el miedo del rico comerciante²⁰⁸ a la muerte, de la burguesía a la verdad. Del pueblo y la

Sobre el cristianismo de Hegel, nos hemos referido anteriormente a la obra de Escotado *La conciencia infeliz*. Por último, Foucault también hace referencia al encuentro entre la filosofía alemana y la cultura judía (Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2003, p.72)

205 En el Capítulo anterior mencionábamos la filosofía del segundo Heidegger en este sentido. También tenemos que referirnos a Habermas, cuya teoría social crítica es la síntesis dialéctica de positivismo y hermeneútica, puesto que es empírica y a la vez interpretativa, tal y como se afirma en *Habermas y la Modernidad*. VVAA. Madrid: Cátedra, 1988.

206 *La paradoja de la Modernidad* se refiere a esta cuestión. Si se trata de un saber que sospecha del saber mismo, tiene que deberse obligatoriamente a un saber que sospecha de otro saber. Quizás en todas estas cuestiones sobre la legitimidad de las ciencias humanas y en concreto de la filosofía, únicamente se trata de matizar esto para salir de la contradicción. Tras la racionalidad sólo puede haber más racionalidad. Cuando se habla de irracionalidad o de inconsciente, se pretende, en realidad controlarlo todo. Freud fue eminentemente moderno cuando determinó la curación de las patologías en su develarse lo inconsciente en la consciencia.

207 Por eso es conciencia desdichada, porque parte de la nada del hombre, de su miedo y de su complejo.

208 Es Weber quien apunta a la relación entre puritanismo y comercio: "No menos conocido es

burguesía proviene el rechazo instintivo a lo teórico. Por ello, en su afianzamiento como clases predominantes a partir de la industrialización los rescoldos del *Ancienne Régime*, es decir, todo lo que se presente jerarquizado, como evidentemente resulta la metafísica, es sospechoso de querer gobernarnos, de ejercer el poder. De ese saber que desconfía surgen dos ramas aparentemente contrarias: la que alaba el conocimiento técnico y experimental, que, paulatinamente, se ha independizado del saber racional del que parte; y el que relativiza el conocimiento retomando la visión sofística del "hombre como medida de todas las cosas" afirmando a la vez el aspecto artificial del hombre y su animalidad en una cultura naturalizada, frente a eso que *no sabe*.

A esa resolución a favor de la praxis, acompaña un movimiento en el lenguaje como el que en el siglo XVII se produjo de la concepción terciaria del signo a la binaria. El des-anclaje entre palabras y cosas no es total, pues entonces no podríamos explicar la comunicación. Se introduce un elemento que devuelve a la teoría del lenguaje a una concepción terciaria pero no estable del signo, como conviene a la nueva sociedad: el contexto. El pragmatismo resulta así la teoría del lenguaje acorde con el mundo burgués, utilitario y, en su etapa post-industrial, móvil y dinámico. Surge como síntesis unificadora de la confianza total en la correspondencia entre palabras y cosas y su total desajuste que tiene un énfasis absoluto en la Postmodernidad.²⁰⁹ Pero ésta convive con aquel

el hecho de que también entre los pietistas tenía vigencia la conjunción de la más intensa piedad con el desarrollo del sentido y el éxito comercial" lo cual no quita, según afirma en nota, que "tanto el pietismo [oficial] como algunas otras direcciones religiosas, se hayan opuesto más tarde, por reminiscencias de una mentalidad patriarcalista, a ciertos "progresos" de la consitución económica capitalista (por ejemplo, el paso [de la industria doméstica] al sistema de fábricas). Es preciso separar cuidadosamente, como repetidamente tendremos ocasión de ver, lo que una dirección religiosa determinada aspiraba como ideal y la influencia práctica que ejercía sobre la conducción de vida (*Lebensführung*) de sus adeptos." (Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE, 2003.p.89)

209 En este sentido pensamos que debemos distinguir tres etapas que atañen al pensamiento, incluido el estético, y a su reflejo en los movimientos sociales. Modernidad, en la etapa de

pragmatismo, y en esa superposición se dan las mismas dos opciones que señala Albrecht Welmer "ante la crítica de la razón basada en la lógica de la identidad"²¹⁰: cinismo o teología.

Como decíamos anteriormente, en la hegemonía de la episteme sobre el saber el hombre no es un ser moral, sino una positividad más entre otras cuya función es producir. Y como función, su vida se agota en sí misma y debe ser sustituida en una maquinaria en la que se corrobora la anunciada muerte del hombre. En la Época Aquiescente el control es ejercido por el propio sujeto gracias a que el ámbito público es idéntico al privado, en un universo, el de la polis, resueltamente acabado a partir de un marco en el que las posibilidades del hombre, a pesar de presentarse como abiertas, son enumeradas y clasificadas en una serie de combinaciones de antemano conocidas y explicadas a partir de ese mismo conocimiento que se pretende demostrar.²¹¹ En nuestra época se da un juego equívoco entre libertad y necesidad.

auge de la industrialización; Postmodernidad, en la etapa post-industrial; y Modernidad Reconciliada, en la etapa de la comunicación, en que nos encontramos todavía; en ella se realiza un esfuerzo por unificar los aspectos divergentes de las etapas anteriores. De la relación vertical entre sujeto/objeto, en esa reconciliación se tiene en cuenta la simultaneidad y la retroalimentación, conceptos fundamentales, como el de participación, en las nuevas estrategias socio-laborales. Sin embargo, también pensamos que esa etapa se está cerrando, aunque todavía, en su cercanía, no es evidente en qué va a derivar. Los mismos hechos sociales parecen estar llevándonos a un oscurecimiento, donde, creemos, la dicotomía naturaleza/cultura adoptará una nueva forma y emergerá con fuerza, o lo está haciendo ya.

210 Wellmer se refiere a la aporía en la que desemboca la crítica de Horkheimer y Adorno: "Adorno aclara cómo entiende esa superación de la razón recurriendo al ensamblaje de mimesis y racionalidad lo mismo en filosofía que en la obra de arte; pero sólo puede plantear una relación entre esto y los cambios sociales interpretando – aporéticamente – la "síntesis sin violencia" de la obra de arte y el lenguaje configurador de la filosofía como resplandor de una luz mesiánica en el aquí y ahora, como apariencia que anticipa la reconciliación real[...]Pero si la historia se ha de trocar en lo otro de la historia para poder salir del sistema de enmascaramiento de la razón instrumental, entonces la crítica del presente histórico se convierte en una crítica del ser histórico – forma última de la crítica teológica del valle de lágrimas terrenal –." (Wellmer, Albrecht. *Sobre la dialéctica de postmodernidad y modernidad*. Madrid: Visor, 1992. p.80)

211Valga por ejemplo la genética.

A ello se refiere Escohotado, en cuya obra *De physis a polis* se propone no ya realizar una re-activación del concepto de *physis* para extraerlo de su simplificación y reducción al vacío, sino explicar también a partir del mismo cómo es nuestro mundo, en el que todo lo espontáneo desaparece a fin de garantizar la "omnipotencia de la polis"²¹². Es más, lo que el autor critica a Rosset y la escuela neo-nietzscheana es esgrimir lo no experimentado como ilusorio y conformarse con lo únicamente real sin buscar alicientes consoladores en un *más allá* reconfortante. Conformidad que explica la Aquiescencia. Por lo tanto, aquellos pensadores que se presentan con valentía estoica frente a seducciones metafísicas, no estarían acuñando más que la supervivencia del poder establecido:

"Aquello que hace de la *physis* una ilusión no está en el pensamiento libre sino en su opuesto, y es ese opuesto quien debe asumir todo el proceso de la fe en una fantasmagoría. Dicho de otro modo, que la *physis* sea ilusoria es la obra misma de la *polis* y sus educadores, progresivamente afines a la progresiva desnaturación del planeta."²¹³

212 Véase Escohotado, Antonio. *De physis a polis*. Barcelona: Anagrama, 1995. pp 226-227 La afirmación de Escohotado sobre la falta de espontaneidad en el mundo de la *polis* coincide con la aseveración adorniana de *vida falsa*.

213 *Ibíd.* p. 228. Lo paradójico es que esa desnaturación se realiza en nombre de lo natural, de una cultura naturalizada. Entre los rasgos que Escohotado resalta del *monde dénaturé*, como estar compuesto de hechos o apología de la facticidad; ser impensable, donde "el pensamiento ha sido excluído allí como factor disolvente de una facticidad satisfecha consigo misma" (*Ibíd.* p.229); se encuentra su "finalidad terapéutica" que "Proporciona el tipo de apaciguamiento querido por el consumidor de datos y hechos, la tranquilidad de no haberse equivocado y estar en el mejor de los mundos posibles[...] Tomando como base la alegoría del *Génesis*, el pecado original se redime en ese mundo desnaturado por el camino de negar la existencia de una tierra disponible sin condena. Dicho de otro modo, lo que importa cancelar no es la culpa y su angustia, sino el estado mismo de "naturaleza" o de verdadera inocencia." (*Ibíd.* p.232) No obstante, la investigación que realiza el autor donde la *physis* es caracterizada como pura actividad, contrasta con su dualismo, por el cual constantemente resalta y confronta hombre de la *physis* y hombre de la *polis*. El hombre de la *physis*, quizás no deberíamos olvidarlo, siempre ha estado unido a una actitud conservadora de la que precisamente se intentó escapar al confrontarla con la actitud cosmopolita de la *polis*. Si bien desde la crítica de la razón se da una inversión de ambas.

Hay aquí, pues, una nueva situación paradójica y confusa en la que las acusaciones de voluntad de poder, se establecen en un doble sentido. Si se da, de nuevo, tal situación, hemos de esperar que el motivo sea que ambas ideas partan, otra vez, de una sola. Para responder a esta cuestión y además a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de la acusación de poder a la razón, debemos recurrir, como hace Foucault, al texto kantiano *¿Qué es la Ilustración?*²¹⁴

Pues tal acusación nos parece una cuestión fundamental de la Modernidad y solamente de ella²¹⁵. ¿Qué condiciones hicieron posible que el propio sujeto racional se percatase de estar ejerciendo un poder y una manipulación mediante la razón y el lenguaje? ¿qué condiciones hicieron posible la pregunta por el poder? ¿por qué no sucedió lo mismo que con el poder tan tardíamente identificado ejercido por la religión durante toda la Edad Media hasta al menos el siglo XVII?

La respuesta es que para establecer una unión crítica hacia ambos conceptos – poder, saber – en primer lugar tuvieron que ser vinculados y sólo a partir de esa vinculación serían más tarde puestos en cuestión. Es decir, que la misma Ilustración al unir filosofía y política, unión que parte de la perspectiva antropológica,²¹⁶ compromete la posibilidad de que los desencantos que se produzcan en lo social sean achacados al

214 De nuevo es Kant el nudo gordiano de donde parten corrientes que se contraponen. Esto mismo concluíamos en el Capítulo anterior siguiendo a Foucault.

215 Y sucede que actualmente sigue marcando una diferencia respecto de otras culturas. La unión entre fe y saber pasa a la filosofía, tras la secularización, como poder y saber. Por otra parte, al hilo de esta afirmación, debemos decir que además de la connivencia entre racionalidad y modernidad habría que hablar de la connivencia entre modernidad y Crítica, que es lo que parece sugerir Foucault en su obra *Sobre la Ilustración*. Pues, y tal es a fin de cuentas nuestra tesis, aunque el hombre sea definido como animal racional, y éste haya sido el logro de Occidente, subrepticamente el escepticismo ha sido, lo Otro, lo que, por negación ha regido igualmente nuestro destino.

216 No olvidemos que el núcleo central del edificio conceptual es para nosotros la oscilación entre una concepción prometeica del hombre y una conciencia desdichada. En este período la fe en el hombre predomina, aunque como dijimos al hablar de Descartes es un optimismo que surge del escepticismo, luego un optimismo falso que adelanta su disolución.

pensamiento, como de hecho sucederá. Este vínculo, producto de la totalización de lo racional, perseguirá a la filosofía hasta su propia disolución como única salida al problema.²¹⁷

El texto *¿Qué es la Ilustración?*, en principio menor, es rescatado por Foucault para, en su análisis, entender de qué manera la conciencia moderna se presenta como autoconciencia, y, unido a ello, cómo la Ilustración es además de filosófica, política, como decimos . De esta manera, aparecen los dos problemas centrales del pensamiento hasta la actualidad:²¹⁸ la *auto-reflexión* de la razón que en su autoconciencia enuncia su momento histórico como un acontecer, y la *emancipación* encargada de liberar al sujeto de los poderes hipostasiados. Es en ese preciso momento cuando saber y poder aparecen unidos²¹⁹. Sin embargo,

217 Salida esta de negar uno de los polos de un conflicto que se efectúa repetidamente.

218 En ese sentido cobra vigencia la definición de Foucault de Filosofía Moderna como "la que intenta responder a la pregunta lanzada, hace dos siglos, con tanta imprudencia: *Was ist Aufklärung?*" (Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2003. p.72)

219 La unión de ambos resulta clave en la filosofía foucaultiana. En ello nos parece ver una incongruencia: parece haber una crítica a lo que esa unión supone, es decir, al efecto que consigue introduciéndose, gracias a la falta de separación de lo que es uno y es otro, en todos los aspectos del individuo sin que éste pueda defenderse ni darse cuenta de ello. Así entendemos la siguiente afirmación: "Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el "privilegio" adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes "no la tienen"; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos." (Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI, 2000. pp. 33-34) Podríamos decir que es un *poder viscoso*. No obstante, parece que Foucault, paradójicamente, afirma la unión entre saber y poder en contra de la filosofía del sujeto, contra la que se dirige su pensamiento: "Quizás haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses. Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que, en cambio, la renunciación al poder es una de las condiciones con las que se puede llegar a sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder.[...]Analizar el cerco político del cuerpo y la microfísica del poder implica, por lo tanto, que se renuncie – en lo concerniente al poder – a la oposición violencia-ideología, a la metáfora de la propiedad, al modelo del contrato o al de la

igual que en la auto-reflexión se unen Razón y Crítica, en el afán emancipatorio se unen autonomía y obediencia. En dicha obediencia condicionada a que el Estado sea racional, al igual que el sujeto, y que en el mismo éste pueda ejercer su autonomía, radica la veneración de lo vigente. La razón debe ser "libre en su uso público y sumisa en su uso privado", es decir, debe ser sumisa en cuanto a la *función* del individuo en la sociedad y libre en cuanto a su *uso universal*. Ser autónoma no quiere decir romper los lazos sociales, sino reconocer racionalmente los límites:

"Como puede verse, la *Aufklärung* no debe ser concebida simplemente como un proceso general que afecta a toda la humanidad; no debe ser concebida solamente como una obligación prescrita a los individuos: ahora aparece como un problema político. En todo caso, se plantea la cuestión de saber cómo el uso de la razón puede tomar la forma pública que le es necesaria, cómo la audacia de saber puede ejercerse a la luz del día, mientras que los individuos obedecen tan exactamente como sea posible. Y Kant, para terminar, propone a Federico II, en términos apenas velados, una especie de contrato. Lo que podría llamarse el contrato del despotismo racional con la libre razón: el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de la obediencia, pero a condición de que el propio principio político al cual hay que obedecer sea conforme a la razón universal."²²⁰

De igual modo que sucede con la mezcla ambigua de Ilustración y Crítica,

conquista; en lo que concierne al saber, que se renuncie a la oposición de lo que es "interesado" y de lo que es "desinteresado", al modelo de conocimiento y a la primacía del sujeto." (*Íbid.* p.35) Sin embargo, ¿no está describiendo el estado vigente y apoyándolo cuando también lo critica? ¿no resulta también Foucault postmoderno y, a la vez, moderno tal y como mantenemos que sucede en todo el pensamiento desde Kant?

220 Foucault, Michel.*Op.cit.* p.78

de la que ésta última se independiza, sucede con la obediencia y la emancipación. Una corriente que une Crítica y afán emancipatorio se repliega sobre los presupuestos ilustrados y los desenmascara como afines al poder. Tanto la animalización del hombre como su divinización o humanismo serán acusados de Ideología²²¹ en ese movimiento que hemos detectado en las afirmaciones de Escohotado en las que el hombre de la *polis* puede acusar al hombre de la *physis* de hablar de lo ilusorio y, a la inversa, el hombre de la *physis* puede replicar que el hombre de la *polis* en su veneración del artificio pretende totalizar el mundo con sus presupuestos de igual manera. Tanto la Modernidad como la Postmodernidad, en tanto que tejidos escurridizos de un mismo juego que consiste en reforzarse en la contradicción, adolecen de los mismos problemas hasta llegar a un *cul de sac*.

Donde la filosofía se asimila a la cuestión de cómo gobernar²²², las acusaciones se tornan lucha de la derecha y la izquierda. Como afirma Habermas, se da un adiós a la Modernidad *neoconservador*, y un adiós a la misma que él denomina *anarquista*. Ambos son posibles a partir de una ruptura de la perspectiva weberiana que afirmaba la inmanencia entre racionalidad occidental y modernidad con la introducción del concepto de "modernización" que se independiza de dicha inmanencia. Ruptura, por

221 Este aspecto contradictorio lo podemos encontrar en la filosofía de Adorno. Por una parte, desenmascara la Ilustración como astucia y construcción del "sujeto unitario, disciplinado e internamente regido". Por otra, como afirma a continuación Albrecht Wellmer: "la desintegración del sujeto en la sociedad industrial tardía significa para Adorno y Horkheimer un proceso de *regresión*." (Wellmer, Albrecht .*Op.cit.*, p.78) lo cual, supone la siguiente paradoja: "Parece hablar *en contra* de esta tesis el hecho de que Adorno y Horkheimer se atengan a la "unidad" del sí mismo, y conciben la desintegración de ese sí mismo unitario en la sociedad industrial tardía como un proceso de *regresión*. La contradicción se esfuma si por "sí mismo unitario" no entendemos el sujeto autónomo destruido por Freud, sino más bien, en el sentido de Foucault, el correlato o producto del "discurso de la modernidad": una forma disciplinada o disciplinar de organización del ser humano como ser social."(*Ibíd.* p.79) Sin embargo, no nos parece que la paradoja desaparezca, sino que forma parte del escenario que venimos describiendo.

222 En esto es innegable la influencia de la Reforma. Foucault, como decíamos en la *Introducción*, databa en el siglo XV una "explosión del arte de gobernar a los hombres".

otra parte, que sólo puede entenderse desde el contexto postmoderno y desde el intento de salir de ese callejón sin salida.

En el primer caso, el del adiós *neoconservador*, Habermas se refiere a Gehlen. Los procesos de modernización se encuentran desvinculados de la cultura moderna, de manera que "las premisas de la Ilustración están muertas, sólo sus consecuencias continúan en marcha. Desde ese punto de vista, la modernización social, que seguiría discurriendo autárquicamente, se habría desprendido de la modernidad *cultural*, al parecer ya obsoleta."²²³

La pregunta es ¿por qué esa cultura resulta obsoleta? Las respuestas son dos. La cultura ha cristalizado porque se ha develado aquello que tenía que permanecer oculto: que el hombre es animal. En segundo lugar, la cultura ha cristalizado porque, y acude aquí la explicación del adiós *anarquista* a la Modernidad, se ha develado poder. Para esta otra forma de despedida, "la idea de postmodernidad aparece, en cambio, en aquellos teóricos que no cuentan con que se haya producido un desacoplamiento de modernidad y racionalidad. También ellos reclaman el fin de la Ilustración, sobrepasan el horizonte de la tradición de la razón desde el que antaño se entendiera la modernidad europea; también ellos hacen pie en la posthistoria. Pero, a diferencia de la *neoconservadora*, la despedida *anarquista* se refiere a la modernidad en su *conjunto*. Al sumergirse ese continente de categorías, que sirven de soporte al racionalismo occidental de Weber, la razón da a conocer su verdadero rostro – queda desenmascarada como subjetividad represora a la vez que sojuzgada, como voluntad de dominación instrumental."²²⁴ Ambas respuestas vuelven a formar un todo: tanto la despedida únicamente al ámbito cultural moderno – despedida *neoconservadora* –, como al conjunto – despedida

223 Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus, 1989. p.13

224 *Ibíd.*, p.14

anarquista –, son consecuencias del develamiento del hombre como animal. La auténtica despedida es al humanismo, que a partir de ahora, entra en el bucle de lo eternamente puesto en duda y, a su vez, lo eternamente buscado.

II

Donde la Ilustración se devela poder es, siguiendo a Habermas, en Hegel. La Ilustración sería para Hegel no ya sólo un “desgajamiento” respecto del pasado, sino que ese “desgajamiento” que se efectúa en el tiempo es también interior. Una vez que la modernidad debe extraer su fundamentación de sí misma, la filosofía debe reparar aquello que la razón en su discurso basado en la subjetividad no tiene más remedio que disociar:

“Hegel descubre en primer lugar como principio de la Edad Moderna la *subjetividad*. A partir de ese principio explica simultáneamente la superioridad del mundo moderno y su propensión a la crisis; ese mundo hace experiencia de sí mismo como mundo del progreso y a la vez del espíritu extrañado.”²²⁵

Efectivamente, a partir de Hegel todo intento consistirá en unificar ambos aspectos. Esa reconciliación tiene un fin no sólo epistemológico, sino también moral.²²⁶ A la vez que la razón se encuentra escindida en sus diferentes facultades, también se escinde en su aspecto formal de la *Vida*. En este sentido, nos dice Habermas, “lo que anima a Hegel a introducir el

²²⁵ *Ibíd.*, p.28

²²⁶ El desgajamiento entre la vida pública y la privada es el inicio de la hipocresía.

supuesto de la existencia de un poder unificador absoluto no son tanto argumentos como experiencias biográficas” que le llevan en su juventud a adoptar un impulso rebelde de “conexión reformadora con el cristianismo primitivo. La intención que suponían a Jesús – “poner moralidad en la religiosidad de su nación” – era también la suya. Y con este propósito se volvían así contra el partido de la Ilustración, como contra la ortodoxia.”²²⁷Lo que pretendía Hegel es que la moralidad se encuentre sin fisuras en la totalidad de la vida, en contra de la división kantiana entre vida pública y privada. Para Hegel, “la religión racional pura, no menos que la fe fetichista, representa una abstracción; pues es incapaz de interesar el corazón del hombre e influir sobre sus sentimientos y necesidades.”²²⁸Así, propondrá una razón reconciliadora que no dependa de la subjetividad, en la que el sujeto se encuentra desdoblado en objeto de sí y, por ello, esa razón es acusada de dominadora.

En este punto cabe volver al principio de nuestras reflexiones: ¿Se da en Hegel aquella reconciliación que ilustraban las miniaturas de la biblia ambrosiana entre el hombre y el animal a la que se refería Agamben? ¿se cumple en él y a partir de él el mito del final de los tiempos donde el hombre vuelve a ser inocente con su cabeza no pensante? ¿puede este mito de un final que es una regresión al inicio ir más allá del *deseo* y terminar con la *certitud* del mito del pecado y de las intuiciones fundamentales de la filosofía que nos hablan en sentido contrario?

Decididamente, no. Tras la aparente superación, se esconde de nuevo la dicotomía. Por un lado, al exigir que se tenga en cuenta la sensibilidad, frente a la racionalidad, él mismo reproduce el dualismo que pretende combatir, defendiendo aquello de animal que hay en el hombre frente a lo puramente racional. Por otro, al apelar de todos modos a la razón en

227 *Ibíd.*, p.39

228 *Ibíd.*, p.40

forma de intersubjetividad, no deja de apelar a una objetividad que sigue surgiendo del extrañamiento. Pretendiendo escapar de las escisiones de una razón, la ilustrada, dogmática y fluidificar el conocimiento, Hegel llega a una autoconciencia en la que se instala el reino de lo Absoluto, es decir, una realidad hiper-racionalizada en la que lo pretendidamente libre se entroniza como necesidad. Bajo la influencia de aquello que critica, la introducción de la Historia en el saber se realiza todavía sometiendo a ésta al poder racional. Hegel no logra superar la escisión:

“Pero al elevarse a saber absoluto la razón acaba adoptando una forma tan avasalladora, que no solamente resuelve el problema inicial de una autocercioramiento de la modernidad sino que lo resuelve demasiado bien: la pregunta por la genuina autocomprensión de la modernidad se desvanece en una irónica carcajada de la razón. Pues la razón ocupa ahora el lugar de un destino y sabe que todo acontecer que pueda tener algún significado esencial está ya decidido. De esta forma, la filosofía de Hegel sólo logra satisfacer la necesidad de autofundamentación que aqueja a la modernidad al precio de una devaluación de la actualidad y de una neutralización de la crítica. Al cabo, la filosofía priva a la actualidad de su peso, destruye el interés por ella y le deniega su vocación de innovación autocrítica. Los problemas de la época pierden el rango de provocaciones, pues la filosofía que está a la altura de la época, los ha privado de su significado.”²²⁹

Es más, la razón puede seguir siendo sospechosa de ejercer el dominio, puesto que en su *Filosofía del Derecho*, la voluntad individual queda sometida a la voluntad del Estado. Es decir, que lo que partía en el joven

229 *Ibíd*, p.59

Hegel como un intento de incluir “la fantasía, el corazón, la sensibilidad” en el conocimiento y en ello, nos dice Habermas “se deja inspirar por Rousseau”²³⁰, termina en la defensa de un Estado fuerte. Por lo tanto, también en Hegel se da una desconfianza en la razón y, a la vez una desconfianza en la naturaleza humana, necesitada de una institución superior a ella.

Este debate político seguirá su curso cuando se desligue la desconfianza en la razón o *Crítica*, de su inversa, dando paso a la Postmodernidad y se enfrente con quienes ven una necesidad de instituciones fuertes. Podríamos citar como ejemplo a Arnold Gehlen, quien en su *Antropología filosófica*²³¹ encontramos una antropología postmoderna, heredera de la idea de que la racionalidad del hombre no es superior sino que éste es un animal entre otros cuya arma de defensa es la cultura, y una moral moderna, que defiende la jerarquía y la necesidad de unas instituciones autoritarias. Este esquema se repetirá una y otra vez.

De los dos problemas fundamentales y vinculantes de la Modernidad, el problema de la emancipación y el del autocercioramiento, el primero irá apagándose poco a poco a medida que surjan unas instituciones participativas y racionales, y, el segundo, a su vez, se irá conformando a la idea pragmático-conductista de solución de problemas puntuales.²³²

230 *Ibíd*, p.39 Es interesante respecto a la dicotomía Ilustración/Romanticismo, que es a fin de cuentas de lo que se trata aquí, la reflexión que realiza Finkielkraut en el libro *La derrota del pensamiento* sobre el concepto de *cultura* y el de *nación* y cómo fueron de igual modo acuñados por los diferentes partidos, revolucionarios, tradicionalistas, románticos e ilustrados y cómo derivó esta cuestión al lenguaje de la Unesco. Véase Finkielkraut, Alain. *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama, 1988.

231 Gehlen, Arnold. *Antropología filosófica*. Barcelona: Paidós, 1993

232 Ante esta problemática se encuentra también la propuesta de Habermas, quien recoge el testigo de Hegel en el punto en el que piensa que falló y que se encuentra el pliegue para haber desarrollado a partir de sus presupuestos una teoría comunicativa como la que propone él mismo. La propuesta de una *razón comedida* o *débil* es común también a la hermeneútica, a la filosofía del segundo Wittgenstein y al pragmatismo, por ejemplo, de Rorty. El pragmatismo no puede entenderse si no es a partir de este contexto de crítica de la subjetividad que tiene su movimiento profundo en la teoría del lenguaje, como en *Las*

Pero hasta ese momento de apaciguamiento que caracteriza la época Aquiescente, la nuestra, los problemas surgidos de la filosofía del sujeto y su continuo intento de reparación tendrán su punto culminante en la Postmodernidad. En ella, se produce el verdadero repliegue de la subjetividad. Paradójicamente, cuanto más se cierne la crítica postmoderna sobre la filosofía del sujeto más se desacopla éste de la realidad y más ferozmente acuden a reivindicar el campo de la *realidad real* la ciencia y la industria. Mientras tanto, ese sujeto va siendo deconstruido y reducido a meras características, limitadas, cuantificadas e intercambiables, controladas subrepticamente por el mercado²³³. La acusación de dominio que se realiza sobre la razón es lo que posibilita que las ciencias humanas traigan de la mano un sujeto inserto en la Vida sobre el que todo discurso lejos de revitalizarlo lo debilita, lo disgrega y lo domina como a lo meramente animal.

El eterno conflicto no superado de la *conciencia desdichada* sigue, pues, sin resolverse en Hegel:

palabras y las cosas apuntaba Foucault respecto a las discontinuidades del Siglo XVII y XIX, de la que surge. Frente a esta *razón débil* se encuentra la corriente postmoderna, que niega la capacidad de cualquier razón, pero que se enfrenta a una paradoja, un "arremeter contra las paredes del lenguaje" (como sucede por ejemplo en el *Tractatus* de Wittgenstein) de las que los primeros salen airoso. Del positivismo podemos decir que puede dar pie tanto al pragmatismo como al pensamiento postmoderno que se opone a él pero que en realidad es la otra cara que lo refuerza, porque pertenecen a esa textura en la que, como decía Foucault, se juega "una correlación fundamental: por un lado, las metafísicas del objeto, más exactamente, las metafísicas de ese fondo, nunca objetivable, de donde llegan los objetos a nuestro conocimiento superficial; y, por el otro, las filosofías que se proponen como tarea la sola observación de aquello mismo que se ofrece a un conocimiento positivo." (Véase Capítulo IV, nota 59)

233 A este respecto queremos mencionar el análisis que realiza desde la sociología Zygmunt Bauman que sigue la estela de la crítica de Horckheimer y Adorno. Mientras que en *Vida líquida* realiza su análisis sobre la *sociedad moderna líquida* y analiza la incidencia del poder del mercado en el individuo convertido en consumidor, en *Modernidad y Holocausto* afirma la relación entre la racionalidad moderna y la barbarie. En el contexto de nuestra investigación, podríamos decir que en la primera obra es un postmoderno que critica la modernidad como poder, y en su segunda obra es un moderno que critica la sociedad postmoderna. De manera que reproduce con ambas obras la ambigüedad que se detecta en la obra de Horckheimer y Adorno a la que nos referiremos más adelante.

“Precisamente la actualidad histórica de la que se supone brota la necesidad de filosofía, el viejo Hegel la había apartado de la construcción del acontecer esencial o racional como lo meramente empírico, como la existencia contingente, “fugaz”, “insignificante”, “pasajera”, y “marchita” de una “infinitud mala”. Contra este concepto de una realidad racional que se eleva por encima de la facticidad, contingencia y actualidad de los fenómenos que hacen eclosión y de las evoluciones que se ponen en marcha, los jóvenes hegelianos reclaman (siguiendo los pasos de la filosofía última de Schelling y del idealismo tardío en un Inmanuel Hermann Fichte) el *peso de la existencia*[...] Feuerbach, Kirkegaard y Marx protestan, pues, contra las falsas mediaciones, sólo efectuadas en la cabeza del filósofo, entre la naturaleza subjetiva y la objetiva, entre el espíritu subjetivo y el objetivo, entre el espíritu objetivo y el saber absoluto.”²³⁴

A partir de ahora la superación de la *conciencia desdichada* consistirá en el intento siempre premeditado, y por ello, igualmente moderno²³⁵, de poner el peso del pensamiento en aquello negado anteriormente: frente al espíritu, el cuerpo; frente a lo universal, lo particular; frente a la teoría, la praxis; frente al Ser, el devenir; y frente a lo humano, lo animal.

Esta inversión por la que del *animal racional*, es el aspecto animal el que se convierte en núcleo desde el que se establece el pensamiento, corre paralela al cambio que se produce en el orden social y en el orden epistemológico: la división entre ciencias humanas y naturales favorece que estas últimas en su hegemonía se dediquen a los aspectos visibles

234 Habermas, Jürgen. *Op.cit.* p.72

235 Como decíamos en el Capítulo precedente, del extremo de una idea emerge su contraria: el afán emancipatorio se vuelve *in extremis* contra la propia Modernidad y se torna finalmente primero en “tradición de la ruptura” (Octavio Paz) y después en neutralidad.

entre los que se cuenta el cuerpo o el comportamiento, ambos diseccionables y prestos a un análisis comparativo. Ahora podemos afirmar que si bien el *hombre* aparecía como sujeto de la re-presentación en el siglo XVII, ello mismo daría pie a que aquello que según Foucault aparece como una positividad entre otras a partir del siglo XIX no sea meramente el *hombre*, sino el *animal humano*, aquel que detenta una cultura naturalizada.

Por otra parte, la filosofía convertida en praxis, tratará de hacer efectiva la reconciliación de lo escindido, sin saber que su propia conciencia crítica, su resuelta decisión de actuar, es ya producto de la propia sociedad burguesa que critica y que su defensa del cuerpo²³⁶ responde a una nueva estrategia del poder: el biopoder (Foucault).

En realidad, el poder es la bisagra que, de un lado afirma lo espiritual del hombre y del otro, su animalidad; y la lucha contra el mismo, no deja de convertirse en una réplica interesada de un argumento contra el otro. Al poner el acento en la *animalidad* del hombre éste no hace sino replicar aquello en lo que *ya* se ha convertido. Por ello, el mesianismo del pensamiento utópico no responde a una simple secularización de la filosofía de la historia cristiana, sino que responde, más bien, a una realidad en la que el hombre es una y otra vez manipulado. Tanto el sueño de la razón, como el pensamiento utópico tocarán fondo en el siglo XX,

236 Esto es lo que afirma Foucault sobre el poder que se ejerce sobre el cuerpo, y que pasa a partir del siglo XVII del suplicio a una "economía" que responde a la concepción racional del Estado y la aplicación de esa racionalidad a todos los aspectos de la vida: "Pero el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo producido y cuerpo sometido." (Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI, 2000. p. 33)

cuando sus proyectos políticos se tornen en barbarie, y con ello toda esperanza de humanismo.

III

En el *hacer frente* en que se ha tornado el pensamiento, éste sabe que reproduce aquello que niega, igual que sabe que en su decir, no es posible no querer con-vencer y caer igualmente en un afán de dominar. De manera que se plantean diversas soluciones capciosas antes de caer en el Escilas y Caribdis de lo ya criticado: o bien negar un lado de la dicotomía, o bien hacer de la necesidad virtud, afirmando la voluntad de poder.

Esa última es la respuesta de Nietzsche. La desconfianza en la razón toma con él un nuevo impulso. La sospecha de dominio es el núcleo de su pensar. Sólo la inocencia de quien contempla la crueldad de los hombres a partir de su sensibilidad puede anunciar tajantemente el *dominio en todo*²³⁷. La filosofía de Nietzsche en su núcleo más íntimo parte de la culpa del saber que no sabe²³⁸:

237 Lo mismo sucedía en la filosofía marxista respecto al *trabajo*. Bajo la única perspectiva de la *lucha de clases* se intensifica la importancia de aquello que se critica. Habermas expone así el problema de la filosofía de la praxis: "Pues, ¿qué puede oponer a la razón instrumental de una racionalidad con respecto a fines elevada a totalidad social si, dado su enfoque materialista, no tiene más remedio que entenderse a sí misma como componente y resultado de esa totalidad cosificada – si la coacción que empuja al sujeto a objetivar y a objetivarse penetra hasta lo más íntimo de la razón misma que ejerce la crítica?" (Habermas, Jürgen. *Op.cit.*p.89)

238 Partir del saber que *no sabe*, recordemos, es partir de la idea de una inocencia que compartimos con el animal. Como lector de Dostoievski, nos trae a la memoria el sueño de Raskolnikov en *Crimen y Castigo*, en el que un hombre miserable fustiga y tortura a su caballo hasta matarlo, mientras él lo contempla con los ojos inocentes de un niño, pues en el sueño ha vuelto a la niñez, es decir, a la pureza del *no saber*. Ahora bien, Nietzsche retrocede instintivamente ante el cristianismo del autor ruso, en una reacción que oculta, en realidad, la proximidad de lo bien sabido: eso que llama enfermedad. Su filosofía se debate en esa lucha de lo que no quiere ser.

“Más aún, el mito parece querer susurrarnos que la sabiduría, y precisamente la sabiduría dionisiaca, es una atrocidad contra la naturaleza, que quien con su saber precipita a la naturaleza en el abismo de la aniquilación, ése tiene que experimentar también en sí mismo la disolución de la naturaleza. “La púa de la sabiduría se vuelve contra el sabio; la sabiduría es una transgresión de la naturaleza”: tales son las horrosas sentencias que el mito nos grita.”²³⁹

El debate real de la filosofía de Nietzsche consiste en que su base es metafísica: reproduce la *conciencia desdichada* – y sólo a partir de esta base desconfía de la razón y busca en el mito la reconciliación de lo escindido – pero, al darse cuenta de ello, de que toda la crítica que realiza se basa en lo precisamente criticado, da un salto hacia adelante y en una maniobra característica a partir de ahora de la postmodernidad, convierte esa desdicha en celebración: voluntad de ilusión.

Dicha base se encuentra manifiestamente en *El origen de la tragedia* y en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En *El origen de la tragedia* Nietzsche acusa a Eurípides y a Sócrates de matar el mito, de olvidar lo terrible del conocimiento²⁴⁰. Lo inefable, es mostrado mediante el mito. Recuperando la tradición que provenía del humanismo italiano, del propio Platón en su crítica a la escritura, en definitiva, de la desconfianza sobre el conocimiento y del concepto de verdad como *aletheia* – como acertadamente vería Heidegger en su prosecución de la tarea nietzscheana – su propósito de superar la visión dualista apostando por el devenir heracliteo, se ve truncado, porque la crítica de la razón sólo puede establecerse sobre un *fondo* del que nada puede decirse ni saberse. De

239 Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, 2001. p. 94.

240 De la misma manera Horckheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*

nuevo el intento de reconciliación no hace más que reproducir aquello que critica. Y con ella la razón – una razón deslegitimada respecto a lo empírico – y su correlato, el lenguaje, no pueden ser más que poder.

De esta manera tenemos una segunda respuesta a la pregunta que nos hacíamos sobre las condiciones de posibilidad de la cuestión saber-poder: sólo desde el des-anclaje entre palabras y cosas, o ruptura de la representación, era posible establecer sin ambages un uso intencionado y tergiversador del lenguaje, y Nietzsche, que se presenta a sí mismo como filólogo y no como filósofo, resulta ser la culminación de dicha ruptura y la puerta a la corriente postmoderna, es decir, a la que se aleja de los presupuestos ilustrados y de la razón como fundamento de lo humano²⁴¹ y que no deja de ser un extenso comentario a la obra de Nietzsche. Pero, repetimos, es una ruptura que tiene motivos metafísicos aunque se denomine a sí misma anti-metafísica: sólo resulta posible desvinculando y relativizando lo humano frente a lo incognoscible. Así establece la relación entre lenguaje y poder:

“Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de disolver una figura en un concepto. En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría

241 Nietzsche inaugura la postmodernidad porque renuncia a servirse expresamente de la propia racionalidad para escapar de la escisión, a diferencia de la solución de Adorno, quien recurre al concepto para ir “más allá del concepto”. Aunque finalmente también Adorno recurrirá al arte como elemento reconciliador, al igual que Nietzsche. A este respecto recordemos lo que decíamos en el Capítulo I sobre la taxonomía: ¿podría darse otra taxonomía en la que lo racional no fuera el elemento esencial de lo humano? Puede decirse y se dice que lo esencial es la voluntad, y establecer el corte ahí. Decirlo supone, no obstante, un paradigma en el que esa voluntad aparece como aquello que tenemos de animal, y que somete a lo racional como mero instrumento de supervivencia de la voluntad. Sin embargo, nos preguntamos ¿no supone ello una racionalización de dicha voluntad que actúa con fines como lo hace la razón? ¿se puede escapar de la racionalidad como esencia? ¿no se impone obstinadamente a nuestra *rejilla* de observadores la evidencia de ser racionales y animales sin dejar que escapemos de uno a otro lado?

conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa.”²⁴²

La filosofía de Nietzsche constituye, pues, otro plexo en la ambivalencia de la que venimos hablando como sustento del pensar, pero a la inversa. Como decimos, a partir de la pérdida de la noción de Creador, es la animalidad del hombre la que se defiende y hablar de humanidad es caer de nuevo en la metafísica que se pretende destruir²⁴³: Dios ha muerto y, lógicamente su correlato, el hombre, también. Es el amanecer del superhombre. A partir de aquí será constante la oscilación entre el antihumanismo y la exigencia velada de un humanismo real, entre el paradigma darwinista y el cristiano.

En resumen, el pensamiento nietzscheano representa nítidamente el cambio de paradigma que se da durante el siglo XIX: parte del paradigma darwinista al efectuar la crítica de la razón a partir de la defensa de la pertenencia de lo humano a la especie animal y de constatar en la cultura un medio de supervivencia característico y en ningún caso superior al de otras especies. Desde ese núcleo antropológico sigue el desacoplamiento de *Crítica e Ilustración* y partiendo del límite del conocimiento introduce la sospecha como clave interpretativa del pensamiento, a la vez que,

242 Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira*. Madrid: Tecnos, 1996. p.26

243 Se incurre así en una contradicción. Al criticar el humanismo de la Ilustración, que, como anteriormente vimos es un “humanismo ingenuo” respecto al humanismo italiano, se introduce la *conciencia desdichada* en la filosofía, se pone énfasis en la *nada* del hombre, su animalidad, su contingencia, frente a Dios o el Ser, esquema que pertenece realmente a la metafísica.

siguiendo con los postulados modernos, continúa con el afán *emancipatorio*²⁴⁴ en contra de la metafísica, pero en un vuelco original lleva al extremo ese afán hasta replegarlo también contra la propia razón, de manera que se introduce en lo que denominamos *paradoja de la modernidad* al realizar la crítica del concepto desde el concepto, abriendo así a una problemática que resulta fundamental en la filosofía posterior a él, en la cual esta cuestión de la legitimidad de la propia crítica es central. En ese pensamiento que habla desde el límite del conocimiento, es decir, desde el escepticismo, la crítica del conocimiento se establece en el desanclaje de las palabras y las cosas, lo cual le permite establecer la sospecha de manipulación no sólo en lo que concierne a la razón moderna, sino en toda la filosofía desde Sócrates. Para salvarse de la cuestión de la *auto-reflexión* establece un principio que queda a salvo de la crítica como *anterioridad* y contraposición a la filosofía: el mito como momento reconciliador anterior a la mediatez del concepto. En esa crítica de la metafísica introduce el devenir²⁴⁵ en el Ser, como corresponde a la Historia, buscando con ello superar el dualismo. Por último, no logra superar la metafísica porque su filosofía, tal y como afirmamos, se establece a partir del escepticismo, y por lo tanto, de una *conciencia desdichada* que forzosamente deviene *gaya ciencia*.

En su pensamiento se hace transparente la relación entre la afirmación de

244 Si bien Habermas afirma que "Con Nietzsche la crítica de la modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio" (Habermas, Jürgen. *Op.cit.*p.122), nos parece que más bien lo lleva a término y en su crítica a la filosofía Nietzsche sigue siendo moderno. En este sentido tendría razón Heidegger al afirmar que la filosofía de Nietzsche culmina la metafísica, pero también estaría asociada al positivismo, y en ello radica su ambivalencia. A lo que renuncia es, contrariamente, a introducirse en el problema de la auto-reflexión y lo hace criticando el concepto de *verdad*: en ello se da el paso a la Postmodernidad. Una vez destruido este concepto, se abre la libertad creativa del artista. Aún así, y de esto adolece toda la corriente postmoderna, no puede sustrerse del todo a la problemática de la legitimidad: la circularidad de criticar el concepto de *verdad* desde un discurso que se pretende verdadero, sigue perteneciendo a la filosofía del sujeto.

245 Nietzsche parte de Heráclito. Como hemos visto en el Capítulo II, Heidegger buscará, siguiendo a Nietzsche, en la filosofía presocrática el pensamiento anterior al olvido del Ser, pensamiento anterior al error de la Historia.

la animalidad del hombre, la búsqueda de una anterioridad a la mediatez del concepto y la crítica de la razón, así como la ambivalencia del *animal humano*: el superhombre se contrapone tanto al hombre como a la animalidad, pero como un velado humanismo *más auténtico* no hace sino exaltar los rasgos humanos de ese animal que tanto en su *no saber* como en su *saberlo todo* se encuentra más allá del bien y del mal.

Volvemos de este modo al principio de nuestras reflexiones: el *animal humano* es la figura que comenzaba a ser esculpida en el principio de la filosofía, tambaleándose ora a favor del humano, ora a favor del animal, para aparecer nítida y distinta²⁴⁶ en el saber del siglo XIX, segunda de las discontinuidades que afirmaba Foucault; para afirmarse claramente en toda su ambivalencia como núcleo del pensar: sólo desde ese núcleo se piensa el des-anclaje entre palabras y cosas.

Esta ambivalencia se muestra en Nietzsche como en ningún pensador:

“Cabe admirar, en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento. Como genio de la arquitectura el hombre se eleva muy por encima de la abeja: esta construye con la cera que recoge de la naturaleza; aquél,

246 A este respecto resulta interesante la explicación que según Habermas es un tema en Weber “quien en el mundo moderno, tras el desencantamiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, ve levantarse de sus sepulcros a los viejos dioses que adoptando la forma de poderes impersonales vuelven a entablar entre ellos la irreconciliable lucha de poderes primigenios.” (Habermas, Jünger. *Op.cit.* p.139)

con la materia bastante más delicada de los conceptos que, desde el principio, tiene que fabricar por sí mismo. Aquí él es acreedor de admiración profunda – pero no ciertamente por su inclinación a la verdad, al conocimiento puro de las cosas –.”²⁴⁷

Digno de admiración por un lado, y por otro, se afirma la nada del hombre que vive en el engaño:

“En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal” : pero, a fin de cuentas, sólo un minuto.”²⁴⁸

Sólo a partir de la perspectiva del *animal humano* puede pensarse el *saber* como *poder* donde *saber* es lo eminentemente humano y *poder* lo eminentemente animal. Tal sería la tercera respuesta a nuestra pregunta por las condiciones de posibilidad en que pudo darse tal cuestión. A partir de esta respuesta, la cuestión de la barbarie no puede ser achacada únicamente a la progresiva racionalización del mundo sino también a la idea que le hizo frente y en la que se refuerza: la idea de supervivencia. La racionalización de *todo* trae consigo la cosificación del individuo del mismo modo que lo hace la conversión de la ilustración en mito. En ambas ideas burguesía y pueblo se dan la mano; en la filosofía devenida política todos hablan un único lenguaje.

La crítica de la razón como poder se torna profecía autocumplida durante el siglo XX. Adorno y Horckheimer escriben desde el exilio²⁴⁹:

247 Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira*. Madrid: Tecnos, 1996. p.28

248 *Ibíd.* p.17 Con estas palabras la Ilustración es convertida literalmente en Mito.

249 La relación intrínseca entre Modernidad y Holocausto es una idea que se da ya por sentada.

“La Ilustración, en el más amplio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad.”²⁵⁰

Ambos realizan una crítica de la razón como dominio que se remonta, en un brillante análisis, a la *Odisea*. Como adelantara Nietzsche, se acude más allá de la Modernidad, en este caso, incluso más allá del inicio del pensamiento racional:

“En la contraposición del único yo superviviente al múltiple destino se expresa la de la Ilustración respecto al mito. La *Odisea* desde Troya a Ítaca es el itinerario del sí mismo – infinitamente débil en el cuerpo frente al poder de la naturaleza y sólo en estado de formación en cuanto autoconciencia – a través de los mitos. El mundo mítico se halla secularizado en el espacio que ese sujeto recorre, y los viejos demonios pueblan las lejanas orillas y las islas del Mediterráneo civilizado, refugiados en las rocas y cavernas de las que salieron un día en el estremecimiento del tiempo primordial. Pero las aventuras dan a cada lugar su nombre, y con ello el espacio queda controlado racionalmente.”²⁵¹

Sin embargo, esa crítica recoge ya la conciencia de la ambivalencia: en ella la razón es dominio en cuanto trae a cabo la animalización del hombre²⁵². Positivismo y Crítica se refuerzan mutuamente. En el dominio

250 Horkheimer, Max. Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.p.17

251 *Ibíd.*p.100

252 “La naturaleza es estiercol. Sólo la fuerza astuta, que sobrevive, tiene razón. Ésta, a su vez, es sólo naturaleza: el entero mecanismo sofisticado de la sociedad industrial moderna

de la naturaleza, el hombre moderno, convertido por ese poder más en empírico que en trascendental, es consentidamente sometido. Siguiendo la definición de Foucault sobre el saber-poder, lo que denominamos *poder viscoso* es:

“Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes “no la tienen”; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos.”²⁵³

Como decíamos anteriormente, la ambivalencia se da también en la denuncia de Adorno y Horckheimer: por una parte, se desenmascara la Ilustración como astucia y por otra, se acusa la desintegración del sujeto en la misma maniobra²⁵⁴ y ello porque su obra está transida del paradigma imperante:

“ La embriaguez neurótica, que hace expiar la euforia en la que el sí mismo se encuentra suspendido con un sueño similar a la muerte, es una de las instituciones sociales más antiguas que sirven de mediadoras entre la autoconservación y el autoaniquilamiento, un intento del sí mismo de sobrevivirse a sí mismo.”²⁵⁵

La crítica se realiza a partir del paradigma que se critica, como sucedía en Nietzsche, como no puede ser de otra manera en una filosofía devenida autoconciencia, y al igual que en él el tema central es la dominación del sí

no es más que naturaleza que se despedaza[los hombres se encuentran tan extrañados entre sí y respecto a la naturaleza que ahora saben sólo para qué sirven el uno al otro y qué se hacen recíprocamente.”(Ibíd.p.298)

253 Véase nota 16

254 Véase nota 18

255 *Ibíd.* p.86 La autoconservación y la supervivencia acaban convirtiéndose en elementos fundamentales en esta interpretación de la subjetividad, como lo fuera la voluntad de poder en Nietzsche, cuando son objeto de crítica.

mismo²⁵⁶ y de la naturaleza: el sujeto escindido:

“Es la nostalgia la que desata las aventuras a través de las cuales la subjetividad, cuya prehistoria narra la Odisea, se sustrae al mundo primitivo. Que el concepto de patria se oponga al mito, al que los fascistas quisieran dar como patria, es la paradoja más íntima de la epopeya. En ella se condensa el recuerdo de la historia, en la que la estabilidad, presupuesto de toda patria, siguió a la época del nomadismo. Si el ordenamiento sólido de la propiedad, que viene dado con la vida estable, pone la base para la alienación del hombre de la que emerge toda nostalgia y todo anhelo del estado originario perdido, estabilidad y propiedad estable, no obstante, son a la vez los elementos con los que se forja el concepto de patria, al que se dirigen todo anhelo y toda nostalgia. La definición de Novalis según la cual toda filosofía es nostalgia está en lo justo sólo si esa nostalgia no se agota en la nostalgia de un momento primitivo perdido, sino que muestra la patria, la naturaleza misma, como aquello que ha sido arrebatado al mito.”²⁵⁷

Para Adorno y Horkheimer el Mito es ya Ilustración, y esta, a su vez, se ha tornado Mito²⁵⁸, se ha paralizado y necesita ser de nuevo ilustrada, y

256 Foucault dedica a este tema su libro *Tecnologías del yo*, en el que lanza una pregunta análoga a la tesis de *Dialéctica de la Ilustración*: “¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo?” (Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, 2010. p.47 coincide con la siguiente afirmación: “La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia.”(Horkheimer, Max. Adorno, Theodor W. *Op.Cit.*p.107)

257 Horkheimer, Max. Adorno, Theodor W. *Op.Cit.*p.127 Recordemos a este respecto el mito de Abel y Caín (Capítulo III, nota 41) que relata el castigo divino al sedentarismo por traer el olvido de Dios. ¿El olvido del Ser en manos de la racionalidad lógica no es una réplica del mito?

258 Como hemos visto en Nietzsche, de quien afirman que “ha formulado su ambivalente relación con el dominio” porque “vió en ella tanto el movimiento universal del espíritu universal del espíritu soberano, del que él mismo se sentía realizador consumado, como el poder “nihilista”, hostil a la vida” (Horkheimer, Max. Adorno, Theodor W. *Op.Cit.*p.98)

en ese *ilustrar la Ilustración* en palabras de Habermas, ambos llevan a término el proyecto moderno, el replegarse sobre sí de la conciencia. El sujeto debe recordar su naturaleza, es decir, de nuevo se propone una reconciliación ante la situación paradójica a la que nos aboca el capitalismo tardío, donde:

“El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del sí mismo a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente sólo en función del cual se determina el trabajo de la autoconservación, en realidad, justamente aquello que debe ser conservado.”²⁵⁹

Esa reconciliación es propuesta en lo que “ha animado desde el comienzo la resistencia imperturbable contra jefes y colectivo. Lo que amenaza a la praxis dominante y a sus inevitables alternativas no es la naturaleza, con la cual más bien coincide, sino el hecho de que la naturaleza sea recordada.”²⁶⁰ Es decir, nostalgia que lleve a la razón a ilustrarse y a reconciliar razón y naturaleza. Sin embargo, con esta solución se vuelve al principio, a una exigencia que queda sumida en la utopía y a la misma escisión que dio pie a todo: el saber que *no se sabe*.

Pero hay más, y esto es lo que nos gustaría destacar, la filosofía parece describir aquello que ya sucede a la vez que, en esa toma de conciencia, en ese *decir*, también lo impulsa. En el hecho de que se de un predominio de lo otro de la racionalidad, de que el hombre resalte su aspecto de *no sapiente* se enuncia lo que de hecho sucede: que el hombre se encuentra animalizado, y este estado no tiene por qué ser feliz, como narra el mito,

259 *Ibíd.*p.107

260 *Ibíd.*p.299

sino un estado en el que se encuentra preso sin efectivamente, saberlo. Ante dicha situación, la acusación de dominio que se realiza a la razón ha de tenerse en cuenta sin que resulte paralizante como de hecho sucede, sin temor a quedar preso de la aporía. Tal es la salida de Adorno y Horckheimer, en ello difieren de Nietzsche, a pesar de haber llevado la crítica nietzscheana al extremo y de haberla vuelto contra sí misma: en seguir insistiendo en la posibilidad de la razón, aunque sea como *Dialéctica Negativa*, muchos años después, en el caso de Adorno.

Habermas ofrecerá también una solución a estas cuestiones. Para él la visión de Adorno y Horckheimer es simplificadora y devastadora sobre lo que han supuesto los ideales burgueses, de los que Habermas rescata numerosos aspectos además de proponer una razón comunicativa que armonice razón instrumental y mundo de la vida. Su visión es acorde con el pragmatismo y con aquella tercera vía que abría la dialéctica y como veremos sigue siendo criticada por pertenecer a la filosofía del sujeto.

Jean Améry replicó desde el exilio:

“La sagacidad dialéctica de máximo nivel acomodaba en una aséptica estructura de pensamiento lo irreductible que había sucedido en este país. Dentro de ella, lo incomprensible parecía alguna cosa. “Dialektik der Aufklärung”(Dialéctica de la Ilustración): ya en las lumières estaban contenidos todos los horrores como sombras aún invisibles. El fascismo – pues por lo visto sólo había existido él, y no circunstancias originales e inconfundibles del estado SS – era una cuestión de reflexión crítica. La muerte no era un maestro alemán. Era fascista o fascistoide. Los horrores reales, en los que nadie tenía por qué

detenerse cuando se filosofaba desde la cátedra, adquirieron cierta categoría de cuento, de cuentos de terror. La reflexión abstracta les arrebató sus horrores”²⁶¹

261 Améry, Jean. *Años de andanzas nada magistrales*. Valencia: Pre-textos, 2006.p.162

6. POSTERIORIDAD

I

El principio es el final. A lo largo de nuestro recorrido hemos visto cómo la conciencia en su *conocer* se repliega desde el entusiasmo absorto por las cosas a que le incita su condición de *ser que sabe que no sabe*²⁶², hacia su mismidad, hasta confundir, en ese ensimismamiento, en el máximo esplendor plástico de la extraña doblez del mundo que tiene lugar en el siglo XVII, realidad y sueño.²⁶³ Después, en la angustia de una realidad difuminada, en el escepticismo del claroscuro, busca en la simplicidad de la idea, aquella clara y distinta, el modo de sobreponerse a la contradicción del mundo, tan perfecto anteriormente, sin saber que en su búsqueda se distancia más de la soñada certeza. Cuando cree poseerla, cuando en la Modernidad el hombre toma las riendas de la existencia y deja de ser una criatura desdichada que no comprende el dolor, es cuando se da cuenta de que el mal reside en sí mismo. Pero todavía cree en su capacidad de dominarlo: sólo consiste en desaprender lo que otros nos han enseñado y arrojar luz mediante la propia razón, a la vez que obedecer la ley universal.

Pasó el tiempo y llegó Auschwitz para desmentirnos²⁶⁴. Desde ese

262 El ser del hombre es ese no saber que le inquieta.

263 En esa mezcla que es la re-presentación.

264 Pese a que Foucault afirme que "Tampoco es necesario esperar a la burocracia o a los campos de concentración para reconocer la existencia de semejantes relaciones" (Foucault,

momento de nueva barbarie, donde no puede haber regresión²⁶⁵ de lo que siempre ha estado ahí, sino un despertar del ensimismamiento, en la aceptación de la propia mediocridad de un ser que es también no ser, se encumbra al *Otro*, eterno origen de las desgracias, fuera éste el Destino, Dios o el Extranjero. La aceptación del Extraño, el elogio de la Diferencia, es la seña de la Postmodernidad. En ese momento también, la figura que funcionaba en su mente desde la lejanía de lo bien sabido, el pensamiento que desde los tiempos remotos se encontraba entre los saberes como en letargo, pero omnipresente y siempre firme, por fin adquiere consistencia: el *animal humano*.

Era una advertencia. La gritaba el mito sin necesidad de discursos. Pero no nos llevemos a engaño: también la gritaba el propio discurso sin saberlo del todo. Sin ser plenamente consciente, oscilaba de un lado a otro, sabiendo algo que ocultaba a duras penas, pero que hablaba bajo un velo: era su mala conciencia, que no emergió hasta lo irremediable. Eso que gritaba el mito y el propio discurso es la culpa. No la culpa de infringir dolor, sino de *saberlo*. Por lo tanto, de poder evitarlo. En ese evitar se abre otro conocimiento, esta vez parece fructífero y resulta central en nuestra conciencia occidental desde Sócrates: el conocimiento del Bien. A ello se dedica una teoría y una práctica: el conocimiento de uno mismo²⁶⁶.

Sin embargo, ¿no sería mejor simplemente no saber? Un deseo apenas reprimido acompaña al hombre bicéfalo que no se decanta entre el mismo y el trabajo del buen saber: que su naturaleza sea sólo la animal. De este modo no hay traición. En el fondo duda de que el mal sea evitable, la

Michel. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, 2010.p.96)

265 Adorno y Horkheimer hablan de regresión, lo que supone que en cierto momento creyeron o creen en el progreso técnico y moral.

266 Véase, Foucault, Michel. *Op.cit.* Donde realiza un análisis comparativo de esta cuestión y afirma que "en el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental."(p.55)

propia prohibición bíblica comporta la acción de quienes no sabían nada y conduce de la posibilidad del pecado a su necesidad²⁶⁷ El fatalismo griego daba antes cuenta de ello. Pero una cosa es fatalismo y otra muy distinta resignación. Ese deseo, que no sería nada sin el saber, se apropia al fin de éste, el cual le cede el puesto gustoso, ¿cómo no cederle el puesto a la mala conciencia? Lo fructífero deviene podredumbre. Más aún cuando los hechos demuestran que la advertencia se ha hecho realidad. Así, la culpa, se hace con la Historia, y una vez acomodada pierde su manto trágico. Se torna justamente poder, la prueba de su ejercicio es que solicite resignación y después de la resignación llega la celebración de una risa enlatada. ¿Puede ser la postmodernidad, paradoja de las paradojas, en su gesto rebelde contra el dominio solamente el triunfo nuevamente de una conciencia religiosa?

No, algo ha cambiado. Puede que sea el gesto de esa conciencia, y seguro que es ella. Pero en otra forma. Sin Dios, en la Postmodernidad no hay una relación de siervo-esclavo como la que narra Escohotado²⁶⁸. Es esa conciencia, pero en su versión moderna ha quedado en mero gesto – es lo que tiene la aceleración del tiempo –, en mera estética. Sólo era un juego, así que podemos seguir bailando, hasta nuevo aviso, porque la verdadera mala conciencia se gestaba en otro sitio: amenaza desde nuevos fundamentalismos de viejo cuño, desde nuevas nostalgias de lo absoluto. Esa es la otra cara de la postmodernidad, su latencia: lo que *no* dice de sí es que lo que *sí* dice, todo el juego, depende de un devenir hecho absoluto del que no se afirma nada,²⁶⁹ sólo lo que no es – no es idéntico, ni presencia, ni ley...–, sólo su negatividad que expresa en su condena al concepto la prohibición de decir el Ser o de figurarlo. Nada peor que la

267 Véase Capítulo III, p.66

268 Véase Capítulo III.

269 En este sentido es interesante la crítica de Escohotado a Rosset en el epílogo de *De physis a polis*.

mala conciencia. La seria, la verdadera, irrumpe a tiros en medio del baile de la mera pose. También ella dice: el saber es un mal.

Ahora preguntamos, ¿y nosotros, europeos? ¿hemos llegado ya a la reconciliación que sugerían las iluminaciones de la Biblia Ambrosiana? ¿esa reconciliación no es meramente un anhelo religioso del final de los tiempos, de que el sufrimiento termine? ¿buscar la reconciliación no es una especie de nihilismo? Si volvemos a poner atención en la imagen que trae a colación Agamben²⁷⁰, la cabeza de animal simboliza el deseo de no saber que no se sabe, mientras que el cuerpo no es contemplado como un cuerpo de animal, que sólo así podía ser contemplado desde la cabeza de hombre, sino que es contemplado como un cuerpo de hombre. No es contemplado como fuente de pecado, no es despreciado, porque ello no es posible desde la inocencia. Sólo desde la culpa del saber se contempla la pasión como mal. Pero más que una reconciliación, parece una inconsciencia, pues lo que predomina, lo que sorprende, es esa cabeza animal. ¿no es esta primacía la que vivimos?

Desde Auschwitz el hombre se pregunta ¿qué hizo Dios después de crear el mundo? En el primer Capítulo nos preguntábamos por esa anterioridad a la que aludía el no saber, esa negatividad que hacía al hombre hombre, que lo escindía de la animalidad y a la vez lo empujaba a buscar un misterioso instante en que su doble condición permanecía unida, aún sin desligar, como en el seno materno; en el que mudo, sólo dormía y se procuraba el sustento, mientras sus manos iban acomodándose al arte de la supervivencia, del no morir, y en su mente todavía no se pensaba a sí mismo, en la distancia. El terror del nazismo se ha achacado al concepto, a la planificación racional para administrar lo mismo cosas que muerte y brutalidad. Sin embargo, es la consecuencia de la dualidad del hombre, su

270 Véase Capítulo I.

culminación desde el siglo precedente. Y ello lo cambia todo. Cabe ahora preguntarse por la posterioridad a la que apunta este hecho ¿qué hay después de *saberlo todo*, del absoluto cumplimiento de la autoconciencia? Si el siglo XIX es el siglo de la Historia, el devenir la rebeldía – que quizás fuera falsa, como anteriormente afirmábamos del optimismo en el sujeto, por tener su origen en ambos casos, en el escepticismo – resignación detiene el tiempo de la *posthistoire*, convierte el final del siglo XX en Aquiescencia, que sólo despertará a través de la crueldad de los hechos, cuando vuelva a confirmarse la necesidad de conciencia y se abandone la primacía de la animalidad.

II

En el Capítulo anterior examinábamos el vínculo entre Razón y Poder que establecía la propia Ilustración sin saber que al hacerlo se volvería contra sí y que de los desencantos de la política se haría causante a la propia racionalidad. Esta relación resulta esencial en el paso del Absolutismo a la creación de los Estados Modernos, en cuanto, como nos dice Foucault, “El gobierno de los hombres por los hombres [...] supone cierta forma de racionalidad y no de violencia instrumental”²⁷¹ La asociación surge, pues, inevitablemente con la aparición del *hombre*, que se gobierna a sí y gobierna a los demás; e inversamente, el Estado crea al *hombre* sobre cuya vida ejerce un control que, a su vez, lo refuerza, lo vuelve imprescindible²⁷², y que, a la vez, se controla a sí mismo deseoso de

271 *Ibíd.* p.139

272 “...la policía debe mantener a los ciudadanos felices, entendiendo la felicidad por supervivencia, la vida y una vida mejor. Define perfectamente lo que considera la finalidad

cumplir la ley, que no es otra cosa que su propia *función social*, aquello para lo que está hecho.

Sin embargo la Vida siempre se ha opuesto al poder. *Plûtôt la vie !*, reza una pintada del París del 68. La cabeza animal del ser bicéfalo quiere ser libre. La libertad que viene prometida como obediencia, la *autonomía obediente* de Kant, enseguida se devela falsedad. Igual que las rígidas normas sociales del barroco eran contrarrestadas por los pliegues y ornamentos de sus columnas; por las alargadas figuras del Greco que clamaban por escapar del cuadro hacia la luz; por el juego de Velázquez en *Las Meninas*, que tan bien nos relata Foucault ²⁷³ – donde en el punto de fuga la ficción buscaba huir de los severos límites del cuadro – , y del *Quijote* escapando del libro en la segunda parte de la novela, en el siglo XVIII, la libertad es preconizada en los senderos hacia la lejanía y en los abismos que se abren en el horizonte. La naturaleza se cierne sobre el hombre que la contempla como la verdad de la libertad. Pero la *conciencia desdichada* que hace su paso en el Romanticismo, la nada del hombre frente a una Naturaleza simplificada, no deja de ser algo falsa, pues ésta no hace sino realzar la figura del pequeño hombre de las pinturas de Friedrich, que nunca ya se desatará a sí mismo, nunca se ex-tasiará,²⁷⁴ sino que en esa contraposición ante la fuerza ciega resulta un átomo de contención: su figura se perfila frente al difuminado.

Esa *Vida* que quiere escapar al raciocinio sólo es ya una vieja idea que no muere²⁷⁵. A partir del siglo XVIII, cuando ya no hay vuelta atrás,

del arte moderno de gobernar o de la racionalidad estatal: desarrollar estos elementos constitutivos de la vida de los individuos de tal modo que su desarrollo refuerce la potencia del Estado." (*Ibíd.* p.136)

273 Véase Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI, 2005

274 La ex-sistencia que Heidegger pone como meta ontológica de su filosofía no sale del pensamiento utópico.

275 Como afirman Deleuze y Guattari "Las ideas no mueren. No es que sobrevivan simplemente a título de arcaísmos, sino que, en un determinado momento, han podido alcanzar un estadio científico, y luego perderlo, o bien emigrar a otras ciencias." (Deleuze,

únicamente prevalece la estética, como durante la Postmodernidad, su heredera. Ilustración y Romanticismo vuelven a resultar dos aspectos que se refuerzan, como lo son Modernidad y Postmodernidad. La segunda pertenece a la primera, es su correlato.

¿Dónde se encuentra entonces la libertad? ¿cual es la costura por la que Vida y Razón, disociadas de antemano deben unirse? ¿en qué momento se disocian?²⁷⁶ Cuando las normas se hicieron matemáticas y el hombre legislador, la lucha se estableció entre la cultura y mi cultura, los valores Universales y la Historia.²⁷⁷ Lo que constituía el acto de libertad, en que el hombre se remontaba al acto primigenio de creación del contrato social y establecía una constitución, era denunciado como acto opresor contra la naturaleza humana en nombre de un sujeto abstracto en su pretensión de dominar. Frente a ese acto consciente y racional, se rebelaban, paradójicamente desde el flanco reaccionario, quienes afirmaban la anterioridad de la tradición y de la colectividad como lo impensado, la fuerza que actúa en el corazón humano. Esta fuerza se opone a lo racional:

“De repente, todo se invierte y el racionalismo cambia de

Gilles. Guattari, Félix. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 2000. p. 241 Y el conflicto del que tratamos en esta investigación es eso: la lucha de dos ideas que nunca mueren, que se adaptan a diferentes formas, un conflicto no resuelto.

276 La disociación es recogida por Hegel al afirmar que el conflicto entre fe y razón ha pasado de la religión a la filosofía. En esa misma enunciación se hace necesaria una solución integradora tan religiosa como la propia escisión, que no deja de reflejar la arcaica división entre intelectual e ignorante, su antiguo recelo.

277 Véase Finkielkraut, Alain. *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama, 1988. Según el autor, ya Herder acusa a Voltaire de ejemplificar la “arrogancia de su nación. Si se equivoca, si unifica erróneamente la multiplicidad de las situaciones históricas, se debe a que está imbuido de la superioridad de su país (Francia) y de su época (el siglo de las Luces). Al juzgar la historia por el rasero de lo que denomina la razón, comete un pecado de orgullo: desmesura una manera de pensar concreta y provisional al otorgarle dimensiones de eternidad. El mismo espíritu de conquista interviene en su voluntad de “dominar el océano de todos los pueblos, de todos los tiempos y de todos los lugares” y en la predisposición del racionalismo francés a extenderse más allá de sus límites nacionales y subyugar el resto del mundo.” (p.12)

campo. Las ciencias del inconsciente divulgan la lógica de las leyes y de las creencias de las que se burlaban imprudentemente los filósofos, y sorprenden de ese modo a las Luces, en flagrante delito de ceguera intelectual. Al convertir la historia en el modo de ser fundamental del hombre, al mostrar la necesidad, en cada momento, de los valores que se cotizan sucesivamente en las sociedades, al sustituir la crítica de la opinión común por el estudio objetivo de su génesis, los positivistas devuelven a los espíritus iluminados del siglo anterior la acusación de superstición o de ignorancia."²⁷⁸

A partir de aquí la confusión está servida: todos se hacen portavoces de la libertad. Todos hablan de qué sea el *Hombre*. Sin embargo, la pretensión es la misma, pues quienes defienden *mi* cultura en lugar de la cultura en nombre de lo natural, no hacen sino asegurarse el ejercer el dominio dentro de su parcela. Lo natural del hombre, por otro lado, no deja de ser una idea de lo más racional, un anhelo que sólo parte del mundo racionalizado y sólo en él puede tener la vigencia que no tuvo anteriormente, sólo en él adquiere consistencia la visión diseccionadora que hace del hombre objeto de conocimiento y lo estudia como animal. El cambio que se produce de la Representación a la Historia es el cambio que se produce dentro del conocimiento del humano animal al animal humano. Por ello, la distinción entre una razón formal y una razón instrumental opuesta a ella resulta, a la postre, una falacia: más allá de la racionalidad sólo hay racionalidad, el camino del racionalismo al empirismo y a la inversa es uno y el mismo, es el que conduce del humano animal al animal humano. Esto mismo es lo que afirman Horckheimer y Adorno, como nos dice Wellmer:

278 *Ibíd.* p.30

“La racionalidad formal se exterioriza en el impulso a producir sistemas, unitarios y sin contradicciones, de acción, explicación y conocimiento. Según Adorno y Horckheimer, esa fuerza de la razón capaz de instaurar unidad y consistencia, a la que se refiere el concepto de racionalidad formal, surge de las condiciones básicas de todo pensamiento conceptual: en la medida en que el pensamiento, el uso del lenguaje, están vinculados a la ley de no contradicción – considerada casi como núcleo de racionalidad necesariamente operante en todas las culturas en cuanto formas de interacción simbólica mediada – , ya se instala en todas las realizaciones cognoscitivas y modos de operar de los hombres, desde su mismo comienzo, esa presión que los fuerza a establecer consistencia y orden sistemático en el saber y en el hacer. [...] La difícil tesis de Adorno y Horckheimer es entonces que racionalidad formal, en último término, significa lo mismo que racionalidad instrumental, esto es, una racionalidad “cosificadora” que apunta al control y manipulación de procesos sociales y naturales.”²⁷⁹

La razón formal establece qué puede ser entendido como ciencia y qué no para después controlar y dominar lo empírico, incluido el hombre, como afirmaba Foucault²⁸⁰. La misma afirmación que realizaron Adorno y Horckheimer: “Es el dominio de la Naturaleza quien traza el círculo en cuyo interior desterró al pensamiento la “Crítica de la Razón pura””²⁸¹. Para Wellmer:

279 Wellmer, Albretch. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid: Visor, 1992. p.140

280 Véase *Capítulo IV*

281 Adorno y Horckheimer en Wellmer, Albretch. *Op.cit.*p. 140

“Es fácil ver cuán estrechamente depende esa forma de cientifismo, por una parte, de la ilustración como desencanto del mundo, y por otra, de la hegemonía en las ciencias sociales y en la psicología de formas de pensar empiristas, positivistas y conductistas. También Descartes, a su modo, representa un cientifismo de ese tipo: en él, como en Kant, aquello de la realidad humana y social que no se eleve a concepto científico natural se desinfla y se contrae en un punto sin mundo, el del “Yo pienso”; un “fantasma en la máquina”, como lo llamó el filósofo inglés Gilbert Ryle, que fue eliminado luego de la imagen científica del hombre por los empiristas consecuentes, como ficción de la que se puede prescindir.”²⁸²

Lo que pretendemos demostrar es que esta fusión es debida a que la filosofía de Descartes surgía del escepticismo²⁸³: de la sospecha sobre el saber que levantaba un *falso optimismo* basado en el yo. Racionalismo y su antípoda resultan, pues, cohesionados: el humano es, por encima de todo, animal, y la autoconservación, el núcleo explicativo, incluso de quienes critican el cientifismo. Pero además, a nuestro entender, ese Racionalismo surge constantemente de su contrario.

Surge así, además el otro gran tema de la Modernidad: la cuestión de la legitimidad o autocercioramiento. Es decir, ¿qué sucede con las ciencias que no se acomodan al patrón del positivismo, en concreto con la filosofía? Son consideradas *metarelatos*, como veremos al hablar de Lyotard y de la postmodernidad. He aquí que el humanismo italiano que se enfrentaba a Descartes, cobra nueva relevancia²⁸⁴.

282 *Ibíd.*, p.141

283 Véase Capítulo IV

284 Véase Capítulo IV

De este nuevo paradigma da cuenta Agamben al relatar la influencia de los experimentos del científico Uexküll en la concepción antropológica de Heidegger:

“Los libros de Uexküll contienen a veces ilustraciones que tratan de sugerir la forma en que aparecería un segmento del mundo humano visto desde el punto de vista del erizo, de la abeja, de la mosca o del perro. El experimento es útil por el efecto de extrañeza que produce en el lector, obligado de golpe a mirar con ojos no humanos los lugares que le son más familiares.”²⁸⁵

Si recordamos la obra de Nietzsche Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, a la que hacíamos referencia en el Capítulo anterior la similitud es palpable, no es de extrañar, por lo tanto, la influencia en Heidegger²⁸⁶ y, en general su funcionamiento como nuevo núcleo del pensar. Es el caso de la garrapata, nos dice Agamben, es el más ilustrativo, y “constituye ciertamente un vértice del antihumanismo moderno”.²⁸⁷ En dicho ejemplo de etología animal, se describe “la estructura general del ambiente” común a todos los animales. El ambiente es un mundo cerrado con sus propios signos unidos a los órganos encargados de percibirlos y de reaccionar. Este bicho, se encuentra en estado de *aturdimiento*, del que sale cuando percibe algo caliente. Una vez alimentado, pone los huevos y muere. Su comportamiento consiste en mera respuesta al medio. “La garrapata es esta relación y no vive más que en ella y para ella”.²⁸⁸

285 Agamben, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Valencia: Pre-textos, 2005. p.61

286 No obstante, Heidegger achaca a Nietzsche la influencia del biologismo, “y cuya consecuencia última es “una monstruosa antropomorfización del animal...y una correspondiente animalización del hombre”(Ibíd., p.76)

287 *Ibíd* , p.61

288 *Ibíd* , p.63

Ese *aturdimiento* sería fundamental para Heidegger a la hora de establecer la diferencia entre el mundo del animal y el humano, como realizaría, nos dice Agamben, en el curso del semestre invernal de 1929-1930 en la Universidad de Friburgo denominado *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Ein-samkeit*. Heidegger aborda la cuestión del hombre en contraposición con el animal. Sólo comparativamente a la *pobreza de mundo* animal emerge el hombre como *formador de mundo* y sólo así puede afirmar una apertura, un claro que privilegia al Dasein. La *pobreza de mundo* coincide con la relación entre *portador de significado* y *medio ambiente* que utiliza Uexküll. El animal está encerrado en su relación con el medio, de manera que el entrar en relación con el otro es una sacudida que le hace simple e inmediatamente reaccionar. El animal está aturdido, no puede "actuar". Pero ese aturdimiento "no es algo puramente negativo: es, en rigor, de alguna manera una forma de apertura, y, más precisamente una apertura que sin embargo no desvela nunca al deshinibidor como ente"²⁸⁹. En el hombre se da "lo abierto que nombra el desocultarse del ser": puede sustraerse al aturdimiento. En él se da el conflicto entre ocultamiento y desocultamiento. ¿No es la visión de Heidegger, a pesar de rechazar la definición de *animal racional*, una visión que define al hombre respecto a la animalidad? Lo animal es lo negativo del hombre, lo que *no* es formador de mundo. Y el hombre es ese animal que sale de la inmediatez. Luego, no sale de la escisión: el hombre en Heidegger es pensado en base a su animalidad.

En *Carta sobre el humanismo*, después de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger vuelve a esta cuestión y critica en ella a la metafísica y al biologismo:

289 *Ibíd.*, p.72

“Pero, aparte de esto, lo que finalmente nos queda por preguntar por encima de todo es si acaso la esencia del hombre reside de una manera inicial que decide todo por anticipado en la dimensión de la animalitas. ¿De verdad estamos en el buen camino para llegar a la esencia del hombre cuando y mientras lo definimos como un ser vivo entre otros, diferente de las plantas, los animales y dios? Sin duda, se puede proceder así, se puede disponer de ese modo al hombre dentro de lo ente entendiéndolo como un ente en medio de los otros. De esta suerte, siempre se podrán afirmar cosas correctas sobre el ser humano. Pero también debe quedarnos muy claro que, procediendo así, el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la animalitas, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica. Porque, en principio, siempre se piensa en el *homo animalis*, por mucho que se ponga al animal a modo de *animus sive mens* y en consecuencia como sujeto, como persona, como espíritu. Esta manera de poner es, sin duda, la propia de la metafísica. Pero, con ello, la esencia del hombre recibe una consideración bien menguada, y no es pensada en su origen, un origen esencial que sigue siendo siempre el futuro esencial para la humanidad histórica. La metafísica piensa al hombre a partir de la animalitas y no lo piensa en función de su *humanitas*.

La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar «tiene» el

«lenguaje» a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio. La ex-sistencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, *ratio*, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación.

La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de «ser». Porque, en efecto, hasta donde alcanza nuestra experiencia, sólo el hombre está implicado en el destino de la ex-sistencia. Por eso, si admitimos que el hombre está destinado a pensar la esencia de su ser y no sólo a narrar historias naturales e históricas sobre su constitución y su actividad, tampoco se puede pensar la ex-sistencia como una especie específica en medio de las otras especies de seres vivos. Y, por eso, también se funda en la esencia de la ex-sistencia la parte de animalitas que le atribuimos al hombre cuando lo comparamos con el «animal». El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal. La confusión del biologismo no se supera por añadirle a la parte corporal del hombre el alma, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial y, además, predicar más alto que nunca la elevada estima en que se debe tener al espíritu, si después se vuelve a caer en la vivencia de la vida, advirtiendo y asegurando que los rígidos conceptos del pensar destruyen la corriente de la vida y que el pensar del ser desfigura la existencia. Que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, desde la

perspectiva de las ciencias naturales, no prueba en modo alguno que en eso «orgánico», es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre. Esa opinión tiene tan poco valor como la que sostiene que la esencia de la naturaleza está encerrada en la energía atómica. Después de todo, bien podría ser que la naturaleza ocultase su esencia precisamente en la cara que presenta al dominio técnico del hombre. Así como la esencia del hombre no consiste en ser un organismo animal, así tampoco esa insuficiente definición esencial del hombre se puede desechar o remediar con el argumento de que el hombre está dotado de un alma inmortal o una facultad de raciocinio o del carácter de persona. En todos los casos estamos pasando por encima de la esencia, basándonos precisamente en el fundamento del propio proyecto metafísico.

Aquello que sea el hombre, esto es, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la «esencia» del hombre, reside en su ex-sistencia. Pero, así pensada, la ex-sistencia no es idéntica al concepto tradicional de existencia, que significa realidad efectiva, a diferencia de la *essentia*, que significa posibilidad.²⁹⁰

El pensamiento de Heidegger adolece de la misma ambivalencia que el de Nietzsche y Adorno y Horkheimer.²⁹¹ Parte del paradigma biologista cuando

290 Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial, Madrid 2000, p.5

291 Critican tanto que la Razón sea dominio de la Naturaleza, que sea espiritual frente a la materia, como que se haya convertido en razón instrumental y en consecuencia la Ilustración se haya convertido en Mito "porque el pensamiento científico, como ya hace el mitológico, trata cada presente como mero caso de lo eternamente idéntico" (Wellmer, Albrecht. *Op.cit.*p.143), es decir que lo espiritual haya *caído* en lo empírico. La concepción de la Ilustración como aquello que se enfrenta a la Naturaleza es ella misma Ilustrada. Por otra parte, la afirmación de que la razón se construye como herramienta de la

adapta la terminología de Uexküll aunque lo amplíe, como nos dice Agamben, pero después critica al biologismo desde el que él mismo parte. Intenta superar el dualismo pero el *claro* del ser que constituye la existencia, se construye en la dualidad animalidad/humanidad, que no deja de ser metafísica. Entre la apertura sin desvelamiento del animal y lo abierto al desvelamiento del hombre, ocultamiento y desocultamiento, no deja de darse la eterna oscilación entre una teología negativa²⁹² que se proyecta en el animal – pero que se proyecta desde la imaginación del hombre que antropomorfiza la vida animal y la piensa como lo *otro* – y una teología positiva:

“Aturdimiento animal y apertura al mundo parecen mantener pues una relación entre ellos similar a la que existe entre teología negativa y teología positiva, y esa relación es tan ambigua como la que opone y liga a la vez, en una secreta complicidad, la noche oscura del místico y la claridad del conocimiento racional. Y es quizá por una tácita e irónica alusión a tal relación por lo que Heidegger siente en un cierto punto la necesidad de ilustrar el aturdimiento animal por uno de los símbolos más antiguos de la *unio mystica*, la falena, que se deja quemar por la llama que le atrae y que sin embargo le

autoconservación, afirmación nietzscheana, surge del paradigma de la razón instrumental que es posteriormente criticado. Esta crítica es la expresión del combate en el interior del hombre, un combate que se bifurca en dos textos a lo largo de la historia, de igual manera que se bifurca su crítica.

292 Grassi afirma al respecto que “La diferencia esencial entre la filosofía heideggeriana del desocultamiento y la teología negativa, tal y como se encuentra en Dionisio y Juan de la Cruz, consiste en sus puntos de partida completamente diferentes. Ellos entienden el ser divino como el ser en y para sí, fuera de la historia, de modo tal que emerge primariamente mediante la teofanía de un místico. Heidegger, en cambio sostiene que el ser emerge a través del “claro” de espacios diferentes, puramente históricos, en los cuales aparecen históricamente dioses particulares, instituciones y artes.” (Grassi, Ernesto. *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, 2006.p.90) Efectivamente, en Heidegger se habla desde la Historia, su esfuerzo responde a la crítica a la Modernidad y sólo introduciendo el devenir cree excluir su visión de la metafísica que ataca.

resulta obstinadamente desconocida hasta el último momento.”²⁹³

La ambivalencia en la respuesta a la pregunta sobre qué sea el hombre nos conduce inevitablemente a un movimiento inmanente entre estos dos saberes que determina el tejido epistemológico, moral y estético a lo largo del tiempo.

Si recordamos la división que realizara Escohotado entre el hombre de la *physis* y el de la *polis* se observa la relación existente entre el saber, el saber del *no saber*, la concepción de lo animal y la concepción de la humanidad.

La primera, sería cercana al hombre de la *physis* en cuanto a la relación inmediata de éste con el medio, que le parece pura acción espontánea, es decir pura inmediatez él también, pero que se le presenta en una apertura a la vez cerrada, como la que tiene Heidegger de lo animal y que tiene una relación con ese algo que, a la vez, no sabe qué sea, pero que lo posee, lo incluye.

La segunda, la de lo humano como *claro* del Ser, como apertura al Ser, es la que mira hacia lo animal y lo piensa como cierre, igual que el hombre de la *polis* se siente extrañado, siente que hay un camino por el que olvida la inclusión de aquello de lo que, ahora, se siente excluido, que igual que él, igual que el hombre escindido, no es del todo inmediato, sino que se encuentra velado: oculto y desoculto; y que hay otro camino, que no es el de la razón ni el de la ciencia, por el que remontar hacia la anhelada inmediatez: el abrigo soñado que se encuentra en la infancia dorada²⁹⁴.

293 Agamben, Giorgio. *Op.cit.*p78

294 El tema de la *Odisea* nos parece esa búsqueda. La *Odisea* relata el paso del tiempo y el esfuerzo de la conciencia por restaurar lo que una y otra vez aparece escindido, el dominio de la Naturaleza por el hombre como afirman Horckheimer y Adorno: el paso de la vida. La

III

Como decíamos, pasó el tiempo y llegó Auschwitz:

“Las ratas del séquito del lobo ocuparon el barco que se hundía. Fue un naufragio miserable, y produjo un nuevo tipo de súbdito. Las ratas se volvieron arias. Friedell, un hombre de la reacción romántico-cristiana como el que más, saltó por la ventana. Los lógicos se dispersaron por todos los vientos. El negocio florecía, aunque acompañado de una gesticulación de otro tipo. Un cardenal escribió en amable letra gótica Heil Hitler! bajo un mensaje de un príncipe obispo, y un viejo gran calzonazos del socialismo descubrió que siempre había sido partidario del gran Imperio alemán. Largas semanas duró una fiesta cuyos turbulentos rituales hicieron creer al pueblo que estaba inmerso en un levantamiento revolucionario.”²⁹⁵

Allí, la figura que se fraguaba desde tiempo inmemorial tomó consistencia en el desastre. En nombre de la humanidad, utilizando todos los mecanismos del progreso y su santo seña, la animalidad más voraz hendió los dientes sobre sus presas sin apenas resistencia. Bestialidad y

vuelta, una y otra vez frustrada, es la búsqueda de lo que quedó atrás tal y como se dejó: es el dolor del hombre por el paso del tiempo, por recuperar lo que desaparece. Tejer y destejer es la única manera de garantizar lo idéntico, de que la linealidad se suprima a favor de la circularidad y en ella, en el círculo mágico, todo se restaure sin fisuras. Pero la vida es aprendizaje, en ella se pierde el yo, se escinde, se aleja de su origen. La vejez es entonces el inicio porque la descendencia, Telémaco al regreso de Odiseo, puede él mismo emprender su aprendizaje y repetir de nuevo la historia. La Odisea narra lo inaprehensible del tiempo: la dialéctica entre aprendizaje y anhelo por el origen.

295 Améry, Jean. *Años de andanzas nada magistrales*. Valencia: Pre-textos, 2006.p.83

maquinaria. Todo quedó impecable, higiénico. Allí, la ambivalencia ²⁹⁶se hizo efectiva.

La figura bicéfala, nuestro animal humano, preconizada en la unión de razón formal e instrumental²⁹⁷, asoma sus dos cabezas en la filosofía de Nietzsche. El análisis posterior, desde Horckheimer y Adorno, no logra solventarla, sino que la reproduce. Auschwitz no sólo es producto del afán dominador de la razón oculto bajo grandes discursos o grandes ideas, también es consecuencia del predominio de la idea de animalidad del hombre que legitima a éste no sólo a la autoconservación, sino a la mejora biológica de la especie, que en el caso del nazismo se redujo por confluencia con el romanticismo, a la nación alemana y no a toda la humanidad.

La idea del *hombre* como proyecto a diseñar y la sociedad como jardín a cultivar y del que eliminar las malas hierbas es paralela a la idea del hombre como *animal* cuyo valor genético es establecido en la evolución, producto de la lucha por la supervivencia. El *mejor* es, en ambos casos, quien ocupa la cúspide y en ambos casos la técnica es el instrumento a desarrollar para alcanzar esta superioridad en el menor tiempo posible. Como afirma Bauman:

“La visión nazi de una sociedad armónica, ordenada y exenta de desviaciones extrajo legitimidad y atractivo de esas visiones y

296 La cual, afirmamos, surge en el mismo pensar desde Parménides, pero que en la Modernidad resulta, en su pliegue autoconsciente su tema central y es enunciado claramente

297 Por eso la acusación de poder que analizábamos en el Capítulo anterior se realiza desde la crítica a la técnica y cosificación del *hombre*: razón instrumental; pero también al concepto, a la lógica: razón formal. Lo común a Nietzsche, Adorno, Heidegger, el primer Wittgenstein – en el que se hace evidente la relación entre escepticismo o teología negativa y positivismo. El segundo Wittgenstein estará más en sintonía con la *voluntad de ilusión* nietzscheana en su noción de “juegos de lenguaje” – , Derrida y el Postmodernismo, es tanto la crítica a la metafísica como la patente impotencia del lenguaje de decir eso que *no se sabe*, aquello a lo que apunta la teología negativa.

creencias, atrincheradas profundamente en la conciencia pública durante un siglo y medio de historia posterior a la Ilustración, llena de propaganda científica y despliegue visual de la maravillosa potencia de la tecnología moderna. Ni la visión nazi, ni la comunista chocaron con la autoconfianza temeraria de la hubris de la modernidad. ”²⁹⁸

Al contrario, según este autor el nazismo utilizó simplemente lo que ya estaba, a saber: el cálculo, la estadística, el experimento científico, la técnica, las ideas de planificación racional y de pureza: “Las ambiciones jardineras-cultivadoras-quirúrgicas no fueron de ninguna manera específicamente alemanas”²⁹⁹. Tampoco fueron tanto las grandes ideas las causantes del desastre como la ejecución de la órdenes por los funcionarios de una maquinaria burocrática que funcionaba a la perfección y que lograba que cada actor no se sintiera responsable de su acto atroz: “...a fin de cuentas, era el *ser humano* – Dupont, Duvois, Duval – quien ponía en práctica los planes inescrutables y delirantes del espíritu destructor del siglo”,³⁰⁰ como se demostraría después. Ese ser humano que demostraba su superioridad respecto a lo animal... gregariamente.

No obstante, el cientificismo no es el que ha sufrido las consecuencias de lo sucedido y sí, en cambio, la razón. La ciencia sigue demostrando que sirve para lo que prometía: es eficaz. El cuidado del cuerpo y su transporte en cómodas condiciones mejora ostensiblemente. La razón, sin embargo, fue acusada de defraudar todas sus expectativas y lo hace una y otra vez: la ética no está garantizada, como vemos a diario. Por ello se convirtió en Mito:

298 Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Madrid: Anthropos, 2005.p.54

299 *Ibíd.* p.57

300 Améry, Jean. *Op.cit.* p.187

“Pues bien, esa conciencia de triunfo sobre las fuerzas que hasta ahora dominaban el destino del hombre y que se le imponían como fuerzas naturales, se vuelve ahora en su contra. La naturaleza, en efecto, inicialmente sometida por la razón, sobrevive de una forma nueva: apoderándose de la razón, naturalizando al hombre y sometiéndole. La Ilustración se convierte en naturaleza, es decir en mito. Es como si la sociedad, incapaz de aplicar la técnica al logro de sus objetivos racionales, tuviera que pagar el precio de quedar sometida a la técnica.”³⁰¹

La pregunta es si las condiciones que dieron pie al surgimiento del nazismo han cambiado y si asociar racionalidad instrumental y racionalidad formal para que éste no se vuelva a repetir no genera una confusión en la que el pensamiento queda neutralizado, cuando en esa lucha contra el poder y nunca a favor de él, siempre tiene que estar despierto.

Tanto Edgar Morin como Zygmunt Bauman aseguran desde bases diferentes que el problema de fondo sigue intacto. El conflicto animalidad/humanidad, afirmamos también, sigue sin resolverse y es el que vertebra el resto del edificio anímico-conceptual. Según Morin:

“El siglo XX ha visto el estallido del humanismo en Occidente. El racismo nacional-socialista es un formidable ataque que contesta, en la base biológica, la idea de unidad del hombre. Por otro lado, se condenó el humanismo «abstracto» desde el punto de vista de una vulgata revolucionaria que asegura que «el amor a todos los hombres» anestesia y entorpece la

301 Mate, Reyes. *Memoria de Occidente*. Barcelona: Antrhopos, 1997. p.74

verdadera lucha por la emancipación de la humanidad, la cual requiere negar a los opresores todos los derechos, pues el hombre que explota al hombre se excluye *ipso facto* de la humanidad. En fin, en el transcurso del último decenio, bajo arremetidas conjugadas provenientes de horizontes opuestos, el humanismo queda hecho trizas. La idea de hombre es denunciada como inútil y parasitaria por una ciencia de las estructuras. La idea de unidad del hombre es denunciada, por los justos defensores de las culturas y etnias que se exterminan, por ser la ideología que, al ignorar a la vez la virtud de la diferencia y el derecho a la diferencia, permite esa liquidación.”³⁰²

El problema es que “vivimos aún en una disyunción extrema entre los fenómenos socioculturales y los fenómenos biológicos: la biología y la antropología permanecen todavía ampliamente prisioneras de una concepción demasiado restringida de su objeto”³⁰³ que viene determinada por un concepto, el de *hombre*, que tiene una doble entrada: natural y cultural excluyente la una de la otra. O bien, se piensa en una “unidad sin diversidad” – es decir, al hombre como unidad sin la diversidad natural como en la Modernidad – o bien, una “diversidad sin unidad” – como en la postmoderna *vida líquida*³⁰⁴ –. Como solución propone la síntesis³⁰⁵: lo biocultural, el hombre es totalmente cultural y totalmente biológico. Esto es una cultura naturalizada, una naturaleza culturizada. Sin embargo, en la unión de ambos aspectos y en su eterna ambivalencia es donde surgía

302 Morin, Edgar. *L'unidualité de l'homme en C. Delacampagne y R. Maggiori (coord.), Philosopher*, París, Fayard, 1980, pp. 41-49. Traducido y resumido en *Gazeta de Antropología*, 1997, 13, artículo 01 · (<http://hdl.handle.net/10481/13575>)

303 *Ibíd.*

304 Véase Bauman, Zygmunt. *Vida líquida*. Barcelona: Paidós, 2006

305 Avanza ya un pensamiento que empieza a despuntar como unidad de Modernidad y Postmodernidad: como *Modernidad Reconciliada* siguiendo la visión dialéctica. La síntesis es natural a la Época Aquiescente: no hay oposición.

el nazismo como culminación del *animal humano*. Por otra parte:

“Vivir de acuerdo con la naturaleza supone necesitar un buen número de tentativas de diseño y de organización y de control vigilante. Nada más artificial que la naturalidad; nada menos natural que pedir clemencia uno mismo a las leyes naturales. Poder, represión, y acción determinante se encuentran entre la naturaleza y el orden consumado socialmente en el que lo artificial es natural.”³⁰⁶

Pero al hacerlo, pensamos, desvirtúa cada uno de los aspectos y en lugar de enriquecer la noción de *hombre*, la simplifica en una solución que se asemeja a un *Deus ex machina*, como sucede, en distintos grados, con las propuestas reconciliadoras que se dan sucesivamente al problema aquí planteado: se realizan *ad hoc*, sistemáticamente. El pragmatismo, del que todas ellas se encuentran transidas, resulta, a la postre, tan artificial como la propia Modernidad.

Bauman también nos recuerda que los condicionantes del nazismo siguen vivos:

“La imaginación de los racionalizadores es tentada por la perspectiva de un estado de perfección absoluta y estable: uno del que sea eliminada la misma posibilidad de desafiar al orden establecido. Implementar esa visión requiere, sin embargo, de suprimir o neutralizar a los determinantes autónomos de la acción individual. “¿Qué significaría el éxito del proyecto baconiano, cuando el límite de su dominio se ejecuta como la conquista decidida de la voluntad? Significa un sistema universal de dominación y la ausencia del hombre, sólo

306 Bauman, Zygmunt.. *Modernidad y ambivalencia*. Madrid: Anthropos, 2005.p.

entonces se conquistará la naturaleza". Así lo sugirió Theodore Olson [...] El sueño nunca ha dejado de ser soñado..."³⁰⁷

La muerte del hombre, la "acción individual" ya se ha llevado a cabo. Según Bauman "las ambiciones normativas y dirigistas que son inherentes a toda iniciativa científica, a la iniciativa científica como tal, [y que] se pueden prestar con facilidad y alegría a empleos políticos – *en todo tiempo, y en cualquier lugar*; la ambición es, en sí misma, política."³⁰⁸

Estaríamos, por lo tanto, en el cumplimiento del proyecto moderno, cuyo último obstáculo resultaba ese *hombre*, que había que *cosificar* primero, anatomizándolo, animalizándolo, para otorgarle después, de nuevo, su rango humano como mera etiqueta desde la que consumir en el tiempo de ocio y como mera capacidad de asentimiento al orden, sin poder asomarse jamás a la vasta profundidad del pensamiento, abotargado por la propia Crítica, que se dirige a los límites del conocimiento, en lugar de desencadenarlo. Como afirma Améry:

"El desvanecimiento del ser humano hasta ser una entidad abstracta no es un fenómeno de hoy. En todo lugar y en toda época en la que se ha alcanzado un determinado grado de intensidad de interacciones, la sociedad se ha estructurado de manera que ha sido necesario prescribir desindividualización en beneficio del individuo. Lo que es nuevo y de nuestros días es en todo caso el celo exaltado y satisfecho de sí mismo con el que se registra y aclama este proceso. Una futurología embriagada por la programación declara haberse propuesto robar al único su propiedad, la unicidad, para, así pretende, emanciparlo. ¿De qué? ¿De sí mismo? Se puede responder que

307 Bauman, Zygmunt. *Op.cit.* p.66

308 *Ibíd.* p.68

se trata en este caso de un proceso de abstracción que se capta mejor mediante el concepto de des-reificación, pues el hombre no es sólo hombre entre hombres sino también cosa entre cosas, objeto entre objetos, contable, tocable, visible, olfateable. Digo que si hay algo que nos parece nuevo e inaudito en este proceso de desvanecimiento del hombre hasta ser nombre, eco, humo y cifra, que llega hasta nosotros desde muy lejos, es el placer febril de autodestrucción.”³⁰⁹

Para des-encadenar el pensamiento es necesario liberar al concepto del poder, de ese poder viscoso al que aludíamos anteriormente. Ese fue el intento de Nietzsche, de Adorno, también el de Foucault, pero estaban todos presos, sin saberlo, del paradigma que criticaban. Foucault proclamó la muerte del *hombre*, su filosofía sintetiza análisis de las positivities y búsqueda de la continuidad; Adorno, siguiendo a Nietzsche, partía del afán de supervivencia en la génesis de la conciencia y también con él afirmaba que la solución se hallaba en lo otro del lenguaje: en el arte. Anhelaban, con ello, la inmediatez animal: habla la impotencia del sometido. Wittgenstein decretó silencio.³¹⁰

IV

La paradoja de la Modernidad es que la “racionalización” connota al mismo tiempo tanto la emancipación como la reificación” tal y como sucede en

309 Améry, Jean. *Op.cit.* p.175

310 O bien hay un exceso de racionalidad, y la razón se une al poder; o bien hay un déficit de la misma: se encuentra incapaz de expresarse, como afirma Reyes Mate.(*Op.cit*)

Weber:

“Que la humanidad se haga racional – por ejemplo, que la razón alcance la mayoría de edad (que, después de todo, es la tarea y el destino de la humanidad) – por medio de una lógica interna desencadena los procesos históricos que tienden a despersonalizar las relaciones sociales, a desecar la comunicación simbólica, y a someter la vida humana a la lógica impersonal de los sistemas racionalizados, anónimos y administrativos – procesos históricos, en resumen, que tienden a hacer que la vida humana se mecanice careciendo de libertad y significado.”³¹¹

Cabe preguntarse: ¿qué sucede con la otra gran cuestión de la Modernidad, el autocercioramiento?

“¿Podemos conseguir todavía, en nuestra época, una justificación racional de los estándares normativos universales? ¿O nos enfrentamos con el relativismo, decisionismo, o el emotivismo que defienden que las normas son en último término arbitrarias y trascienden una justificación racional? Éstas se convirtieron en cuestiones principales para Habermas. El destino – en verdad, la misma posibilidad – de una teoría crítica de la sociedad con el intento práctico de promover la emancipación humana depende de dar una respuesta afirmativa a la primera cuestión y una respuesta negativa a la segunda.”³¹²

La paradoja de la Modernidad consiste también en que se cuestione el concepto de verdad desde un discurso que pretende ser verdadero. La

311 VVAA. *Habermas y la postmodernidad*. Madrid: Cátedra, 1988. p.77

312 *Ibíd.* p.18

postmodernidad es la “incredulidad con respecto a los metarrelatos”:

“En origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se la llama filosofía. Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador, se decide llamar «moderna» a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse. Así, por ejemplo, la regla del consenso entre el destinador y el destinatario de un enunciado con valor de verdad será considerada aceptable si se inscribe en la perspectiva de una unanimidad posible de los espíritus razonantes: ese era el relato de las Luces, donde el héroe del saber trabaja para un buen fin épico-político, la paz universal. En este caso se ve que, al legitimar el saber por medio de un metarrelato que implica una filosofía de la historia, se está cuestionando la validez de las instituciones que rigen el lazo social: también ellas exigen ser legitimadas. De ese modo, la justicia se encuentra referida al gran relato, al mismo título que la verdad. Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone.”³¹³

La filosofía de Habermas confía todavía en la razón y en sus logros, es

313 Lyotard, François. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1989. p.4

sólo que el interés técnico de la ciencia no es la única forma de racionalidad, ni tampoco el canon. En ese sentido estaba cerca de la hermeneútica, aunque veía en ella un "positivismo oculto" al pretender que "podemos comprender e interpretar las formas de vida y *poner entre paréntesis* la valoración racional crítica de estas formas de vida."³¹⁴

Su teoría abogará por una teoría social crítica que atienda a la exigencia de una "comunicación no distorsionada" afín a las llamadas tanto de Popper como de Gadamer de una revisión constante: un diálogo que nunca llega a un punto final. Aboga, en último término por la idea de consenso. Encontramos en su propuesta una síntesis empírica e interpretativa que tiene como fin detectar mediante la *autoreflexión crítica* "las relaciones ideológicamente congeladas de dependencia que puedan en principio transformarse". Se trata de la filosofía convertida ya en "policía". Esta síntesis, podemos ponerla en relación con la tercera vía que mediaba entre optimismo y escepticismo, cuyos caminos habíamos situado, como decíamos al principio del Capítulo anterior, desde el *Parménides* de Platón, el Nuevo Testamento, hasta la dialéctica hegeliana. En ellos se da una integración de lo contingente y lo universal, al igual que en Habermas se da entre las vías empírica e interpretativa, a la vez que no se desestima el concepto en pos de lo inexpresable – teología negativa – como sí lo hará la postmodernidad, con la cual convive y con la cual mantiene una dura discrepancia. Así sucede entre Derrida y Gadamer³¹⁵ y entre Lyotard y Habermas.

Hemos de decir que es la postmodernidad la que al cabo del tiempo pierde la contienda frente a unas filosofías que defienden lo vigente con sentido

314 *Ibíd.* p.27

315 Véase Gadamer, Hans G. *El giro hermeneútico*. Madrid: Cátedra, 1995. "La objeción de Derrida se refiere ahora a que el comprender se transforma siempre de nuevo en un aprehender, implicando con ello un ocultamiento de la diferencia. Se trata de un argumento que también Lévinas estima sin duda mucho..." (*Ibíd.* p.66)

pragmático. No en vano, la influencia de la filosofía pragmática, los actos de habla, en Habermas es más que palpable. En el otro cabo está la filosofía postmoderna, igual de alimentada por el positivismo, aunque lo niegue. En Lyotard, se solapan postmodernidad y pragmatismo, la filosofía del fondo nunca objetivable y la filosofía de lo positivo, en palabras de Foucault, saber del no saber y saber, en la ambigüedad característica. A las preguntas que se hacía Habermas responderá en sentido inverso:

“¿Dónde puede residir la legitimación después de los metarrelatos? El criterio de operatividad es tecnológico, no es pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo. ¿El consenso obtenido por discusión, como piensa Habermas? Violenta la heterogeneidad de los juegos de lenguaje. Y la invención siempre se hace en el disentimiento. El saber postmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable. No encuentra su razón en la homología de los expertos, sino en la paralogía de los inventores.”³¹⁶

También afirma contra Habermas:

“Lo que se precisa para comprender de esta manera las relaciones sociales, a cualquier escala que se las tome, no es únicamente una teoría de la comunicación, sino una teoría de los juegos, que incluya a la agonística en sus presupuestos. Y ya se adivina que, en ese contexto, la novedad requerida no es la simple «innovación»”³¹⁷

316 Lyotard, François. *Op.cit.* p.5

317 *Ibíd.*,16

La voluntad de ilusión del creador de valores. La ciencia postmoderna al interesarse por la discontinuidad hace la teoría de su propia evolución como discontinua y la sociedad, se vuelve, a su vez fragmentaria como un pequeño universo:

“La “vida líquida” y la “modernidad líquida” están estrechamente ligadas. La primera es la clase de vida que tendemos a vivir en una sociedad moderna líquida. La sociedad “moderna líquida” es aquella en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en unas rutinas determinadas. La liquidez de la vida y la sociedad se alimentan y se refuerzan mutuamente. La vida líquida, como la sociedad moderna líquida, no puede mantener su forma ni su rumbo durante mucho tiempo.”³¹⁸

Richard Rorty ilustra en el Capítulo *Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad* ³¹⁹el conflicto entre ambos. En primer término, Habermas se refiere a la paradoja o “argumento rebotante” (Blackburn) “que plantea [que el problema de] la “incredulidad respecto a las metanarrativas” es que el desenmascaramiento tiene sólo sentido si “conservamos al menos un estándar para explicar la corrupción de *todos* los estándares razonables”³²⁰, que es prácticamente el problema del primer Wittgenstein de “arremeter contra las paredes del lenguaje”. A su vez, Lyotard, considerará “metanarrativa” cualquier enfoque teórico. Habermas, a su vez, piensa que “abandonar un punto de vista que es, si no trascendental, por lo menos “universalista”... es como traicionar las esperanzas sociales que han sido centrales para la política liberal”. Sin embargo, la noción de

318 Bauman, Zygmunt. *Vida líquida*. Barcelona: Paidós, 2006. p.9

319 VVAA. *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, 1988. También es interesante la crítica que realiza Anthony Giddens en su artículo.

320 *Ibíd.* p.254

consenso resulta sospechosa de institucionalismo. La discusión entre ambos es un buen ejemplo del conflicto entre la Ilustración, a la que Habermas aún pertenece, y Crítica, y de un mundo ambiguo donde lo Moderno convive con lo Postmoderno, el optimismo de la razón con el escepticismo.

Después de Auschwitz, el escepticismo, el que nos acompañaba desde antiguo, acampó por fin a sus anchas: ¿no sería mejor no saber? La filosofía postmoderna unía la sospecha nietzscheana sobre lo inmutable, sobre lo homogenizador del discurso, con la idea de margen, ruptura y discontinuidad: aceleraciones del tiempo moderno que en su debacle acabarían detenidos. Todo ello en nombre de una realidad ulterior inaprehensible: *conciencia desdichada* que resurgía en el marco de la ambivalencia que se decantaba ahora por el deseo de inocencia. Pero *conciencia desdichada* que dejaba de serlo, porque en un mundo moderno lo contingente, aquello que se enfrentaba a lo inmutable, era celebrado.

“La del postmoderno y la del judío son dos visiones críticas sobre el mismo fenómeno, pero en absoluto intercambiables. Recuerdo un debate en Jerusalem sobre la relación entre postmodernidad y judaísmo. Ante el entusiasmo de un ponente europeo empeñado en relacionar todos los gestos postmodernos con el judaísmo, hubo alguien que se opuso discreta y firmemente. Tardaba en articular su malestar hasta que encontró la clave: “iLeidensgeschichte!” (historia del sufrimiento), dijo. Hay en el discurso postmoderno un aire de festejo por la muerte de la modernidad. Celebran la muerte de la razón moderna, con su pretensión de universalidad, como si de un mal mito se tratara al tiempo que saludan la vuelta de los mitos, en plural, como garantía de la libertad del hombre. El

judío, sin embargo, sabe por experiencia que tan letal puede resultar una razón excluyente como la prodigalidad del todo vale.”³²¹

Por eso, la Modernidad, en su bipolaridad, primero se deshizo de la figura que perturbaba su imagen de pureza: el Extraño³²², para después convertirse ella misma en una sociedad nómada³²³. Ese extraño que era el judío, era nómada entre los sedentarios: no tenía nación. Pero en su extraterritorialidad tenía a Dios. Sedentarismo y nomadismo; hombre de la *physis* y hombre de la *polis*; animalidad frente a Dios y conocimiento prometeico; extranjero y hombre; oralidad y escritura; *caída* y *posthistoire*: la Modernidad había cumplido todos los mitos que había, previamente, desmontado.

El Extraño es otro de los arquetipos que fue fijado vigorosamente en nuestra historia de las ideas. La filosofía de Derrida, la filosofía de la *différance*, del constante diferir el significado nos recuerda al constante diferir el regreso de Odiseo,³²⁴ a la penuria humana buscando un sentido de una lucha a otra, pero nos recuerda también lo diferente, lo no

321 Mate, Reyes. *Op.cit.*p116. Del mismo modo se ha señalado su influencia en la Modernidad a través de la asimilación que les llevó a defender los valores ilustrados, que, por otra parte se acomodan bien a sus valores universalistas. Pese a lo que afirma aquí Mate, no hay que olvidar que gran parte de los intelectuales exiliados fueron judíos y su peso en nuestra cultura enorme.

322 “Hay amigos y enemigos. Y también *extraños*.” (Bauman, Zygmunt. *Op.cit.*p 84)

323 Como nos dice Bauman: “Desde entonces, el desamparo, el desarraigo y la necesidad de constituirse a sí mismo dejaron de ser marca registrada de los judíos. Los judíos se han establecido – mientras que sus vecinos no judíos ya no se encuentran tan seguros de estar tan bien establecidos. Para ponerlo en otros términos: los judíos han sido por fin admitidos en el mundo, que en el interín ha perdido gran parte de su habilidad (o abandonado mucho de su fingimiento) para conferir identidad otorgando o rehusando la admisión. Para darle otro nombre al tema: empujados al estado de desamparo por las presiones asimilatorias de la modernidad, con lo que descubrieron la contingencia y la ambivalencia del ser), los judíos fueron los primeros en probar el sabor de la existencia postmoderna. Posteriormente encontraron una casa, pero no hasta que el mundo se volvió posmoderno. Después perdieron sus rasgos distintivos – pero sólo porque el estadio de “ser distinto” se había convertido en la única marca verdaderamente universal de la condición humana” (*Ibid.* p.)
Sobre sociedad nómada Véase Bauman, Zygmunt. *Vida líquida*. Barcelona: Paidós, 2006.

324 Véase nota 33.

idéntico: el extranjero. La filosofía del margen busca la libertad en los límites de la "jaula de hierro" (Weber) del *logofonocentrismo*. El pensamiento postmoderno es un grito: *Plûtôt la vie!* Y es también un hombre extrañado y extranjero quien puede buscar el resquicio de su propia vida: un humano que anhela ser animal; un animal que escribe el texto de la humanidad.

Pero, como decíamos, el elogio de la contingencia pronto queda mimetizado en la sociedad del simulacro. Es más, bajo la crítica de Adorno el sujeto fragmentado se devela presa del poder viscoso. A la pregunta de Nietzsche: ¿quién habla? Contestamos: lo que se presentaba como rebeldía, la denostación de la cultura, era la palabra resentida de quien, en su condición animal, sólo se encuentra sometido. La escisión está velada en el discurso reconciliador de quien somete. Resta por saber dónde se manifiesta ahora la *Vida*, la no dañada. Resta por saber qué forma adquirirá la "máquina antropológica" en un futuro. La Época Aquiescente agota sus días de rutina apostada en el aburrimiento de la *posthistoire*. Los hechos solicitarán un nuevo humanismo: es su turno. La jerarquía se prepara, el mundo se torna gris, pero se aferra aún a su existencia.

7. CONCLUSIONES

Una imagen de la película *Pather Panchali* (Satyajit Ray, 1955) retrata con enorme lirismo la fuerza arrolladora de la modernización, a la vez que simboliza la nueva concepción del tiempo y la fascinación que produce la máquina fuera de Occidente, la misma que debieron sentir en nuestro mundo ante las primeras manifestaciones del progreso: se trata del paso del tren a gran velocidad a través de un campo de juncos que se mecían, antes, suavemente y que son agitados bruscamente³²⁵. El contraste entre el ritmo lento de la campiña y la velocidad del tren, así como el impacto en los dos niños protagonistas, Apu y Durga, que lo ven por primera vez y que a partir de ese momento lo anhelarán como se anhelan las oportunidades que pasan de largo para siempre, refleja la brecha entre dos mundos irreconciliables que, pese a la heterogeneidad moderna, siguen actuando como arquetipo.

La aldea de los protagonistas va desapareciendo, poco a poco, comida por el tiempo y la selva. Mientras la vida de la aldea se estanca, la ciudad promete un comienzo desde cero, una nueva vida, una revolución, a la vez que conlleva el olvido de la memoria de los familiares, de la tradición. El progreso simbolizado por el tren representa ante todo la expectativa de que “lo mejor está por venir”. Pero este lema, en la *posthistoire* únicamente es un guiño, un *como si* turbador. En el fondo, pensamos que deberíamos haber seguido por un camino que sólo nos sirve ya de flotador ante una época que, pese a haber alcanzado la cota más alta de la preocupación por

325 Véase el siguiente vínculo: https://youtu.be/oe-Fqm_4mfY.

la seguridad, percibe, por ello mismo, una incertidumbre constante.

Algo nos amenaza. Sacamos los pañuelos de la despedida: es el desanclaje. A medida que construimos el Imperio vemos alejarse Tierra. En medio del mar, la quietud nos abrumba. Sólo hay paz y eso que nos amenaza, pero no sabemos qué es. Libertad y desasosiego juegan un juego extraño en nuestro mundo, ¿quizás la libertad no es tal y como la pensábamos? Todas las partidas juegan con ambigüedad, ¿a qué se debe?

El arquetipo de lo irreconciliable resulta ser la preocupación primordial de la filosofía en la Modernidad. Otro "final de partida" equívoco juega su carta: se desdobra a sí mismo en el avance de la técnica y en su mala conciencia, que no deja de ser religiosidad. Modernidad y Postmodernidad establecen un diálogo constante reproduciendo sin cesar los dos momentos con que se inauguran: Ilustración y Crítica. La filosofía hasta nuestros días resulta ser una nota a pie de página de Descartes y Kant. A través de ella dos cuestiones son centrales: la legitimación y la emancipación a través de la razón. Dos cuestiones que, en la equivocidad, se tornan sus contrarios: la destrucción del concepto de verdad y la acusación de poder.

La ambigüedad surge, por lo tanto, porque en la dicotomía cada aspecto se refuerza en el otro. El pensamiento es oscilante. La Modernidad, resuelta a liberar al hombre de sus ataduras, lo encierra en una "jaula de hierro". La razón, en lugar de independizar al hombre del poder, se independiza ella misma como proceso incontrolable ya y somete al hombre cosificándolo – reificación –. Safranski lo advierte cuando dice lo siguiente:

"Este mismo proceso civilizador, ¿no se ha convertido en algo contraproducente y, por lo tanto, malo? El hombre, por medio de

la civilización, ¿se ha emancipado de la naturaleza para que ahora la civilización por su parte se emancipe del hombre? ¿Puede decirse, en general, que detrás del proceso existe todavía este supersujeto causante, llamado “humanidad”, un supersujeto que puede dirigir las cosas hacia el bien o hacia el mal? O, por el contrario, ¿cabe afirmar que ya estamos hundidos sin remedio en este proceso, como en un alud que desciende imparablemente hacia el valle en medio del estruendo?

Si la respuesta hubiese de ser afirmativa, esto representaría un drama ya anticipado por la anterior especulación metafísica, en cierta manera como un prólogo en el cielo. Se estilaba entonces decir acerca de Dios que él, como creador del mundo, había hecho al hombre a su semejanza precisamente en virtud de la libertad. Pero luego el hombre, por medio de la libertad, escapó de la dirección de Dios e incluso lo declaró muerto. He aquí el prólogo en el cielo.”³²⁶

Pero este no es el único mito que ha cumplido la Modernidad hasta nuestros días. Pese a haber *desencantado el mundo*, en el inconsciente colectivo siguen actuando con fuerza antiguas enseñanzas que se cumplen una a una. Entre ellas la *caída*; la reconciliación de lo animal y humano tras el juicio final – cumplida en el final de la historia – ; y el mito de *Abel y Caín*, donde el sedentarismo era castigado por su olvido de Dios, que se implanta en la filosofía postmoderna y cristaliza en una sociedad nómada (Bauman), son las poderosas representaciones que articulan el discurso del pensamiento hasta hoy. Decididamente, el mito era ilustración y la ilustración ha devenido mito.

326 Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets, 2005. Pag. 278

La Postmodernidad, por su parte, si bien se presenta a sí misma como ruptura con la Modernidad, es, contrariamente, su continuidad. La Modernidad inaugura la ruptura, la Postmodernidad es la "tradición de la ruptura" (Octavio Paz). En el mismo tono irónico, su rebeldía es religiosidad. Así, el positivismo, con el que se enfrenta, resulta ser su alimento y a la inversa. El pragmatismo y la hermeneútica, por su parte, aunque son sus respectivos correlatos, responden ambas con contención a los excesos de las anteriores y sobre todo a sus fracasos. Ambas pertenecen ya³²⁷ a una época que hemos denominado *Época Aquiescente*: aquella en la que el gesto rebelde de la postmodernidad deviene poder. En la que, como personajes garrelianos, deambulamos por la vida con gesto errático, preguntándonos en qué nos equivocamos. Los personajes de Garrel se debaten entre la rutina o el suicidio. El pensamiento, entre el cinismo o la teología. El mundo, se devela desvirtuado y eso nos conduce a una frenética lucha por demostrar la autenticidad. La lucha de clases queda abolida.

En su avance, Modernidad y Postmodernidad hacen resaltar una figura que se perfila desde antiguo pero que, en el *desencanto del mundo* aparece por fin desnuda ante nosotros: el *animal humano*. Encontramos en ello el núcleo explicativo de la ambivalencia, que se muestra en cada uno de los autores que hemos analizado y que, constituyen una muestra de lo que, sostenemos, probablemente se da en todo pensamiento.

Un cambio de paradigma resulta determinante para la Filosofía Moderna. Foucault hablaba de dos discontinuidades fundamentales que se dan en el siglo XVII y en el siglo XIX. *Representación e Historia*, respectivamente son los núcleos del saber en cada una de las dos épocas. Con ello, en la

327Por esa pertenencia Derrida critica a Gadamer y Lyotard a Habermas, por una especie de institucionalismo que derrochan.

“hegemonía de la episteme sobre el saber”, aparece el *hombre* como sujeto pero también como objeto del conocimiento, como una empiricidad entre otras. Por ello, pensamos, el *hombre* surge en la Representación³²⁸, pero lo que surge a partir del siglo XIX como causa, no como consecuencia, del conflicto de Historia con Razón, es ese *animal humano* y sólo a partir de él se opera el des-anclaje de las palabras y las cosas, del lenguaje como mero instrumento de supervivencia. Decimos causa porque el conflicto entre ambas es el anhelo de reconciliación en ese ser escindido que reivindica en la Historia su existencia frente a una Razón dominadora que extraña cada vez más la Vida.

Aunque la dialéctica hegeliana es el pensamiento que pretende sintetizar ambos aspectos, es en Nietzsche donde nos parece que se hace evidente el nuevo paradigma. El núcleo de su pensamiento se encuentra expuesto en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. A partir de aquí, el paradigma darwinista presidirá la filosofía que, en su declive, en su criticarse, pasa a ser objeto de sí misma, pura impotencia del decir, pero que, a la vez, no cesa en su empeño de superar la escisión, la cual no deja de reproducirse en ese mismo empeño. Antihumanismo y humanismo se encuentran insertos de manera paradójica en cada una de las teorías sin apenas ser percibidos. Circularidad y paradoja; acusaciones de dominio a ambos polos. Todo ello conduce una tercera vía de solución de problemas que es el pragmatismo. Sin embargo, siguiendo con la sospecha, éste representa la filosofía de lo vigente: donde no hay oposición no hay pensar. Filosofía y poder deben estar enfrentadas.

Ese *animal humano*, no obstante, ya estaba ahí. Es Parménides quien por

328 Sale literalmente del espacio en *Las Meninas* de Velázquez; sale del libro, del espacio de la letra, en la segunda parte del *Quijote*. Busca en su libertad lo que rompa con la constricción de la norma.

primera vez enuncia de manera desarrollada, a nuestro entender, una contradicción entre la unión, por un lado, y el des-anclaje, por otro, de pensamiento-lenguaje y Ser. Si bien Heidegger achaca el olvido del Ser a Platón y Aristóteles, en Parménides podemos encontrar la ambivalencia entre verdad como *aletheie* y como *adecuatio*. Ambas se dan a la vez: la unión de pensamiento y Ser nos habla de una verdad como desocultamiento; su desunión, por contra, nos conduce a la adecuación.

Dos visiones se dirigen ahora decididamente hacia la historia de las ideas. Como animal, los sentidos nos engañan: en la intimidad con el Ser se encuentra la lejanía de lo incognoscible; como humano, en la proximidad del conocer, se halla la distancia con mi animalidad. Optimismo y pesimismo reinarán alternándose uno y otro a lo largo de la historia, en cada rincón de cada pensador y en la sociedad. Lo importante será siempre lo latente, que emerge intermitentemente en ese oscilar. La ambivalencia se encuentra en Platón, en Aristóteles, es *conciencia desdichada* en el Antiguo Testamento, se muestra en Descartes, en Kant, en Nietzsche, en Adorno, Wittgenstein y Heidegger, se expresa en su forma postmoderna. El intento conciliador también se da desde el principio en el *Parménides* de Platón, el Nuevo Testamento, la dialéctica de Hegel, el pragmatismo.

Weber afirmaba la relación entre protestantismo y espíritu del capitalismo; de igual manera se puede afirmar que la Postmodernidad es el triunfo de la *conciencia desdichada* – que en una sociedad moderna convierte la desdicha en celebración, la necesidad en virtud – y que en la síntesis de ambas se da un triunfo del cristianismo. Los tres pensamientos siguen conviviendo: las ideas no mueren. El predominio de cada uno de ellos se ha proyectado en la sociedad: la sociedad moderna presentaba un aspecto de jardín cultivado, ordenado y jerárquico tal y como era comprendido el hombre, en la cúspide;

la sociedad postmoderna, era una sociedad nómada, en la que nada podía permanecer estable en el universo de la discontinuidad, se resalta la animalidad frente a lo humano; la sociedad aquiescente es una sociedad aún más rutinaria en la que los individuos se controlan y controlan a los otros, se pretende una reconciliación de lo animal y lo humano.

Este núcleo, construye el edificio del saber, y el del poder. Como en un espejo invertido parte la Historia en dos: del humano animal al animal humano. Paradójicamente, cuando aparece el *hombre* en la Modernidad es para reivindicar su animalidad. Esto nos lleva a la imagen inicial. El progreso, la aceleración del tiempo, la ciudad, la aparición del trabajo, el dominio de la naturaleza, activan en la memoria la culpa ante el saber. Algo nos inquieta, y no sabemos qué es.

El hombre es el ser que sabe que *no sabe*. La extrañeza del ser erguido que mira a su alrededor, que se mira y se contempla en su similitud y en la diferencia con otros seres, es la extrañeza del comprender que pertenecemos al mundo, pero que el mundo también nos pertenece, que podemos comprender, pero que, a la vez tenemos que destruir para no ser destruidos. En ello se resume lo irreconciliable. Pero también: en la casa del hombre, la ciudad, ese hombre que se dice animal, se siente ya animalizado por un poder que lo trata como cosa. Un poder viscoso que utiliza los arquetipos, ora el de humano, ora el de animal, como le interesa. De modo que en el afirmarse animal constata lo que se da de antemano.

Una extraña escena se pasea en los anuncios publicitarios. En ellos, cabras, perros, lobos, cerdos, tigres... andan a dos patas, hablan y se comportan como humanos, de fondo los rascacielos no dejan ver el sol. Los puntos de fuga de *Las Meninas* y *El Quijote* se han invertido. La cuestión de la libertad

reclama urgentemente la atención. La ambivalencia del *animal humano* no dejará de agudizarse, hasta lo irremediable. La finalidad de la Modernidad, a la postre, residía en establecer la planificación necesaria para que, asegurado el confort, dejáramos de saber que seguimos sin saber, dejáramos de preguntarnos *qué sea* eso de que una cosa sea.

En definitiva, creemos que existe un *continuum* en un tejido del saber complejo y equívoco, que parte de la oscilación entre pensarse animal o pensarse humano, que recorre la historia y se proyecta en la sociedad, y que gira en movimientos pendulares que hacen surgir unas ideas de sus contrarias, hechos de pensamientos y pensamientos de acciones. Sin querer caer con ello en el reduccionismo, ni olvidar el esfuerzo de cada pensador y la complejidad de cada filosofía, pensamos que a partir de dicho núcleo se esclarecen algunas cuestiones y se pueden anticipar otras que derivarán de este conflicto, de las nostalgias del absoluto, de la nostalgia de unicidad y de sentido y también del cinismo, la hipocresía y la falta de conciencia. Por ello, estamos de acuerdo con Agamben cuando afirma:

“ El conflicto político decisivo, que gobierna cualquier otro conflicto, es, en nuestra cultura, el que existe entre la animalidad y la humanidad del hombre.”³²⁹

329 Agamben, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Valencia: Pre-textos, 2005. p. 102

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa; La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6*. Madrid: Akal, 2008.
- ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*. Madrid: Taurus, 1987
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Valencia: Pretextos, 2005 .
- AMÉRY, Jean. *Años de andanzas nada magistrales*. Valencia: Pretextos, 2006.
- AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1981.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Ediciones Akal, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Barcelona: Paidós, 2006.
- BLACKBURN, Simon. *La verdad: guía de perplejos*. Madrid: Crítica, 2006.
- BRAGUE, Rémi. *Modérément moderne*. Paris: Flammarion, 2014.
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás. *La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega* en *Διδῆμῶν* Revista de filosofía, nº 21, 2000, 21-38.
- CALVO ORTEGA, Francesc. *La razón nunca duerme*. Madrid: Antígona; [Almería]: Universidad de Almería, 2014.
- CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*. México: FCE, 1968.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989.

DESCARTES, René. *El discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

ESCOHOTADO, Antonio. *La conciencia infeliz: ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.

ESCOHOTADO, Antonio. *De physis a polis: la evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*. Barcelona: Anagrama, 1995.

FINKIELKRAUT, Alain. *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2000.

GADAMER, Hans-George. *El giro hermeneúutico*. Madrid: Cátedra, 1995.

GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica*. Barcelona: Paidós, 1993.

GÓMEZ PIN, Víctor. *Reducción y combate del animal humano*. Barcelona: Ariel, 2014.

GRASSI, Ernesto. *Heidegger y el problema del humanismo*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Barcelona: Trotta, 2002.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2004.

HIGHET, Gilbert. *La tradición clásica II*. México: FCE, 1954.

HORCKHEIMER, Max. ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1994.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Lo puro y lo impuro*. Madrid: Taurus, 1990.

JARAN, François. *Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne*. Heidegger Studies, 2003/19, pp.65-80.

KANT, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?* en *Filosofía de la Historia*. México: FCE, 1994.

LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.

MATE, Reyes. *Memoria de Occidente*. Barcelona: Antrhopos, 1997.

MORIN, Edgar. *L'unidualité de l'homme* en C. Delacampagne y R. Maggiori (coord.), *Philosopher*, París, Fayard, 1980, pp. 41-49. Traducido y resumido en *Gazeta de Antropología*, 1997, 13, artículo 01 (<http://hdl.handle.net/10481/13575>).

NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Barcelona: RBA, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *El gay saber o gaya ciencia*. Madrid: Espasa Calpe, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa Calpe, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 1996.

OÑATE ZUBIA, Teresa. *La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger* en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, ISSN 0211-2337, Nº 5, 1985, pags. 259-292.

PLATÓN *Diálogos II. Gorgias*. Madrid: Gredos, 2000.

PLATÓN. *Parménides*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

PLATÓN. *El sofista*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

SAFRANSKI, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets Editores, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. *Muerte aparente en el pensar*. Madrid: Siruela, 2013.

SÓFOCLES. *Tragedias. Antígona*. Madrid: Gredos, 2000.

STEINER, George. *Gramáticas de la creación*. Madrid: Ediciones Siruela, 2001.

TURRÓ, Salvio. *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos, 1985.

VVAA. *Habermas y la modernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1988.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE, 2003.

WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid: Visor, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica; México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.