

METAMORFOSIS Y CONFINES
DE LA INDIVIDUALIDAD

DIEGO SÁNCHEZ MECA

METAMORFOSIS
Y CONFINES
DE LA
INDIVIDUALIDAD

tecno
↑
↓

Ilustración de cubierta:
Miguel Ángel, *La Creación* (Fragmento)

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

A Elisa, Mónica y Lola

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en los artículos 534 bis a) y siguientes del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reprodujeran o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte.

© DIEGO SÁNCHEZ MECA, 1995
© EDITORIAL TECNOS, S. A. 1995
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-2693-3
Depósito Legal: M- 276 86-1995

Printed in Spain. Impreso en España por Rigorma.
Polígono Alparrache. Navalcarnero (Madrid)

ÍNDICE

PRÓLOGO	Pág. 11
I. METAFÍSICAS DEL DESARROLLO Y ESTRATEGIAS DE SALVACIÓN	27
1. EL PROGRESO DE LA HUMANIDAD EN LA FILOSOFÍA KANTIANA DE LA HISTORIA	27
2. TRES DEFINICIONES DEL PROGRESO Y DEL VALOR DE LA ACCIÓN INDIVIDUAL	39
2.1. Platón: Liberación y vida contemplativa	39
2.2. San Agustín: La vía de la interiorización	54
2.3. Kant: Crecimiento piramidal e ilustración	72
3. DIALÉCTICA NEGATIVA, AUTORREFLEXIÓN Y LIBERTAD ...	90
II. EL IDEAL DE LA AUTOFORMACIÓN EN EL HORIZONTE DEL INFINITO	101
1. FRIEDRICH SCHLEGEL SOBRE EL PODER TRANSFIGURADOR DE LA POESÍA	101
2. LA EXALTACIÓN ROMÁNTICA DE LA ACTIVIDAD DE LA SUBJETIVIDAD	113
3. INDIVIDUACIÓN Y UNIVERSALIZACIÓN: LA ODISEA DE LA CONCIENCIA Y LA OTRA VERSIÓN DE LO MODERNO	121
III. ¿QUIÉN ES EL SUPERHOMBRE DE NIETZSCHE?: EL JUEGO DE LAS ADIVINANZAS	137
1. EL SUPERHOMBRE NO ES EL HOMBRE SUPERIOR	137
2. ¿ES EL SUPERHOMBRE EL SINIESTRO FUNCIONARIO DE LA TÉCNICA?	150

3. ¿ES EL SUPERHOMBRE LA LIBERTAD FUERA-DEL-TEXTO DEL FLUJO DE LOS SIGNIFICANTES?.....	167
4. LA INDIVIDUALIDAD COMO PLURALIDAD Y LA SERENA BELLEZA DEL POLITEISMO.....	184
IV. LOS CONFINES DE LA HEROICIDAD: ORTEGA Y EL ENIGMA DEL QUIJOTE.....	198
1. LA INDIVIDUACIÓN INSUFICIENTE O EL PROBLEMA DE ESPAÑA.....	198
2. ACTITUD CLASICISTA E INSTANCIAS DE OBJETIVIDAD.....	211
3. CERVANTES Y LA TRAGICOMEDIA DE LA VIDA.....	233
4. EL SENTIDO DE LA RENUNCIA.....	251

PRÓLOGO

La historia del pensamiento moderno ha proporcionado diversas reflexiones ejemplares sobre la noción de humanidad, tratando de encontrar nuevas alternativas al predominio de modelos del pasado que habían terminado por revelarse insostenibles. De ahí que la cuestión del ideal de humanidad vaya generalmente acompañada en los dos últimos siglos de lúcidas fenomenologías de la crisis y de la patología de lo moderno, así como de sugestivos proyectos de emancipación individual y colectiva que diseñan propuestas para hacer la vida más auténtica y menos banal. Todo ello ha hecho aflorar multitud de conceptos y de imágenes que se destacan sobre el fondo de potentes dramaturgias teóricas y de admirables arquitecturas de saber, y que todavía hoy siguen siendo cribadas y metabolizadas, tratando de incorporar su sustancia a nuestro común patrimonio intelectual.

Por todo ello, tal vez pocas cuestiones como ésta muestren una mayor concentración de problemas teóricos, constituyendo uno de los mejores catalizadores en que se filtran los argumentos más persuasivos en favor y en contra de la modernidad. Pues en torno a ella fluyen ideas y se describen formas de vida cuyas implicaciones están aún por analizar, desde un esfuerzo tenso por elaborar las estrategias teóricas y prácticas para hacer frente a transforma-

ciones todavía no suficientemente comprendidas en su naturaleza y en sus consecuencias. Así, la pregunta por las fronteras que circunscriben el conocimiento y la existencia, convertidas al mismo tiempo en limitaciones y en condiciones de posibilidad, se entrecruza con la aspiración a nuevas formas más adecuadas de experiencia; la resistencia a una resignada insatisfacción o a la tentación al repliegue en una interioridad llena de deseos sublimes, se contrapone con la búsqueda decidida de criterios capaces de orientar indeterminadas expectativas de una vida mejor; y la necesidad de nuevas formas de autoconciencia, susceptibles de adaptarse a un mundo que multiplica rápidamente los factores de interdependencia, de diferenciación y de conflicto, tiene respuesta en los diferentes proyectos de disolución-construcción de la individualidad. Tras la pista de esta polarización de temáticas diferentes, entretejidas como un tapiz sobre una tensión subyacente que viene a constituir su estructura nodal, los diversos desarrollos muestran cómo, al fin, ninguna formulación unívocamente dibujada logrará imponerse, sino que más bien combaten entre sí pero incluyendo generalmente, aunque sea de una forma subordinada, las razones de los adversarios.

Lo que este libro plantea es una reflexión sobre algunas de estas formulaciones modernas de la condición humana, en las que se desarrollan problemas en configuraciones móviles que se expanden o se contraen en su proyectarse hasta nosotros. Con ella no se pretende reproponer los ideales o modelos que se describen, ni tampoco tomar partido a favor o en contra de posiciones hoy difusas y que no pueden discutirse aquí a fondo. De hecho, las cuatro panorámicas que componen el volumen están dotadas de

una autonomía específica, y lo que las articula entre sí —aparte del eventual placer que pudiera derivarse de un descubrimiento gradual y autoenvolvente de categorías, actitudes y posibilidades teóricas en razón de la progresiva inserción de los pensamientos elaborados en una estructura expositiva vertebrada sobre la cuestión cardinal de la idea de humanidad— es la diferente combinación en cada caso de las mismas preguntas, que incrementa el rendimiento de ese entrecruzamiento de voces. El objetivo, en realidad, es, más bien, contribuir a pensar con mayor claridad ciertos presupuestos tácitos, analizar ciertas metáforas influyentes que siguen presionando sobre nosotros, buscando en lo posible la conexión entre la problemática tratada y la situación actual para calibrar nuestra dependencia o nuestra libertad respecto a las hipótesis y esbozos de solución trazados. Una reflexión de este tipo podría parecer oportuna en un momento como el actual, en el que se tiende a desdramatizar y a asumir la conciencia de los conflictos, pero probablemente porque se ha generalizado la impresión de que todos los ideales de humanidad están acabados, y de que todos los proyectos de emancipación no son más que mitos o metarrelatos ilusorios. ¿No es cierto esto? ¿No se tiende a considerar, cada vez más escépticamente, que los relatos de emancipación de la humanidad no son más que cuentos para adultos?

Las metamorfosis del ideal de humanidad en la época moderna se producen al hilo de esa evolución del pensamiento, tan característica de este tiempo, en virtud de la cual el énfasis en una fundación del sujeto de tipo metafísico va dejando paso paulatinamente a un desmembramiento del principio de individuación que si, en un primer momento, se experi-

menta como el triunfo del *pathos* de la universalidad inherente a la subjetividad, acaba finalmente por insinuarse como mera reducción del yo a resonancia de voces extrañas. El ámbito de las preguntas se va transformando profundamente y con él el de las respuestas. En todo caso se produce, de un modo más que evidente, el abandono de los prometeicos programas de crecimiento piramidal del individuo y de la humanidad, característicos del XIX, para aterrizar en nuestros días en la individualidad modular, componible y descomponible a voluntad, un hombre sin necesidad alguna de unidad y coherencia, un individuo al que le es extraña la exigencia de autoconstruirse bajo la inspiración de modelos ejemplares elevados. El fracaso de los esfuerzos desplegados durante siglos para legitimar un concepto de progreso de la humanidad como tal conduce así, en nuestra época, a replanteamientos contrastantes que dan lugar a nuevas formas de autocomprensión, de sensibilidad y de conducta.

En el contexto mental de la tradición metafísica, la noción de humanidad quedaba bloqueada por una oposición dualista de instancias que la mantenían en un *impasse*, y cuya traducción inmediata tenía lugar en la forma de un cierto estancamiento histórico, social y personal. Era necesario romper con esta situación y modificar ese mundo de representaciones, de prescripciones y de valores que se había vuelto estrecho y opresivo. Y el movimiento ilustrado europeo se propuso afrontar, con un gran bagaje crítico y conceptual, la necesidad de encontrar una solución. La razón, sometida a autocrítica, muestra sus límites, al mismo tiempo que comienza a crecer su autoexigencia de aclimatarse al cambio, a la expansión conflictual, a la superación de los desni-

veles necesarios que todo proceso de crecimiento conlleva. Contra las filosofías de la conciencia y de la inmediatez, se pone el acento en la fluidez de los procesos históricos. Y una cierta dialéctica se configura, ya en Kant, como estrategia que integra las contradicciones en los mecanismos mismos del desarrollo y la autoexpansión de la humanidad. Pero de este modo, aunque Kant declara como un mero ideal regulador el esfuerzo de la humanidad por convertirse en dueña de sí misma —dando a entender que la contradicción y el conflicto, con su carga de inquietud y desazón, nunca serán reabsorbidos—, su filosofía de la historia unifica todavía, en torno a ese esfuerzo, la complejidad de los fenómenos históricos, que aparecen unidireccionalmente dirigidos por la astucia de la razón, por la «insociable sociabilidad». Consumado previamente el paso del *ego cogito* al *ich denke* —es decir, del yo empírico como sujeto racional al yo trascendental como sujeto general impersonal—, la razón puede quedar asociada a la efectividad del proceso mismo de su realización visible en la historia. La humanidad, aun sin proponérselo, crece acumulativamente sobre sí misma como una bola de nieve, impulsada indefinidamente hacia el futuro.

Ahora bien, el progreso así concebido, en cuanto dotado de una inercia de movimiento depositada en el tiempo, no se hace real, no se encarna de hecho, sin la actividad de las voluntades individuales conscientes. A los sucesores de Kant y críticos del optimismo ilustrado no les pareció, por ello, que la solución kantiana constituyese un avance no ambiguo. Todavía hoy el rechazo de la dialéctica histórica, incluso el proyecto de su recuperación adormiana en clave negativa, están motivados —como se hace ver

en la sección primera del libro—, más que por su carácter antindividualista, por su vinculación histórica a penosos procesos colectivos de estandarización y de subordinación de los individuos a procesos macropolíticos anónimos, privándoles de esa posibilidad —que da su sentido a la dialéctica, según Hegel— del retorno del sujeto sobre sí mismo enriquecido por el contacto con el mundo y por la coimplicación en la vida de la comunidad. Ésta fue ya, en buena medida, la motivación íntima de esa cultura romántica de la subjetividad, que surge como reacción a una demasiado amplia pérdida de sí en lo colectivo, y que se niega a seguir esperando indefinidamente con fe en el advenimiento siempre futuro de la «humanidad reconciliada», a sacrificar el presente y el tiempo de la vida de los individuos en favor de un ideal utópico que nunca se hace presente.

La segunda reflexión del libro trata de penetrar en el mundo de esta cultura romántica. La obra de Friedrich Schlegel representa, en este contexto, el afirmarse de un modelo de humanidad innovador que parece, a primera vista, desincronizarse respecto al patrón complexivo de su tiempo, pero que metaboliza, en realidad, aspectos importantes de éste. El primer romanticismo, en general, supuso la irrupción de un estilo de pensamiento que asume como horizonte de sentido la totalidad histórica dialécticamente articulada y el reconocimiento de las escisiones de la modernidad, pero para incitar a un éxodo en el tiempo de una realidad enferma hacia un nuevo mundo que es preciso alcanzar mediante arriesgados y aún desconocidos recorridos. De modo que también en este planteamiento es la contradicción el motor del desarrollo. Pero ahora la contradicción no subyace al proceso de crecimiento como un conflic-

to metafísico mudo, anónimo y lacerante entre sujeto y objeto. Concretando esa totalidad dialéctica como poesía, Schlegel hace de esa inarticulada laceración real un discurso, de modo que el momento meramente subjetivo, decantado de su inefabilidad, reencuentra el lenguaje poético de lo universal y en él se expresa y se comunica. La lucha en la realidad como lucha en el lenguaje es ahora la premisa para el retorno sobre un sí mismo más consciente y más libre. Cada obstáculo superado, cada contradicción resuelta, cada dolor soportado y vencido, cada deslealtad de la que uno se ha repuesto con entereza pueden representar experiencias significativas en cuanto mediadas en nuevas imágenes de la subjetividad. El individuo finito, sin valor en su inmediatez empírica, deja la sofocante dimensión de su conciencia privada y aprende a desplazarse a lo largo y a lo ancho del proceso de la experiencia, pudiendo elevarse hasta los niveles más universales de realización de sus potencialidades.

La unidad articulada de la personalidad, la coherencia originariamente jerárquica de sus instancias ya no son, para el romanticismo, las condiciones del crecimiento individual. El yo es algo a construir, un producto de la propia actividad. Esto implica la exigencia de salir de sí, de proyectarse, de aventurarse en viajes de autoexploración y de autodescubrimiento, dejarse envolver e implicar por lo universal. En la pura interioridad la contradicción no puede resolverse, sino que está condenada a reproducirse apórficamente dentro de ese espacio cerrado. Sólo se desbloquea saliendo al exterior, es decir, haciéndose cargo del no-yo. El sujeto no encuentra, pues, su identidad más que en una continua tensión de relación con lo otro y de diferencia respecto de sí

mismo. Por tanto, somos, de hecho, seres plurales, formados de tantos individuos, de tantos mundos cuantos somos capaces de reabsorber. Ser uno mismo quiere decir ser la pluralidad de los sí mismos que se pueden ser y que se deben llegar a ser. La identidad se hace así abierta, universal, itinerante, es decir, caracterizada por la negativa a cristalizarse en una versión única y estable de sí mismo. Éste es el hombre romántico, que se quiere provisto de múltiples biografías, conjugable en varias figuras y personajes, pero que sabe que tanto él como lo que haga será siempre y sólo un fragmento de sí mismo. La dialéctica de poesía e ironía equilibra y modera el impulso hipertrófico de una subjetividad que aspira ansiosamente a saciar en ella misma la sed de absoluto, de idealidad y de paz que faltan en la prosaica dinámica de la vida social.

Respecto a este hombre romántico, el superhombre nietzscheano —de cuya interpretación se ocupa la tercera parte—, supone, sobre todo, una revisión a fondo de la condición monárquica y soberana del yo, asignada a éste por la tradición humanista de la metafísica clásica, y todavía presente, aunque de forma sublimada, en el proyecto schlegeliano de una *Bildung* como proceso de universalización. El sujeto omnipotente de la moderna filosofía de la reflexión certifica, con Nietzsche, su nihilidad, es decir, descubre que no es capaz de encontrar en sí mismo su razón de ser, un fundamento metafísico, una patente propia e intrínseca de legitimidad. Las jerarquías interiores y la distribución de los dispositivos pulsionales y conceptuales se invierten. La nihilidad del sujeto es vacío de toda sustancialidad y de todo mundo verdadero o, mejor, descubrimiento de que todo ese mundo del ser, de los ideales y de los valo-

res en sí es algo funcional a la vida y a su potenciamiento. Si Schlegel hace del viejo yo sustancial cartesiano un fragmento artificial de la totalidad, un momento de la odisea de la conciencia, Nietzsche descubre la vinculación de la razón a la voluntad de poder. De modo que no existen leyes en el mundo ni mecanismos teleológicos en la historia independientes de la voluntad, de la inteligencia, de los deseos y de las esperanzas de los hombres. Sólo las decisiones individuales subyacen a la marcha de la historia, con lo que ningún proceso histórico-metafísico como progreso de la humanidad puede intrínsecamente funcionar. Esto significa, por una parte, que la contradicción, el *polemos*, se disocia del *logos*, pasando a depender directamente de la vida como voluntad de poder. Y por otra, puesto que esas decisiones individuales que determinan la dinámica de la historia no son ya las decisiones de un yo personal y autoconsciente, sino la lucha de intereses desatada entre puntos diferentes de voluntad de poder, no puede pensarse ya en una libertad como autonomía del propio proyecto ni en una identidad vertebrada en torno a la centralidad de la experiencia de universalización. En un mundo policéntrico los puntos de referencia y los vínculos de lealtad se multiplican y se diversifican, obligando al individuo a disgregarse y a retocar constantemente el esquema de su propia identidad.

Por otra parte, puesto que el tiempo no puede ser ya racionalmente distribuido a lo largo del eje longitudinal de la historia, cada época, más que un contenedor de fenómenos que muestran su común pertenencia lógica a una gradación del proceso evolutivo general, se presenta como un aglomerado caótico, como una mezcla discontinua de tendencias en

lucha que imponen múltiples direcciones a seguir. No hay un tiempo que se renueva a partir de un inicio o fundamento. Por tanto, no hay ninguna actualidad a trascender en un impulso hacia la utopía, ninguna identidad que salga reforzada en esta lucha por ir más allá. La experiencia no se ordena ni se unifica, sino que queda descompuesta en elementos separados, en fragmentos no coordinables y no jerarquizables. El sujeto es una construcción artificial, ficticia, pero el yo ya no es la medida de todas las cosas. Nietzsche trata de pensar, en la figura del superhombre, las consecuencias de este fin de la centralidad del hombre en el mundo y en la historia. Ni hombre ni mundo son unidades estables. Ambos son un devenir «inocente», es decir, no juzgable. Esto marca el fin de la cultura del juicio y el inicio de una filosofía que se autocomprende como *fröhliche Wissenschaft*. El mundo se convierte, para el hombre, en un experimento del que puede ser protagonista si tiene una sana voluntad de aventura. Pues la constatación del individuo de su vacío sustancial y del desierto que crece a su alrededor tras la muerte de Dios, no le invita, en realidad, en el planteamiento de Nietzsche, a renunciar a sí mismo, sino que ese despojamiento de sí como renuncia a los ideales y valores metafísicos le enseña a ser fiel a la vida y a la tierra, es decir, le abre a la diversidad de las apariencias y a la afirmación exultante del devenir. Desechada la ilusión nihilista de un yo autosuficiente, dueño de sí, la afirmación de la vida supone la multiplicidad de las experiencias y de los yos posibles. El superhombre de Nietzsche quiere también hacer experiencias, si bien no quiere capitalizarlas practicando una especie de economía de la acumulación. Pues no cree ya en esa eventualidad del retor-

no dialéctico sobre sí enriquecido por el paso a través de lo otro y por la lucha y la superación de lo negativo. La dialéctica romántica representaba una comprensión de la acción como esfuerzo por una identidad dispuesta continuamente a desintegrarse para volverse a reconstruir, sin nostalgia de la inocencia original ni resistencia al abandono de cualquier posición alcanzada, empujándose a sí misma hasta los peldaños más altos a los que la cultura puede ascender. El superhombre nietzscheano, en cambio, desenraizado de todo suelo metafísico, no se desarrolla en virtud de un proceso de asimilación de lo otro y de recomposición continua de sí mismo, sino en función del despliegue de su propia vitalidad como aventura a través de la diferencia. La intensidad y la profundidad de la individualidad son tanto mayores cuanto más amplio es el contraste de las experiencias y cuanto más difíciles son los desafíos. La contradicción se ha convertido, así, en conflicto entre fuerzas en lucha que no se eliden ni se componen en el equilibrio de una síntesis, sino que forcejean siempre de una en otra confrontación. Sólo en este desarrollo se muestra la sana voluntad de poder, que se traduce en copresencia, en el mismo individuo, de roles, actitudes e ideas que tal vez deberían excluirse entre sí, pero que coexisten en él de un modo contradictorio.

La vida más bella, en fin, no es, para Nietzsche, la que se encarna en la individualidad armónicamente jerarquizada del humanismo clásico, ni la que representa el ideal romántico de la *Bildung* como odisea de la conciencia. Es la de la individualidad proteiforme, inestable, abierta a toda diferencia y a toda transformación, capaz, por tanto, de cambiar de estado con la ligereza del bailarín. Es la vida del

hombre que viaja ligero de memoria y de pasado, deseoso de quemar en el instante sus posibilidades y sus energías, sin preocupación por el futuro y para quien la diferencia entre lo real y lo posible, entre lo original y el simulacro, es una diferencia débil.

Pero tanto aquel entusiasmo romántico de Friedrich Schlegel como esta afirmación de la vida en el superhombre nietzscheano representan un ideal de humanidad y de emancipación que conduce, antes o después, al olvido de las determinaciones y al debilitamiento de la materialidad del mundo en favor de una sobrevaloración de la creatividad, de la vitalidad y del poder de autotransformación del yo. Corren el riesgo, por tanto, aun sin proponérselo en absoluto, de dejar al hombre fascinado en una perpetua adolescencia, en un limbo de irresponsabilidad hecho de ilusiones y desilusiones, de exaltación y melancolía, de donde, sin embargo, hay que salir para entrar en la edad de la madurez. Esta línea de pensamiento sobre la condición humana tiene su contrapunto, en los tiempos más recientes de la época que estudiamos, en otra de inspiración diferente, que se impone, ante todo, la obligación de contar con la instancia de la objetividad, del destino como reabsorción de la circunstancia y de la necesidad y positividad de la autolimitación. La última sección del libro se ocupa, en un intento de completar el cuadro de las tendencias modernas, de la formulación que, dentro de este otro clima mental, ofrece Ortega del ideal de humanidad. Éste no es ya la bella individualidad como plenitud heroica de una riqueza universal, mundo de mundos o voluntad de poder que cifra en sí misma la sobreabundancia desbordante de la energía de la vida, sino la ecuación yo-circunstancia. Ortega parte del principio de que lo otro como

determinación o circunstancia constituye el complemento ineliminable de la identidad procesual. En su tarea de autorrealización, este hombre inserto en una circunstancia ha de someterse a la severa disciplina del conocimiento que le permite distinguir la posibilidad real, de las fantasías subjetivas y de las expectativas inalcanzables. Ello le será posible porque la sangre de la objetividad circula por sus venas. Para restablecer en el sujeto el valor de objetividad del pensamiento, éste debe sintonizar con las cosas mismas en virtud de que la reflexión consume sus presupuestos en la cultura y en la libertad en las que la vida misma se autosupera y se autotrasciende. El resultado es un tipo de hombre que mantiene la fuerza de los ideales pero permaneciendo en el ámbito determinado de una actividad que se sigue de una decisión u opción de ser. Es el hombre que trata de mantenerse en equilibrio entre el impulso de fuga a lo absoluto más allá de las determinaciones de la vocación y de la circunstancia, y la fuerza de atracción más acá de las posibilidades de la realidad que le empuja al conformismo y a la resignación.

Y, tras asistir al relato de estas metamorfosis modernas del ideal de humanidad, ¿estaremos en condiciones de comprender algo mejor las tendencias y dificultades de nuestra situación actual? La negatividad de la autoimagen del individuo contemporáneo parece guardar cierta relación con su naturaleza de residuo o caricatura de los ideales del pasado más reciente. Pero, al mismo tiempo, la necesidad de nuevas vías de salida y de solución podrá encontrar aún orientaciones valiosas en la experiencia de estos esfuerzos teóricos de construcción de la individualidad que no se agotan en algunas formas que podrían revelarse hoy caducas, sino

que contienen una complejidad mayor de la que aparentemente muestran. La idea de un progreso de la humanidad como tal, junto con todas las estrategias para afianzarla y sostenerla, se han venido abajo con los edificios de pensamiento y de experiencia que las albergaban y que las habían hecho creíbles. De modo que, en nuestros días, muchos de los elementos teóricos que integran las formulaciones modernas de la idea de humanidad —la idea de historia como proceso encaminado a un fin, la relación dialéctica entre contradicción y desarrollo, el ideal de formación como universalización, etc.— parecen diluidos, y ello más por el efecto de las tendencias de la sensibilidad común que por obra de análisis filosóficos relevantes. Se han diluido y han perdido su credibilidad al no reflejar experiencias comunes que constatan, por ejemplo, frecuentes contradicciones que no implican desarrollo, o desarrollos discontinuos que no se resuelven en progreso hacia algo mejor. La actualidad no se siente ya como la suma de los logros pasados y el escalón hacia una mayor perfección. El presente se consume en sí mismo. Hoy esta actitud se manifiesta en la tendencia de amplias capas de la sociedad a vivir en la dimensión del solo momento presente, en el extenderse de formas de moral basadas en el mero cálculo de las preferencias subjetivas, convertidas en instancias últimas e inapelables, y el consiguiente rechazo de cualquier renuncia, solidaridad o cesión de derechos individuales en favor de la comunidad, y en la proliferación de comportamientos de simplificación de lo público y de clausura en el ámbito del interés privado. Si la tradición metafísica se proponía producir individuos compactos, estructuras blindadas en equilibrio inalterable, y la dialéctica

romántica planteaba personalidades en lucha consigo mismas, capaces de contradecirse para desarrollarse, hoy parece imponerse un tipo de subjetividad que no se expande, que tal vez no desea expandirse ni aspira a imitar ningún modelo, sino que permanece pasivamente empujada por la dinámica anónima de la vida social. Es la subjetividad que se negocia continuamente, fruto pasajero de conveniencias y de compromisos puntuales. Éste es el individuo modular, componible y descomponible, hecho de partes prefabricadas que se montan o se desmontan a voluntad como piezas de una máquina, un individuo cuyos elementos no han sido orgánicamente reelaborados de acuerdo con un proyecto original de sí mismo, sino adquiridos en un supermercado de fuera y adaptables en función de las situaciones. Se asume la ausencia de centro y se acepta la disgregación consciente y desdramatizada.

Sin embargo, las cosas no son tan simples como este individuo quiere hacer parecer. No es tan fácil cambiar de identidad como se cambia de traje, o ensamblarse modularmente según las conveniencias o el cariz de las situaciones y quedar, sin más, inmune a los conflictos. Ni tampoco es tan posible lograr aislarse de un contexto más amplio de acontecimientos y de tiempos para instalarse cómodamente en el puro presente. Tratar de suprimir las contradicciones ignorándolas o rechazándolas sólo produce su metástasis progresiva. El pasado posee una efectualidad tenaz y el futuro una carga de inquietud que acaban por descomponer a quien trata de refugiarse en el presente inmediato o retirarse al confortable refugio de su privacidad. La reflexión sobre las formulaciones modernas del ideal de humanidad puede darnos, ante estos síntomas de descomposición,

algunas ideas para hacernos cargo de una realidad siempre más real que la meramente forjada por nuestros deseos o nuestra imaginación; puede enseñarnos algo sobre cómo repensar este único mundo de todos y cómo contribuir a hacerlo más habitable. En particular, sugiere al individuo la exigencia ineludible de construirse a sí mismo en contacto creativo con una realidad llena de aporías y de contradicciones. El yo tiene conciencia de sí mismo a través de lo otro, de modo que la conquista de sí pasa necesariamente a través del olvido de la centralidad del yo particular dotado de peculiaridad no comunicable y no universalizable. Se deviene tanto más universalmente humano cuanto menos se está adherido a la propia particularidad del yo. En conclusión, si los grandes metarrelatos acerca de la racionalidad del mundo, del progreso en la historia y de la emancipación de la humanidad han concluido su vigencia, no ha desaparecido, en cambio, la necesidad de nuevas soldaduras entre *logos* y *polemos* o la exigencia de una educación de la humanidad que aspire a convencer, no a vencer, como alternativa a las revoluciones políticas que pueden, tal vez, vencer pero sin convencer.

I. METAFÍSICAS DEL DESARROLLO Y ESTRATEGIAS DE SALVACIÓN

1. EL PROGRESO DE LA HUMANIDAD EN LA FILOSOFÍA KANTIANA DE LA HISTORIA

Empecemos por intentar determinar lo que se pregunta en ese pequeño ensayo del último Kant, titulado *Si el género humano está en constante progreso hacia mejor* [*Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*], que se publicó por primera vez en 1798 incluido en *Der Streit der Fakultäten*. Dice Kant que lo que él pregunta no es si se da un progreso evolutivo del hombre en sentido biológico —«si se originarán nuevas razas humanas»—, sino si el hombre mismo progresa, y «no según el concepto de la especie, sino según la totalidad de los hombres reunidos socialmente sobre la tierra [*sondern dem Ganzen der gesellschaftlich auf Orben vereinigten Menschen*], repartidos por pueblos»¹. La forma de saber esto no es averiguar si, de hecho, se ha producido o no un progreso de la humanidad a lo largo de su historia

¹ Las obras de Kant se citan según la edición *Kants Werke, Akademie Textausgabe*, Walter de Gruyter, Berlín, 1968, indicando título del escrito, tomo y página. Aquí *Der Streit der Fakultäten*, VII, p. 79.

hasta el presente. El recurso a la historia empírica no resolvería la cuestión, pues «se trata de seres que actúan libremente, a los que se puede dictar de antemano lo que deben hacer, pero de los que no se puede tener seguridad sobre qué harán»². Aunque la historia empírica nos muestra que ha existido, de hecho, en algunos aspectos, una marcha de la humanidad en su conjunto en una dirección progresiva hasta el presente, nadie podría asegurar que, en un futuro, no pudiese retroceder en esos mismos aspectos. Desde luego sería absurdo no admitir un progreso empírico en la historia como desarrollo, por una parte, de las ciencias y de su aplicación técnica y, por otra, como mejora paulatina de las condiciones político-sociales favorables a una convivencia cada vez mejor regulada. No se puede negar el aumento del dominio humano sobre la naturaleza externa, que ha proporcionado bienestar material y seguridad, y sobre la propia naturaleza del hombre, en el sentido de un mayor autodomínio necesario para organizarse socialmente de un modo más conveniente para todos. Pero Kant no se refiere en su pregunta a esta versión empírica del progreso como aumento de conocimientos y técnicas que redundan en una mejora de las condiciones de vida, sino que pregunta por un progreso como crecimiento de la humanidad misma. Y la forma de saber esto no puede ser sino averiguando si, en la humanidad como tal, se da la necesidad y la posibilidad de un progreso, o sea, en lenguaje kantiano, si de la condición *hombre* es deducible *a priori* la condición *progreso*.

Kant resuelve esta cuestión con el razonamiento

² I. KANT, *Der Streit...*, p. 83.

siguiente. En el hombre, en cuanto ser biológico, puede constatarse un desarrollo empírico en la dirección de una determinada esencia orgánica: la esencia cuerpo humano³. La experiencia no nos ofrece, en cambio, objeto o estado alguno de hecho del que pudiésemos decir que es el hombre, como ser espiritual, al término de su desarrollo. Empíricamente, por tanto, el hombre, como ser espiritual, no finaliza su desarrollo en ningún estadio concreto, sino que progresa sin que pueda descubrirse nunca la forma última a la que tiende. Esto significa que, como ser espiritual, el suyo es un desarrollo totalmente indeterminado, abierto, como corresponde a un ser —el espíritu— cuya condición esencial más característica es la libertad. Por tanto, podría definirse la condición humana diciendo que, antes que nada, el hombre es un conjunto de disposiciones, una existencia en germen, potencialidad o dinamismo de razón y libertad. No es la esencia del hombre una esencia sustancial, ya en acto, sino siempre dinámica y nunca realizada. Por ello, a esta esencia del hombre como dinamismo racional y libre le conviene, como constitutivo propio, la esencia progreso: «La razón en una criatura —dice Kant— es la facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos. Pero ella misma no actúa instintivamente, sino que necesita ensayos, ejercicio y aprendizaje, para poder progresar lenta de un peldaño a otro del conocimiento.

³ Esta demostración, más detallada, en M. SACRISTÁN, «Concepto kantiano de la historia», en AAVV, *Hacia una nueva historia*, Akal, Madrid, 1985, pp. 85-108.

Por eso cada hombre tendría que vivir un tiempo ilimitado para poder aprender cómo usar a la perfección de todas sus disposiciones naturales; o si la naturaleza ha fijado un breve plazo a su vida, como ocurre, necesita acaso de una serie incontable de generaciones que se transmitan una a otra sus conocimientos para que, por fin, el germen que lleva escondido la especie nuestra, llegue hasta aquella etapa de desarrollo que corresponde adecuadamente a su intención»⁴.

Sin embargo, ¿no es ésta una respuesta netamente ambigua? En ese texto se habla, al mismo tiempo, de un progreso ilimitado y de un progreso hacia un final en el que el germen escondido de la especie humana llegaría al pleno desarrollo que corresponde a su intención. ¿Cuál es, entonces, la posición real de Kant sobre la cuestión? ¿Progresará la humanidad indefinidamente hacia adelante —lo cual implica abrir el concepto mismo de humanidad rompiendo el cierre de la «historia universal»—, o se trata de un progreso dirigido a una meta final en el interior de una humanidad como totalidad cerrada entre un principio y un término de la historia?

«En los hombres —había dicho Kant previamente—, aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón pueden desarrollarse completamente sólo en la especie [*nur in der Gattung*], no en los individuos»⁵. Pero, al formular su pregunta, Kant se refería expresamente a la humanidad como tal, no al progreso determinado en esferas concretas de la vida.

⁴ I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, VIII, pp. 18-19.

⁵ I. KANT, *Idee...*, p. 18.

¿Cómo se compaginan ambas cosas? Lo que sucede es que el progreso, como realización de las potencialidades humanas, no puede concebirse sino referido a la sociedad. Sin la sociedad y su evolución a través de la historia, la categoría de progreso está completamente vacía. Necesita de la «intuición» del paso empírico de la humanidad a mejores condiciones de vida para ser una categoría significativa. Una idea pura de progreso, estrictamente *a priori*, fuera de la realidad del tiempo, no es más que una forma que necesita un contenido. Pero por eso tiene que haber ambigüedad. Pues, por una parte, una meta de perfecta realización de la humanidad, que sobrepasa todo límite de la experiencia, queda siempre más allá de todo progreso empírico, mientras, por otra, no puede pensarse en un progreso de la humanidad como tal sino como teleología dirigida hacia un final de plena y absoluta realización. Es decir, ni se puede hacer coincidir progreso e historia, ni se puede pensar en un progreso de la humanidad como tal sino en conexión con la historia.

Esta resistencia de la idea de progreso a no dejarse reducir totalmente, ni a lo que sucede como dinámica interna de la historia, ni a algo que pudiera deducirse estrictamente *a priori* como una esencia, pone de manifiesto la interna contradictoriedad de esta noción tan empleada en un sentido que anula su propio significado: «Todo progresa en el todo —escribe Adorno—. Sólo no lo hace hasta hoy el todo mismo. Los versos de Goethe: “Y todo urgir, todo bregar/Es eterna calma en Dios nuestro Señor”, codifican esta experiencia. Y la doctrina hegeliana del proceso del espíritu del mundo, de la dinámica absoluta, como un volverse sobre sí mismo o un

juego consigo mismo, se aproxima extraordinariamente a la sentencia de Goethe. Sólo habría que agregar una *nota bene* a la suma de ambas intuiciones: que aquel todo, en su movimiento, permanece inmóvil porque no conoce nada fuera de sí. No es lo absoluto divino, sino su contrario desfigurado por el pensamiento»⁶. Algo que testimonia, en cierto modo, esta contradicción en el plano de nuestra experiencia, es el hecho de que hoy, ciertas cosas que para Kant aparecían como condición de posibilidad de un progreso de la humanidad como tal, acaban por resultar, para nosotros, cosas completamente antitéticas con él⁷.

En realidad, esa idea de una totalidad histórica de la humanidad en marcha hacia una meta fue una aportación de la fe cristiana sistematizada, de manera determinante, por San Agustín. En este sentido, lo decisivo de su *De Civitate Dei* consiste en ofrecer, por primera vez, un concepto de la historia universal como proceso teleológico, aunque este concepto no lograra estructurarse, con la suficiente coherencia teóri-

⁶ T. W. ADORNO, *Consignas*, trad. cast. R. Bilbao, Amorrortu, Buenos Aires, s. f. p. 33.

⁷ Lugar obligado de referencia para la cuestión es la crítica de Benjamín a la confusión socialdemócrata de progreso y humanidad que, en los últimos siglos, ha caracterizado, en general, a las doctrinas filosóficas sobre el progreso. La objeción de Benjamín era que, «si bien es cierto que la humanidad no progresa *tel quel*, según la fórmula publicitaria del cada vez mejor, tampoco existe una idea de progreso sin la de humanidad» (T. W. ADORNO, *op. cit.*, p. 29). Es decir, si la historia universal es sinónimo de humanidad como totalidad cerrada, entonces no puede hablarse de progreso, pues la humanidad es lo que ya es en el interior de la totalidad que ella misma forma. Pero, por otra parte, sin la idea de humanidad tampoco es posible hablar de progreso.

ca, las exigencias antinómicas de su propio contenido. Pues San Agustín trata de conjugar las ideas de progreso, redención y teleología histórica. Sin embargo, estas ideas no pueden asimilarse la una a la otra, fuera del contexto teológico agustiniano, sin anularse reciprocamente. Si se identifica progreso con redención —entendida como intervención divina en la historia—, entonces la idea de progreso, que necesita la temporalidad como contenido, pierde su significado racional para situarse en un contexto teológico. Y, si hemos de creer que el progreso se produce como marcha de la historia hacia un final de plena autorrealización, entonces no es posible escapar a la canonización sancionadora de esta marcha tal como se produce de hecho, «entretrejida —dice Kant— con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles»⁸. Además de que, en este caso, tanto en el plano conceptual como en el empírico, la convicción de que la historia es ya, por sí misma, progreso, lo anularía simplemente sin más. De este modo, la conciliación de la teleología inmanente a la historia y al concepto de humanidad como sujeto de todo progreso, por una parte, con la necesidad de una no limitación de la humanidad a su propia esfera —exigida por la idea misma de progreso—, por otra, que en San Agustín sólo es posible desde la clave de su fe cristiana, no consigue salir, en su kantiana traducción secularizada, de la paradoja, ni liberarse de la perplejidad consecuente a su propia contradicción.

El modelo agustiniano de la *civitas* humana era Roma y su historia, tal como los historiadores latinos

⁸ I. KANT, *Idee...*, p. 18.

la habían dejado escrita: «La ciudad no es sino una multitud de hombres coaligada por el vínculo de la sociedad [*hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata*]»⁹. Esta concepción de la *civitas*, como cuerpo político y social, se ampliaba, ya en la Antigüedad, en la idea estoica de «ciudad del mundo», idea que fue bien aprovechada por el imperialismo romano para sus fines de dominio. Pero, para San Agustín, la que progresa es sólo la ciudad de Dios, o sea, el cuerpo de Cristo que es «*tanquam in uno quodam homine diffuso toto orbe terrarum et succrescente per volumina saeculorum*»¹⁰. Al tratar de ofrecer una visión sintética del desarrollo completo de la humanidad a través de la historia, San Agustín advierte, no obstante, que éste no puede referirse a la sola noción del crecimiento cierto del cuerpo de Cristo, sino que ha de intervenir también de algún modo la *civitas* terrena. Presenta entonces la dialéctica de las dos ciudades como dinámica propia de la historia¹¹. La *civitas Dei* tiende hacia el bien y hacia la

⁹ Las obras de San Agustín se citan según la edición de *Obras completas*, Ed. Católica (BAC), Madrid, indicando título del escrito, tomo y página. Aquí *La Ciudad de Dios*, XV, 8, 2, vol. XVII, p. 160.

¹⁰ SAN AGUSTÍN, *Comentarios a los salmos*, CXVIII, 16, 6, vol. XII, p. 23.

¹¹ «Al género humano lo hemos dividido en dos clases: los que viven según el hombre, y los que viven según Dios. Y lo hemos designado figuradamente con el nombre de las dos ciudades, esto es, dos sociedades humanas: la una predestinada a vivir siempre con Dios; la otra, a sufrir castigo eterno con el diablo [...]. Todo este tiempo o este siglo, en el que desaparecen los que mueren y les suceden los que nacen, constituye el desarrollo de estas dos ciudades de que hablamos» (SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XV, 1, 1, vol. XVII, p. 140).

perfección, mientras que la *civitas terrena* tira hacia el mal y hacia la destrucción, porque hay como una dinámica del pecado que lleva cada vez mas lejos sus estragos.

Pero al secularizarse esta visión agustiniana de la historia, el progreso tiene que pensarse entonces referido exclusivamente a la *civitas terrena*, apareciendo en tal caso la sucesión de los hombres, a través de los siglos, «como un mismo hombre —dice Pascal— que subsiste siempre y aprende continuamente»¹². La historia es ahora la marcha armónica de la humanidad en su conjunto hacia su pleno desarrollo, aunque los hombres no se propongan conscientemente esta meta de universal perfección. Es decir, se identifica progreso con historia, mientras que la noción misma de progreso no se deja reducir por completo a lo que ocurre como dinámica interna de la historia. Y lo que se sigue de esta identificación es la imposibilidad de escapar al asentimiento conformista de lo que sucede tal como sucede, conformismo que se tratará de disimular bajo la máscara de lo que exige ser comprendido como «astucia de la razón»: «No se imaginan los hombres en particular —dirá Kant—, ni tampoco los mismos pueblos, que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la naturaleza, que ellos ignoran»¹³.

Lo que en San Agustín era tensión y lucha entre lo terreno y lo celestial —la dinámica de la histo-

¹² Citado por H. I. MARROU, *Teología de la historia*, trad. cast., Rialp, Madrid, 1978, p. 76.

¹³ I. KANT, *Idee...*, p. 17.

ria— debe traducirse ahora en antagonismo dialéctico, en el seno de la historia misma, entre fuerzas opuestas: «Una sociedad en la que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores, con el poder irresistible de una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la naturaleza ha asignado a la especie humana [...]. La necesidad es la fuerza que empuja al hombre a entrar en esta coerción. Necesidad la mayor de todas, a saber, la que los hombres se inflingen entre sí, al no poder convivir en medio de su salvaje libertad. Pero, sólo dentro del ámbito cerrado que es la sociedad civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor resultado»¹⁴. ¿Qué es lo que queda, en tal caso, del progreso del hombre en humanidad, o sea, del crecimiento de la humanidad misma? El mismo Kant habrá de reconocer que del progreso económico y legal de la humanidad no se sigue necesariamente también un progreso moral. El avance de los conocimientos y de las técnicas que elevan el nivel de vida y perfeccionan el control político no es capaz, como tal, de aportar una mejora óptica de la humanidad, porque el hombre, para Kant, es y será siempre lo que es. ¿En qué consiste entonces la aportación específica del progreso? Pues no en un *quantum* creciente de la moralidad en el sentir, sino tan sólo de los productos de la legalidad en las acciones debidas, al margen de las intenciones que los ocasionan.

San Agustín entendía la redención —factor clave de su concepción del progreso— como un hecho histórico que ha tenido lugar y, en virtud del cual la

¹⁴ I. KANT, *Idee...*, p. 22.

humanidad, ya redimida, se encamina, a través de la historia, hacia el reino de Dios. Al mismo tiempo, la redención tiene el sentido de progreso como renovación de la humanidad. Pero sólo la teología cristiana ofrece esta posibilidad de un concepto de progreso como *salto cualitativo* de la humanidad a un ser nuevo, más allá de la corrupción moral y la deformidad espiritual propias del hombre viejo. Lo nuevo sería la humanidad misma, pero en cuanto salvada y definitivamente liberada. Sólo en este contexto teológico es posible hablar de una redención que, siendo el *telos* de la historia, no implica que la historia se dirija directa e inmanentemente a ella, aunque pueda estar, de alguna manera, mediatizada por la historia. Pues para el cristianismo, la redención se inserta en la historia en virtud del plan divino, si bien se contrapone a ella a causa del pecado cometido por el hombre¹⁵. San Agustín puede reconocer así que redención e historia no son la una sin la otra, pero tampoco la una en la otra, sino que están en una tensión cuya energía acumulada no apunta a

¹⁵ «Dios, autor de las naturalezas y no de los vicios, creó al hombre recto; pero él, pervertido espontáneamente y justamente castigado, engendró hijos pervertidos y castigados [...]. Aún no se nos había creado y distribuido a cada uno la forma en que habíamos de vivir, pero existía ya la naturaleza seminal de la cual habíamos de nacer. Y viciada esta naturaleza por el pecado, encadenada a la muerte y justamente condenada, no podía nacer del hombre un hombre de distinta condición. Así, por el mal uso del libre albedrío, nacieron esta serie de calamidades que, en un eslabonamiento de desdichas, conducen al género humano, de origen depravado y como de raíz corrompida, hasta la destrucción de la muerte segunda, que no tiene fin, con la excepción de los que, por la gracia de Dios, se han liberado» (SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIV, vol. XVII, pp. 25-26).

otra cosa que a la superación de la historia misma. Ahora bien, es imposible traducir a un plano filosófico esta idea cristiana de redención como salto cualitativo de la humanidad a un ser nuevo y, al mismo tiempo, como mediada por la historia. Sólo cabe aceptar la tensión interna como ineludible a la auténtica noción de progreso, tal y como propone Walter Benjamin en su fragmento político-teológico: «Si una flecha indicadora señala la meta hacia la cual opera la *dynamis* de lo profano, y otra señala la dirección de la intensidad mesiánica, es cierto que la pesquisa de felicidad de la humanidad libre se afana apartándose de la dirección mesiánica. Pero, igual que una fuerza es capaz de favorecer en su trayectoria otra orientada en una trayectoria opuesta, así también el orden profano de lo profano puede favorecer la llegada del reino mesiánico»¹⁶.

Como puede verse, para Benjamin, la idea de progreso de la humanidad como tal no es separable de la idea de redención: «Sólo el Mesías mismo consume todo suceder histórico y en el sentido precisamente de crear, redimir y consumir su relación para con lo mesiánico»¹⁷. El progreso sería, también en este caso, la regeneración de la humanidad. Pero hay una condición: es preciso pensar esta regeneración no como meta, ni como finalidad inmanente de la historia, sino simplemente como su final, como el horizonte que se abre en virtud de la expiación. La regeneración no es, entonces, algo sucedido ya históricamente, sino algo por realizar, lo cual anula cualquier posibilidad de

¹⁶ W. BENJAMIN, «Fragmento político-teológico», en *Discursos interrumpidos*, trad. cast. J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1982, p. 193.

¹⁷ *Ibidem*.

legitimación política para una teocracia al impedir la tentación de edificar «el orden de lo profano» sobre la idea del reino de Dios. Por otra parte, este concepto no excluiría *tout court* el de historia, sino que simplemente exigiría un concepto de humanidad como «aquello que no excluye absolutamente nada»¹⁸. Así, la noción de progreso, que implica un concepto de humanidad como totalidad abierta, en vez de impedir el ejercicio crítico sobre el transcurso de los acontecimientos tal como se produce de hecho, lo exige, permitiendo que se realice, a través de él, la humanidad como aventura de la libertad. Esto no es viable desde el concepto kantiano de humanidad como totalidad delimitada, pues con su limitación sujeta a todo individuo y lo apresa mediante un vínculo dogmático de pertenencia.

2. TRES DEFINICIONES DEL PROGRESO Y DEL VALOR DE LA ACCIÓN INDIVIDUAL

2.1. PLATÓN: LIBERACIÓN Y VIDA CONTEMPLATIVA

En el pensamiento de Platón no cabe hablar, en sentido propio, de un progreso de la humanidad como tal. El pensamiento griego no ha descubierto aún el concepto de historia como comprensión de un tiempo en el que la humanidad se encamina unitaria y armónicamente hacia un fin último. Ésta es una idea característica del cristianismo, que también aporta al pensamiento de Occidente el concepto de

¹⁸ T. W. ADORNO, *op. cit.*, p. 29.

libertad basada en la subjetividad individual, independiente de los condicionamientos naturales, como fundamento de la responsabilidad moral respecto a uno mismo y respecto a los demás. Como observa Hegel, en la *Sittlichkeit* griega, el punto de vista moral resulta inseparable de la realidad sociopolítica, de manera que cabe decir con razón aquello de que, si bien los griegos fueron hombres éticos, no fueron, en cambio, hombres morales¹⁹. Y es que, mientras el hombre griego se concibe a sí mismo como una parte de la naturaleza —que es la totalidad eterna a la que todo ser individual retorna en cumplimiento de la universal justicia de la restitución—, el cristiano ve la naturaleza como una parte del hombre, como la mediación que está ahí para su perfecto desarrollo, como la «cáscara» —dirá luego Kant— que alberga en germen la humanidad auto-realizada. El tiempo no comienza ni acaba para un griego, pues no hay más que un tiempo cósmico que da vueltas incesantemente. Para un cristiano, en cambio, el tiempo tiene sentido porque, a lo largo de él, se desenvuelve lo que es esencialmente temporal: la existencia humana. El tiempo cristiano es un tiempo histórico.

Pero, aunque en Platón no exista la formulación de una idea de progreso de la humanidad como tal, hay, en cambio, en su pensamiento, elementos conceptuales que serán decisivos en el planteamiento cristiano y postcristiano de esta cuestión. La idea de un desajuste turbador entre lo que el hombre es y lo

¹⁹ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburgo, 1955, vol. I, p. 249.

que debiera ser, la necesidad de una transformación que libere al hombre de sus desgracias, la convicción de que esa transformación no es un asunto exclusivo del individuo, sino que depende de un proceso más general en el que el esfuerzo individual ha de quedar inserto, la idea de un antagonismo entre fuerzas contrarias como dinámica del proceso de liberación, y la estimación del valor catártico del acceso cognoscitivo a la verdad de ese proceso como itinerario que compete al individuo en esta empresa, son aspectos cuyo significado conviene examinar en el platonismo previamente al posterior uso que se hará de ellos cuando se configure una teología o una filosofía de la historia.

El platonismo vio en la misma condición finita del hombre, origen de las desgracias de su existencia, la razón explicativa de su mutabilidad. El «progreso» del hombre —palabra que sólo es apropiada en este contexto si se la lee como equivalente a *liberación* y, por tanto, en el ámbito del platonismo, sería más pertinente decir *regreso*— es concebido como paso del no-ser al ser. La imperfección humana se debe al carácter temporal de la existencia, consecuencia de la vinculación del alma a un cuerpo material corruptible²⁰. Por esta caída en la rueda del tiempo, la existencia del hombre mortal no se corresponde con su esencia inmortal. Hay, en consecuencia, un desajuste, una diferencia turbadora entre el verdadero ser humano, siempre idéntico a sí mismo, y su existencia empírica en el mundo. Vivir es estar desterrado, lejos de la

²⁰ Las obras de Platón se citan por la edición *Diálogos*, de la Biblioteca Clásica Gredos, indicando título del escrito, tomo y página. Aquí *Gorgias*, 493a ss., vol. II, pp. 94-95; cfr. también *Fedón*, 63a ss., vol. III, p. 37; y *Timeo*, 41a ss., vol. VI, pp. 187-188.

patria que nos es propia, encarcelado y en deseo perpetuo de libertad y de retorno.

Y es que de los seres finitos no se puede decir, en rigor, según Platón, que *son*, pues se van desvaneciendo en cada momento de su ser. La existencia temporal no se da sino en el puro instante que nunca es, entre un pasado fuera ya de todo alcance, y un futuro que aún no nos es dado. Para ser habría que estar libre del tiempo, nunca ya no-ser y nunca ser diferente, o sea, ser idéntico a sí mismo e inmutable²¹.

Lo característico del platonismo, pues, parece encontrarse en una cierta negativa a aceptar la finitud como destino propio de la humanidad, considerando el mal como algo inconsistente, una pura privación accidental, no-ser o apariéncia que se disuelve en virtud del esfuerzo filosófico. La temporalidad y, por tanto, la finitud humana se superan mediante el acceso a lo que es. A través del conocimiento inteligible de las esencias podemos acceder a lo no contingente intemporal. Toda la ocupación del sabio debe ser tratar de superar el impedimento de lo sensible, de lo temporal, para llegar al ser, lo que significa liberarse del mal del cuerpo y del no-ser del tiempo. Es decir, la ocupación del sabio equivale, como afirma expresamente Platón, a ejercitarse en morir: «Es posible que pase inadvertido a los demás que cuantos se dedican por fortuna a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar

²¹ «Ser verdaderamente —dice Plotino— consiste en nunca jamás dejar de ser y en no ser de otro modo, esto es, en ser del mismo modo, esto es, indiversificadamente. No conlleva, por tanto, sucesión alguna de una cosa tras otra [...], ni puedes tomar de ello un antes y un después» (PLOTINO, *Enéada*, III, 7, 6, ed. J. Igal, Gredos, Madrid, 1985, p. 210).

mueertos [...]. Pues si alguna vez hemos de saber algo propiamente hablando tenemos que desembarazarnos del cuerpo, y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas. Solo entonces tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados: la sabiduría. Tan sólo entonces, una vez muertos, y no en vida»²².

En realidad, la existencia del mal no representa enigma alguno si no se admite la consistencia del tiempo, pues el problema del mal y el del tiempo tienen el mismo origen. En ambos casos, el hombre se encuentra ante la separación entre lo que es y lo que debería ser. El tiempo no es algo que lleve en sí mismo su razón de ser; por eso no se le reconoce el derecho a ser. La muerte hace del tiempo algo inconsistente. De igual manera, el mal es la incomprendible existencia de lo que no tiene derecho a existir. ¿Cuál es la solución que el pensamiento griego ofrece a este problema último? Pues la de orientarse a buscar el ser rechazando al terreno de la mentira todo lo demás; o sea, aislar una perfección como fijación en el tiempo de duraciones, de consistencias, que tienen con la eternidad una equivalencia de dignidad y de valor, y conferirle sólo a ella el rango de ser. El objeto del conocimiento inteligible es así el *noetón* inmutable, a diferencia del *aisthetón* o *doxastón* siempre cambiante. Mediante la contemplación de lo inmutable, el alma se eleva hasta el conocimiento de su fuente originaria, el Sumo Bien o Uno más allá de toda esencia definida²³. También para Aristóteles la *theoria* tendrá

²² PLATÓN, *Fedón*, 64a-66b, p. 39.

²³ «Así piensa lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es,

un valor liberador, pues es la acción de alcanzar, mediante la demostración, una realidad en sí, deducible por la razón, a partir de la observación de los seres finitos, como causa formal de la existencia. De este modo, el hombre alcanza la verdad, que es inmutable, y que le redime de su alienación al sustraerle de lo temporal y elevarle al plano de lo que siempre *es*.

No es extraño, pues, que ya en Platón, pero más abiertamente en Plotino, el problema metafísico del ser finito y el problema moral de la liberación del alma no sean sino las dos caras de un único problema. La aparición en el mundo de un ser se concibe como simple inversión o pura degradación de una esencia. Cada ser primero deja proceder fuera de sí un ser segundo que es su copia degradada, y que, al quedar necesariamente dentro de los límites de aquél, será siempre algo que se le opone. Por tanto, si producción del ser equivale a degradación, bastará anular su efecto, o sea, rehacer en sentido inverso la trayectoria de su producción, para eliminarlo. Es precisamente de este modo como el universo recupera su eterna estabilidad. Y la liberación del hombre no será más que eso mismo: una procesión regresiva en la que se vuelve a unir lo que hay de divino en el hombre (su alma) con lo que hay de divino en el todo. Pues «no está en la naturaleza del alma alcanzar la nada extrema. El descenso más

intelige, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve a lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia [...]. Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la idea del Bien» (PLATÓN, *República*, 508d, vol. IV, p. 333).

bajo es el descenso al mal, al no-ser, pero nunca a la nada extrema [...]. No hemos sido separados totalmente, no estamos separados a pesar de que la naturaleza corporal nos ha forzado a ello»²⁴.

El ascenso cognoscitivo al ser inmutable, la contemplación de las Ideas a través de la que accedemos al Ser supremo, no tienen, en definitiva, en el platonismo, el único significado de un esfuerzo ascético individual. Ese ascenso trasciende los límites de la vida humana individual para situarse en el devenir mismo de la realidad entera, que pasa, a través de él, de un estado condicional a un estado absoluto. En otras palabras, mi ascenso a lo que *es* y mi identificación con él es, al mismo tiempo, aspiración del mundo a una unidad perdida²⁵. Por eso la contemplación del sabio no es, en realidad, sino un intento de identificación de los movimientos del alma individual con los del alma del mundo, en la que el alma individual tiene su origen: «Cuando un hombre ha cultivado en sí el amor a la ciencia y a los pensamientos verdaderos, cuando entre todas sus facultades ha ejercitado principalmente la capacidad de pensar en las cosas inmortales y divinas, un hombre así, si llega a alcanzar la verdad, es necesario

²⁴ PLOTINO, *Enéada*, VI, 9, 11. Cfr. W. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, Longmans Green, Londres, 1948, vol. II, p. 42.

²⁵ Es bastante significativo que ya Plotino dijera algo como esto: «La dialéctica es la parte más valiosa de la filosofía. Porque cierto es que no hay que pensar que sea éste un instrumento del filósofo, pues no consiste en meros teoremas y reglas, sino que versa sobre cosas reales y maneja los seres como material» (PLOTINO, *Enéada*, I, 3, 5, ed. cit., p. 231). Cfr. el sugerente comentario a este texto que ofrece G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, trad. cast. W. Roces, FCE, México, 1977, t. III, pp. 31-53.

que, en la medida en que la naturaleza humana puede participar de la inmortalidad, goce ya eternamente de ella. Él rinde culto incesante a la divinidad, porque conserva siempre en buen estado lo divino que hay en él. Es, pues, necesario que sea feliz. Ahora bien, hay que hacer coincidir los movimientos del alma con los que le son propios. Y los movimientos que en nosotros tienen afinidad con el principio divino son los pensamientos del todo y sus revoluciones circulares»²⁶.

Lo que debe animar al sabio es la seguridad de que hay un orden en el mundo, la seguridad, por tanto, de que su sufrimiento particular sirve, de algún modo misterioso, a la finalidad del todo: «Siendo tú desgraciado, una simple parte o unidad en el todo, tu papel es el de tender siempre a mirar el conjunto, por muy pequeña que sea esta unidad tuya. Lo que ocurre es que tú no tienes conciencia, en todo este drama, de que nada se hace sino en orden a este fin, el de asegurar a la vida del universo la permanencia y la felicidad, y que nada se hace para ti, antes tú mismo te haces en orden al universo»²⁷. En efecto, era indispensable que

²⁶ PLATÓN, *Timeo*, 90b-c, p. 258. Por eso, el retorno del ser humano a lo Uno no significa un salto fuera de su condición natural a un estado sobrenatural. El griego es extraño a esta noción de lo sobrenatural. El retorno no es más que un proceso de interiorización a través de la propia alma: «Cuando el alma comienza a ascender, no llega a algo ajeno, sino a su propio yo. Separada, no está en la nada, sino en ella misma». (PLOTINO, *Enéada*, VI, 9, 11). El camino hacia la unidad no significa, pues, búsqueda de algo externo al que busca, sino disolución de todos sus vínculos con lo externo, con el mundo físico e incluso con el de las ideas, de manera que el alma pueda encontrarse con su ser más íntimo.

²⁷ PLATÓN, *Leyes*, 903b-d. «Los hombres queridos de Dios sobrellevan con paciencia lo que les viene del mundo si es que

el movimiento ascético individual hacia la liberación quedase inserto en un proceso más general en razón de la propia finitud humana que condiciona el alcance de toda acción individual. Y así lo hace Platón, que entiende el proceso de liberación, tal y como se desprende del texto citado, como necesidad cósmica. Hombre y mundo se realizan por igual en un movimiento universal en el que la consumación de la unidad del ser constituye el sentido de la existencia. La aspiración del hombre a la realización de su propia humanidad no es sino la necesidad misma del mundo caminando hacia su perfección. Esta necesidad justifica el devenir entero de la evolución del mundo tal como se produce, en cuanto que es a través de ella como lo divino se reintegra de nuevo en sí mismo.

La base metafísico-conceptual de la mística neoplatónica y de las místicas que seguirán su misma inspiración, así como también, en cierta medida, de movimientos más recientes de pensamiento de la totalidad, tiene una clara dependencia de este planteamiento. Es la metafísica que abre el sentido de un proceso en el que el hombre mortal se libera de su deficitariedad y de su extrañamiento respecto a sí mismo y respecto al mundo, y se hace infinito. El proceso se explica partiendo de la idea de una origi-

algo inevitable se les sigue del movimiento de todas las cosas (pues no hay que atender a lo que se acomode al gusto de cada cual, sino al conjunto), honran a cada cual según sus méritos y aspiran siempre a donde aspiran todos los seres que pueden (y son muchos en total los que aspiran allá: los que lo logran son bienaventurados; los que no, obtienen el destino que les corresponde según su capacidad), sin arrogarse para sí solos esa capacidad» (PLOTINO, *Enéada*, II, 9, 9, ed. cit., p. 515; cfr. W. INGE, *op. cit.*, vol. II, p. 149).

naia enajenación enriquecedora de un absoluto que se desarrolla en virtud de un movimiento de descenso y reascensión. El universo sería, pues, un absoluto, pero en potencia, que alcanza su completa actualidad desplegando una realidad contingente; un absoluto, en consecuencia, que crea un mundo finito y transitorio en el que poder contemplarse para, reabsorbiendo luego esa exteriorización de sí mismo, llegar a ser más rico en virtud de la totalidad de su relación con el mundo. Hay, no obstante, una diferencia que no puede dejar de ser subrayada: para el platonismo este proceso no es histórico, sino cósmico y, por consiguiente, eterno. El griego es todavía ajeno al concepto de historia como transcurso temporal entre un origen y un final del mundo. Por eso, aunque también para un griego suceden cosas en el tiempo, a través del tiempo no acontece nada. O, mejor dicho, lo que acontece no es temporal, sino la eternidad misma. Y si el hombre se libra de su finitud en razón de la necesidad cósmica es porque, al ser naturaleza, retorna a la eternidad que es un continuo tiempo cíclico.

Pero aún falta por explicar cuál es el mecanismo dinamizador de esa necesidad cósmica que, a su vez, constituye el proceso de liberación del hombre respecto de su finitud. Para llegar a su descripción, tal como la encontramos en el *Timeo*, Platón ha tenido que modificar sustancialmente su anterior opinión que situaba, en un mismo nivel de negatividad, el mal, la materia y el movimiento. En el *Fedón*, Platón había identificado la materia como el mal mismo. Si el hombre está sujeto a miserias físicas y morales, esto se debe a su vinculación con el cuerpo que, en cuanto materia, es un no-ser, aunque no una nada absoluta. Pero probablemente bajo la presión de los progresos de la astronomía ocurridos en el siglo IV

a.C.²⁸, que mostraban la regularidad de un orden racional en el movimiento de los astros, Platón se vio obligado más adelante a dar una explicación nueva de la *kinesis*. Los planetas, que antes se tenían por astros errantes, aparecen ahora sujetos a un orden en virtud de la teoría de los movimientos de rotación en torno a un mismo centro pero según ejes diferentes. Esto quiere decir que hay una regularidad en el cosmos y que, por tanto, no se puede seguir considerando todo movimiento y todo cambio como una deficiencia congénita. Es decir, Platón no puede seguir contraponiendo, de un modo absoluto, el cambio a lo inmutable como un no-ser frente a lo que es. O, lo que es lo mismo, no puede seguir condenando al mundo como un mal absoluto, sino que se ve obligado a ver en él la existencia de un orden, aunque mezclado con cierto desorden. Esta mezcla es la que sugiere a Platón la idea de un conflicto o antagonismo existente en el seno de la naturaleza como motor dinamizador de la necesidad del ritmo cósmico.

¿Y cuál es ese orden del mundo que se mantiene a pesar del desorden? ¿Cómo se produce? Para contestar a esta pregunta hay que atender a la noción platónica de mundo como pluralidad de objetos múltiples y desiguales que obran como fuerzas ciegas produciendo efectos diversos y opuestos²⁹.

²⁸ Cfr. A. J. FESTUGIERE, *Études de Philosophie grecque*, J. Vrin, París, 1971, p. 24.

²⁹ «Hay ser, espacio y devenir, tres realidades diferenciadas antes de que naciera el mundo. La nodriza del devenir mientras se humedece y quema y admite las formas de la tierra y el aire y sufre todas las otras afecciones relacionadas con éstas, adquiere formas múltiples y, como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra toda ella en dese-

Semejante movilidad es el efecto de la resistencia que opone la materia. La materia no es, pues, en sí misma, un mal a la manera de una sustancia o de una cosa, sino que es el simple límite al bien. Sin embargo, al mismo tiempo, es también la condición indispensable para que el bien exista. De modo que el orden existente en el universo implica necesariamente estos límites y esta resistencia. La acción del demiurgo o alma del mundo y la reacción de la materia entablan una lucha de necesidades. La necesidad de la inteligencia lucha por introducir el orden y la finalidad en el universo, para hacer de él un cosmos. Esta necesidad, para realizarse, ha de chocar contra la necesidad de las causas ciegas que, en virtud de su propio ser, le oponen resistencia: «El origen del mundo tiene lugar por una mezcla del orden de la necesidad y el orden de la inteligencia. No obstante, la inteligencia domina la necesidad, pues ha conseguido persuadirla para que oriente hacia lo mejor la mayoría de las cosas que son engendradas. Y así, por la acción de la necesidad, rendida a la fuerza persuasiva de la sabiduría, se ha formado este mundo desde su principio»³⁰.

equilibrio: se cimbreaba de manera desigual en todas partes, es agitada por aquéllas y, en su movimiento, las agita a su vez. Los diferentes objetos, al moverse, se desplazan hacia diversos lugares y se separan distinguiéndose, como lo que es agitado y cernido [...]. Entonces, los más disímiles de los cuatro elementos —que son agitados así por la que los admitió, que se mueve ella misma como instrumento de agitación—, se apartan más entre sí y los más semejantes se concentran en un mismo punto, por lo cual, incluso antes de que el universo fuera ordenado a partir de ellos, los distintos elementos ocupaban distintas regiones» (PLATÓN, *Timeo*, 52e-53a, pp. 205-206).

³⁰ PLATÓN, *Timeo*, 47e-48a, p. 197.

He aquí una primera formulación, aunque referida a la naturaleza, de la idea de conflicto que luego será utilizada para dar razón del dinamismo histórico. Hay que destacar en ella un aspecto esencial: quien triunfa es la inteligencia, que vence la resistencia de la materia, del tiempo y del desorden, para llevar la realidad entera a la reintegración de su perfección más propia. Esto equivale a decir que la actividad del alma es el itinerario propio de esa evolución del cosmos hacia su propia reintegración. El «progreso» hacia la liberación se produce así como conocimiento del ser y conformación del mundo de acuerdo con él.

No es difícil entender, entonces, por qué toda la atención del mundo antiguo se dirige, con esa alta carga de expectativa tensa, al conocimiento del ser; por qué se hace de este conocimiento la actividad espiritual por excelencia; y por qué se concede la preeminencia, sobre cualquier otro tipo de actividad o modo de vida, a la contemplación. Incluso Aristóteles, refiriéndose a la vida contemplativa como vida conforme al *nous*, dice: «No se vive ya como compuesto humano, sino poseyendo un carácter divino. Y en la medida en que este carácter divino aventaja a lo que es compuesto, en la misma medida esta actividad excederá a la que resulta de todas las demás virtudes. Si, pues, el *nous*, por lo que se refiere al hombre, es un atributo divino, una existencia conforme al *nous* será, por relación a la vida humana, verdaderamente divina. No hay, pues, que prestar atención a las personas que nos aconsejan, con el pretexto de que somos hombres, no pensar más que en las cosas humanas y, con el pretexto de que somos mortales, renunciar a las cosas inmortales. Sino que, en la medida de lo posible, debemos hacernos inmortales y hacerlo todo para vivir de conformidad con la parte más excelente de

nosotros mismos, pues el principio divino, por muy débil que sea en sus dimensiones, aventaja con mucho a cualquier otra cosa por su poder y su valor»³¹.

Es decir, en el conocimiento del ser es donde tiene lugar esa fusión liberadora de lo que hay de divino en el hombre con lo que hay de divino en el todo. Y, puesto que es a través de la contemplación de las Ideas como el hombre accede al ser³², es esto lo que condiciona el modo mismo de entender ese conocimiento, por ejemplo en cuanto que obliga a excluir de él cualquier intervención de la memoria. El conocimiento contemplativo es un conocimiento inmediato, o sea, no mediado por la distinción, en el objeto, entre lo ya sido y lo que será. Es un conocimiento de lo en sí, de un presente. Mientras el conocimiento sensible, ligado a las cambiantes apariencias fenoménicas, no puede producirse sino como aproximación, en términos de recuerdo, de algo ya pasado, o de anticipación de lo todavía por venir, en el conocimiento inmediato, que es el conocimiento inteligible de las esencias, no puede intervenir la memoria porque no hay necesidad de desplazarse hacia atrás o hacia adelante en relación con algo que es inmutable y siempre idéntico a sí mismo. La memoria, como el tiempo, es una forma de desposesión de sí mismo, que debe quedar, según

³¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1177b 26 ss.; cfr. PLATÓN, *República*, 486a ss., pp. 298-299; A. J. FESTUGIERE, *La esencia de la tragedia griega*, trad. cast. M. Morey, Ariel, Barcelona, 1985, p. 104; de este mismo autor, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, J. Vrin, París, 1975, pp. 449-457.

³² «El que contempla se hace semejante al objeto de su contemplación, de acuerdo con la naturaleza originaria, y al hacerse así semejante a ella alcanza la realización perfecta de la vida que los dioses han propuesto a los hombres» (PLATÓN, *Timeo*, 90d, p. 259).

Platón, fuera, eliminada en el paso al ser. Ahora bien, anulada la memoria, ¿no es anulado también el hombre mismo?³³.

En el platonismo no existe, en fin, la posibilidad de pensar en un progreso de la humanidad como tal, pero sí encontramos toda una temática de la liberación del individuo y del mundo respecto de la finitud y la degradación mediante el paso del no-ser al ser. En este planteamiento, no obstante, al entenderse la consistencia de la finitud como temporalidad, el ser finalmente liberado ya no es el hombre, sino el absoluto —la naturaleza— en el que toda individualidad vuelve a sumergirse³⁴. Por eso no aparecen aquí categorías como las de culpabilidad o responsabilidad moral, según el significado que estas nociones tendrán a partir de la irrupción del cristianismo. Por otra parte, la negación del tiempo no permite a los griegos concebir la historia como proceso con un significado, o, lo que es lo mismo, no les permite pensar en un progreso de la humanidad como tal. La doctrina del eterno retorno hace imposible la historia, tal como la entendemos nosotros. Si no hay un

³³ En la tradición mística occidental de influencia platónica, la liberación del hombre seguirá siendo interpretada como autoaniquilación, y ésta, no en sentido moral, sino como transformación ontológica. Sólo cuando el alma alcanza la completa pobreza o desnudez interior deviene capaz, según Eckhardt, de unirse a Dios. Pues con ello anula su nada misma y supera la resistencia que ésta opone al ser. Esta unión se produce a través del conocimiento, aunque se consuma en un estado en el que se borra toda diferencia entre el que conoce y lo que es conocido.

³⁴ El hombre se libera, pero perdiendo lo que le caracteriza como ser individual. Para el cristianismo, en cambio, cualquier cosa creada por Dios no puede dejar de ser, aunque puede cambiar de carácter.

antes y un después, entonces cualquier acontecimiento es, al mismo tiempo, pasado y futuro. Y, puesto que en el interior de cada ciclo, el tiempo histórico es un tiempo de disolución, no hay manera de establecer una relación estable entre el esfuerzo ascético del individuo y la vida de la ciudad. La liberación del alma excluye la acción social y el compromiso político. El Bien supremo hay que buscarlo en el mundo suprasensible, donde no hay ciudad. Si no en Platón aún, sí ya en el neoplatonismo, esta doctrina, llevada a sus extremas consecuencias, es incompatible con cualquier proyecto político. Todo el esfuerzo del sabio debe tender a escapar, a cerrar los ojos, a morir. El cristianismo abrió, en cierto modo, las puertas a un horizonte distinto, al introducir las ideas de progreso y de libertad, extrañas al mundo griego, pero sobre todo al sustituir la concepción cíclica del tiempo. Por otra parte, con la doctrina de la encarnación de Dios, el cristianismo introducía una rehabilitación del tiempo que los griegos no podían aceptar. Y con la vinculación de la salvación del alma a la evolución de la humanidad redimida se estaba planteando la necesidad de pensar la realización individual en íntima relación con la vida conjunta de la sociedad.

2.2. SAN AGUSTÍN: LA VÍA DE LA INTERIORIZACIÓN

La obra de San Agustín constituye, sin lugar a dudas, una de las aportaciones intelectuales de mayor influencia y trascendencia en la formación de la mentalidad y la historia de Occidente. Se trata de una obra compleja, que ha ocasionado muchos pro-

blemas de interpretación, grandes contradicciones polémicas y discusiones. San Agustín, que es un pensador original, no es, sin embargo, un pensador sistemático. Lo esencial de su obra se encuentra disperso en multitud de argumentaciones muchas veces farragosas o inconclusas. Hay, eso sí, una continuidad en sus grandes temas que, al final de su vida, él mismo revisa y corrige en sus *Retractaciones*³⁵. Pues, enfrentándose a corrientes de pensamiento y a doctrinas heréticas diversas respecto a la fe canónica del cristianismo, San Agustín fue adquiriendo una formación extraordinariamente rica. Al mismo tiempo, todas estas corrientes dejaron su impronta en su obra, que resulta, por ello, con frecuencia, ambigua y difícil de interpretar.

Cuando Agustín se convierte al cristianismo, el platonismo estaba en auge en el círculo milanés en el que él se movía. El propio San Agustín habla, en las *Confesiones*, de la influencia que las doctrinas neoplatónicas tuvieron en la decisión misma de su conversión³⁶. Sus primeros escritos dejan entrever una gran fascinación por el platonismo, pero en diversos lugares él mismo advierte sobre el valor que hay que conceder, en su pensamiento, a su recepción de las ideas platónicas. La asimilación de éstas se hace a través del tamiz de la fe revelada³⁷. También, antes que él, otros doctores de la Iglesia, sobre todo en sus disputas con los herejes, habían recurrido al platonismo, el cual, en cierta medida,

³⁵ Cfr. H. ARENDT, *La vie de l'esprit*, vol. II, *Le vouloir*, PUF, París, 1983, pp. 103 ss.

³⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, V, 10, 19, vol. II, p. 247.

³⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 9, 13 ss., pp. 333-335.

había sido ya incorporado a la doctrina de la Iglesia. Por eso San Agustín puede confesar, sin empacho alguno, haber encontrado parte del mensaje cristiano en los libros de los platónicos: «Me procuraste ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín, y en ellos leí, no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente, lo mismo, apoyado con muchas y diversas razones [*et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus*]»³⁸.

No se puede minimizar, pues, la carga de platonismo existente en la obra de San Agustín. Pero en ella la preeminencia corresponde a la revelación judeo-cristiana, que origina rupturas tajantes con el platonismo en cuestiones esenciales. Porque, también para San Agustín, el hombre se encuentra desterrado en esta vida, y su finitud se evidencia, sobre todo, en la condición temporal de su existencia³⁹. Pero aquí la revelación es determinante. El mal no es la separación producida por un ineluctable proceso de emanación, sino el pecado de desobediencia

³⁸ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 9, 13, p. 333; cfr. *La vida feliz*, I, 4, vol. I, p. 345.

³⁹ «Desde que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar a la muerte. Su mutabilidad, en todo el tiempo de esta vida —si ésta merece tal nombre—, no deja de tender a la muerte [...]. Por consiguiente, no está nunca el hombre en la vida desde que está en este cuerpo, más bien muriente que viviente, si no puede estar a la vez en la vida y en la muerte» (SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIII, 10, vol. XVII, pp. 17-18). Cfr. *La verdadera religión*, XXI, 41, vol. IV; *Comentarios a los salmos*, XXXVIII, 7, vol. XIX; *Confesiones*, XI. Cfr. P. RICOEUR, «Les apories de l'expérience du temps: le livre XI des Confessions de saint Augustin», en *Temps et récit*, Seuil, Paris, 1983, vol. I, pp. 19-54.

cometido por el hombre contra los preceptos divinos. La salvación no es un proceso cósmico operado a través de la razón y cuya consumación final significa el retorno de lo individual a lo Uno en donde desaparece toda diferencia, sino el fruto de la redención y la gracia de Cristo. La dicotomía básica no es, por tanto, la del hombre consigo mismo y la del hombre y el mundo, sino la que hay entre un Dios creador y sus criaturas, y entre la Bondad infinita y el hombre pecador.

De modo que, para construir su original síntesis de pensamiento, San Agustín va a recurrir a la concepción del platonismo, pero sólo la va a utilizar como instrumental de trabajo, por así decirlo. Igual que sus antecesores apologetas, a la vista de la no contradicción flagrante entre ciertas doctrinas platónicas y las verdades reveladas, lo que San Agustín valora en aquéllas es, sobre todo, sus posibilidades racionales para la explicación del dogma⁴⁰. Y si, por tanto, según se deduce de esta valoración del platonismo, también para San Agustín es bueno explicar la fe por la razón, lo característico de su posición va a resultar ser, en realidad, más bien, lo contrario. Pues no es tan determinante, en su caso, la comprensión racional de la fe, cuanto la luz que la fe proyecta sobre la razón. Más que comprender para creer, hay que creer para comprender. Esta va a ser su actitud determinante, lo que habrá de ser tenido en cuenta en orden a hacernos la idea adecuada del carácter del planteamiento que podemos encontrar

⁴⁰ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, VIII, 6, vol. XVI, p. 256. Cfr. J. FERRATER MORA, *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1982, p. 28.

en la obra agustiniana del tema de un progreso de la humanidad como tal y de sus condiciones. Porque si con relación a algún problema se pone especialmente de manifiesto el recurso a la fe para iluminar la razón, ese problema es el del sentido de la historia.

San Agustín sabe que la totalidad del tiempo no podría ser objeto de conocimiento verdadero más que para un espíritu que lograra salir fuera de él mismo y pudiese así contemplar cómo los momentos del tiempo y sus épocas forman una marcha continua, se entremezclan y se completan como la secuencia de una melodía. Este espíritu no es el del hombre, que está siempre circunscrito a un aquí y a un ahora, aprisionado en los límites de su propia vida, inserto en una época determinada. Al ser humano le es imposible, pues, comprender la totalidad de la historia y alcanzar su significado —dice San Agustín— sin la ayuda de la fe, que le da una idea de este significado del tiempo y, por tanto, también de su propia vida: «En los tiempos antiguos, fue apto un sacrificio que Dios preceptuó, pero ahora no lo es, pues Él sabe mejor que ningún hombre lo que se ha de utilizar convenientemente en cada tiempo, qué y cuando ha de dar, añadir, quitar, eliminar, aumentar o disminuir, Él, que es Creador inmutable de las cosas mudables, y es también su gobernador. Así va transcurriendo la hermosura de las edades del mundo, cuyas partículas son aptas cada una a su tiempo, como un gran cántico de un inefable artista [*velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris*], para que los que adoran dignamente a Dios, aun mientras dura el tiempo de la fe, pasen a la contemplación eterna de la hermosura»⁴¹.

⁴¹ SAN AGUSTÍN, *Carta CXXXVIII*, vol. XIa, p. 133.

Este sentido que proporciona la fe puede ser verificado tratando de encontrar en el pasado las relaciones que unen entre sí a los momentos alejados en el tiempo, a la vez que permite interpretar el presente descifrando, en cualquier hecho actual, su valor por referencia al fin último de todas las cosas. Así «la fe nos da, simultáneamente, la sustancia del pasado y una orientación sobre el futuro»⁴².

Es, pues, la revelación la que nos descubre el misterio del plan divino sobre el hombre como designio de salvación. La historia es un tríptico configurado por tres acontecimientos determinantes: el primero es la pérdida, por culpa del hombre, de su originaria perfección natural; el segundo es la redención; y el tercero la escatología. Al fracaso del plan del Creador por el rechazo del hombre, la razón divina responde con la redención. De este designio participa toda la humanidad, que forma así una unidad al compartir estos acontecimientos fundamentales que constituyen el significado de la historia. A la pregunta sobre el comienzo de la historia, el cristianismo responde, pues, que fue

⁴² J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Agustin*, J. Vrin, París, 1959, p. 378. Es así como San Agustín puede interpretar la invasión de Roma por las huestes de Alarico, en el 410, como la ruptura de la antigua alianza que ligaba al alma a la ciudad terrestre, en favor de la nueva alianza entre el alma y su verdadera ciudad que es el reino de Dios «La catástrofe de 410 era, para los espíritus de entonces, el signo de un doble fracaso: por una parte, el de los políticos y los guerreros, el del buen orden social que no asegura los bienes temporales; y, por otra, el de los filósofos y los místicos, que no aseguran los bienes eternos. Si no se hubiese ofrecido a los hombres la meditación de Cristo encarnado, habría sido inevitable la desesperación. Esta meditación introduce en un nuevo orden, temporal por su desarrollo, pero eterno por su final. Y así opera el imposible paso» (J. GUITTON. *op. cit.*, p. 333).

el mal, introducido en el mundo por un acto de libre decisión humana, el que puso en marcha el transcurso de los tiempos. Es el pecado, como primer acto de la libertad humana, el que da inicio a la historia, que no es sino historia de salvación. A Platón, que consideraba el cuerpo, sometido al tiempo, como origen del mal del mundo, le era imposible hacer una distinción entre mal moral, dependiente de la libre decisión del individuo, y las modificaciones sensibles, emotivas y pasionales que sufre el alma por estar unida al cuerpo⁴³. Por eso el mal no es, para Platón, una consecuencia de la decisión o de la acción del alma, sino efecto de las interferencias del cuerpo. Ésta es también la concepción del maniqueísmo y de otras formas de paganismo contra las que San Agustín tuvo a bien enfrentarse, negando la sustancialidad del mal como algo material, existente como algo susceptible de caer bajo la observación de un espectador situado fuera. Para San Agustín, por el contrario, el mal no es ser ni no-ser, sino hacer. El mal estricto, el mal moral, procede del hombre y tiene su origen en el pecado.

Esto significa que no hay, por consiguiente, para San Agustín, correspondencia entre finitud y mal, estrictamente hablando⁴⁴. La finitud es el destino del

⁴³ PLATÓN, *Fedón*, 66a ss., p. 44.

⁴⁴ No obstante, según Paul Ricoeur, San Agustín no consigue una idea clara sobre el origen del mal, pues combina dos conceptos incompatibles en la noción de pecado original: el de deuda y el de herencia; o sea, un concepto ético y otro biológico. San Agustín se habría esforzado por conceptualizar el simbolismo del mito adámico que «indica una ruptura entre naturaleza e historia, entre perfección original de la criatura y la maldad radical del hombre, pero sin tener los elementos adecuados para ello. Por eso hubo de retomar el *ex nihilo* de la doctrina de la creación, que había servido para combatir la idea de una materia increada, y hace de ella un *ad non esse*,

hombre como ser contingente. Que la existencia del hombre no sea idéntica con su esencia es una cosa natural, dada nuestra condición de seres creados. De modo que no hay lugar aquí para entender la caída como pérdida inexorable de la autoidentidad originaria del alma con lo absoluto. Si ha habido caída y pérdida de un estado anterior más perfecto ha sido resultado de la libertad humana que tiene sentido, como tal libertad, precisamente porque es capaz de realizar el mal. Y, sin embargo, lo que el pecado original nos transmite como herencia es la pérdida de una inmortalidad y una felicidad sin trabas inicialmente concedidas al hombre por Dios, y que le hacían semejante a Él. Ahora el hombre sigue siendo libre tras su caída, aunque no puede evitar heredar una existencia ya corrompida y una inclinación perversa hacia lo malo⁴⁵. Para San Agustín, afirmar la libertad es impo-

un movimiento hacia la nada, para combatir la idea de una materia del mal. Mas esta nada de inclinación queda siempre mal distinguida en una teología de expresión neoplatónica de la nada de origen que designa sólo el carácter total de la creación» (P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, París, 1969, p. 271). Al no quedar claramente diferenciada la nada del mal del *ex nihilo* de la criatura, y, por tanto, la mala voluntad de la naturaleza mala, es difícil sostener sistemáticamente la visión ética del mal, propia del cristianismo, según la cual el mal resulta ser nada en cuanto sustancia o naturaleza, pero sí algo como poder activo y eficaz. Para una discusión de la opinión de Ricoeur, cfr. P. RIGBY, «Crítica a la interpretación de Paul Ricoeur sobre la doctrina agustiniana del pecado original», *Augustinus*, 1986 (31), pp. 245-252; cfr. también P. RICOEUR, «Temps de l'âme et temps du monde: le débat entre Augustin et Aristote», en *Temps et récit*, Seuil, París, 1985, vol. III, pp. 19-36.

⁴⁵ SAN AGUSTÍN, *Actas del debate con el maniqueo Félix*, VIII, vol. XXX. El mal es la corrupción de la perfección en la naturaleza creada, ruptura de la *species*, el *ordo*, o el *modus*. No corrompida esta naturaleza sería orden, forma y medida, o sea,

sible sin asumir para sí mismo el origen del mal. Hay un nexo entre mal y libertad tan estrecho que ambas cosas se implican mutuamente, porque el mal no tiene sentido como mal sino en cuanto obra de la libertad, y la libertad no tiene sentido como tal si no es capaz de optar por el mal. Este es el argumento a favor del principio de que el mal no es una sustancia, o sea, de que no hay un mal-materia, sino sólo el mal que el hombre hace⁴⁶. El origen del mal no es otro, en fin, que la corrupción de la voluntad que se enfrenta a Dios y le desobedece. Pues el hombre es capaz de oponer su voluntad a la de Dios, al estar dotado de una iniciativa creadora espontánea, aunque, tras el pecado, predispuesta al mal.

Una consecuencia importante de esta argumentación es la siguiente: desde el momento en que la historia se disocia así de la naturaleza y se liga a la libertad humana, se convierte en algo que se puede hacer y cambiar. El hombre tiene una misión y una responsabilidad respecto a ella. Se puede comprender en adelante que el esfuerzo individual valga para algo, que la vida, aunque sea temporal, tenga interés, puesto que nuestras obras nos siguen. El pensamiento queda libre de la fatalidad del eterno retorno como verdad esencial del tiempo, y se abre a las ideas de progreso y de libertad, problemáticas para la mentalidad griega. Lo que se juega, se juega de

buena. Incluso corrompida es buena en cuanto naturaleza, pero mala en cuanto corrompida. Por lo que el mal puede definirse en términos de privación. Aplicada esta tesis al caso del mal voluntario, el pecado, tenemos que las acciones humanas no son lo que debieran ser. Cfr. J. MAUSBACH, *Die Etik des heiligen Augustinus*, Herder, Friburgo, 1929, Bd. II, p. 174.

⁴⁶ SAN AGUSTÍN, *Réplica a Juliano*, II, vol. XXXVI, p. 143.

una vez por todas⁴⁷. Frente a la indiferencia del sabio griego y su huida del mundo, el cristianismo introduce, de este modo, por primera vez, la idea de una necesaria conexión entre la realización individual y un progreso social. Solo que esta conexión no puede comprenderse, según San Agustín, referida, sin más, a la humanidad como tal, a la sociedad empírica y terrena, porque es en virtud de la encarnación de Dios y de su gracia como el hombre supera las consecuencias de su pecado, y no en virtud de su propia acción humana. Es el sacrificio de Cristo lo que está en el centro moral de la humanidad, irradiando sus efectos sobre todos los siglos. Él es la única mediación eficaz. Ningún individuo puede corregir, por sí mismo, las consecuencias del pecado mediante, por ejemplo, un ejercicio determinado de su inteligencia, de su voluntad o de su comportamiento. Todo hombre está inmerso, desde el principio de su existencia, en un contexto colectivo de pecado que él no es capaz de resolver. Es Dios quien perdona y libra al hombre de sí mismo y de la historia pasada, elevándole a un nuevo ser. Así que si algo tiene realmente el poder de cambiar la historia y de salvar al hombre, es la encarnación de Cristo, que con su muerte y resurrección lo renueva todo.

Pero, entonces, ¿cómo se armoniza —según esta perspectiva agustiniana— el significado salvífico de la pasión de Cristo, único acontecimiento capaz de producir un hombre nuevo, con la libertad del hombre, con su capacidad y su responsabilidad de configurar una historia? Si se identifica, sin más, salvación del hombre y redención divina, ¿qué sentido

⁴⁷ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XII, 20, vol. XVI, p. 375.

tiene la libertad humana y qué valor hay que atribuir a la acción de los hombres en el mundo?

San Agustín armoniza ambas exigencias y diluye su aparente inconciliabilidad con su doctrina de las dos ciudades. Dios redime a la humanidad pero, a la vez, quiere que el hombre intervenga en la tarea de construir la sociedad celestial. ¿Qué sentido, si no, tiene que la historia, que es historia de la salvación, prosiga todavía después que Dios vino al mundo y salvó ya a todos los hombres con su sacrificio? La historia acabará cuando la comunidad de los santos alcance su plenitud⁴⁸. El tiempo es todavía necesario para permitir el pleno crecimiento del cuerpo místico de Cristo (?), la construcción de la ciudad de Dios. El cuerpo de Cristo es, por tanto, el verdadero sujeto de la historia. La culminación de su crecimiento es la razón de ser y la medida del tiempo que aún transcurre⁴⁹. Y sin embargo, por otra parte, el mal persiste, de hecho, todavía. La historia empírica, después de Cristo, no es evidentemente una marcha triunfante de la humanidad hacia la Jerusalén celestial. La idea de que Cristo, con su sacrificio, salva a la humanidad entera y reúne a todos en el banquete celestial era la idea que predominaba entre los redactores del Nuevo Testamento, y que explica la actividad misionera desarrollada primero por los apóstoles, y luego por la Iglesia. Sólo quedaría fuera del amor de Dios el pecador que, al rechazar sus dones, deliberadamente comete un pecado irremisi-

⁴⁸ SAN AGUSTÍN, *Comentarios a los salmos*, XXX, 1, vol. XIX, p. 168.

⁴⁹ SAN AGUSTÍN, *Comentarios a los salmos*, CXVIII, 16, vol. XII.

ble. Pero San Agustín no puede aceptar esta idea; él ve que el mal continúa en el mundo como un poder activo, y que, por tanto, no hay más solución que pensar en la dinámica de las dos ciudades: «*Gratia liberat a totius massae damnatione quos liberat: quem vos negando, estis haeretici. Quantum enim pertinet ad originis meritum ex uno omnes in condemnationem, quantum autem ad gratiam quae nos secundum merita datur quicumque ab ista condemnatione liberantur, dicuntur vasa misericordiae: qui vero non liberantur, ira Dei manet supra eos. veniens de justo iudicio Dei*»⁵⁰.

La ciudad de Dios y la ciudad terrena se superponen, y sus límites no se pueden distinguir. La primera, guiada por la ley divina, la gracia y el amor a Dios, es la sociedad de los justos, que construyen, sobre la base de los méritos de Cristo, la Jerusalén celestial. La segunda, la *civitas diaboli*, es aquella en la que reina el caos y la maldad. Sus habitantes se aman, ante todo, a sí mismos, y sólo viven para los bienes terrenales. De manera que la historia transcurre a dos niveles, como la secuencia de una partitura musical⁵¹. El nivel intrahistórico es el del

⁵⁰ SAN AGUSTÍN, *Réplica a Juliano*, I, 127, vol. XXXVI.

⁵¹ «Dios otorgó a los mortales que tienen almas racionales la música, es decir, la ciencia o la sensibilidad para modular, a fin de enseñarnos una gran cosa. El artista que compone un poema sabe qué tiempos da a cada voz para que su canción se deslice y corra bellamente en sonidos que cesan, preceden y suceden. Con mejor motivo, Dios no permite que vayan pasando con mayor prisa o lentitud que la exigida por una modulación prevista y predeterminada los espacios temporales en esas naturalezas que nacen o mueren. Como las sílabas y las palabras, son partículas de este siglo en el admirable cántico de las cosas que pasan» (*Carta 166. A Jerónimo*, 13, vol. XIa, pp. 566-567). Basándose

tiempo empírico de los imperios políticos, un tiempo de guerras, catástrofes, caídas y disolución, donde la paz es siempre débil, artificial y provisional. El otro es el nivel metahistórico, el del tiempo interior y místico del pueblo de Dios, tiempo de crecimiento espiritual y de salvación, donde acontece verdaderamente la historia real. La historia transcurre, pues, de modo misterioso, como un movimiento dialéctico entre un nivel y otro, pues, en antagonismo con el progreso de la ciudad de Dios, tiene lugar la descomposición de la ciudad terrena o ciudad del mal. Esta es la sociedad humana inmediatamente accesible a nuestra experiencia, en la que el hombre, olvidado de su destino eterno, no va más allá de su *amor creaturae* y considera como única finalidad de sus acciones lo que debería ser sólo un medio: «Los sabios de la ciudad terrena han buscado los bienes de su cuerpo o de su espíritu o los de ambos; y pudiendo conocer a Dios no le honraron ni le dieron gracias como a Dios, sino que se desvanecieron en sus pensamientos, y su necio corazón se oscureció. Pretendiendo ser sabios, exaltándose en su sabiduría por la soberbia que los dominaba, resultaron unos necios que cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes de hombres mortales, de pájaros, cuadrúpedos o reptiles»⁵². El progreso de la ciudad de Dios ha de producirse, por eso, a través de una lucha continua, porque en todas las etapas de su desarrollo se opone a él la ciudad adversa.

en este texto, Marrou ha visto en San Agustín una «idea musical del tiempo». Cfr. H. I. MARROU, *op. cit.*, pp. 130 ss.

⁵² SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIV, 28, vol. XVII, p. 138; cfr. *Comentarios a los salmos*, LXIV, 2, vol. XX.

En cierto modo, ¿no transpone aquí San Agustín, a la historia universal, el eje de su experiencia personal tal como nos la descubre en las *Confesiones*? En esta obra, la oposición entre el bien y el mal es una lucha del alma consigo misma⁵³. En *De Civitate Dei* la oposición pasa de tener lugar entre dos impulsos en el interior del alma, a convertirse en una lucha entre dos ciudades. Pero sigue siendo una lucha interior. El único progreso posible, dada la efectividad del mal triunfante, es el que tiene lugar como metamorfosis espiritual en el alma redimida por Dios. Por ello no es posible evitar la ambigüedad teórica que representa afirmar una redención al mismo tiempo histórica e invisible, que renueva por sí sola la creación, la cual, sin embargo, sigue todavía presa del mal. La realidad del mal, presente en el mundo, no permite comprender, sin más, la historia como marcha triunfal hacia la tierra de promisión. Sólo al final podría despejarse el misterio abriéndose el sentido de cómo se ha producido realmente el movimiento ascendente de la historia real⁵⁴. En este sentido, es preciso insistir en la observación de Étienne Gilson, según la cual no se debería confundir la historia real, la de la ciudad de Dios, invisible en gran parte para nosotros, con lo que es accesible

⁵³ «Así vine a entender por propia experiencia lo que había leído de cómo la carne apetece contra el espíritu y el espíritu contra la carne, estando yo realmente en ambos, aunque más yo en aquello que aprobaba en mí que no en aquello que en mí desaprobaba; porque en aquello más había ya de no yo, puesto que en su mayor parte más padecía contra mi voluntad que obraba queriendo» (SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VIII 5, vol. II, p. 381).

⁵⁴ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, I, 35, vol. XVI; XI, 1; *Comentario literal al Génesis*, XI, 15, vol. XV.

a nuestra experiencia como sociedad oficial de cristianos que forman la Iglesia. El límite entre ambas ciudades no se podría distinguir. Sólo en los designios de Dios estaría separado lo que ahora, para nosotros, evoluciona confundido. En cualquier caso, es preciso destacar el carácter *teológico* de la doctrina agustiniana. La ciudad de Dios es la ciudad de los elegidos, y la ciudad del diablo la de los reprobados. La ciudad de Dios no puede identificarse con la Iglesia, porque también dentro de la Iglesia hay hombres que son reprobados y que no pertenecen a la ciudad de Dios⁵⁵.

San Agustín lleva a cabo, pues, una contraposición entre ciudad de Dios y ciudad terrena dentro de una concepción que acentúa el carácter único de la historia y comprende el cosmos como escenario sobre el que se representa el drama de la salvación. Un drama, y no una comedia en la que todo acaba bien⁵⁶. En este drama, la libertad del hombre inter-

⁵⁵ Errónea ha sido, por tanto, la identificación hecha, desde Orsio hasta Bossuet, de la historia empírica de la Iglesia con la historia de la ciudad de Dios. Si bien es cierto que la Iglesia es el pueblo de los elegidos y Dios la conduce y la asiste, también es cierto que, de hecho, la componen, en gran parte, hombres pecadores e ignorantes. Cfr. E. GILSON, *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, trad. cast., Rialp, Madrid, 1965; también H. I. MARROU, *op. cit.*, p. 120.

⁵⁶ Sobre el concepto de *civitas*, hay que advertir que ya el judaísmo, sobre la base de su idea de pueblo elegido, veía el devenir como proceso donde acontece el cumplimiento de la promesa divina. Al conectar el cristianismo con las aspiraciones universalistas del Imperio romano —el estoicismo medio, remitiéndose a Aristóteles, creía encontrar en el Imperio romano la imagen de una ciudad perfecta, universal e indestructible—, se rompe el carácter local y nacionalista del judaísmo, y se entiende la historia como historia universal. No obstante, ningún filósofo antiguo habría podido imaginar una ciudad espiritual abierta a todos, fundada

viene cuando ha de elegir entre los dos amores que dan lugar a las dos ciudades, el amor a Dios y el amor a sí mismo: «*Amare itaque debemus per quem facta sunt tempora ut liberemur a tempore et figamur in aeternitate*»⁵⁷. Pues no se trata de la simple contraposición entre las dos ciudades. Se trata de determinar también la relación que existe entre ellas, es decir, lo que, en la acción humana, va dirigido a engrandecer el reino de Dios, frente a lo que lo retarda y le opone resistencia. Toda acción pertenece o bien a la ciudad de Dios, o bien a la ciudad terrena. Nada queda fuera del juicio de Dios, que es quien distingue y valora lo que, en cada acción, hay de contribución o de obstáculo al progreso de la ciudad de Dios. Por eso, para San Agustín, sólo en el nivel de la ciudad de Dios la salvación del individuo y el progreso de la humanidad coinciden. Ciudad de Dios y ciudad terrena son ciudades invisibles. Nadie puede determinar quién pertenece a una o a otra. Esto lo decide la elección de la gracia, el designio divino que gobierna la historia. Si tenemos constancia de la salvación y del progreso de la ciudad de Dios, es en la dimensión de la interioridad. El tiempo y el mundo valen como oportunidad para el crecimiento de los elegidos en santidad, mediante el amor a Dios y el deseo de poseerlo. La tarea fundamental del cristiano es preparar la llegada del reino de Dios, construir la ciudad de Dios en el cumplimiento del principal mandato de Cristo, el del amor a

sobre la igualdad, y activa como cuerpo místico. Cfr. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1959, Bd. I, pp. 330 ss.

⁵⁷ SAN AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, XXXI, 5, vol. XIII.

Dios y al prójimo por amor de Él⁵⁸. En esta empresa, no cualquier tipo de actuación, aunque inspirada por el amor a Dios, resulta igualmente efectiva. Tiene que haber una jerarquía en las acciones buenas que el hombre puede desarrollar, y en ella debe ocupar el lugar preeminente la contemplación.

Es así como el progreso de la sociedad de los justos, del que habla el *De Civitate Dei*, viene a coincidir con el *itinerarium mentis in Deum* que el propio San Agustín describe en sus *Confesiones*. Esta obra es la historia de un elegido que realiza su ser, retornando —o ascendiendo—, a través del mal y a pesar de él, al Dios que lo ha creado. En ella comprendemos lo que, para, San Agustín, sería el progreso de la humanidad como tal, coincidente con *el camino hacia su felicidad en la posesión de Dios* —en la medida en que esto es posible al hombre finito— a través del conocimiento como don de Dios mismo y de su gracia.

Pero sería erróneo, sin embargo, ver en San Agustín a un intelectualista de cuño platónico, como advierte Gilson⁵⁹. Aunque la sabiduría equivale, para él, a la felicidad, aquélla no es contemplación pura de lo inteligible, sino, más bien, el arte de llegar a la posesión del Bien supremo. Para alcanzar la felicidad, el hombre necesita un bien capaz de satisfacer todos sus deseos. Este bien no puede consistir, frente a lo

⁵⁸ SAN AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*. XVIII, 8, vol. XIII; cfr. *La doctrina cristiana*, I, 22, vol. XV. Para la doctrina agustiniana del amor, cfr. J. BURNABY, *Amor Dei. A study of St Augustine's teaching on the Love of God as the motive of Christian Life*, Hodder and Stoughton, Londres, 1960.

⁵⁹ E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 1969 (4.^a ed.), p. 7.

que sostienen los platónicos, en un conocimiento por elevado que éste sea. Ver la meta es alcanzarla únicamente si esta meta consiste en la simple visión de una verdad. Pero, para San Agustín, el bien no es algo a conocer sino algo a *poseer*. He aquí la razón de esa exigencia tan propiamente suya cual es la de anteponer el amor como impulso rector del pensamiento que busca la verdad. No obstante, si el conocimiento no representa para él la meta última, es condición para su consecución. No puede haber felicidad al margen de la verdad⁶⁰. Ésta es la convicción desde la que rechaza el escepticismo y postula un descubrimiento de la verdad como itinerario para llegar a Dios. Hay verdades de carácter necesario e inmutable que ni los sentidos ni la razón misma pueden proporcionar⁶¹. Los sentidos no pueden ofrecer una verdad inmutable; la razón individual no puede producir una verdad universal; luego hay que postular, como origen de estas verdades, una especie de luz no humana, sino divina. Al descubrir así la trascendencia de la verdad, el pensamiento descubre a Dios, pues lo eterno, lo inmutable, lo necesario no son sino los atributos de Dios mismo⁶².

La exigencia agustiniana de creer para comprender, cuya aplicación a la teología de la historia hemos

⁶⁰ SAN AGUSTÍN, *Sermones: Sobre temas diversos*, LXXXIII, 35, vol. XXIV; *La verdadera religión*, XXXIV, 72, vol. IV.

⁶¹ SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, II, 3, 7, vol. III; *Confesiones*, V, 10, 19.

⁶² SAN AGUSTÍN, *El libre albedrío*, II, 15, 39; *La Ciudad de Dios*, X, 2; cfr. PLOTINO, *Enéada*, II, 3, 8; Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Beauchesne, París, 1920, pp. 210 ss; E. V. IVANKA, *Plato christianus. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1964, pp. 219 ss.

visto antes, toma forma así, en el ámbito de la teoría del conocimiento, como doctrina de la iluminación. Del mismo modo que el sol ilumina las cosas haciéndolas visibles, así Dios con su luz hace inteligibles las verdades en nuestra mente. No es que se conozcan las verdades porque Dios las ponga en nuestra mente, sino que las verdades encontradas por nuestro intelecto son inteligibles a causa de la luz divina. Es decir, no se confunde la potencia de ver con la luz que permite la visión, pero, para San Agustín, todo conocimiento verdadero es un don divino, y no algo que dependa estrictamente del esfuerzo individual. Hay que pedirlo con humildad, porque recibirlo es el modo propio de conquistarlo. En virtud de la iluminación divina, el hombre se hace capaz de ordenar su pensamiento y sus acciones hacia su fin propio y, juzgándolo todo desde este punto orientador, podrá alcanzar la sabiduría que es la condición de su felicidad.

2.3. KANT: CRECIMIENTO PIRAMIDAL E ILUSTRACIÓN

El tema que nos interesaba era el del progreso del hombre en humanidad, y partíamos al plantearlo de la pregunta kantiana. El concepto de progreso, en Kant, resultaba ser contradictorio pues no lograba conciliar aspectos que, sin embargo, en un planteamiento teológico como el agustiniano, podían presentarse juntos. En cierto modo, la de Kant es una posición de transición que debe ser analizada sin perder de vista los intentos filosóficos que le sirven de referentes críticos. La visión agustiniana de la historia se había secularizado durante la Edad Moderna, pero sólo parcialmente, pues habían seguido manteniéndose elementos como la fe (referida ahora al progreso, inclu-

so a pesar de testimonios empíricos que hubiesen podido aducirse en contra) y el recurso a un estado de perfección final, a modo de presupuestos básicos de la comprensión del acontecer histórico. Los conceptos de providencia y escatología habían sido sustituidos por los de racionalidad intrahistórica y autorrealización de la humanidad, y lo que en San Agustín era conflicto entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena había quedado reducido a puros antagonismos entre instancias enfrentadas en el interior de la *civitas* terrena. Después de Vico, que propugnó la rehabilitación de la historia frente a la ciencia natural, Voltaire había opuesto a la concepción providencialista de Bossuet, directamente subsidiaria del pensamiento agustiniano, un concepto de historia universal como lucha del hombre por el progreso de la civilización. Pero sobre todo había sido Herder quien había dado forma y consistencia filosófica a la idea de historia como autodespliegue de la humanidad (*Humanität*) hacia una perfección última, o como proceso de autoformación (*Bildung*) de la humanidad en cumplimiento de un plan superior. Este contexto explica por qué Kant, en su teoría de la historia, habla de un progreso creciente de la humanidad hacia mejor como despliegue immanente de un designio que la naturaleza ha fijado a los hombres: «Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto —dice— como la ejecución de un secreto plan de la naturaleza para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquélla puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad»⁶³.

⁶³ I. KANT, *Idee...*, p. 27.

Ahora bien, ¿cómo es posible que Kant hable de planes de la naturaleza cuando él mismo había mostrado antes la absoluta carencia de base para semejante optimismo racionalista? En realidad, son esta y otras nociones, usadas ahora por Kant de un modo sorprendente, las que obligan, no sólo a no perder de vista el contexto polémico en el que se emplean, sino además a examinar la conexión entre la filosofía de la historia de Kant con los principios desarrollados en sus *Críticas*, con el fin de averiguar si las tesis de Kant en el ámbito de la filosofía de la historia pueden entenderse mejor si se reestructuran de acuerdo con un esquema metodológico más rigurosamente crítico⁶⁴.

Por ejemplo, esta noción de finalidad en la naturaleza, que sirve de eje a la filosofía kantiana de la historia, debe ponerse en relación con la temática de las ideas reguladoras desarrollada en la crítica del conocimiento, para ser comprendida como simple regla metódica para uso del historiador: «Si tenemos que suponer que la naturaleza, aún en el terreno de la libertad humana, no procede sin plan ni meta, esa idea *podría ser útil (so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden)* Y aunque seamos un poco míopes para percibir el mecanismo secreto de su dispositivo, esa idea *debería servirnos como hilo conductor (so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen)* para representarnos como sistema, por lo

⁶⁴ Cfr. L. LANDGREBE, «La historia en el pensamiento de Kant», en *Fenomenología e Historia*, trad. cast., Monte Ávila, Caracas, 1975 p. 55; A. PHILONENKO, «L'idée de progrès chez Kant», *Revue de Méthaphysique et Morale*, 1974 (99), pp. 433-456; K. DUSING, *Die Teleologie in Kant Weltbegriff*, Bonn, Bouvier, 1968; M. DESPLAND, *Kant on History and Religion*, McGill QVP, Londres, 1973.

menos en conjunto, lo que de otro modo no sería más que un agregado sin plan alguno de acciones humanas»⁶⁵.

Habría que ver, pues, en esa referencia kantiana a un plan de la naturaleza la idea reguladora del conocimiento histórico. Para Kant, las ideas reguladoras no son verdades que deban ser enjuiciadas como aseveraciones de un contenido, sino que deben comprenderse desde su función en el marco de la actividad reflexionante del sujeto trascendental. Lo que sucede es que, para poder cumplir la función de orientar unitariamente el conocimiento en un campo determinado, estas ideas tienen que expresar un contenido más o menos determinado de la esencia de su concepto. La idea de finalidad sería, en definitiva, para el conocimiento histórico, lo que la idea de mundo es para el conocimiento físico o la de organismo para el conocimiento biológico. El historiador debe hacer uso de ella de modo que le sea posible comprender la sucesión de los hombres y sus instituciones como marcha racional unitaria y ascendente dirigida a una meta final. Por ello, al no tener esta idea de finalidad un valor metafísico, sino sólo orientador, resulta imprescindible el recurso a la historia empírica, como más arriba ha quedado ya apuntado.

En San Agustín, la finalidad, como plan divino universal, era un principio de la revelación al que se llegaba por la fe. Para Kant el significado de la historia no puede estar más que en ella misma, no puede depender de la revelación ni de la fe en una escatología final que diera sentido al recorrido histórico. Este sentido debe ser verificado en la historia

⁶⁵ I. KANT, *Idee...*, p. 29.

empírica. Por eso, la filosofía de la historia no ha podido nacer antes de que la historia llevase ya un buen camino hecho. En la perspectiva del planteamiento agustiniano, en cambio, al ser la revelación quien ofrece el sentido de la historia, éste podría teóricamente ser comprendido en cualquier momento con la única condición de que los hombres estuviesen preparados para ello. La idea de finalidad, reguladora del conocimiento histórico, equivaldría, pues, a la hipótesis de que la naturaleza ha puesto en el hombre un designio correspondiente a su ser espiritual, que vendría a añadirse en él a los fines que le son ya propios como ser animal⁶⁶. Ese designio propiamente humano tendría, a su vez, una dimensión externa, fenoménica, constatable como progreso legal, y una dimensión interna, nouménica, postulable como progreso moral. Mediante esta separación entre legalidad y moralidad Kant distingue la actuación externa de los hombres, como tal, de su intención o motivo subjetivo, es decir, de la conciencia moral, que no es fijable en categorías sociales o jurídicas, pero que constituye el fundamento último de la libertad. En resumen, el progreso histórico estaría compuesto por el progreso de las ciencias y las técnicas —mediante el que el hombre satisface sus necesidades supervivenciales y domina la naturaleza—, el progreso legal y el progreso moral.

Sin embargo, desde este punto de partida, Kant sólo podrá responder a la pregunta por el sentido racional del desarrollo de la especie en la dimensión del dominio de la naturaleza externa y en la dimen-

⁶⁶ I. KANT, *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, VIII, p. 115

sión de la pura legalidad. No podrá justificar una necesidad conducente al progreso moral, que quedará desvinculado de la finalidad de la naturaleza. Con ello se crea una situación difícil, porque el progreso moral constituye la razón y el sentido del progreso externo. Sólo en una sociedad moralizada, y no únicamente regulada y ordenada por la coacción y el miedo, puede postularse la perfección de la humanidad. Por tanto, sólo en ella puede situarse la meta del plan de la naturaleza. Pero ¿qué valor tiene la explicación del progreso hacia una meta que, sin embargo, no llega a alcanzarla? Kant no tendrá otra salida que recurrir a Dios para no admitir una irracionalidad esencial e insuperable en la naturaleza, lo cual echaría por tierra cualquier proyecto filosófico, dejando sin fundamento los mismos logros anteriores de Kant llevados a cabo en sus *Críticas*.

Veamos, pues, en primer lugar, cómo da razón Kant del avance del progreso, es decir, analicemos cuál es la estrategia de la que se sirve la naturaleza para llevar adelante su plan a través de, y a pesar de, la irracionalidad y el egoísmo que inspiran la mayoría de las acciones humanas. Para Kant, el impulso lo proporciona un antagonismo existente entre las mismas disposiciones humanas, que se manifiesta universalmente en la figura de la *ungesellige Geseelligkeit*, la insociable sociabilidad: «Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar una sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla»⁶⁷. El hombre es sociable, pues, en la medida

⁶⁷ I. KANT, *Idee...*, p. 20.

en que, uniéndose a otros hombres, puede desarrollar mejor sus disposiciones naturales. Pero es también insociable porque le gusta hacer lo que le place, y presiente la resistencia lógica por parte de los demás hombres que desean lo mismo que él. Esta resistencia es la que despierta, según Kant, todas las fuerzas del individuo, estimulándole a vencer su inercia y a buscar honores, poder o riqueza. Así aumenta el bienestar económico y, al mismo tiempo, el respeto a la legalidad. No hay ningún problema en explicar por qué el progreso meramente económico conduce, o implica a su vez, la creación de leyes más justas y provoca en los individuos un mayor respeto hacia sus dictados. Pues el mismo interés egoísta de cada hombre y de cada Estado requiere, para su satisfacción, un cierto reconocimiento de la libertad del contrario. Una economía de libre mercado no es viable en la anarquía, en la inestabilidad social y política, sino que precisa de un equilibrio o de un consenso sobre determinadas reglas de juego que a todos conviene observar⁶⁸.

Ahora bien, una sociedad universal de este modo

⁶⁸ «Gracias sean dadas, pues, a la naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente competitiva, por el deseo insaciable de poseer o de mandar. Sin ellos todas las disposiciones excelentes y naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas. El hombre quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que conviene a la especie y quiere discordia. El hombre quiere vivir cómoda y tranquilamente, pero la naturaleza prefiere que salga del abandono y de la quieta satisfacción, que se entregue al trabajo y al penoso esfuerzo para, por fin, encontrar los medios que le liberen de esta situación» (I. KANT, *Idee...*, p. 21); cfr. P. BURG, *Kant und die französische Revolution*, Duncker und Humblot, Berlín, 1974; M. MORI, «Il problema della guerra nella filosofia della storia di Kant», *Filosofia*, 1979 (30), pp. 209-230 y 413-438.

pacificada no es más que el entramado, mecánicamente forzado, de los egoísmos irracionales y de la competitividad, mantenido por una legalidad que se cumple externamente por pura conveniencia particular. ¿Qué hay de la dimensión del progreso moral que afecta a los motivos internos de las acciones, o sea, a la humanidad en su constitutivo más íntimo, y que debería coronar el progreso económico y legal mediante la creación de un auténtico todo moral? A juzgar por muchos textos de Kant, se diría que la meta racional de la sociedad pacificada en la que él piensa es la configuración de un todo legal solamente, que es el resultado del dinamismo antagónico de la insociable sociabilidad: «La constitución republicana —dice Kant— es la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres. Pero es muy difícil de establecer, y más aún de conservar, hasta el punto de que muchos afirman que la república es un Estado de ángeles, y que los hombres, con sus tendencias egoístas, son incapaces de vivir en una constitución de forma tan sublime. Pero la naturaleza viene en ayuda de la voluntad general... aprovechando esas tendencias egoístas. De modo que sólo de una buena organización del Estado dependerá el que las fuerzas de esas tendencias malas choquen enfrentadas y contrarresten mutuamente sus destructores esfuerzos. El resultado, para la razón, es el mismo que si esas tendencias no existiesen, pues el hombre, aun siendo moralmente malo, queda obligado a ser un buen ciudadano»⁶⁹.

Según este texto, parece como si Kant dijera que las tendencias egoístas, propias de todo hombre exis-

⁶⁹ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, VIII, p. 366.

tente en el mundo, hacen impensable la posibilidad real de que la humanidad consiga algún día progresar más allá de la pura configuración externa de una constitución republicana universal. Pero no es esta, en realidad, la verdadera posición kantiana. En diversas obras, Kant ha tratado de determinar qué son esas tendencias egoístas propias de todo hombre, las cuales, por una parte, dinamizan el progreso económico y legal de la humanidad, pero, por otra, constituyen el obstáculo insalvable para la realización del progreso moral. Pues a Kant le preocupa saber si es posible de algún modo la superación de estas tendencias en el cumplimiento de lo que verdaderamente exige una república, no sólo equitativamente regulada, sino también humanamente moralizada, Kant busca así el origen del egoísmo y de la insociable sociabilidad, e intenta establecer su relación con la conciencia moral. Es lo que se muestra en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), obra en la que el egoísmo se le aparecía a Kant como el motivo de la corrupción moral del hombre. Y como esto es algo universal, existente en todo ser humano, Kant puede decir que todo hombre está moralmente corrompido «por naturaleza», sin que ninguno se libre de esta lacra. Puede hablar entonces de un «mal radical de la naturaleza humana» y de *Hange zum Bösen*, de propensión al mal, derivada de una disposición innata al hombre (*ursprüngliche menschliche Anlage*), si bien especificando que no se trata de una propensión de carácter fisiológico o psíquico que determine siempre al hombre a transgredir la ley moral⁷⁰.

⁷⁰ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, VI, p. 28.

De hecho, el mal moral no sería imputable como tal sin la existencia de libertad de decisión. Pero ¿cómo se explica entonces que las acciones humanas puedan ser moralmente malas?: «El fundamento del mal —dice Kant— no puede residir en ningún objeto que determine el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es, en una máxima»⁷¹. Si al imponerse categóricamente la ley moral al hombre como motivo (*Triebfeder*) de su actuación libre, el hombre, de acuerdo con su disposición moral, adoptase como máxima el respeto a la ley moral, entonces sería un hombre moralmente bueno. La experiencia histórica muestra suficientemente que el hombre no hace eso, sino que actúa contra la ley moral. Por lo que hay que suponer la existencia de otro motivo de actuación contrario al de la moralidad, también libremente asumido como máxima de una actuación libre. Este otro motivo es el amor propio, la búsqueda particular de felicidad en el ámbito de la experiencia sensible. Hay, pues, dos amores también para Kant, capaces ambos de determinar, cada uno por sí solo, un comportamiento determinado: amor a la ley moral y amor a la felicidad privada. El hombre es moralmente malo porque subordina el motivo moral al motivo de la felicidad privada: «El hombre, incluso el mejor, es malo solamente en la medida en que invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima. Ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo. Pero dado que ve que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene

⁷¹ I. KANT, *Die Religion...*, p. 21.

que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del libre albedrío»⁷².

De todas formas, esto plantea una aporía análoga a la que planeaba en torno al planteamiento agustiniano, a saber, la de cómo armonizar la subordinación que el hombre hace de la ley moral al deseo egoísta de felicidad —que debe ser entendida como hecha libremente por el hombre para que pueda ser imputable como moralmente mala—, con la inclinación o propensión natural al mal propia de todo hombre y existente en él con anterioridad a todo uso concreto de su libertad ¿No caemos también aquí en un círculo vicioso entre propensión al mal y acción moralmente mala? Tampoco es casual que, para salir de ésta, Kant recurra a una especie de pecado original secularizado, es decir, que introduzca la posibilidad racional de un primer acto imputable al hombre en general por el que, de un estado originario de inocencia moral, libremente se desplazase a un estado de culpa y de predisposición a lo malo. Y aquí es donde tiene su sitio la desmitologización del relato bíblico del Génesis. Lleuada a cabo por Kant en *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786). Teniendo delante el mito de la caída original, Kant se pregunta qué sentido racional podría darse al acontecimiento susceptible de ser considerado como comienzo temporal de la historia universal.

⁷² I. KANT, *Die Religion...*, p. 36.

El tiempo histórico ha de comenzar con un acto de libertad humana que es, al mismo tiempo, el que desata la cadena de conflictos y egoísmos que dinamizan el progreso externo. Sin embargo, a pesar de ello, el hombre tiene que poder conservar la conciencia moral como instancia que le dicta aquella perfección que puede dar a la historia un sentido racional como proceso teleológico hacia ella. El progreso externo no garantiza, por sí sólo, la racionalidad de la historia, ni es suficiente para poder afirmar la existencia de un progreso de la humanidad como tal.

La historia humana habría comenzado, pues, según Kant, en el momento en que un ser rechaza la estática felicidad natural del mundo animal, porque ha descubierto en sí mismo una facultad que le permite superar su mecánica estereotipada. El tiempo histórico comienza cuando un ser puede dejar de oír la voz del instinto, a la que obedecen los demás animales, y se decide por otro modo de vida al que quiere dar forma y producirlo para sí mismo; «La ocasión para esta apostasía de las inclinaciones naturales puede ser una nimiedad. Pero el éxito del primer intento, que significó cobrar conciencia de que la razón era una facultad que permitía traspasar los límites en que se mantienen todos los animales, fue muy importante y, para el género de vida, decisivo [...] Pues descubrió en sí la capacidad de escoger por sí mismo una manera de vivir y de no quedar encerrado, como el resto de los animales, en una sola»⁷³.

Esta mutación con la que da comienzo la historia universal significa la ruptura, por así decirlo, con la

⁷³ I. KANT, *Muthmasslicher...*, p. 112.

invariabilidad del ser meramente natural, para abrirse al dinamismo indeterminado en que consiste la razón, a la libertad de autoproducirse que es también la responsabilidad de realizarse. Por eso, este paso es al mismo tiempo la pérdida de una inocencia infantil, de una seguridad instintiva, a cambio de la aventura de una empresa llena de riesgos y de peligros que no ofrece ya la posibilidad de volverse atrás⁷⁴. El deseo de felicidad primitiva, de vuelta atrás a la paz animal, significaría renuncia a la propia responsabilidad de desarrollarse, que no es, bajo ningún concepto, eludible ni enmascarable. De ahí que Kant diga: «El hombre no tiene derecho a imputar un pecado original a sus primeros padres por el cual la posteridad hubiera heredado una inclinación a transgresiones parecidas (puesto que las acciones del arbitrio nada de hereditario pueden traer consigo), sino que, por el contrario, tiene que reconocer como suyo, con pleno derecho, lo que aquellos hicieron e imputarse a sí mismo toda culpa de los males que se originaron del abuso de su razón, ya que puede tomar conciencia plena de que, en las mismas circunstancias, se hubiera comportado del mismo modo»⁷⁵.

¿Por qué dice Kant esto de que todo hombre repetiría el uso antinatural de la razón del mismo modo que lo pudo haber hecho el primer hombre? Responder a esto es establecer en qué consiste el egoísmo

⁷⁴ Después, «la dureza de la vida le creará el espejismo de un paraíso donde poder soñar en constante paz. Pero ante este oasis de delicia se interpone la afanosa razón, que apremia al desarrollo de las capacidades en él depositadas y no permite que vuelva al estado de rudeza y sencillez de donde había salido» (I. KANT, *Muthmasslicher...*, p. 115).

⁷⁵ I. KANT, *Muthmasslicher...*, p. 123.

propio de todo hombre, origen del progreso externo y obstáculo del progreso moral. Si todo hombre subordina la razón moral al disfrute de la felicidad privada —esto es, según la definición de Kant, lo que significa estar moralmente corrompido por naturaleza— se debe a que ésta es la primera consecuencia de la condición de un ser que se desliga de la mecánica natural que mantiene sometidos invariablemente a todos los seres naturales al orden de la naturaleza. La pérdida de la inocencia animal, en cuyo estado el ser natural no padece conflicto ni desgarramiento, es el inicio de la humanidad imputable al hombre mismo, primer acto de su libertad, comienzo de la razón, de la historia, del progreso externo, todo lo cual es inseparable de un dinamismo conflictivo y sangriento.

Por eso, el argumento que más fuertemente pone de manifiesto la imposibilidad de extender esta racionalidad del progreso externo hasta cubrir, por sí sola, el sentido de la historia, es el que se pregunta por el significado que habría que otorgar en ese caso a la acción individual. ¿Qué sentido tiene el sufrimiento de todas las generaciones y pueblos que han servido de escalones, soportando la injusticia y la barbarie, y que han luchado por una humanidad mejor?: «Ciertamente es sorprendente —observa Kant— el hecho de que las generaciones más tempranas parezcan realizar su penosa tarea únicamente en provecho de las venideras, [...] de modo que sólo las generaciones más tardías lleguen a poseer la dicha de vivir en el edificio en cuya construcción trabajaron una larga serie de generaciones anteriores que no pueden participar de la felicidad que ellas mismas prepararon, incluso sin proponérselo»⁷⁶.

⁷⁶ I. KANT, *Idee...*, p. 20.

Recordemos que Kant había ya insistido en que las disposiciones humanas orientadas al uso de la razón, por su propia naturaleza, no pueden llegar a desarrollarse en los individuos, sino sólo en la especie. Ahora él mismo se da cuenta de que no basta con proponer un sentido racional para la humanidad en su conjunto si se deja al individuo en la irracionalidad. No es un verdadero sentido racional para la humanidad como totalidad el que no es válido, al mismo tiempo, para cada individuo particular. El problema sigue siendo entonces cómo explicar el valor de la acción individual. Y, antes aún, ¿cómo determinar la posibilidad de un salto cualitativo a la moralidad?

La disposición moral del hombre está corrompida, aunque no lo está totalmente, como hemos visto. No ha podido ser aniquilada por el poder del mal, porque es una disposición constitutiva del ser hombre. También ella es una *ursprüngliche Anlage* que funda, como tal, la potencialidad de una vuelta a la bondad moral⁷⁷. Pero ¿qué haría falta para que se produjese la conversión a la moralidad, teniendo en cuenta la corrupción moral insuperable del hombre, es decir, teniendo en cuenta la propensión natural del hombre a supeditar los imperativos de la ley moral al motivo de la propia satisfacción privada?: «Que alguien —dice Kant— llegue a ser, no sólo un hombre legalmente bueno, sino un hombre moralmente bueno, esto es, virtuoso [...], un hombre que, cuando conoce algo como deber, no necesita de otro motivo impulsor que esta representación del deber, eso no puede hacerse mediante reformas paulatinas, en tanto la base de las máximas permanece impresa, sino que

⁷⁷ I. KANT, *Die Religion...*, p. 43.

tiene que producirse mediante una revolución en la intención del hombre [...], una especie de renacimiento o nueva creación, y un cambio del corazón que dieran como resultado un hombre nuevo»⁷⁸.

Es decir, lo que haría falta para que se produjese esa conversión del hombre corrompido en un hombre nuevo moralmente bueno sería «la ayuda de Dios», una intervención divina —dice Kant— cuya consistencia no podemos determinar. Es imposible saber cómo Dios salvaría al hombre, pero es necesario contar con esta posibilidad si no se quiere falsear la racionalidad del proceso teleológico que rige la historia⁷⁹. Aunque impotente si se reduce a sus solas fuerzas, el hombre ha de creer en esta posibilidad de un salto cualitativo a la moralidad. Aunque no sepa en qué podría consistir la ayuda divina, debe confiar, a partir del cumplimiento de lo que a él le corresponde hacer, en que esta ayuda divina pueda tener lugar: «El hombre ha de hacerse digno de recibir y aceptar la ayuda sobrenatural acogiendo en su máxima el positivo aumento de fuerza mediante el cual únicamente se hace posible que el bien le sea imputado y que él sea reconocido como un hombre bueno»⁸⁰.

Lo que corresponde hacer al hombre, él lo puede saber puesto que se lo dicta la razón moral, que le es «innata». No depende de revelación sobrenatural alguna. Esto es lo que hace a la moral independiente

⁷⁸ I. KANT, *Die Religion...*, p. 47.

⁷⁹ «Las causas de la insociabilidad y de la resistencia constante de unos hombres contra otros, de las que se derivan tantos males [...], revelan la disposición de un Creador sabio, y no la mano de un espíritu maligno que haya chapuceado en su obra majestuosa o la haya estropeado por envidia» (I. KANT, *Idee...*, p. 22).

⁸⁰ I. KANT, *Die Religion...*, p. 44.

de la religión. En definitiva, la conversión moral es, también, obra del hombre, meta de su libre actuación. El contenido de esta actuación no es la búsqueda de la felicidad privada, sino la dignidad de contribuir a que esa felicidad pueda convertirse en realidad absoluta para la humanidad en su conjunto. De este modo, la realización del individuo no queda ya supeditada y condicionada por el nivel de progreso material o por la situación histórica concreta en la que transcurre su vida, sino que puede lograrse por cualquier hombre y en cualquier época de la historia mediante la entrega a la tarea racional de la construcción de una sociedad plenamente humanizada, pues es así como el individuo se hace digno de ser feliz, aunque no pueda serlo plenamente todavía. Y además, se conjugan también, de este modo, el sentido general de la historia como progreso de la humanidad en su conjunto hacia la sociedad perfecta, con la respuesta a la cuestión de cómo la acción del individuo se integra en esa marcha de la historia universal⁸¹.

Esta tarea racional de transformación moral de la sociedad, en cuya implicación el individuo realiza su fin moral, no es otra cosa que *el proceso de ilustra-*

⁸¹ Según Kant, el deber del filósofo es «tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la naturaleza para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la naturaleza» (*Idee...*, p. 18). ¿Cuál es el único modo que queda de saber, en este caso, si la humanidad se encuentra en constante progreso hacia mejor?: «Como historia profética de lo que ha de acontecer en el tiempo venidero». Es decir, «como representación *a priori* de los hechos que han de venir». ¿Y cómo es posible esta historia *a priori*?: «Respuesta: si el profeta, él mismo, hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación» (*Der Streit...*, pp. 79-80).

ción, pues, «mediante una continuada ilustración —piensa Kant—, se convierte el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados [*durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien verwandeln kann*] y, de este modo, también la disposición común a formar sociedad, patológicamente provocada, puede transformarse en un todo moral»⁸².

Si el mecanismo que impulsa el progreso económico y legal era la insociable sociabilidad de los hombres, la dinámica de la ilustración constituye el mecanismo propio del progreso moral. Mediante la ilustración va saliendo la humanidad de su minoría de edad, va creciendo el germen imborrable de la disposición moral (*moralische Anlage*) y va desarrollándose cada vez con más fuerza en un número cada vez más grande de individuos: Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Y minoría de edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. Esa minoría de edad es culpable cuando la causa de ella no está en la incapacidad del propio entendimiento, sino en la falta de decisión y de ánimo para servirse de él sin la dirección de otro. *Sapere aude!*, exclama Kant. Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento. Ésa es la consigna de la ilustración⁸³.

⁸² I. KANT, *Idee...*, p. 21.

⁸³ I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, VIII, p. 35.

3. DIALÉCTICA NEGATIVA, AUTORREFLEXIÓN Y LIBERTAD

En Platón no era posible encontrar respuesta a la pregunta por un progreso de la humanidad como tal. Esta cuestión es planteable sólo a partir del descubrimiento de la libertad del espíritu frente a la naturaleza y, en consecuencia, con relación al sentido de la historia. O sea, tiene sentido sólo después de la irrupción del cristianismo, que introduce las nociones de libertad subjetiva y de historia de la humanidad. Sin embargo, ya en San Agustín, la cuestión del progreso de la humanidad no puede evitar la ambivalencia teórica que representa su identificación con la redención, ya cumplida, de un mundo en el que, sin embargo, todavía triunfa el mal. Pues, por una parte, la salvación es, para San Agustín, el acontecimiento histórico de la encarnación y el sacrificio de Dios y, por otra, algo que no es de este mundo, que es interior, espiritual, místico.

La posición de Kant en el proceso de secularización de lo que nació siendo una teología de la historia, no es fácil de determinar, dada la multiplicidad de elementos que la forman y su dispersión en planteamientos que deben ser conjugados por el intérprete. Pues, por una parte, Kant rechaza el optimismo que lleva a ver en la historia un progreso continuo de la humanidad hacia su total perfección. Para él la sociedad humana avanza hacia la constitución de un todo legalmente pacificado, en el que el resultado implica el triunfo de la razón a pesar de que los hombres no colaborasen conscientemente con este fin. La búsqueda egoísta y violenta de la propia felicidad privada, que hace inmediatamente imposible la paz y corrom-

pe la voluntad moral del hombre, es el impulso que conduce a la configuración legal de la realidad socio-política. Sin embargo, una sociedad perfecta sólo puede levantarse sobre ciudadanos moralizados. Y, aunque la dimensión de la pura legalidad puede ayudar a la moralización de la realidad socio-política, no la produce ni la garantiza directamente. El desarrollo de la racionalidad legal es, en todo caso, tan sólo una preparación para el progreso moral. El establecimiento de un todo legal puede hacer crecer la moralidad, despertando en los individuos la disposición moral que duerme en cada hombre. Pero, para que se produzca la realización total de la humanidad, es preciso que ello ocurra, que el hombre corrompido rehaga en su pureza la opción radical por el bien moral. Y esto no puede esperarse que suceda, ni a partir del mecanismo de la insociable sociabilidad, que impulsa el progreso económico y legal, ni tampoco del proceso de ilustración como tal.

Frente a Rousseau, para Kant el hombre no es básicamente bueno y, en consecuencia, no es capaz por sí mismo de convertirse a la realización del bien moral. No necesita, por tanto, sólo ser librado, mediante el proceso de ilustración, de la ignorancia y de otros obstáculos que le impiden comportarse de acuerdo con la ley moral. Pues la ilustración sólo puede *ayudar* a esa transformación moral de la humanidad que implicaría una auténtica renovación política, pero no puede producirla por sí sola. El hombre, aunque conserve en su interior la conciencia moral, está corrompido, predispuesto a la realización de lo malo, o sea, tiende a subordinar la ley moral a la búsqueda de su disfrute privado. La inversión de esta inclinación no puede tener lugar más que como meta-

morfosis de su actitud interior, que él, por sí solo, no puede realizar. Por eso Kant recurre a Dios como único poder capaz de garantizar la posibilidad de la conversión interior que supone una verdadera renovación de la humanidad. Lo que el hombre debe hacer es hacerse digno de la ayuda divina, y esperar de este modo que Dios complete su esfuerzo de un modo insondable para la razón humana.

Una primera diferencia entre este planteamiento kantiano y el esquema teológico agustiniano la encontraríamos, pues, en el hecho de que, mientras para San Agustín no hay posibilidad de acuerdo entre las respectivas finalidades de las dos ciudades, en Kant el progreso externo, consecuencia de la dinámica antagónica de la ciudad terrena, es, si no causa directa, sí condición del progreso moral, como acabamos de ver. Para San Agustín, el impulso que hace progresar la construcción mística de la ciudad de Dios coincide con el deseo del convertido de alcanzar la felicidad en la posesión de Dios, pero este deseo es contrario a la búsqueda de los fines terrenos propia del hombre secular. En Kant, es una misma razón la que conduce a la humanidad, a través del conflicto de la insociable sociabilidad, a una república legalmente pacificada, y la que exige al hombre la tarea de construir la sociedad moralizada para hacerse digno de la felicidad con su entrega a esta tarea que es el proceso de ilustración⁸⁴.

Una segunda diferencia entre San Agustín y Kant, no menos significativa para comprender el tipo de idea de progreso que se difundirá a partir de la Ilus-

⁸⁴ Cfr. E. LLEDÓ, «En los primeros pasos de la filosofía de la historia», en *Lenguaje e Historia*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 135-156.

tración, es que, mientras para San Agustín, la construcción de la ciudad de Dios, en lucha con las tendencias perversas de la ciudad terrena, se reduce, en último término, a un progreso interior en santidad, para Kant este progreso adopta un relieve comunitario no predominantemente místico. En realidad será Hegel quien tematice explícitamente el paso de la moral a la ética como tránsito de una realización concreta, pero subjetiva, de la libertad, a una realización concreta y objetiva de ésta en la historia. Hacer o evitar el mal no tienen el mismo sentido en ambos casos. Para la realización subjetiva de la libertad, tal vez baste la vida virtuosa, el amor a Dios en el cumplimiento de sus mandamientos y el *itinerarium mentis* como búsqueda de la verdad. Para la realización ética de la libertad, ser bueno equivale, en cambio, a realizar la libertad en los objetos mediadores del mundo —el trabajo, la política, la cultura, etc.—, y ser malo equivale a sustraerse a este compromiso o atentar directa o indirectamente contra él. Pese al reproche del propio Hegel a Kant por haber separado éste la moralidad de la legalidad, lo cierto es que, también para Kant, la moralidad individual, aunque necesaria y fundamental, no es suficiente si no se realiza objetivamente en la vida social y política: «El resultado del esfuerzo del género humano en su avance hacia lo mejor sólo puede ponerse en las acciones [*Taten*] buenas de los hombres, que siempre han de tener lugar en mayor número y en mejor calidad o, dicho de otra manera, en los fenómenos de la constitución moral del género humano»⁸⁵.

⁸⁵ I. KANT, *Der Streit...*, p. 85. Para una confrontación con interpretaciones distintas del significado que en San Agustín pueda tener

La obligación moral de todo hombre es construir la comunidad perfecta. Los intentos estrictamente individuales (es decir, no conexiónados orgánicamente con los de los demás hombres) para superar el mal serían, en rigor, inútiles, ya que la causa última del mal no está en el individuo aislado, sino en el conjunto de los individuos en cuanto cuerpo social, como expresa el teologuema agustiniano del pecado original. Por otra parte, al estar el origen del mal moral en relación directa con la sociabilidad humana, su posible corrección no puede ir dirigida en otro sentido que en este mismo de la sociabilidad. Se trata, por eso, de algo que no depende en última instancia de la decisión individual, sino de una eventual decisión colectiva de toda la sociedad. De ahí que Kant afirme que sólo como pueblo de Dios (*Volke Gottes*) es posible la realización de la *ethisches gemeines Wesen* o *ethischbürgerliche Gesellschaft*⁸⁶. Pero esto no lo dice solo porque únicamente Dios puede, en último término, instaurar esa sociedad moralizada, sino porque, para él, la verdadera conversión moral de un individuo significaría la decisión de unirse a los demás hombres para la realización de una vida moral.

Por último, una tercera diferencia, en íntima dependencia de las anteriores, se refiere al diverso modo de entender el papel a cumplir por el conocimiento en relación con el perfeccionamiento de la humanidad como tal. En San Agustín, el conoci-

el progreso de la ciudad de Dios, cfr. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Francfort, 1959, Bd. 1, pp. 588-590; R. A. MARKUS, *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge University Press, Londres, 1970, pp. 182-185.

⁸⁶ I. KANT, *Die Religion...*, pp. 98 ss.

miento —más un don de Dios que una acción humana—, se decanta en la dimensión de la interioridad, y culmina en la elevación del individuo hasta la contemplación de lo divino. Para Kant, el conocimiento, como dinámica humana de ilustración, es lo que más directamente debe contribuir al desarrollo de la moralización en la sociedad. Porque si la convivencia humana está dominada por la corrupción y la violencia, aunque no esté del todo en la mano del hombre suprimir esta situación degradada, existe, no obstante, la esperanza de que algún cambio en las circunstancias políticas y sociales llegue a producirse si se emprende una decidida lucha contra la ignorancia, ya sea por medio de la educación o desde el poder. Éste es el significado de la propia tarea kantiana de reconversión de la religión revelada en religión moral —emprendida en su obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*—, así como, en cierto modo, también del resto de su obra: «La moral, en cuanto está finalmente fundada sobre el concepto del hombre como ser libre y, por tanto, como ser que se somete mediante su razón a leyes incondicionales, no necesita la idea de otra esencia superior al hombre para que éste conozca su obligación, ni ningún otro motivo de actuación, distinto del de la misma ley, para cumplir con ésta última»⁸⁷. Y si, como se ve, no hace falta el dogma para que el hombre conozca el sentido de su vida, tampoco hay que buscar las causas del extravío de los hombres en ningún más allá de la historia, sino en las ilusiones, los prejuicios, las falsas justificaciones, y las ideolo-

⁸⁷ I. KANT, *Die Religion...*, p. 4.

gías que forman parte de las estrategias del dominio⁸⁸. La reflexión kantiana no intenta otra cosa que ser ella misma ilustración, esto es, corrección de la ignorancia, la indolencia, el despotismo que dificultan el progreso del hombre hacia su total emancipación y madura autorrealización. Pues se espera, en definitiva, de la reflexión sobre los males de la humanidad, que acelere su curación⁸⁹.

Hegel y Marx han dado testimonio, después de Kant, de que la fusión de progreso e historia necesita ser revisada. La ideologización del progreso ha fortalecido su unilateralidad, su limitación a la técnica. El hecho mismo de que hoy ya no se comparta la idea de un progreso creciente de la humanidad hacia mejor, se debe a que los momentos subjetivos de la libertad quedan cada vez más aprisionados a consecuencia del progreso mismo.

Sobre todo a partir de la polémica en Alemania de los creadores de la Teoría Crítica contra el Positivismo —y algo parecido sucedía al mismo tiempo en Francia con el debate sobre el Estructuralismo—, se ha consolidado la idea de que las sociedades del

⁸⁸ La culpa no es solo un problema de moral individual sino, sobre todo, de política social, pues consiste en las contradicciones entre ser y deber en los procesos de socialización, tecnificación y dominio. Por tanto, mientras quepa pensar en una existencia no alienada, libre de las ofuscaciones ideológicas de la falsa conciencia, permanece viva la pregunta por los fundamentos de la diferencia entre el origen y el destino. Para la crítica de las ideologías, las estructuras de destrucción y de opresión, opuestas al destino del hombre, se fundan en la sociabilidad y no en la naturaleza. Por eso, la humanidad puede y debe autoconfrontarse críticamente con las exigencias y objetivos que ella misma se ha propuesto.

⁸⁹ Cfr. E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1979, pp. 23 ss.

tardío capitalismo, fruto maduro del progreso económico y legal y del ideal de ilustración, han provocado una situación de burocratización, de control y de opresión tal que vuelve imposible la libertad y la autorrealización del ser humano. El triunfo de la mentalidad tecnológica y estructural está reñido con la espontaneidad, con la creatividad y la autonomía individual. Y es que la historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza, es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre⁹⁰. El intento de someter la naturaleza reduce, en último término, también al yo, al sujeto humano, a la condición de «mero instrumento de represión»⁹¹. Supeditada la razón a la utilidad técnica y reducido el conocimiento a la racionalidad medio-fin, todo queda cosificado, maquinizado, convertido en instrumento de dominio tecnocrático. De este poder de la instrumentalidad apenas puede defenderse el individuo, pues las estructuras de dominio se internalizan, se hacen fuertes en el sujeto en virtud de la interiorización y la transformación de las formas de coacción externa en sistemas de autocontrol y autorrepresión⁹². Urge, por eso, que el pensamiento revise críticamente las formas de vida contemporánea y desenmascare la sinrazón y deformidad que encierran, sacando a la luz la erosión de

⁹⁰ M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer, Frankfurt, 1967, p. 115; cfr. ADORNO y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. cast. J. Muñoz, Grijalbo, Barcelona, 1973.

⁹¹ M. HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 171.

⁹² M. HORKHEIMER, «Autorität und Familie», en *Kritische Theorie*, Fischer, Frankfurt, 1968, Bd. I, pp. 277 ss.; *The Family: its Function and Destiny*, Harper and Brothers, Nueva York, 1949.

la vida humana y la pérdida de la autonomía que es característica de nuestra época. Por lo demás, esta reivindicación de la vida y del ser autónomo del individuo no se hace desde una consideración subjetivista del ser humano. Para Adorno, por ejemplo, de lo que se trata es de superar una subjetividad como simple ser-para-sí, instrumento de un sí mismo enajenado, para llegar a un nuevo sujeto en el que en-sí y para-sí puedan reconciliarse⁹³.

Vuelve a ponerse así de manifiesto que la idea de progreso no puede agregarse, sin más, a la de historia, ni confundirse con ella, porque la idea de progreso como tal, al mismo tiempo que articula el proceso histórico, lo contradice, exigiendo inexcusablemente el momento de la redención. Ni la simple ilustración de la «falsa conciencia», ni la lucha de clases, ni el esclarecimiento de las motivaciones instintivas del comportamiento social son capaces, por sí solas, de suprimir el «mal radical», de implantar un «hombre nuevo» liberando al individuo de sí mismo y de su historia pasada. Por eso, cuando Kant señalaba la insociable sociabilidad como motor del progreso hacia un todo legal, estaba indicando ya la paradoja: las condiciones de posibilidad de un progreso de la humanidad como tal son, precisamente, lo contrario de éste, a saber, las de la libertad en la necesidad.

Sin embargo, a pesar de esto, la misma idea de un progreso de la humanidad como tal no puede ser desvinculada del progreso económico-legal y del proceso de ilustración. Porque a través de ellos el hombre ha alcanzado una relativa autonomía respecto a la natu-

⁹³ T. W. ADORNO, *Minima moralia*, trad. cast., J. Chamorro Mielke, Taurus, Madrid, 1987, p. 10.

raleza, ha conquistado el concepto de humanidad que se eleva sobre la facticidad de todo lo mundano, y ha comprendido que progreso significa también ir siempre más allá de cualquier posición ya alcanzada.

Puede entonces decirse, en este contexto, que el progreso acontece allí donde termina, pues aquello de lo que pudiera decirse ahora que constituye un progreso superior a cualquier progreso, está a contracorriente respecto del progreso que tiene lugar de hecho. Y es que «si de verdad el progreso se adueña-se de la totalidad, cuyo concepto lleva la marca de su violencia, ya no sería totalitario. El progreso no es una categoría definitiva. Quiere figurar en el alarde del triunfo sobre lo que es radicalmente malo, pero no triunfar en sí mismo. Cabe imaginar un estado en el que la categoría pierda su sentido y que, sin embargo, no sea ese estado de regresión universal que hoy se asocia con el progreso. Entonces se transmutaría el progreso en la resistencia contra el perdurable peligro de la recaída. Progreso es esta resistencia en todos los grados, no el entregarse a la gradación misma»⁹⁴.

He aquí una concepción del progreso que, en lugar de exigir o de favorecer el conformismo frente a lo que acontece tal como acontece, necesita de la crítica y de la revisión para producirse: «La decadencia es la *Fata Morgana* de aquel progreso que todavía no ha comenzado»⁹⁵. La crítica es el modo de intentar salvar la verdad de todo aquello que no puede progresar bajo el interés propio de la actividad dominante, la cual sólo aspira a la máxima regularidad y previsibilidad de hechos y aconteci-

⁹⁴ T. W. ADORNO, *Consignas*, ed. cit., p. 47.

⁹⁵ T. W. ADORNO, *Consignas*, p. 35.

mientos. He ahí el valor de la expectativa kantiana respecto al proceso de ilustración, que debe ser entendido como proceso crítico desligándolo de todo planteamiento teleológico. Esa intencionalidad crítica no tiene por qué significar una pura reacción desesperada, ilusa, inoperantemente utópica. Los males de la sociedad no tienen por qué ser algo inapelable, sino, en la medida en que son obra de los hombres, deben poder ser sometidos a discusión por la razón. Lo cual nunca deberá estar inspirado por el intento de dar marcha atrás, en contra del movimiento progresivo de los avances técnicos y administrativos que ya ha tenido lugar, sino, por el contrario, presentarse como un nuevo avance de la razón que aprovecha ese impulso en otra dirección. Esto sólo es posible como reflexión de la razón sobre sí misma, «mito que desmitologiza al mito». La protesta del sujeto no sería ya puramente teórica o contemplativa, porque esta reflexión de la razón sobre sí misma tendría lugar autocomprendiéndose a sí misma como un modo de actuación. Así, el progreso, en lugar de identificarse con la historia para proporcionar un sentido a la totalidad de ésta en cuanto dialéctica, sería él, en sí mismo, dialéctica.

II. EL IDEAL DE LA AUTOFORMACIÓN EN EL HORIZONTE DEL INFINITO

1. FRIEDRICH SCHLEGEL SOBRE EL PODER TRANSFIGURADOR DE LA POESÍA

Afortunadamente se están diluyendo ya, cada vez más rápidamente, muchos de los tópicos en los que con tanta frecuencia resbalaba, hasta no hace mucho, la discusión sobre el significado del romanticismo, y a los que, en general, no solía ser extraña la intención de hacer coincidir romanticismo e irracionalismo. Subjetivismo, exhibicionismo, diletantismo político, tendencias regresivas, implícitas o declaradas, hacia un originario primordial y ahistórico en el que la razón se pierde, se extravía extáticamente en una inerte pasividad amorfa, eran algunos de los lugares más comunes de aquella actitud prejuiciosa en cuya constitución y generalización desempeñaron un papel tan decisivo las graves acusaciones lanzadas contra el romanticismo desde Goethe y Hegel hasta Lukács¹.

¹ Para la crítica de Hegel y de Goethe a Schlegel, cfr., sobre todo, G. W. F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, Frommann, Stoccarda, 1950 ss., vol. XV, p. 643, y vol. XX, pp. 22-23 y 161-162; J. W. GOETHE, *Briefe*, Wegner, Hamburgo, 1962-1967, vol IV, p. 455. La crítica radical de Lukács está en G. LUKÁCS, *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, Aufbau, Berlin, 1947, pp. 56-61. Desde

Desde tal actitud, era algo corriente cargar sobre las espaldas de este movimiento cultural la responsabilidad de buena parte de las convulsiones en el ámbito político, moral o estético que desde hace dos siglos nos afectan. Hoy, al menos, se empieza ya a reconocer en el romanticismo un panorama intelectual lo suficientemente ambiguo y contradictorio como para

que, ya en 1796, el famoso filólogo de Leipzig Gottfried Hermann calificara a Friedrich Schlegel de *homo omnium pessimus*, un tono despreciativo y desautorizador ha sido el dominante en las críticas al romanticismo, popularizado por tratadistas como R. HAYM, *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Olms, Hildesheim, 1961 (cuya tesis es que Friedrich Schlegel logra sólo expresar exigencias filosóficas que sólo en Hegel encontrarán su realización); H. HEINE, *Werke und Briefe*, ed. H. Kaufmann, Aufbau, Berlín, 1961 ss., vol. V, pp. 63-66; C. L. MICHELET, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Olms, Hildesheim, 1967, vol. II, pp. 3 ss.; C. ENDERS, *Friedrich Schlegel. Die Quellen seines Wesens und Werdens*, Haessel, Lipsia, 1913; R. HUCH, *Die Romantik*, Haessel, Lipsia, 1917, vol. I, pp. 12-17; B. ALLEMAND, *Ironie und Dichtung*, Neske, Pfullingen, 1956, respecto de quienes, ya en 1933, se podían oír opiniones como: «Muchos son los desagrazos que debemos a Friedrich Schlegel, pues ningún gran autor de nuestra edad de oro ha sido tan mal comprendido, no sólo en vida, sino aún mucho después, en realidad hasta nuestros días». (Ernst Robert CURTIUS, *Ensayos críticos sobre la literatura europea*, trad. cast. E. Valentí, Seix Barral, Barcelona, 1972, p. 109). No obstante, a partir de 1917 comienza una revalorización positiva del primer romanticismo en autores como J. KÖRNER, «Friedrich Schlegels Glaubensbekenntnis?», en *Hochland* 1917 (XV), pp. 349 ss.; H. FINKE, «Über Friedrich Schlegel», en *Reden*, Guenther, Friburgo, 1918, pp. 42-54; L. WIRZ, *Friedrich Schlegels philosophische Entwicklung*, Hanstein, Bonn, 1939. Esta revalorización alcanza un punto decisivo con la obra de W. BENJAMIN, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, trad. cast. J. F. Yvars y V. Jarke, Península, Barcelona, 1988. Para una comprensión más amplia del cambio progresivo de actitud en la recepción de la obra de F. Schlegel, cfr. mi «Estudio preliminar» en F. SCHLEGEL, *Poesía y Filosofía*, edición de Diego Sánchez Meca, Alianza, Madrid, 1995.

que resulte imposible reconducirlo al esquematismo clasificatorio de ese tipo de categorías y etiquetas tan querido a nuestra tradición histórico-literaria. Es imposible un discurso unitario sobre el romanticismo, que en realidad fué un conjunto de fenómenos culturales muy heterogéneos. Por tanto, se deben rehuir las definiciones reasuntivas y resistir toda tentación ecuménica. Esto no tiene por qué implicar, sin embargo, necesariamente, la disolución de la consistencia del movimiento romántico como tal, pues es posible resolver esa consistencia en una multiplicidad de articulaciones individualizadas pero conectadas. Metodológicamente se debe proceder, pues, «concentrando la luz en un solo segmento del fenómeno, y partir de él para hacer aflorar a la luz de una consideración no sumaria ni impresionista segmentos siempre nuevos del perímetro complejo»².

De acuerdo con esta orientación, un buen ángulo de perspectiva desde el que es posible ver al romanticismo como un paisaje cultural a la vez movido y perfilado, y que ofrece al mismo tiempo a la mirada del observador las razones más importantes para desconectarlo de los agotados estereotipos y las viejas condenas del pasado, lo constituye aún la revisión del planteamiento teórico que subyace a la propuesta de modernidad que el primer romanticismo alemán elaboró. A Lukács le pareció que el romanticismo quería una modernidad compatible con el absolutismo, es decir, una modernidad que acogiera orgánicamente y preservara los residuos del feudalismo. Modernización, pues, pero del pasado, la cual, a través de esa

² L. ZAGARI, *Mitología del segno vivente. Una lettura del romanticismo tedesco*, Il Mulino, Bolonia, 1985, p. 9.

barbarización de la antigüedad llevada a cabo por el tardío romanticismo, habría culminado finalmente en el nazismo³. Pero frente a este juicio, que reduce así el romanticismo a un estéril anhelo de medievo feudal, místico y aristocrático, basta centrar la atención en determinados motivos esenciales de la producción de la *Frühromantik* para que no sólo resulte injustificado afirmar la conexión causal entre ésta y la ideología de la restauración, sino para que su problemática aparezca mucho más próxima a nuestro horizonte y nuestra sensibilidad actual de lo que puedan estarlo ya el optimismo ilustrado de la razón científico-técnica, el realismo weimariano o la ontología hegeliana del Estado, por citar sólo tres lugares desde los que la crítica al romanticismo fue especialmente agresiva.

En cualquier caso, la contraposición —en el prejuicio y en el tópico— entre una actitud realista, activa y progresista frente a la ociosa, irresponsable y asocial interioridad romántica con su polarización mística en el sentimiento, no se puede explicar sólo por la marxista teoría del reflejo. Es decir, el pensamiento de la romantización no se puede reducir a un modo de compensación y de resarcimiento simbólico de los aspectos negativos emergentes en el desarrollo del capitalismo. El romanticismo surge, ciertamente, en un momento en el que la pequeña burguesía, a la que pertenecen la mayo-

³ Otras críticas, también de inspiración marxista, atenúan esta condena de Lukács al menos en lo que respecta al primer romanticismo, llegando incluso a distinguir en éste un carácter progresista y revolucionario. Cfr. K. PETER, *Idealismus als Kritik. Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt*, Kohlhammer, Stoccarda, 1973, pp. 126-128; G. HEINRICH, *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik*, Scriptor, Kronberg, 1977, pp. 12-34.

ría de los escritores románticos, ve frustradas sus expectativas de hegemonía política y de incremento de poder económico. Pero la reivindicación de una «vida romántica» (KA, XVI, p. 212)⁴, el lema «que la poesía se fusione totalmente con la vida» (KA, XVI, p. 274) no es simple compensación psicológica que trata de restañar, de un modo fantástico e infantil, las heridas que la socialización capitalista inflige al individuo y a su particularidad individual. Hay una denuncia de esas heridas, y toda una crítica al proyecto de sociedad y de humanidad ilustrado-burgués muy presente en el primer romanticismo. Pero no pueden aislarse estas críticas —sin arriesgarse a perder su sentido de fondo— de su vinculación orgánica con lo que pretende significar para la *Frühromantik* el verbo *romantisieren* (romantizar), una palabra cargada de una densidad extrema, pues alude a la sustancia de *un modo complejo y elaboradísimo de efectuación poética de la totalidad*.

Sin duda es ilusoria la pretensión del poeta romántico de recubrir el mundo y la vida de una magia, de una belleza, de una poesía que históricamente les está negada. Pero esto no resta valor a su esfuerzo por rebasar los límites y dogmas del racionalismo y del pragmatismo triunfantes, así como la seguridad autosuficiente del antropocentrismo occidental, mediante la insistencia en el carácter radical de lo que es originario, una dimensión primaria del ser que no es el oscuro y nebuloso reino de las madres, sino algo que se proyecta en el ideal regula-

⁴ Las obras de Friedrich Schlegel se citan por la *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, ed., E. Behler con la colaboración de J. J. Anstett y H. Eichner, Schöningh, Munich/Paderborn/Viena, 1958 ss., que identificaremos mediante la sigla KA seguida del volumen y página.

dor de una situación utópica. Es este originario romántico lo que no se deja integrar en los esquemas científicos, pragmáticos y productivistas, fundando, en cambio, un modelo de formación humana (*Bildung*) en el que la verdad del hombre no es otra que la de sus propias contradicciones y sus incurables antinomias. Porque, aun cuando la abstracción trascendental, tal como la reformula el círculo de Jena, ensalza al yo como la fuerza dinámica inmanente al todo, el individuo no es jamás otra cosa, para los románticos, que un fragmento de sí mismo, igual que lo que ha creado y crea, remitiendo siempre a la virtualidad indeterminada de un crecimiento en el que cabe la libertad para expandirse en círculos cada vez más aventurados, pero también cada vez más frágiles. Así, frente al febril agetreo de las finalidades externas y utilitarias como motivación para el crecimiento y el progreso técnico y económico, es cierto que el primer romanticismo opone la posibilidad de orientar la mirada a otro modelo de crecimiento, el orgánico, de serena, armónica y gradual maduración de acuerdo con un principio de finalidad inmanente. Pero no se está propugnando con ello una huida irresponsable y reaccionaria del mundo hacia una situación pasiva, vegetativo-contemplativa, de sentimental comunión con una naturaleza idealizada. Pues el yo del individuo romántico no puede cumplirse más que transfiriendo en la materia del caos las tensiones de su propio devenir, articulándolas sobre múltiples registros, tratando de sublimar así el dolor de su deshacerse infinito y el vacío de su propia mortalidad⁵.

⁵ Friedrich Schlegel recibe de Herder la idea de un desarrollo orgánico de la historia sobre el modelo de la naturaleza, pero

«Como perfecto amante y escritor —escribe Friedrich Schlegel— quiero tratar de dar forma y dirección al vacío caos. Sin embargo, para mí y para este escrito, para mi amor hacia él y para su realización en sí, ninguna dirección es más apropiada que el anonadamiento por mí emprendido, desde el principio, de lo que llamamos orden, mi distanciarme de él, atribuyéndome abiertamente el derecho a un excitante desorden [*das Recht einer reizenden Verwirrung*], afirmándolo con la acción [*durch die Tat*]» (KA, V, p. 9). Este distanciamiento y anonadamiento del orden, estimado como «la dirección más apropiada» para el cumplimiento de un determinado objetivo («dar forma y dirección al vacío caos»), adquiere en los escritos del joven Friedrich Schlegel, por lo menos dos significados bien precisos. Uno de ellos —el más inmediato— es el de rebelión contra la institucionalización de las relaciones amorosas, desarrollado sobre todo en la novela *Lucinde*⁶. Lo

también una visión antropológica de la actividad humana que él reelabora de acuerdo con su particular interpretación del idealismo de Fichte. La humanidad del hombre no será, por tanto, para Schlegel un ideal puramente formal, sino filosófico y normativo. Cfr. K. WEIMAR, *Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik*, Mohr, Tübinga, 1975.

⁶ Para la discusión sobre esta controvertida novela de Schlegel, cfr. E. BEHLER, *Friedrich Schlegel; Lucinde* (1799), en P. LÜTZELER (ed.), *Romane und Erzählungen der deutschen Romantik: Neue Interpretation*, Metzler, Stuttgart, 1981, pp. 98-124; R. MEYER, «Schiller in der *Lucinde*», en *Euphorion*, 1896 (3), pp. 108 ss.; K. POLHEIM, «Friedrich Schlegels *Lucinde*», en *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1970 (88), pp. 61-89; R. MÜNSTER, «Con hermosa anarquía», en F. SCHLEGEL, *Lucinda*, trad. cast. B. Raposo, Natán, Valencia, 1987, pp. I-XXXIV; G. SCIMONELLO, «*Lucinde*: Estetica e romanzo nel giovane F. Schlegel», en *Mito e Utopia nel romanticismo tedesco. Atti del Seminario Internazionale sul romanticismo tedesco*, Istituto Universitario Orientale, Nápoles, 1984, pp. 1-77.

que se rechaza es un orden que, en el marco de las convenciones sociales y culturales, separa y reparte las características y funciones de lo masculino y lo femenino, subordinando el equilibrio de los individuos a la condición egoísta de la posesión, la pertenencia recíproca y la coexistencia irreversible. Este orden, en el que se «humaniza» y se «dignifica» la relación amorosa, se refuerza sobre todo por los prejuicios puritanos de la sociedad burguesa, que disfraza los privilegios del varón bajo las reglas de la decencia, reprimiendo y sofocando la riqueza sutil y delicada del alma femenina: «¡Oh, envidiable libertad de los prejuicios; —exclama Julius, el protagonista de *Lucinde*—. Arroja también tú, querida amiga, lejos de ti todos los restos del falso pudor, del mismo modo en que yo te arrancaba tantas veces los fastidiosos vestidos y los esparcía por doquier en una bella anarquía» (KA, V, p. 15).

Un segundo sentido, más amplio, del anonadamiento del orden, es el de rebelión contra el sistema de la razón instrumental y burocrática, contra el que se trata de movilizar la desestabilizadora y caotizante efectividad de la poesía: «Puesto que es contrario al orden burgués y absolutamente prohibido introducir la poesía romántica en la vida, hagámosle pasar su vida en la poesía romántica. Ninguna policía ni institución de educación podrá oponerse a ello»⁷. En este caso, la oposición entre la seriedad de la organización productiva y la poesía romántica aparece abiertamente como oposición entre no poesía y poesía. Pero, si contra el orden bien delimitado que

⁷ Carta de Dorotea Schlegel a sus hijos, citada en Ph. LACQUE-LABARTHE y J. L. NANCY, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Seuil, París, 1978, p. 14.

regula la existencia de cuantos se someten a las leyes del aparato productivo y de la praxis utilitaria, el primer romanticismo intenta movilizar el poder desestructurante de la poesía, capaz de interrumpir el estado de lo habitual y de lo común, muy probablemente no se pretende ni se espera con ello colapsar, sin más, el funcionamiento de la vida social para sumirla en la anarquía. Lo que se pretende, más bien, no es sino abrir la perspectiva de una dimensión nueva. La poesía es capaz de suspender la rigidez del punto de vista ordinario —que hace vivir la vida de un modo prosaico—, ejerciendo un tipo de acción liberadora en virtud de la cual se nos muestra la mera convencionalidad y relatividad de las leyes que rigen la seriedad de la eficacia productiva y la responsabilidad contractual, y que tienden a imponernos con un carácter inflexible e incondicionado. Frente a este mundo de normas y obligaciones, la poesía nos permite recuperar la perspectiva imaginaria de una situación de suspensión de ese orden como libertad de un caos originario: «Éste es el principio de toda poesía: anular el curso y las leyes de la razón sólo razonante [*vernünftig denkenden Vernunft*] y transferirnos de nuevo a la bella confusión de la fantasía, al caos originario de la naturaleza humana» (KA, II, p. 319).

Por tanto, la poesía no es, en esta formulación, tanto el instrumento subversivo para travesuras y juegos verbales con los que trataría de darse relieve e importancia un yo inmaduro y exhibicionista, cuanto *la expresión de una nueva totalidad que se define como progresiva y universal* (KA, II, p. 182). La confusión de aquel caos originario de la naturaleza humana habla en la poesía, se hace belleza artísti-

camente ordenada. Y, así, lo que si permanecemos tan sólo en los límites del reducido ámbito de la razón sólo razonante, escaparía a nuestra experiencia y a nuestro conocimiento, puede ser contemplado de manera sensible-espiritual. Como relación con lo heterogéneo y metamorfosis del curso y las leyes de la razón, la poesía nos trasporta de nuevo a la bella confusión de la fantasía, para la que «no conozco símbolo más bello —dice Schlegel— que el bullicio multicolor de los antiguos dioses» (KA, II, p. 319). Esta rememoración de los antiguos dioses tampoco significa aquí la evocación nostálgica de una riqueza simbólica y poética radicada en la remota lejanía del mundo antiguo. Inaugura, en realidad, una nueva concepción de lo moderno: «Nacerá una nueva mitología no significa otra cosa sino que nacerá una nueva lengua» (KA, XVIII, p. 394)⁸.

Es de la mayor importancia observar cómo, en los dos sentidos que se acaban de señalar, el anodamiento del orden va indisolublemente unido a la reivindicación del derecho a un «excitante desorden», al «caos originario de la naturaleza humana», que, sin embargo, es «bellísimo caos de *sublimes armonías y de interesantes disfrutes* [*schönste Chaos von erhabnen Harmonien und interessanten Genüssen*]» (KA, V, p. 9, cursiva mía). La perspectiva de la razón lógica no puede entender el caos más que como confusión y mezcla arbitraria de elementos, estableciendo entre caos y orden una oposición excluyente: lo uno es la negación y la supresión de lo otro. Pero la formulación romántica del caos

⁸ Cfr. H. REINHARDT, *Integrale Sprachtheorie*, UNI-Druck, Múnich, 1976, pp. 31-35.

está muy lejos de agotarse en esta simple antítesis. El desarrollo de la ciencia moderna, que evoluciona dentro del marco de una actitud de lucha contra la superstición y el dogmatismo en favor de una racionalización del mundo, acaba por imponer la idea de un orden cósmico regulado por el principio de causalidad. El mundo es una red perfectamente articulada de causas y efectos, trabados en una armonía autosuficiente cuya actividad se repite invariable y mecánicamente. Y la ciencia es capaz de descubrir las leyes que rigen este orden mecánico, poniendo a disposición del hombre un elevado poder de manipulación y dominio técnico. Frente a este universo estático, definitivamente estructurado en una ordenación matemática de relaciones y jerarquías, los románticos oponen la concepción de un universo en tensión y confrontación de fuerzas, un universo en movimiento que se despliega en una dirección asintótica, y cuyas disonancias no encuentran ningún equilibrio armónico que no sea un simple momento fugaz en el proceso de su propio autodespliegue. De modo que la multiplicidad de las orientaciones y la divergencia de las tendencias que resultan del conflicto siempre vivo e irresoluble de las fuerzas, encuentra sólo equilibrios pasajeros, que se forman y se deshacen, sin que exista otro lugar de convergencia última que un punto ideal situado en el infinito. Es por ello por lo que se convierte en objetivo supremo para los románticos «dar forma y dirección al vacío caos». El de los románticos es un caos que se plasma en un orden propio que no es el orden mecánico, sino *gebildetes künstliches Chaos*, un caos construido, configurado y expresado artísticamente, conjugando para ello la acción de la inteli-

gencia con el empuje de la fantasía, la razón y la pasión, para desvelar la sustancia de la vida mediante una operación de cálculo, el más allá de la reflexión mediante la exhaustivización de la reflexión misma. El caos de los románticos no es, en definitiva, un mero desorden, sino un producto de la autorreflexión, que emerge en el seno de una especulación del yo que se mira en el reflejo de sí mismo. Este caos, vía láctea del yo, es la perspectiva desde la que se relativiza aquel otro yo empírico, finito, que se presenta como producto del orden y que se integra en ese orden como cosa entre cosas. Reivindicando, pues, el derecho al caos contra los prejuicios y las imposiciones del orden, Schlegel está oponiendo, en realidad, otro modelo de formación, un nuevo proyecto de *Bildung* a las convenciones dominantes en el sistema de lo existente, incluso aunque este modelo pueda aparecer a una mirada superficial como mero desorden y arbitrariedad⁹. Lo que se reivindica es la constitución de un nuevo yo que debe ser liberado, potenciado y desarrollado mediante la inversión del paradigma de formación con el que, en el sistema actual de las convenciones existentes, se constituye la humanidad del hombre.

⁹ Para el concepto de *Bildung* en F. Schlegel, y sus implicaciones más importantes, cfr. S. SUMMERER, *Wirkliche Sittlichkeit und aesthetische Illusion*, Bouvier, Bonn, 1974. Summerer centra su atención en la revalorización schlegeliana del mundo de la fábula como opuesto al mundo de la verdad, en cuanto caos de la creación completa. En él, un papel de primer orden lo ocupará el sujeto que tiende a la formación, concebida como autopenetración del caos. En este proceso, la fábula, como descripción anticipadora del mundo completo, es representación ideal, profética, necesaria, que tiene, sin embargo, su correctivo en la ironía.

2. LA EXALTACIÓN ROMÁNTICA DE LA ACTIVIDAD DE LA SUBJETIVIDAD

Dice Ferruccio Masini que «la esencia del romanticismo alemán está en la contradicción según la cual es posible, a la vez, negar la subjetividad a través de su máxima exaltación»¹⁰. Esta penetrante observación es, sin duda, el resultado de un reconocimiento justo de la enorme importancia del papel que, en las teorías del círculo de Jena y especialmente en la de Friedrich Schlegel, desempeña la matriz especulativa del idealismo fichteano, únicamente a cuya luz se clarifica la compleja idea del yo que aquí se maneja. Para Schlegel, que recibe y reelabora el pensamiento de Fichte con intención de completarlo, el yo es absoluto y lo abarca todo, de modo que todo lo comprende y lo sabe en sí a partir de la exterioridad que es el no-yo. Esto significa que el mundo, la naturaleza, o sea, el no-yo descubren su significado, descifran sus enigmas en el yo, pues todo ese no-yo no es otra cosa que el yo mismo pero todavía no desvelado a sí mismo¹¹. Éste es el punto de partida del pensamiento romántico

¹⁰ F. MASINI, *Il travaglio del disumano. Per una fenomenologia del nichilismo*, Bibliopolis, Nápoles, 1982, p. 35.

¹¹ Sobre la dependencia del joven Schlegel respecto de Fichte, cfr. O. ROTHERMEL, *Friedrich Schlegel und Fichte*, O. Kind, Giessen, 1934; R. HUCH, *op. cit.*, vol. I, p. 154. Por su parte, S. Summerer insiste en la originalidad de Schlegel por su afirmación de una moralidad estética. Contra el moralismo fichteano, Schlegel abre nuevas perspectivas a la moral al sustituir el primado fichteano de la praxis por el de la formación, comprendida como un autoorganizarse análogo al de la naturaleza. De modo que, en esta concepción de la *Bildung*, se encuentran los principios de la libre necesidad y de la necesaria libertad y al mismo

(que tiene, como se ve, la forma de una aparente paradoja: Yo = No-Yo) y, según Novalis, también el principio supremo de toda ciencia y de todo arte (*Ich gleich Nicht-Ich - höchster Satz aller Wissenschaft und Kunst*). Pero lo que interesa resaltar aquí es que, para que este yo pueda desplegarse, desvelándose a sí mismo, debe ser necesariamente anonadado una y otra vez el orden que estabiliza y cristaliza el mundo en una versión limitada y finita de la egoidad. Por eso, la rebelión romántica contra el orden burgués no tiene sustancialmente un significado político. Es decir, no se trata de sustituir el orden institucional existente por otro, imponiendo al desorden de lo destruido un nuevo sistema de normas, sino que de lo que se trata es de hacer posible la emergencia de una razón más profunda y de liberar una dirección de movimiento que el caos lleva en sí mismo. La revolución es así, esencialmente, una acción interior, del espíritu, que no trata de urbanizar o de componer el caos, sino justamente de *transfigurar*lo, un cometido este asignado a la poesía en su condición de universal y progresiva: «Los misterios más secretos de todas las artes y ciencias pertenecen a la poesía [*Poesie*]. Todo ha salido de ella y a ella todo debe retornar. En un estado ideal de la humanidad habría sólo poesía,

tiempo los principios de la individualidad. Sólo quien se puede formar de modo análogo a la naturaleza, quien por tanto encuentra la naturaleza en sí mismo y a sí mismo en la naturaleza, puede ser llamado libre. Toda filosofía trascendental es al mismo tiempo teórica y práctica. Es lo que no vio Kant, pero sí Fichte, que fijó la unidad de la filosofía trascendental insistiendo en la identidad de realidad e idealidad. Y es este ideal a realizar y esta realidad a idealizar lo que constituye el aspecto básico del sueño romántico. Cfr. S. SUMMERER, *op. cit.*

formando entonces las artes y las ciencias no obstante una unidad. En nuestras condiciones sólo el verdadero poeta sería un hombre ideal y un artista universal» (KA, II, p. 324).

Está claro que Friedrich Schlegel no habla aquí de la poesía como poema o como una determinada modalidad de producto literario. El idioma alemán permite distinguir entre *Dichtung*, la composición poética, y *Poesie*, un espíritu, una inspiración que nunca se cristaliza o queda contenida en un producto o en una serie de productos sino que los trasciende siempre, desplegándose y manifestándose no obstante a través de ellos. Schlegel habla, pues, de *Poesie* pero tal vez sería más exacto entender *Sinn für Poesie* (sentido para la poesía), un sentido con el que el individuo logra superar progresivamente los límites de su finitud y tender a la universalidad: «El poeta —dice Novalis— adoptará las cosas y las palabras como teclas. Pues toda poesía se funda en una activa asociación de ideas, en una autónoma, intencional e ideal producción de causalidad (fortuita, libre concatenación)» (S, III, p. 451)¹². Sólo la poesía es capaz de liberar las cosas del rígido determinismo que las detiene en su finitud, dejando que se filtre a través de ellas un poder de transfiguración y de metamorfosis. Pues la poesía, al jugar con las palabras y los conceptos, y combinarlos en múltiples posibilidades, los libera de su fijeza normativo-racional, dejando abiertas todas sus posibilidades

¹² Las obras de Novalis se citan por la edición *Schriften. Die Werke Friedrich von Handberg*, ed. P. Kluckhohn y R. Samuel, Kohlhammer, Stuttgart, 1960-1975, 4 vols. Indicamos esta edición por la sigla S.

semánticas. Sólo en una forma de pensar y de hablar que se sustrajera al carácter normativo del concepto mediante la alusión y el contraste, el pensamiento determinado no sería limitante, sino sintético. Tal es el fundamento del postulado romántico según el cual el pensamiento filosófico y científico debería asumir forma poética, es decir, debería tender a crear relaciones progresivas, figuras, sustituyendo sus elaboraciones lógico-rationales por la inspiración y la genialidad¹³.

Dentro de este contexto, el sentido de la romantización no puede ser, no es de hecho exactamente hacer de la propia vida una artificiosa y extravagante imitación del arte, como tal vez lo han creído generaciones de decadentes y neorrománticos que han contribuido a la caricaturización de esta idea extrayendo de ella extrañas consecuencias. Romantización significa, más bien, que se considera a la poesía (*Poesie*) como el principio común que debe informar, poetizándolos, tanto al arte como a la vida. Esto es lo que caracteriza y distingue a la concepción schlegeliana de la poesía, que no se presenta simplemente como la mera formulación de un nuevo y diverso modo de comprender la creación poética, sino que, rebasando el ámbito de la teoría literaria y de las doctrinas estéticas, se plantea como provocación, es decir, como alternativa no sólo a los principios de la poética clasi-

¹³ Para el concepto de poesía romántica, cfr. R. BELGARDT, *Romantische Poesie*, Mouton, La Haya, 1969; E. HUGÉ, *Poesie und Reflexion in der Ästhetik des frühen F. Schlegel*, Metzler, Stuttgart, 1971; F. N. MENNEMEIER, *Friedrich Schlegels Poesiebegriff*, Fink, Munich, 1971; D. WEBER, *Friedrich Schlegels Transzendentalpoesie*, Fink, Múnich, 1971; J. HÖRISCH, *Die frühe Wissenschaft der Poesie*, Suhrkamp, Francfort, 1976.

cista, sino también a esa visión prosaica, pragmatista y economicista que invade Europa. Pues las grandes expectativas respecto del progreso científico-técnico favorecerían la firme implantación de una lógica utilitarista que presiona para instrumentalizar la capacidad proyectiva y creativa del individuo. El principio de eficacia productiva, junto con el de división del trabajo y la especialización de las actividades y los roles, acaban convirtiéndose, ya en la época de Schlegel, en los principios reguladores de todo un macroproyecto de sociedad y humanidad.

La contestación schlegeliana y romántica de este proyecto parte de la convicción de que la combinación de esos dos principios distorsiona, si no niega, las posibilidades del yo. En cierto modo, se enfrentan aquí dos modos distintos de concebir el impulso tal vez más característico de este momento histórico, o sea, la exaltación de la actividad de la subjetividad¹⁴. Pues el pensamiento ilustrado-burgués identifica esa actividad de la subjetividad con el principio de efica-

¹⁴ En un fragmento de 1798, Friedrich Schlegel definía así su propio tiempo: «La Revolución francesa, la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y el *Meister* de Goethe son las tendencias más grandes de la época» (KA, II, p. 198). Para Schlegel, un hecho político revolucionario, que inaugura profundas innovaciones sociales y de costumbres, un sistema filosófico, que propugna la superación de toda cristalización social y cultural, y una novela, considerada como la epopeya burguesa de la clasicidad, tienen en común un mismo impulso: la fuerza de la revolución, que rompe el viejo orden existente, es la misma que pone en marcha la centralidad del protagonismo del sujeto en la reflexión filosófica, así como la representación del nuevo individuo en el epos burgués. Fichte lo había expresado con toda claridad: es la actividad de la subjetividad la que constituye o disuelve el mundo objetivo. Cfr. J. L. VILLACAÑAS, *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Cincel, Madrid, 1990, especialmente cap. 6.

cia productiva, mientras el primer romanticismo entendía que tal identificación distorsiona esa actividad y la niega, ya que, si la creación es la acción liberadora del espíritu, no puede ni debe ser medio para un fin, sino un fin en sí misma. No hay que olvidar que Friedrich Schlegel, con la intención de realizar una crítica al pensamiento de Fichte *desde dentro*, traspone el yo fichteano al plano estético para llevar de este modo a su cumplimiento al idealismo: sólo la creación poética es, para él, la verdadera actividad real-ideal del yo que Fichte no podía ver por su anclaje en la primacía de la moralidad. Pues sólo la producción poética puede fundarse a sí misma y a la vez a su producto en el acto mismo de la producción (poesía trascendental). Sólo el sujeto estético es productor absoluto del propio objeto sin sustraerse, como el yo fichteano, a la acción del objeto, sino, al contrario, potenciándose así hasta el infinito y descubriéndose como creador de mundos poéticos¹⁵.

¹⁵ Para algunos detalles significativos de la peculiar actitud de Schlegel respecto a Fichte, cfr. F. SCHLEGEL, *Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*, ed. O. Walzel, Speyer & Peters, Berlín, 1890, pp. 235-236; y KA, XVIII, p. 140. Según E. Behler, «mientras Fichte contuvo, en el plano teórico, la infinidad de la reflexión a través de la autoconciencia, y permitió el progreso al infinito sólo en el plano práctico, para Schlegel una limitación tal no podía ser puesta a la conciencia pensante». (E. BEHLER, «Die Kunst der Reflexion», en AAVV, *Untersuchungen zur Literatur als Geschichte*, Schmidt, Berlín, 1973, p. 228). Esta observación es adelantada ya por W. Benjamin, para quien, mientras Fichte detiene la reflexión en la intuición intelectual del puro y vacío yo absoluto, Schlegel exige una reflexión extensiva e intensivamente infinita. Cfr. W. BENJAMIN, *op. cit.*, así como K. PETER, *op. cit.*, pp. 11, 15 y 22. La interpretación que Schlegel da de Fichte es acogida por Novalis, que comparte la opinión sobre la posibilidad de superar a Fichte en una dirección análoga a la de Schelling (S, IV, p. 330).

Es desde esta perspectiva desde la que los valores utilitaristas y pragmáticos predominantes en el modelo ilustrado-burgués de humanidad son rechazados como anónimos y opresivos en su objetividad heterónoma. Porque, si la subjetividad es quien da fuerza proyectiva al propio mundo, sólo pueden aceptarse valores que surgen de la libre acción creativa y a través de los cuales el yo despliega un proceso de universalización. La lógica de la productividad, que domina en el mundo de los intereses utilitarios, impulsa a los individuos a un activismo frenético, al mismo tiempo que los encierra en una tarea especializada, parcializada y mecánica que aliena su libre creatividad. Y la lógica de la organización no puede resolver el aislamiento potencialmente explosivo de este nuevo individuo más que a través de la institucionalización de formas burocráticas de participación y de comunicación. De modo que el individuo queda reducido, para Schlegel, a un mero eslabón de un engranaje productivo y a número de una fracción política, y como diluido en una existencia banalizada que no parece tener más objetivo que el de perpetuarse indefinidamente: «El hombre burgués es primero cincelado y torneado en máquina. Se ha labrado su fortuna si ha conseguido ser una cifra en la suma política, y puede considerarse realizado en todos los aspectos si por fin ha llegado a transformarse de persona humana en *personaje*. Y lo mismo que ocurre con los individuos sucede con la masa. Se alimentan, se casan, engendran hijos, envejecen y dejan hijos tras sí que viven otra vez de la misma manera y que, a su vez, dejan hijos tras sí, y así eternamente.» (KA, VIII, p. 49). Es por lo que el rechazo

de este modelo de humanidad puede tener, en los escritos del joven Schlegel, la apariencia de una crítica «reaccionaria» contra el capitalismo emergente, frente al cual se defiende la libertad de la propia autonomía proyectiva y una creatividad resistente a dejarse instrumentalizar por el engranaje productivo, así como un tipo de relación y de comunicación interhumana verdaderamente viviente, o sea, libre del poder nivelador de los discursos ideologizantes generados por el sistema totalizante cuya tendencia es la estandarización. Todo ello se encuadra, sin embargo, en un proyecto general de romantización del mundo que opondrá, a las pretensiones nomotéticas de la comprensión mecanicista del mundo, otra comprensión de relaciones cognoscitivas nuevas.

El hecho de que los principios de eficacia productiva y de división del trabajo se hubiesen consolidado ya en la configuración de una determinada versión de lo moderno con capacidad totalizadora, explica la radicalidad provocadora del tono que adquieren las propuestas de la *Frühromantik*. La decisión de «sustraerse al juego común» y, por tanto, de autoprivarse de la comunicación y la participación que la integración en el sistema hacen posibles, se proyecta literariamente en el tema del aislamiento del individuo aprisionado por su propia singularidad desgarradora e insuperable. Es lo que aflora también en el famoso texto en el que Friedrich Schlegel ensalza, para escándalo de tantos, el ocio y la pereza como modos de contrarrestar la atracción del utilitarismo —el cual, «como una verdadera fuerza de gravedad, atrae al individuo hacia abajo» (KA, XVIII, p. 301)— para así salvaguardar la libertad proyectiva y la propia autonomía individual. Un ocio y una pereza que lo son, sin

embargo, sólo en relación con «las actividades en las que los burgueses disipan su yo» (KA, V, p. 21)¹⁶, pero que, desde una perspectiva distinta, pueden representar una condición para «el constituirse de la humanidad del hombre» (KA, XVIII, p. 206). Pues, para Schlegel, «hay un sólo deber, el de formarse [*es gibt nur Eine Pflicht, die sich zu bilden*]» (KA, XVIII, p. 286). Este deber «legítima como virtuoso un puro y superior egoísmo» (KA, XVIII, p. 24), que se define como vocación suprema a la educación y al desarrollo de la propia individualidad (*Die Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus*) (KA, II, p. 262). Por tanto, «suprema virtud es practicar la propia individualidad como fin último; egoísmo divino. Los hombres tienen derecho a ser egoístas si conocen su verdadero yo, lo que es posible sólo a condición de tener uno» (KA, XVIII, p. 134).

3. INDIVIDUACIÓN Y UNIVERSALIZACIÓN: LA ODISEA DE LA CONCIENCIA Y LA OTRA VERSIÓN DE LO MODERNO

La idea básica que inaugura y define la modernidad es la de la libertad del sujeto como creador de su propia historia. La modernidad es, por ello, sinónimo de emancipación del sujeto de la tiranía de la opresión política (Revolución francesa), o del oscurantismo de las supersticiones religiosas. Pero para el primer romanticismo, el hombre surgido de la cultura de

¹⁶ Cfr. H. SLESSAREV, «Die Ironie in F. Schlegels Idylle über der Müssiggang», *German Quarterly*, 1968 (38), pp. 286-297.

la Ilustración, que concibe la historia como el proceso de su propia autocreación y se libera mediante la afirmación de la inmanencia de la vida, cae luego en el sometimiento a los imperativos de su propia materialidad. El protagonismo de la razón instrumental le aleja de la vida, reduciendo su mundo a una máquina y haciéndolo de él mismo una herramienta. Por ello, si para el pensamiento burgués el mundo es un sistema de cosas, para el romanticismo las cosas son alegoría de la totalidad, y el mundo un espejo de lo infinito. De este modo, se resiste al desencantamiento y la pérdida de magia del mundo, a su vulgarización llevada a cabo en la visión racionalista-mecanicista. A la ciencia, instrumento de este desencantamiento, oponen los románticos la poesía, capaz de restituir al mundo su misterio. La acción unilateral, simplificadora y encubridora de la razón razonante ha creado un mundo prosaico que es preciso romantizar, o sea, abrirlo a la libertad y al azar, expulsados de él por el causalismo mecanicista. La historia y el destino se convierten entonces en una empresa del sujeto, algo que él puede decidir y construir a partir de lo posible: «Todas las casualidades de nuestra vida son materiales de los que podemos hacer lo que queramos. Quien tiene mucho espíritu puede hacer mucho con su vida» (S, II, p. 436).

Así pues, mientras la ideología de la Ilustración pone el principio de actividad del sujeto al servicio de las ventajas materiales que se derivan del progreso técnico y económico, el romanticismo le opone críticamente su concepción de la cultura como «ampliación del horizonte particular finito a sentir universal infinito» (KA, II, p. 263), mediante la participación en toda forma de vida. La pretensión de la nueva *Bildung*

es romper el estrecho horizonte del yo empírico finito para que, de «mediocre pretendiente a la existencia», se convierta en «uno de esos individuos que contienen en sí enteros sistemas de individuos» (KA, III, p. 205). Esto supone una redefinición de la idea ilustrada de progreso como progreso «hacia la razón», considerada unilateral¹⁷. Para Friedrich Schlegel, progreso es «un desarrollo uniforme en todas direcciones» (KA, XVIII, p. 317), o, lo que es lo mismo, avanzar en el camino de lo finito a lo infinito como proceso de universalización. Que el individuo aprenda a «moverse libremente en el ámbito entero de la humanidad» (KA, VIII, p. 45); que su oído interior se vuelva «receptivo a la música de todas las esferas de la cultura universal» (KA, VIII, p. 48). Pues el progreso de lo finito a lo infinito (progreso absoluto) se experimentaría como un vertiginoso crecimiento espiritual en todas direcciones. Proliferando y entrecruzándose perspectivas siempre nuevas, descubriéndose incesantemente conexiones y relaciones, los límites de la individualidad son empujados sin cesar hacia adelante, volviendo indeterminado el horizonte del yo. Su interior es, entonces, un mundo de mundos (*Der energische Mensch eine Welt von Welten in seinem Innern*).(KA,

¹⁷ Para la compleja relación del joven F. Schlegel con la Ilustración, cfr. H. SCHANZE, *Romantik und Aufklärung*, Hans Karl, Nürnberg, 1966, pp. 61-113, que intenta superar la mera contraposición y busca los elementos de continuidad; y C. KRÜGER, *Georg Forsters und Friedrich Schlegels Beurteilung der Französischen Revolution als Ausdruck der Problems einer Einheit von Theorie und Praxis*, Kümmerle, Göppingen, 1974. En esta obra, la autora analiza la posición de Schlegel frente a la filosofía de la historia de la Ilustración, su idea de progreso y su racionalismo, y describe el concepto de revolución como *Bildung* de la humanidad.

XVIII, p. 126). Y así, universalizándose progresivamente, es como el yo realiza su propia esencia: «La verdadera esencia de la vida humana consiste en la totalidad, en la completitud y en la libre acción de todas las fuerzas» (KA, VIII, p. 50).

Por consiguiente, es universal «el espíritu que se transfiere arbitrariamente ya a ésta, ya a aquella esfera, como a otro mundo, no sólo con la inteligencia o la imaginación, sino con el alma entera. Renunciar libremente ya a esta ya a aquella parte del propio ser y limitarse completamente a otra; buscar y encontrar el propio uno y todo ya en éste, ya en aquél individuo, y olvidar a propósito todos los demás: esto sólo lo puede un espíritu que contiene en sí como una pluralidad de espíritus y un sistema entero de personas [*der gleichsam eine Mehrheit von Geistern, und ein ganzes System von Personen in sich enthält*], y en cuyo interior el universo que, como se dice, está en germen en toda mónada, se ha desplegado y ha llegado a su madurez [*ausgewachsen, und reif geworden ist*]» (KA, II, p. 185). He aquí la cualidad de ese deseo del sujeto idealista de abrazar la totalidad. La *Bildung* romántica se distingue por comprender la humanidad del hombre como «un caos de lo finito y lo infinito [...]. Ésta es la naturaleza del hombre; su ideal es el de ser un sistema de ambas cosas» (KA, XVIII, p. 287). La riqueza y mezcla de las infinitas posibilidades a las que el sujeto accede en el proceso de universalización constituyen un caos de lo finito y lo infinito que no es pura arbitrariedad (en el sentido de ausencia de toda finalidad), sino *Bildung* y, por tanto, lleva en sí una necesidad normativa. Por eso dice Schlegel: «Lo que aparece y debe aparecer como incondicionado arbitrio [*unbedingte Willkür*] y, por tanto, irracionalidad o suprarra-

cionalidad [*Unvernunft oder Übervernunft*], debe en el fondo ser a su vez absolutamente necesario y razonable [*notwendig und vernünftig*]. De otro modo, el tesón [*Eigensinn*] devine capricho [*Laune*], surge el iliberalismo y de la autolimitación nace el autoanulamiento» (KA, II, p. 151).

Pero ¿cómo este caos contiene en sí el orden de un organismo y cómo se desvela el *logos* de esta *physis*?: «La suprema belleza así como el supremo orden son sólo los del caos, y precisamente de un caos que espera sólo el contacto del amor [*die Berührung der Liebe*] para desplegarse de un modo armónico» (KA, II, p. 318). La referencia explícita que Friedrich Schlegel hace en otros textos a la cosmogonía de Empédocles¹⁸ permite intuir en el amor la potencia, no legendaria, sino trascendental, capaz de desvelar la entelequia normativa del caos¹⁹. El amor es un poder interno al caos. En virtud de este poder el caos se refleja sobre sí mismo como belleza. Hay, pues, una interioridad del caos que necesita cumplir su propia virtualidad en un despliegue infinito. Pues lo que el caos refleja de sí mismo en el amor como belleza es una totalidad en la que lo múltiple y lo diverso no son nunca eliminados ni superados, sino sólo gozados en su oculta armonía.

¹⁸ «Si se observa con atención esta ausencia de metas y de leyes de la poesía moderna en su totalidad, y la relevante excelencia de sus partes singulares, su conjunto aparece como un mar de fuerzas contrastantes donde se agitan confusamente, en una tórbida mezcolanza, las partículas de la belleza deshecha, los fragmentos del arte despedazado [...]. Se lo podría llamar un caos de toda cosa sublime, bella, excitante que, semejante al caos antiguo, del que, como enseña la leyenda se formó el mundo, espera un amor y un odio para separar las partes heterogéneas que lo constituyen y unir las homogéneas» (KA, I, p. 281).

¹⁹ Cfr. F. MASINI, *op. cit.*, pp. 25-40.

El infinito romántico es, por ello, una totalidad abierta, que paradójicamente no se concluye en sus confines; una síntesis que no se cumple, sino que siempre es incansablemente perseguida. Y el amor y el odio, como en Empédocles, son la alegoría de las operaciones por las que se organiza trascendentalmente el caos; autocreación y autodestrucción, un juego de fuerzas en cuya alternancia se desvela el orden superior del caos. Esta doble tensión dibuja y disuelve en lo múltiple la imagen de aquella «unidad infinita» a la que tiende la norma del amor, pero sin que este converger hacia la unidad, en el que se intenciona la universalidad del universo, llegue a ser nunca otra cosa que esa perenne alternancia misma, autogenerada por el contraste (*der stete sich selbst erzeugende Wechsel zwei streitender Gedanken*) (KA, II, p. 184), y tendente a una infinita plenitud, a una saciedad infinita de todas las materias y de todas las formas²⁰.

Por eso, cuando Friedrich Schlegel define la poesía romántica como universal y progresiva, dice que debe ser tal «que se anonade siempre a sí misma y siempre de nuevo se ponga» (KA, XVI, p. 102). La libertad frente a la limitación (lo finito) y la apertura a lo infinito han de ser reconquistadas siempre de nuevo en virtud de una renuncia continua a cualquier forma delimitada, acabada y conclusa: «El que no se anonada a sí mismo no es libre ni tiene valor alguno» (KA, XVIII, p. 82). «Sólo en la ebriedad del anonadamiento se revela el sentido de la crea-

²⁰ «Universalidad es saturación recíproca de todas las formas y de todas las materias [...]. La vida de un espíritu universal es una cadena ininterrumpida de revoluciones internas. Todos los individuos, entiendo los originales, eternos, viven en él. Es un auténtico politeísta y recoge en sí el Olimpo entero» (KA, II, p. 255).

ción divina. Sólo en medio de la muerte se enciende la luz de la vida eterna» (KA, II, p. 269). Si todo aspecto o momento de la infinita plenitud —toda fase particular del proceso de universalización— es, en sí misma, algo limitado y finito, deben individualizarse sus límites, o sea, debe ser criticado y superado para que nada obstaculice el progreso absoluto: «Debemos elevarnos también por encima de lo que amamos y estar dispuestos a anonadar en el pensamiento [*in Gedanken vernichten*] lo que añoramos. De otro modo, cualesquiera que sean nuestras otras cualidades, nos falta el sentido de lo universal [*Sinn für das Weltall*]» (KA, II, p. 131).

Es este ejercicio crítico, comprendido como sacrificio continuo de lo finito a lo infinito, lo que hay en la base de la célebre ironía romántica. Mediante la continua autoparodia, el hombre universal accede a la conciencia de la relatividad y parcialidad de los diversos modos de ser que a lo largo del proceso va asumiendo. La ironía evita así que, lo que sólo es un momento o fragmento, sea tomado demasiado en serio, sea absolutizado y, en consecuencia, considerado y vivido dogmáticamente como algo definitivo: «La ironía es aquel estado de ánimo que se eleva infinitamente sobre todo lo que es limitado, incluso sobre el propio arte, virtud o genialidad» (KA, II, p. 152)²¹. El objetivo de esta

²¹ Sobre el concepto schlegeliano de ironía y la polémica en torno a él, cfr. H. E. HASS y G. A. MOHRLUDER (eds.), *Ironie als literarisches Phänomen*, Kiepenheuer, Colonia, 1973; E. BEHLER, «Die Theorie der romantischen Ironie im Lichte der handschriftlichen Fragmente F. Schlegels», *Zeitschrift für deutsche Philosophie*, 1970 (88), pp. 90-114; J. L. VILLACAÑAS, «Lo sublime y la muerte: de Kant a la ironía romántica», en AAVV, *En la cumbre del criticismo*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 243-295.

continua intervención desestructurante de la ironía no es exactamente, como Hegel dice, destruir pura y simplemente cualquier contenido objetivo para afirmar la superioridad del yo, reduciéndolo todo a la apariencia²², sino resituar siempre de nuevo cualquier pretensión, forma, verdad o modelo en su sentido de mero momento de un todo más amplio. En este sentido, la ironía, así entendida, es una auténtica praxis revolucionaria, pues produce una serie continuada de revoluciones interiores: «La interioridad de un hombre, cuya cultura haya alcanzado una cierta altura y universalidad, es una concatenación de las más extraordinarias revoluciones» (KA, XVIII, p. 82)²³.

La autolimitación del yo se convierte, de este modo, en el elemento esencial de la concepción schlegeliana del devenir, pues constituye el resorte de esa revolución incesante que activa y articula el dinamismo del caos. La autolimitación del yo se comprende en el pensamiento del modo de ser del caos que se despliega y organiza mediante su propia negación. Al

²² Para esta crítica de Hegel a Schlegel, me permito remitir a mi artículo «Filosofía y Literatura o la herencia del romanticismo», *Anthropos*, 1992 (129), p. 15 ss.

²³ Sobre el posible trasfondo de pensamiento político de este concepto de revolución, véase W. WEILAND, *Der junge Friedrich Schlegels oder die Revolution in der Frühromantik*, Kohlhammer, Stuttgart, 1968. Partiendo de una observación hecha en una carta de 1796 al hermano («el republicanismo me llega al corazón más que la crítica divina o la poesía más divina», cfr. W. WEILAND, *op. cit.*, p. 7), este autor señala cómo Schlegel, lleno de admiración por Solón, afirma el desarrollo histórico-social como fundamento de la poesía, posición que sería desarrollada en su posterior y particular conexión entre los griegos y la Revolución francesa. De hecho, Schlegel ve en la historia griega numerosos elementos de democracia aplicables en los Estados alemanes de la época moderna.

mismo tiempo, en virtud de esta autolimitación, el yo se supera progresivamente en su finitud empírica y accede a una potencial infinitud universalizándose. La nueva *Bildung* es una alternancia continua de poesía e ironía. Las invenciones de la poesía abren siempre nuevas perspectivas y posibilidades, permitiendo descubrir nuevos mundos y adoptar nuevas formas de vida; la acción crítica de la ironía, al descubrir la limitación y relatividad de cada una de esas formas, empuja a un devenir de una en otra sin dejarse fijar en ninguna, sino apropiándose las todas. Este ser tensión de poesía e ironía, de formas limitadas y superación continua de esa limitación, es lo que hace que la totalidad no pueda existir nunca como totalidad actual, sino siempre y sólo como perenne autolimitación a las formas finitas y delimitadas en las que sucesivamente deviene, y como continua superación de éstas. Por eso, la infinita plenitud, como tal, no es nunca real, sino siempre sólo ideal²⁴. Lo real, en ella, en los individuos en los que se realiza, es propiamente su infinito devenir, por lo que esa universalidad o perfecta humanidad del individuo potenciado u hombre total se

²⁴ Cfr. G. NEUMANN, *Ideenparadiese*, Fink, Múnich, 1976. Subraya Neuman cómo las operaciones de pensamiento de Schlegel no intentan sólo clarificar, sino también complicar, razonando a través de tensiones experimentales y paradójicas. De este modo, trata de tensar el pensamiento entre los polos extremos del potencialamiento y la reducción. El concepto de organismo, en este contexto, como forma de pensamiento nunca igual en todo tiempo, sirve a Schlegel de paradigma teórico. A partir de él, piensa la combinación de ideas como las de infinita unidad e infinita multiplicidad. En lugar de los principios fundamentales de la lógica formal, Schlegel recurre a la analogía, expresando el conocimiento que se deriva de ahí en el doble proceso de imaginación y utopía, correspondencia y proyecto.

queda, en definitiva, en un ideal regulador: «Ningún hombre individual puede alcanzar el destino del hombre. Sólo un arquetipo, como es el hombre pensado por el intelecto divino, puede ser adecuado. Este destino se extiende a la entera estirpe humana en la eternidad del tiempo [...]. Esto significa que un hombre no puede ser nunca más que un hombre. Tal desarmonía es lo que confiere al hombre la apariencia de la infelicidad, de la imperfección del desacierto. El destino del hombre es el de conjugar lo infinito con lo finito. La plena coincidencia es, sin embargo, inalcanzable» (KA, XVI, p. 22).

Para el joven Schlegel, pues, el individuo nunca es otra cosa que una parte o un fragmento de sí mismo. Pues, para él, «la cultura es síntesis antitética y cumplimiento por la ironía» (KA, XIII, p. 554), un mundo de contrastes que exige continua superación, de modo que cada nueva posición alcanzada sea puntualmente criticada y contrarrestado así todo predominio despótico de una parte sobre las demás. Un espíritu universal llega a ser tal en la medida en que no se limita a ninguna de las tantas personas o mundos que viven en él, sino que los abraza a todos, pero progresando incesantemente de uno en otro: «Libre es quien participa de toda forma de vida sin dejarse extraviar por las restricciones de perspectivas condicionadas por el desprecio o por el odio» (KA, II, p. 253). La proteiformidad de este devenir es tal que el individuo se encuentra como sustraído a sí mismo, como raptado por una fuerza que, englobándolo, lo trasciende: «El espíritu del hombre es el Proteo de sí mismo: se transforma y no atiende a razones, incluso aun cuando desearía estabilizarse. En esta corriente abismal de la vida, la libertad creadora está atenta a sus propios designios. Son los

inicios y términos donde convergen los innumerables hilos de la cultura del espíritu» (KA, V, p. 59). Lejos, pues, de buscar estabilidad, intentando sobreponerse a la continua oscilación de los acontecimientos y de los significados, el individuo romántico se abre a la pluralidad, al devenir, a la no permanencia, a la duplicidad del mundo. Y él mismo, recorrido internamente por revoluciones, antítesis y contradicciones, emprende su aventura a través de la diferencia que constituye la superficie del mundo²⁵. Una odisea para habitar en todas partes y vivir en la ausencia de una patria, en el límite o en la frontera de la duplicidad²⁶. He aquí la índole de ese deseo romántico de realización, que comprende la existencia individual como progresiva afirmación y conquista de libertad, que aboga por abrir el concepto a la vitalidad de la poesía, que apuesta por una renovación incesante del mundo y una eterna juventud, frente a la fosilización y enriquecimiento de los valores y de las ideas

Es sorprendente como, en Friedrich Schlegel, casi nunca se hace explícita la trama sistemática de su pensamiento bajo la forma que lo expresa. Y, no obstante, en la variedad efervescente de los conceptos del período del *Athenaeum*, se dibuja con suficiente claridad esa concepción alternativa de lo moderno en la que la aventura, el riesgo, el experi-

²⁵ Haciéndose eco de este pensamiento, Nietzsche escribe: «Para vivir hay que aferrarse decididamente a la superficie, a los escorzos, adorar la apariencia, creer en las formas, sonidos, palabras y el Olimpo entero de la apariencia. Estos griegos eran superficiales por profundidad» (F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, ed. K. Schlechta, Hanser, Múnich, 1966, vol. II, p. 15).

²⁶ Cfr. F. RELLA, *Limina. Il pensiero e le cose*, Feltrinelli, Milán, 1987, pp. 25-64.

mento vaporizan el yo habitual y sitúan al sujeto en la tensión de una identidad constituida siempre por lo otro; perspectiva de un mundo plural y cambiante en el que del otro y de lo otro se hace la experiencia de sus continuas transformaciones, mientras también el yo cambia con lo otro y se reconoce sólo en la intensidad de la transformación. Es el sentido del caos, que Schlegel identifica como *Vielseitigkeit* (polimorfismo, multiplicidad de aspectos): «Al polimorfismo no compete sólo un sistema omnicomprendivo, sino también sentido del caos, como a la humanidad compete el sentido de un más allá de la humanidad misma [*Jenseits des Menschheit*]» (KA, II, p. 262). Este sentido de un «más allá» que habla en todas las cosas es el secreto del alma romántica: «El mundo debe ser romantizado. El sí mismo inferior viene, en esta operación, identificado con un sí mismo mejor. Atribuyendo a lo ordinario un sentido elevado, a lo acostumbrado un aspecto misterioso, a lo conocido la dignidad de lo desconocido, a lo finito una apariencia infinita, yo lo romantizo. Inversa es la operación cuando lo superior, lo desconocido, lo místico, lo infinito es logaritmizado, recibe una expresión corriente» (S. III, p. 53).

Mediante esta dialéctica de la romantización, lo que se pretende, en último término, es experimentar una relación diversa con el mundo y con el tiempo. Pues el proyecto romántico de formación, descrito como odisea del yo que progresa en una participación cada vez más universal de las distintas formas de vida, puede ser realizable sólo por la mediación de un «saber» capaz de restituírnos el espíritu de esa diversidad de formas de vida y de cultura, y acoger en una obra las diversas articulaciones de la creatividad espi-

ritual. O sea, sólo un «saber» poético, mitológico, con la agilidad de sus cambios y la tensión de sus contrastes, podría ser capaz de abrimos así las cosas para que cedan a nuestra mirada todo lo que en ellas hay acumulado y secretamente oculto²⁷. Sólo este saber, que es «caos artísticamente ordenado, fascinante simetría de contrastes» (KA, II, p. 314), es capaz tanto de resucitar el espíritu de la antigüedad más remota, cuanto de prever y anunciar el futuro más lejano. Poesía, pues, pero como «una nueva lengua», como lenguaje abierto, imaginativo, polisémico, que puede nombrarlo todo de modo cambiante y diverso, y permitir la progresividad²⁸. Liberando a los conceptos y a las interpretaciones de su fijeza normativa, de su enriquecimiento en significados definitivos y estables, ejercitándose así como redención y profecía, la poesía abre el pensamiento y la vida a una aproximación incesante hacia lo absoluto.

Puede comprenderse así la «seriedad» con la que el primer romanticismo oponía críticamente, a la interpretación ilustrada del principio de actividad del sujeto y a su modelo de formación, un original concepto de educación, de *Bildung* como «reflejo narcisista». El poeta romántico se contempla en el espejo del mundo y, reconociéndose en él, conoce el

²⁷ La dialéctica entre individuo y totalidad hace desarrollar a Schlegel su idea de una nueva mitología fundada en la equiparación de comprender y relacionar. Esta nueva mitología, cuyo órgano está representado por el Witz, se presenta como la forma de pensamiento capaz de unir lo sensible y lo espiritual, el individuo y la totalidad, el fragmento y el sistema. Cfr. M. FRANK, *Vorlesungen über die neue Mythologie*, Suhrkamp, Francfort, 1983, lección VII.

²⁸ Cfr. H. REINHARDT, *Integrale Sprachtheorie*, ed. cit.

mundo. No lo conoce como un objeto que se le opone, sino como un texto en el que la palabra poética ha organizado el caos. Esto nada tiene de morboso o de capricho infantil destinado a la frustración de un consumirse infinito por metas inalcanzables. En la perspectiva del primer romanticismo, el lenguaje, que es creador y productivo, no remite a un más allá imposible que contiene y realiza el significado de las cosas, sino que el sentido vive en el lenguaje y en él se revela. Romantizar el mundo no es, pues, sino tratar de recuperar su originaria dimensión poética, o sea, redescubrirlo como signo que, en su inmanencia, alude a lo indeterminado.

Precisamente esta oposición romántica entre lo determinado y lo indeterminado constituye uno de los nudos básicos de este programa, y uno de sus motivos críticos más importantes. Según Novalis, lo indeterminado habita dentro de lo determinado de la cosa, es lo invisible que se hace visible en sus límites, llevando la cosa misma a su punto de máxima tensión y paradoja. El espacio específico de la cosa es, pues, una fluctuación entre opuestos activos, un *Zwischenwelt* como *polemos* o unidad dividida. El individuo es también esta polaridad misma, en realidad un *dividuum*, unión de lo heterogéneo y aventura a través de la diferencia.

Por eso, tal vez, lo que el primer romanticismo plantea como su perspectiva más revolucionaria sea una estrategia diversa para el ejercicio del pensamiento. La insistencia crítica de Hegel al lenguaje de la ironía, a la erótica del saber, su lucha a muerte, contra Schlegel, nos sugiere que no se trataba, para él, de una moda pasajera, sino de la emergencia de un proyecto alternativo respecto al proyecto ilustra-

do y al suyo propio. Pues esa «lógica superior» romántica, con la que se trata de elevar el pensamiento por encima de su reducción a órgano de dominio y de instrumentalización del mundo, se desmarca del principio de contradicción —eje del discurso filosófico y científico y de sus pretensiones nomotéticas—, y trata de desligar la reflexión de la dimensión cognoscitiva y constrictiva de un discurso que se autoconcibe y se autoproclama como discurso de la verdad. Frente a él, la poesía romántica no compite para conquistar una verdad última e inamovible, sino que se propone como experiencia paradójica de la verdad abierta a la dimensión imaginaria de lo posible. En lugar, pues, de esforzarse por eliminar o someter las contradicciones o las antinomias, moviliza la fuerza noética de la fantasía para percibir la unión de lo visible y lo invisible, de lo pensable y lo que no puede ser pensado. El romanticismo aparece entonces como perspectiva de un pensamiento que renuncia al poder, al *nomos*, remitiendo todo *polemos*, todo conflicto, al juego de la diferencia. Un juego que une lo no unificable, pero que no lo concilia en una síntesis última ya que no existe unión que no sea también división, *disensión*, *polemos* en cuanto proceso mismo de la transformación y transfiguración del mundo. En este proceso, la pretendida linealidad del tiempo se desintegra. El presente no es más que el punto de contacto, de mezcla y de generación de un pasado y un futuro libres²⁹. Y el pensamiento puede ir entonces, del futuro necesario inscrito en el presente, a la explica-

²⁹ M. FRANK, *Das Problem «Zeit» in der deutschen Romantik*, Winkler, Múnich, 1972.

ción del pasado a partir del futuro. Si la filosofía y la ciencia se han desarrollado como afirmación de una verdad necesaria, desde cuya perspectiva se desautoriza un discurso de lo posible y de lo múltiple, la poesía romántica se propone a sí misma como el lenguaje en el que puede reflejarse la experiencia de lo cambiante, y describirse el cambio mismo —que a la mirada filosófica aparece como alusión al no ser— dentro de una visión de la infinita riqueza y pluralidad del mundo.

III. ¿QUIÉN ES EL SUPERHOMBRE DE NIETZSCHE?: EL JUEGO DE LAS ADIVINANZAS

I. EL SUPERHOMBRE NO ES EL HOMBRE SUPERIOR

Todavía hoy, un trabajo de reinterpretación de la idea nietzscheana del superhombre no puede perder de vista la exigencia de hacer justicia a su autor ante las diversas malinterpretaciones que la exégesis de este concepto ha conocido, alguna de ellas tan sinies- tra y burda como la llevada a cabo por los ideólogos del nacionalsocialismo durante los años treinta. El análisis de estas interpretaciones debe encuadrarse en un tipo de investigación que, sin perder de vista los textos de Nietzsche, revise las propuestas de quienes le han leído, y también utilizado, de un modo por lo menos ambiguo. Lo cual es aplicable a un amplio conjunto de lecturas que abarca, desde las de los seguidores del germanismo de la escuela de Baeumler, hasta otras más recientes, en las cuales se lleva a cabo también una reducción más o menos despótica o forzada del pensamiento de Nietzsche al horizonte ideológico o doctrinal del propio intérprete.

De modo que habría que lograr delimitar las vinculaciones de Nietzsche a ideologías o sistemas de pensamiento que han alcanzado cierta popularidad —pero que, en realidad, constituyen una instrumen-

talización hecha de su pensamiento, el cual no propugna por sí mismo tales puntos de vista—, planteando la cuestión de la legitimidad o ilegitimidad de este uso en el plano del análisis de los contenidos. Concretamente, frente a la consideración de Nietzsche como un fermento del movimiento nazi, esto es lo que empezó haciéndose ya después de la catástrofe bélica y de la experiencia de los regímenes totalitarios fascistas. El modo de leer a Nietzsche varió de un modo importante, desenmascarándose muchas de las distorsiones y apropiaciones indebidas, y reconociéndose la seriedad de su pensamiento a la luz de su relación con la herencia de la filosofía clásica. Sólo que algunos de estos intentos de recuperar a Nietzsche como filósofo, y otros que siguieron a éstos más tarde, no están libres tampoco, a su vez, de tergiversaciones y reducciones que han condicionado, en buena medida, el debate más reciente sobre Nietzsche, y que no pueden pasar desapercibidas a cualquier lector atento y advertido.

Siguiendo el motivo de la interpretación de la idea del superhombre, voy a centrarme en algunas de las articulaciones más importantes de esta discusión, en virtud de la cual han ido abriéndose espacio modos de comprensión más productivos y coherentes del conjunto del pensamiento nietzscheano. En esta discusión, el superhombre deja de entenderse ya como hombre superior en sentido estético, ético, biológico, político o técnico para comprenderse, desde esa dimensión de superación que implica, como alusión a la recurrencia interpretativa que condiciona un determinado modo de relación hombre-mundo, y que comporta una autointerpretación interna del ser como devenir en la forma de una visión hermenéutica de la voluntad de poder.

En las primeras interpretaciones de la figura de Nietzsche (G. Brandes, R. Steiner, G. Simmel, etc.), comenzó subrayándose su faceta de pensador pero reductivamente polarizada en la dirección de una preocupación ética. Es decir, se destacaba en Nietzsche la temática de la crítica de la cultura y la cuestión de la inversión de los valores del Occidente cristiano, y esto incluso en autores como A. Riehl u O. Ewald, que se interesaron más por los aspectos estéticos de su obra, pero que acabaron asimilando su estética a una determinada forma de moralismo proyectada en la propuesta nietzscheana de una transformación estética de la existencia¹. Fueron estas interpretaciones, emparentadas con cierta utilización literaria de la idea del superhombre poéticamente presentado como hombre heroico, las que prepararon el terreno a la lectura política que realizaron los intérpretes nazis. Pues, ya a partir del desarrollo de ciertos temas del romanticismo durante el siglo anterior, se venía consolidando un motivo

¹ Para una visión panorámica de estas primeras interpretaciones cfr. K. LÖWTH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1956; G. VATTIMO, *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1987; G. PENZO, *Il superamento di Zarathustra*, Armando, Roma, 1987. Para más detalle, A. RIEHL, *Nietzsche, der Künstler und der Denker*, Stuttgart, 1901; J. MOEBIUS, *Nietzsche*, Bergmann, Wiesbaden, 1902; H. VAHINGER, *Nietzsche als Philosoph*, Beyer, Langensalz, 1930 (1.ª ed., Berlín, 1902); O. EWALD, *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen*, Berlín, 1903; G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, 1907; A. BAEUMLER, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931; G. BRANDES, *Frédéric Nietzsche. Une étude sur le radicalisme aristocratique*, París, 1914; H. HARTLE, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, Eher, München, 1944.

muy presente en el espíritu de la cultura alemana: la reivindicación de una recuperación del ser alemán en su originario ser germánico; y se concebía este retorno a los orígenes como un proceso de purificación producido en virtud de la superación de la cultura latina que había reprimido y desfigurado, desde la Edad Media, las esencias de la cultura germánica. Lo que tenía que ser superado, pues, sobre todo, era el cristianismo y sus valores². Con lo que la crítica de Nietzsche al cristianismo y a la tradición occidental, subrayada por los primeros intérpretes como la aportación decisiva de su obra, fue fácilmente capitalizada en sentido político. Entre los más fanáticos se pudo llegar incluso a ver en el superhombre una especie de sustituto del Dios cristiano, en el Zaratustra su evangelio, y en Nietzsche su profeta. Por otra parte, el entrelazamiento de esta visión con la teoría evolucionista de Darwin se iba haciendo cada vez más insistente, al considerarse la voluntad de poder cada vez más bajo la perspectiva de la doctrina de la selección natural. El superhombre se presentó, al fin, como la imagen de una especie más evolucionada en la que se expresaba la quintaesencia del espíritu alemán y de la tiranía de Hitler, en la cual llegaba a su cumplimiento (*Erfüllung*) último el destino de la estirpe germánica.

Fue toda esta desafortunada mezcla de temáticas, en virtud de la que se caracterizó al superhombre como imagen de la tiranía o se defendió un ideal de educación como *Züchtung* (término alemán para

² Cfr. M. BROSZAT, *Die Machtergreifung. Der Aufstieg der NSDAP und die Zerstörung der Weimarer Republik*, Deutscher Taschenbuch, Múnich, 1984.

designar la cría de animales), y no ya como *Erziehung*, la que ofreció buena parte de los motivos para la leyenda de Nietzsche como precursor del fenómeno histórico del nazismo y del propio Hitler. Ante esta manipulación era urgente, pues, deshacer este mito, y ese fue el propósito común de los trabajos sobre Nietzsche emprendidos, después de la guerra, por Karl Löwith, Karl Jaspers y Martin Heidegger, que se oponían, cada uno a su modo, a la integración orgánica de Nietzsche en la ideología nazi. La forma de llevarlo a efecto fue, básicamente, poner en relación el pensamiento de Nietzsche con la historia de la filosofía occidental, de manera que pudiera aparecer como una nueva filosofía en sentido riguroso, y no ya como una mitología³ o una ideología⁴. Y es en este contexto en el que la idea del superhombre empieza a dejar de comprenderse como idea del hombre superior para conferir al sentido de superación que implica significados filosóficos estrictos.

Tanto Löwith como Jaspers creyeron lograr este objetivo de liberar el pensamiento de Nietzsche de

³ Como una mitología lo había presentado el famoso libro de E. BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Georg Bondi, Berlín, 1921. Cfr. también M. CASTIGLIONE, *Il poema eroico di Federico Nietzsche*, Bocca, Milán, 1924.

⁴ Cfr. A. BÄEUMLER, «Nietzsche und der Nationalsozialismus», en *Studien zur deutsche Geistesgeschichte*, Berlín, 1943 (4.^a ed.); M. BRAHN, *Friedrich Nietzsche. Meinungen über Staaten und Kriege*, Kröner, Leipzig, 1915; F. GLUMM, *Philosophen im Spiegel und Zerspiegelung. Deutschlands Weg in den Nationalismus und Nationalsozialismus*, Isar, Múnich, 1954; E. LOHMANN, *Nietzsche über Krieg und Frieden in seiner Wirkung auf das In- und Ausland*, Kaiser, Múnich, 1918; M. P. NICOLAS, *De Nietzsche à Hitler*, Fasquelle, París, 1936; C. v. WESTERNHAGEN, *Nietzsche, Juden, Antijuden*, Dunker, Weimar, 1936.

sus graves hipotecas políticas defendiendo, como tesis de fondo de sus estudios, la idea de que la doctrina nietzscheana no podía ser comprendida como doctrina histórica, sino que esencialmente se caracteriza por su inactualidad, lo que la vuelve inaplicable políticamente. Así, Löwith dice que comprender a Nietzsche significa preservar el carácter metahistórico y profético de sus dos anuncios fundamentales, el del nihilismo y el del eterno retorno, que mantienen entre sí una relación de oposición dialéctica⁵. Este carácter metahistórico e inactual se mostraría, en relación con la idea del superhombre, en la medida en que se comprenda que esta idea no hace referencia más que a una relación de inserción del hombre en la *physis* como totalidad natural, eterna e inmutable, inserción que es el efecto inmediato de la aceptación del eterno retorno.

Para Löwith, pues, el proceso del nihilismo acaba reduciendo, finalmente, al hombre a la pura dimensión de su individualidad mundana, al descubrirse como pura ilusión toda forma de trascendencia metafísica o religiosa. La muerte de Dios significa también la muerte del hombre como ser radicado en la trascendencia, quedando, por tanto, remitido al libre ejercicio de su voluntad de poder. Como se lee en el *Zarathustra*, el «tú debes», que determinaba la existencia presidida por los ideales ascéticos, es sustituido por el «yo quiero». Sin embargo, todavía hay un tercer estadio: el «yo soy», que representa el superhombre como figura de un

⁵ K. LÖWITH, *op. cit.*, p. 56; otros escritos de Löwith sobre Nietzsche pueden encontrarse en la recopilación *Nietzsche*, ed. por B. Lutz, Stuttgart, *Sämtliche Schriften*, 1988, vol. VI.

amor fati que afirma la inocencia del devenir queiriéndose eternamente a sí mismo. Esta aceptación del eterno retorno significaría, pues, el regreso —al término de la modernidad—, al origen griego, es decir, a la idea de la eternidad del mundo, nuevo fundamento para una nueva forma de existencia. El nihilismo se supera una vez experimentada su extrema posibilidad, llevándose a efecto entonces la reconciliación del hombre con la naturaleza. Es el eterno retorno, por tanto —que se convierte así en objeto del querer—, el que abre la posibilidad de pensar en el superhombre como un modo de existencia que no es ya la del hombre, ni siquiera la del hombre como «hombre superior».

Jaspers, por su parte, explicaba la inactualidad de la idea del superhombre de otra manera. Consideraba esta idea como imagen de un constante trascendimiento de la voluntad bajo el impulso de rebasar continuamente sus propias creaciones y todo sistema de valores establecido. Es decir, Jaspers hace derivar el significado del superhombre de una interpretación de la voluntad de poder como principio hermenéutico⁶.

Ante todo, Jaspers discutía que la nietzscheana voluntad de poder pudiera ser entendida como una nueva caracterización del fundamento metafísico del mundo y de la historia. Aunque no faltan textos de Nietzsche que podrían apoyar este punto de vista, la voluntad de poder no representaría —si se atiende al conjunto del pensamiento de Nietzsche y a su cohe-

⁶ K. JASPERS, *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, trad. cast. E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1963, pp. 246 ss.

rencia interna— la clave de ninguna nueva metafísica del mundo. La voluntad de poder no es una concepción del sustrato último de la realidad como agregación atomista de elementos aislados, es decir, como una especie de monadología leibniziana pero sin armonía preestablecida, sino que significaría que cualquier verdad o valor es producto de una interpretación, la cual no traduce ya la adecuación entre pensamiento y ser, sino una energética de la voluntad más fuerte que se afirma sobre otra voluntad⁷. Todo conocimiento no es, pues, más que interpretación, expresión energética, y no puramente cognoscitiva, de la voluntad de poder.

Si en Löwith la comprensión del superhombre como hombre renaturalizado, o sea, como individuo que asume y afirma su vinculación esencial al mundo, representa una perspectiva de la interpretación del superhombre que ya no es posible en adelante descuidar, en Jaspers es esta comprensión de la voluntad de poder y de su dinamismo interno como proceso hermenéutico lo que constituye, tal vez, su aportación más valiosa a la reinterpretación del superhombre. Sólo que Jaspers mismo no fue realmente consecuente con este descubrimiento del carácter originario de la interpretación, ya que trató de hacerlo compatible con la búsqueda de una ver-

⁷ «El acto interpretativo de configurar siempre se debe producir a partir de una voluntad de poder; pero al mismo tiempo es síntoma de su índole, a saber, delata si es la voluntad de poder de una vida ascendente o descendente, de una vida verdaderamente poderosa o de hecho impotente. Por eso, los contenidos de la interpretación, en tanto verdad, belleza, religión y moral tienen un sentido ambiguo: existen como síntomas de la debilidad o de la fuerza» (K. JASPERS, *op. cit.*, p. 442).

dad como trascendencia, o sea, con la búsqueda de un nuevo Dios. Para Jaspers, el proceso de la voluntad que trata de ir siempre más allá de toda verdad y de todo valor dados, estaría, en realidad, impulsado, no por la fuerza misma de la voluntad de poder en su impulso inmanente hacia su desarrollo máximo, sino por la pasión de la búsqueda del ser como lo auténticamente verdadero. Esta posición no es, sin embargo, defendible a la vista del esfuerzo llevado a cabo por Nietzsche para vanificar toda trascendencia como verdad en sí, por lo que representa una reducción forzada del pensamiento de Nietzsche a los planteamientos filosóficos del propio Jaspers. Con la voluntad de poder, Nietzsche tematiza la originaria relación interpretativa hombre-mundo. En este contexto, el sentido de superación en el superhombre se referiría al continuo sobreponerse de las interpretaciones en el que no sólo éstas, sino también el «sujeto» que en ellas se expresa, se constituye ya siempre en un juego interpretativo complejo. Ni el mundo, ni ninguna otra estructura trascendente como ser verdadero ofrecen un fundamento al conocimiento, a la acción o a la existencia en general del hombre. Tan sólo encuentra este apoyo en un modo de experiencia que se ilumina y se forma a través de la comunicación. O dicho en otras palabras: toda acción o decisión puede orientarse sólo a través del contacto con otros pensamientos, otras interpretaciones que no tienen nada de definitivo, en un movimiento de pensamiento que no encuentra en ningún lugar descanso y subsistencia, sino que queda siempre como algo abierto.

Se podría resumir lo dicho afirmando que, en estas interpretaciones del pensamiento de Nietzsche, es posible encontrar hallazgos de validez indudable

para una reinterpretación del concepto del superhombre, pero siempre que estos elementos queden debidamente desligados de la relación orgánica que mantienen con el sentido de conjunto de las interpretaciones de Löwith y de Jaspers. En concreto, de la visión de Löwith es incuestionable su caracterización del superhombre como individuo que se experimenta ya inseparablemente inserto en la cadena de los vivientes, comprendiéndose no sólo como parte del *fatum* universal, sino siendo él mismo ese *fatum: ego fatum*. El sentido de la crítica de Nietzsche, desde esta perspectiva, destacaría entonces su oposición a la tradición humanista europea en cuanto que esta sobreestima al hombre por encima del mundo, o traza entre ambos una pseudosimetría, pero que, en cualquier caso, enmascara y confunde el reconocimiento de los múltiples vínculos que nos entretejen con el mundo. El superhombre, como ser afirmativo y noble, es el individuo capaz de aceptar y reivindicar su más amplia articulación con el mundo.

Pero el problema que surgiría si se aceptaran los términos propios del planteamiento de conjunto de Löwith sería que no habría forma de distinguir, a partir de él, la afirmación del eterno retorno que el superhombre lleva a cabo, con la forma más extrema de fatalismo que pueda imaginarse: «Sólo se llega a ser lo que se es —escribe Löwith— porque el supremo astro del ser está en la necesidad»⁸. Si aplicamos esto al hombre, sin más, el fatalismo es inevitable. Y si lo aplicamos al superhombre es difícil no hacer entonces de él una meta ideal en sentido metafísico. Y es

⁸ K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, trad. cast. E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1960, p. 275.

que no es legítimo atribuir al *fatum*, en el pensamiento de Nietzsche, el sentido de una necesidad cósmica incondicional sin entrar en conflicto con la disolución radical de cualquier forma de mundo verdadero que, para Nietzsche, representa la doctrina misma del eterno retorno. Al identificar, en la fórmula *ego fatum*, al *fatum* con la necesidad cósmica, Löwith se aproxima peligrosamente a una concepción sustancialista implícita de la voluntad de poder como conjunto de fuerzas que, por un lado, formarían el sustrato cósmico común a todos los seres, y, por otro, se conjugarían dialécticamente en un impulso universal hacia un tipo superior al hombre actual como *telos*. La importancia de cierto uso de la idea de Jaspers de una voluntad de poder como movimiento hermenéutico, radicaría, frente a este planteamiento, en que permite compensar y corregir tal concepto de la voluntad de poder mediante su explicación como interpretación de los fenómenos desde el punto de vista de tal o cual fuerza o relación de fuerzas, es decir, desde el punto de vista de un individuo que elige sus valores y su modo particular de cumplir el imperativo que le constituye de ser más, propio de toda vida. Pues sólo esta idea hace posible sostener que pueda haber separación, ruptura, distanciamiento entre el individuo y el mundo, y no fusión fatalista. Sobre todo, permite comprender al superhombre como el que realiza, junto con su anudamiento e integración al árbol de la vida desde sus formas más elementales, la forma máxima de esa ruptura y esa separación.

¿Cómo se explicaría, en todo caso, esta aparente paradoja? Simplemente admitiendo que no hay, en realidad, contradicción en el hecho de entender la voluntad de poder al mismo tiempo como unidad de la vida y como juego de fuerzas dispersas en una

multiplicidad de perspectivas. Es decir, reconociendo que la identidad infinita y la diferencia infinita son compatibles entre sí, pues la voluntad de poder es, a la vez, una y múltiple en ella misma y en cada uno de los individuos. Por supuesto, no es posible afirmar que una energía originariamente única se escinde en múltiples individualidades, pero sí que todo ser individual se caracteriza por una estructura única. Así, la unidad de la voluntad de poder sería puramente formal, no sustancial, en cuyo caso no constituye una tesis metafísica sino una interpretación que se autopresenta a sí misma como tal. Lo cual es también extensible a la doctrina del eterno retorno, que no es la afirmación de la estructura verdadera de la temporalidad, sino el pensamiento de una experiencia posible del mundo propuesta como prueba y mecanismo de selección que alberga precisamente, como tal, la perspectiva crítica a esa tendencia fatalista a experimentar nuestra pertenencia al mundo natural o histórico como resignación.

Hay, pues, que seguir a Löwith cuando dice que en el *ego fatum* no se puede separar lo que pertenece al ego como individuo y lo que pertenece al *fatum*, que no es algo externo al individuo sino algo más íntimamente interno a su propia individualidad —el individuo no se comprende más que en la totalidad del *fatum* que le comprende comprendiéndole a él⁹. Porque asumir esta vinculación del individuo a la *physis* representa la recuperación de la condición corporal y terrenal, que impide considerarlo como

⁹ Cfr. K. LÖWITH, «Nietzsche et sa tentative de récupération du monde», en *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, n.º VI, Minuit, París, 1967, pp. 45-85.

un sujeto aislado, como un ser inaugural. A partir de aquí no será posible ya seguir manteniendo el primado de la subjetividad, ni el sentido de ésta como algo cerrado, sustancial, autónomo. En la figura del superhombre alcanza su máxima expresión un yo que se abre y se amplía hasta incluir en él la totalidad del mundo. Lo cual significa afirmar que el individuo no es nunca un resultado, una conclusión alcanzada, sino un resumen, una condensación de su ascendencia, no sólo en el plano de la especie, sino en el de lo vivo, lo natural y lo histórico en general. Nuestro comportamiento tendrá que ver, pues, no sólo con nuestro yo, sino con el conjunto entero de la vida. Y esto referido no sólo al pasado, sino también al futuro. La acción individual no sólo incide en lo referente al porvenir del propio yo, sino también, a través de las propias decisiones, en lo que se refiere al *fatum* universal. Pues la afirmación decidida del *fatum* no puede significar sino que éste se afirma a través de mí.

Esta línea de interpretación necesita, sin embargo, desarrollar al mismo tiempo esa idea de Jaspers de que la voluntad de poder no es una entidad sustancial que subyace, como sustrato biológico, a los diferentes seres vivos y al hombre. Esa fuerza que define a la voluntad de poder como vida que tiende a una superación incesante es siempre una traducción, un efecto. Nunca existe la fuerza en sí, sino que ésta tan sólo se da en sus efectos, en sus interpretaciones. Derivando de este principio sus implicaciones más inmediatas hay que negar, entonces, contra lo que hace Jaspers, cualquier forma de verdad absoluta. No existe para nosotros algo así como la estructura verdadera del ser de la existencia, legislada por un poder trascendente y divino. Tampoco existe un sujeto identificable como

fuerza de interpretación o de conocimiento semejante a lo que, para el idealismo, representa el sujeto trascendental en su distinción del sujeto empírico, y en virtud de cuya diferencia puede comprenderse la historia en cuanto proceso dialéctico de identificación progresiva de ambos términos (Hegel). El sujeto no es ninguna estructura originaria a la que sea posible regresar dialécticamente. Es, él también, una interpretación, una ficción que traduce una relación de fuerzas, en sí identificable. Ninguna verdad existe como estructura del ser, ni siquiera como sentido último que nunca se alcanza en la forma de algo dado dentro del proceso positivo de las interpretaciones. Es por esta razón por la que la idea de que el descubrimiento del contenido nihilista de toda verdad metafísica es algo que resulta de la lógica misma de su propia evolución, y que la conciencia de este descubrimiento constituye un verdadero cambio en la historia de la metafísica, tampoco podrán conducir, en el planteamiento de Nietzsche, a ninguna recuperación de la verdad misma de la producción de las interpretaciones frente a ilusiones falsas o ideológicas, sino sólo a la pura explicación de su proceso, es decir, a la abierta generalización de la recurrencia hermenéutica misma. Éste es el aspecto verdaderamente característico de la oposición de Nietzsche a la tradición metafísica y lo que cualifica básicamente su pensamiento como ultrametafísico.

2. ¿ES EL SUPERHOMBRE EL SINIESTRO FUNCIONARIO DE LA TÉCNICA?

A diferencia de Löwith y Jaspers, Heidegger representa otro modo de recuperar a Nietzsche de su integración en la ideología nazi, pues no relega el

significado de su pensamiento al plano de la inactualidad metahistórica, sino que permanece en la perspectiva de un posible sentido histórico y, por tanto, también político del pensamiento de Nietzsche. De modo que también la lectura que Heidegger hace de Nietzsche constituye una explicación con el nacionalsocialismo y una réplica, en particular, a la doctrina que justifica el Estado totalitario y la violencia de sus dirigentes. Pero ahora la atención no se centra ya en la tarea de lograr una nueva visión del sentido manifiesto del pensamiento de Nietzsche, sino que se fija en su *impensado*. A Heidegger le interesa lo impensado del pensamiento de Nietzsche, y es desde este impensado desde el que distorsiona y radicaliza la instrumentalización nazi de Nietzsche al situarla como fenómeno comprensible a la luz del pensamiento del destino de la metafísica.

Es conveniente, pues, aclarar, ante todo, esta noción de impensado y lo que supone como perspectiva de comprensión del pensamiento de Nietzsche. Lo impensado de un pensamiento, dice Heidegger, no es sólo lo que todavía no se ha pensado, sino, más bien, lo que de alguna manera se impone como debiendo ser pensado a partir de lo que está ya pensado¹⁰. Lo

¹⁰ «¿Como si fuese posible una exposición que no sea también necesariamente, hasta en sus detalles más secundarios, una interpretación! ¿Como si pudiese haber una interpretación capaz de evitar la toma de posición o, según el modo de aproximación, el tácito rechazo o la refutación! Pero un pensador no se deja vencer nunca por el hecho de que se lo refute o crezca contra él una literatura de refutación. Lo pensado de un pensador se deja superar sólo si lo impensado en su pensamiento es recolocado en su verdad inicial. De este modo, el diálogo de pensamiento con el pensador no resulta nada fácil» (M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübinga, 1954, pp. 71-72).

impensado representa, así, para Heidegger, las potencialidades de futuro de un pensamiento, su carácter de inacabamiento y de sorpresa, puesto que lo impensado está en función de lo que una determinada época va a desarrollar.

Y lo impensado del pensamiento de Nietzsche es, para Heidegger, su sentido de etapa final o punto de llegada de la historia de la metafísica occidental, por lo que es aquí donde se encuentra la clave de por qué el superhombre de Nietzsche adquiere en la interpretación heideggeriana esos extraños rasgos de figura terrible, siniestra y amenazante, rasgos que vienen determinados por la situación del superhombre como resultado del destino de la metafísica, que concluye en el reino universal y absoluto de la técnica. Naturalmente esta interpretación de Heidegger está totalmente penetrada por el *pathos* metafísico característico de su propia posición filosófica, por lo que se trata de una interpretación muy difícil de defender fuera de la propia perspectiva ontológica de su planteamiento de conjunto. Es decir, no parece legítimo, ni tal vez en rigor posible, desvincular esta interpretación de Nietzsche del resto de la filosofía de Heidegger como un todo coherente. Sin embargo, esto se ha hecho con cierta frecuencia en los últimos años, dando lugar a confusiones. El peso alcanzado por la importancia de la autoridad de Heidegger ha reforzado aún más el equívoco, pues sus afirmaciones han determinado líneas de lectura del sentido manifiesto de Nietzsche que eran imposibles de defender sin un exceso de violencia interpretativa. Hoy asistimos ya a una clara tendencia de desvinculación del pensamiento de Nietzsche de esta otra hipoteca que tanto lo ha desfigurado, y de la que se

puede tomar conciencia analizando el punto de vista heideggeriano sobre el superhombre.

El sentido del pensamiento de Nietzsche está condicionado, pues, según Heidegger, por su posición en la historia de la metafísica como historia del olvido del ser. Heidegger comprende la metafísica como proceso al final del cual, del ser, en cuanto tal, no queda nada; es decir, la metafísica es el proceso a lo largo del cual el ser es olvidado en favor del ente ordenado como sistema de causas y efectos, de explicaciones y razonamientos orgánicamente articulados y desarrollados. Cuando el olvido del ser es total, la metafísica se acaba al quedar completamente realizada su tendencia profunda. Y este olvido total del ser, como metafísica acabada, no es otra cosa que la total organización técnica del mundo, donde no queda ya ninguna imprevisión y, por tanto, ninguna posibilidad de novedades históricas, ya que nada se sustrae a la programación orgánica y administrativa del mundo. ¿Qué es lo que, en último término, expresa este sistema de la total concatenación de causas y efectos en el que se realiza, al fin, la visión del mundo que la metafísica prefiguraba? Heidegger responde: la voluntad de dominio¹¹. Una originaria conexión entre metafísica y voluntad de dominio, hasta ahora oculta o simplemente implícita, vendría al fin a explicitarse en esta consumación de la metafísica por la técnica. Esto es lo que anuncia, representa o significa el pensamiento de Nietzsche como metafísica de la voluntad de poder.

Centrándonos, pues, en este horizonte teórico y,

¹¹ Cfr. M. HEIDEGGER, «Wer ist Nietzsches Zarathustra?», en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pp. 79-80.

concretamente, en la idea del superhombre tal como Heidegger la piensa, se pueden señalar dos factores como elementos básicos de lo impensado de esta idea nietzscheana dentro de su posición en la etapa final de la metafísica. En primer lugar, la perspectiva constrictiva y reductora de la historia de la metafísica impone el punto de vista de que las ideas de Nietzsche se establecen sobre la base de una inversión-conservación (*Aufhebung*) de las posiciones metafísicas que le preceden inmediatamente en el tiempo, o sea, según Heidegger, de las de Hegel. El superhombre deberá entenderse, pues, como *Aufhebung* del pensamiento del sujeto absoluto de Hegel. En segundo lugar, esta misma perspectiva del destino de la metafísica va a obligar a ver en el superhombre el anuncio, esto es, la preparación en el pensamiento, de una humanidad fundamentalmente sometida al dominio total de la técnica. El superhombre anticiparía, pues, un tipo de hombre que, en vez de reinar gracias a la técnica, se subordina a ella como ejecutor pasivo¹².

Respecto al primer punto, Heidegger dice que la lógica del acabamiento de la metafísica obliga a pensar que sus posiciones últimas —la nietzscheana voluntad de poder, el superhombre, etc.— se fundamentan en la inversión de las posiciones que las preceden: para Heidegger, las de Hegel. Ésta es la perspectiva de la explicación heideggeriana de la voluntad de poder como pensamiento en el que se cumple la metafísica moderna de la subjetividad: «Es preciso que se llegue a la inversión de ésta (la subjetividad de

¹² Cfr. M. HAAR, «Heidegger et le Surhomme», *Revue de l'enseignement philosophique*, 1980 (30), pp. 1-17.

la razón) en subjetividad de la voluntad de poder, para que se agote la última posibilidad de la esencia del ser en cuanto subjetividad»¹³. Y fijando su atención en el superhombre, Heidegger añade: «La incondicionalidad acabada de la voluntad de poder exige, por su propia esencia, que la humanidad, conforme a semejante subjetividad, se quiera ella misma y no pueda no quererse de otro modo que como superación-inversión del hombre nihilista»¹⁴.

Puesto que, para Hegel, la esencia del sujeto absoluto es la razón —es decir, la representación que posee la voluntad de saberse absolutamente—, la voluntad de poder de Nietzsche completaría y acabaría este sujeto absoluto hegeliano (todavía inacabado) —sujeto absoluto que, sin embargo, para Hegel, equivale a la totalidad de lo real y que, como razón absoluta, representa la autorrepresentación de la totalidad—, en dos sentidos: 1) El sujeto absoluto hegeliano significa la afirmación de una racionalidad absoluta del orden del concepto o de la idea, mientras la voluntad de poder de Nietzsche representaría algo aún más englobante, un absoluto de la racionalidad del cuerpo. De modo que esa facultad de la representación, ese carácter incondicional y ese poder de legislar y de querer que, en Hegel, son propios de la razón especulativa, se transferirían, con Nietzsche, al cuerpo. Según Heidegger, la subjetividad hegeliana era aún una subjetividad inacabada porque no reconocía el primado del cuerpo y de sus determinaciones sensibles, mientras que Nietzsche la acabaría invir-

¹³ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, vol. II, p. 242.

¹⁴ *Ibid.*, p. 246

tiéndola, si bien conservando su estructura de representación incondicional (de igual modo, opina Heidegger, que, invirtiendo el platonismo, Nietzsche conserva intacto el dualismo de lo inteligible y lo sensible). 2) El pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder completa y supera también el absoluto hegeliano de la voluntad porque ese imperativo que, en Hegel, determina a la voluntad de poder a superarse a sí misma, se ejerce todavía de un modo incompleto en el pensamiento hegeliano del puro espíritu. Según Heidegger, el imperativo procedente del cuerpo y de lo sensible sería más completo y omniabarcante que el que supone la pura voluntad absoluta de saber.

Y si esto es lo que sucede con la caracterización de la nietzscheana voluntad de poder como inversión-superación del sujeto absoluto de Hegel, algo análogo tiene lugar con la idea del superhombre. El superhombre habrá de ser la última de las definiciones metafísicas del hombre en la que se completan y acaban todos los intentos anteriores de caracterización de su esencia. Pero esto significa, en concreto, que tal definición ha de obedecer a la inversión de la definición hegeliana, de modo que si Hegel concibe el sujeto como autoafirmación incondicionada de la razón, el superhombre representará un absoluto de la animalidad. Así, la definición del hombre alcanza su último y completo desarrollo posible, a la vez que se completa su autocomprensión tradicional como animal racional.

En definitiva, esta apriórica exégesis de Nietzsche lleva, por fin, a Heidegger a afirmar que el superhombre es la forma metafísica de establecer al hombre como animal. Y esto quiere decir, por una parte, que

la animalidad se revalorizaría al quedar convertida en «la gran razón del cuerpo» —perdiendo, pues, buena parte de los atributos clásicos negativos que la caracterizaban—, pero también que el instinto quedaría investido, con todos los derechos, como estructura fundamental de la racionalidad. En otras palabras, la animalidad ya no sería ni la parte «material», baja o impura del hombre, ni la sensualidad, ni ningún tipo de deficiencia o limitación, sino su verdadera esencia y su auténtica racionalidad. A partir de esta tesis, Heidegger puede establecer la conexión lógica entre el superhombre y el reino planetario de la técnica como acabamiento de la metafísica: el superhombre representa aquel tipo de humanidad en el que la capacidad de planificar, de organizar y de querer el cálculo absoluto de todas las cosas, se ejerce según el modo animal del instinto. En el superhombre la racionalidad se hace instintiva, tiene la seguridad propia del instinto, pero porque no se ejerce ya más que como racionalidad calculadora, técnica y maquinal¹⁵.

No será necesario repetir que este planteamiento heideggeriano, que tal vez tiene un gran valor como perspectiva de comprensión y de diagnóstico histórico-filosófico de la situación contemporánea del mundo, no resiste, en cambio, su confrontación con los textos mismos de Nietzsche. La noción de absoluto animal puede ser, para Heidegger, un impensado en el superhombre de Nietzsche, pero no aparece formulada, como tal, en ninguno de sus textos. Simplemente es un concepto deducido a partir de una determinada concepción del destino de la metafísica. Por consiguiente, lo que se diga al respecto no

¹⁵ *Ibidem*.

ha de referirse tanto al contenido mismo de las afirmaciones de Heidegger, tal como son formuladas en el marco de su sistema, cuanto a la distancia que separa estas afirmaciones de Heidegger de las afirmaciones del propio Nietzsche.

Una primera manera de hacer valer esa distancia podría ser la de mostrar las dificultades que persisten de un modo irreductible en la forzada simetría, llevada a cabo por Heidegger, entre los pensamientos de Hegel y Nietzsche. Pues mientras Heidegger, dentro de su planteamiento, hace de la voluntad de poder de Nietzsche un nuevo concepto de la subjetividad absoluta de Hegel, en Nietzsche es imposible que la voluntad de poder pueda entenderse como sujeto y, menos aún, como sujeto absoluto. Con la voluntad de poder, Nietzsche alude siempre a una pluralidad de fuerzas que nunca se pueden concretar ni identificar como fuerzas en sí, actuales y presentes, por lo que no permiten ninguna recapitulación, ninguna síntesis como unificación o totalización. El despliegue de esta pluralidad de voluntades de poder en lucha incesante, que se ejerce a través de la producción incesante de interpretaciones y valoraciones, implica un caos fundamental que jamás es superado. Cualquier forma de unidad, de verdad, de teleología no es más que una ficción. La voluntad de poder no es, por tanto, sino un modo de caracterizar la dinámica interminable de la recurrencia hermenéutica que jamás puede ser un sujeto. Por otra parte, es imposible abstraer, en la obra de Nietzsche, la noción de voluntad de poder de su funcionamiento concreto según un determinado tipo, siendo *dos* los tipos o cualidades opuestas de voluntades de poder que Nietzsche señala: el afirmativo y el reacti-

vo. El superhombre de Nietzsche es la figura de la voluntad de poder afirmativa pensada en su nivel máximo, no existiendo en este sentido la relación con el pensamiento absoluto de Hegel que Heidegger establece, pues el sujeto de Hegel reúne y contiene finalmente en sí, como síntesis última, el conjunto de los tipos posibles.

Otro modo de delimitar el pensamiento de Nietzsche sobre el superhombre frente a las distorsiones que sufre en la interpretación heideggeriana es el de reivindicar algunos de los aspectos que, en Nietzsche, son directamente contradichos por Heidegger. Se pueden señalar, sobre todo, dos: el de la diferencia establecida por Nietzsche entre el hombre y el superhombre, y el de la invocación que Nietzsche hace del modelo artístico para caracterizar al superhombre.

Lo que Heidegger dice del superhombre, al caracterizarlo como determinación metafísica última de la esencia tradicional del hombre, debe ser discutido en conexión con la cuestión del sentido que debe darse a la dimensión de superación que el superhombre implica, y al significado de la diferencia que esta discusión comporta respecto del hombre. Para Heidegger, esa dimensión de superación significa que los atributos —subjetividad, racionalidad y animalidad— que eran propios de las definiciones anteriores del hombre, se encuentran ahora en el superhombre elevados al absoluto, lo que significa que el superhombre no es *cualitativamente* distinto del hombre. Sin embargo, Nietzsche señala insistentemente una oposición entre el hombre y el superhombre que no es comprensible como una diferencia de grado entre ambos. La oposición entre el animal de rebaño, vulgar, reactivo y pasivo, y el

superhombre, noble, activo y agresivo supone una oposición radical e insuperable, de modo que el «último hombre» representa la perfección del tipo gregario y el superhombre representa la perfección del tipo noble. Es decir, Nietzsche distingue dos tipos irreductibles entre sí. El superhombre no reabsorbe ni acaba nunca con el último hombre, sino que coexiste con él, aunque ignorándolo¹⁶.

¿Cómo explicar, entonces, esa dimensión de superación que el concepto de superhombre comporta? Cualquiera que sea la respuesta a esta cuestión, no se podrá entender ese *über* del *Übermensch* en un sentido metafísico ni histórico-teleológico. En primer lugar, porque en Nietzsche el superhombre no constituye, como dice Heidegger, una nueva modalidad del sujeto «único y supremo»¹⁷ susceptible de progresar, como un todo, hacia una meta teleológicamente preestablecida. Heidegger parece asumir aquí el concepto hegeliano de progreso como acumulación y, proyectándolo sobre el superhombre de Nietzsche, hace de él una especie de síntesis en la que se refunden los avances anteriores logrados por las otras formas de autocomprensión del hombre. No le sería posible, si

¹⁶ «No qué reemplazará a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con esto. El hombre es un final. Sino qué tipo de hombre se debe criar, se debe querer, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro. Este tipo más valioso ha existido ya con bastante frecuencia, pero como caso afortunado, como excepción, nunca como algo querido. Antes bien, justo él ha sido lo más temido, él fue hasta ahora casi lo temible. Y por temor se quiso, se crió, se alcanzó el tipo opuesto, el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo hombre, el cristiano» (F. NIETZSCHE, *El anticristo*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1978, pp. 28-29).

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. cit., vol. II, p. 249.

no, definir al superhombre como *Aufhebung* del último hombre¹⁸, o sea, como esencia del hombre tradicional completada por la consecución de lo que le faltaba: la animalidad. Pero, en segundo lugar, tampoco esa dimensión de superación del superhombre de Nietzsche es caracterizable en sentido metafísico-teleológico porque se trata de un anuncio, de una esperanza, de una profecía, y no de una tesis sobre un aspecto de la realidad de hecho. Como ha señalado M. Haar, las proposiciones en las que Nietzsche hace alusión al superhombre están generalmente enunciadas, bien en el modo condicional, bien en el modo optativo, bien en el tiempo verbal de futuro, como dirigiéndose propiamente a la voluntad de decisión, al deseo de realización práctica, y no a la voluntad de verdad¹⁹. Heidegger no tiene en cuenta este carácter

¹⁸ «El superhombre es acabamiento de aquel que no era hasta ahora más que el último hombre, la fijación de lo que nunca había aún sido fijado, o sea del animal [...]. El superhombre constituye la extrema *rationalitas* autorizándose a la *animalitas*, el animal racional que viene a acabarse en la *brutalitas*. La ausencia de sentido se convierte, desde ahora, en el sentido del ente en su totalidad» (ibid., p. 22). «En el espíritu de Nietzsche, el superhombre no es el simple agrandamiento del hombre existente hasta ahora, sino que esa figura altamente significativa de la humanidad en tanto que la incondicionada voluntad de poder se eleva en cada hombre a diferentes grados de poder y le confiere así su pertenencia al ente en su totalidad [...]. El superhombre deja pura y simplemente tras de sí al hombre de los valores precedentes, lo ultrapasa y transfiere la justificación de todos los derechos y la institución de todos los valores al mero ejercicio del puro poder. Toda acción y toda producción sólo valen en la medida en que contribuyen a preparar, a cultivar y a intensificar la voluntad de poder» (ibid., p. 38).

¹⁹ M. HAAR, «La critique nietzschéenne de la subjectivité», en *Nietzsche-Studien*, 1983 (12), p. 106.

esencialmente profético del superhombre cuando hace de él la consecuencia necesaria de la evolución de la definición tradicional del hombre, por lo que aquello que en Nietzsche es una hipótesis o una posibilidad para el querer, en Heidegger adquiere la condición de un enunciado categórico. Para Heidegger, el superhombre es la humanidad presente y realizada, no un futuro a desear y a conquistar.

Respecto a la cuestión del modelo artístico, tal como Nietzsche se refiere a él para caracterizar la figura del superhombre, constituye tal vez el mejor punto de vista para fijar los términos de la distancia entre el superhombre de Nietzsche y su impensado heideggeriano. En éste, el superhombre, como «funcionario de la técnica», se define por su pasividad y conformismo respecto a la esencia de la técnica. Este superhombre es la humanidad que se deja dominar totalmente por la técnica para poderse así beneficiar usufructuando los diferentes procesos y posibilidades técnicas²⁰. Y es esta pasividad del superhombre la

²⁰ «Somos testigos de una misteriosa ley de la historia, a saber, que llega un día en que el hombre no está ya a la altura de la metafísica en el instante mismo en que esta metafísica se ha convertido en absoluto. Ahora aparece lo que Nietzsche había reconocido metafísicamente: que la moderna economía maquinista, el cálculo maquinizante de toda acción y de toda planificación bajo su forma absoluta exige una humanidad nueva que vaya más allá de lo que el hombre ha sido hasta ahora. No basta con poseer carros blindados, aviones y aparatos de transmisión. No basta tampoco con disponer de individuos capaces de manipular este género de ingenios y de instrumentos. No basta ni siquiera que el hombre sepa dominar la técnica como si ésta fuera algo neutro en sí, más allá del provecho y de las pérdidas, de las ventajas y las servidumbres, de la construcción y de la destrucción, algo utilizable hasta no importa qué grado ni con qué fines. Es precisa una humanidad que sea fundamentalmente conforme con

que le convierte en un organizador. Por eso el superhombre de Heidegger no es el hombre de la violencia arbitraria, sino el de la disciplina del trabajo y de la planificación que tiende a la maquinización integral de las cosas y de los hombres. A este tecnócrata —dice Heidegger— le es propio el gusto mismo del arte clásico, es decir, el gusto de la simplificación, de la lógica ordenada y racional, aunque en él este gusto se aplica a una organización cada vez más perfecta del dominio técnico del mundo: «El modo en el que la trasvaloración nihilista de todos los valores bajo su forma clásica concibe de antemano, diseña y obtiene las condiciones de incondicional dominio de la tierra, es el del gran estilo. Éste determina el gusto clásico, al que es propia la frialdad, la lucidez, la dureza»²¹. Así se tergiversa, sin embargo, la relación que Nietzsche establece entre el superhombre y el modelo artístico, pues lo que Nietzsche dice del arte de gran estilo, Heidegger lo asocia a la voluntad de organización y de cálculo técnico del mundo, que no conoce otra meta que la propia realización de su impulso organizador ilimitado.

Cuando Nietzsche habla del superhombre como de un tipo artista, el arte al que se refiere no puede equipararse, sin más, al dominio tecnológico del mundo. Esta equiparación es posible sólo porque, mediante un determinado tipo de argumentación, Heidegger asigna a la voluntad de poder una especie

la esencia fundamental singular de la técnica moderna y su verdad metafísica, es decir, que se deje dominar totalmente por la esencia de la técnica con el fin de poder dirigir y utilizar los diferentes procesos y posibilidades técnicas» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. cit., vol. II, pp. 133-134).

²¹ *Ibíd.*, p. 248.

de «racionalismo oculto» en virtud del cual esas dos formas básicas de producción de formas y valores, la ciencia y el arte, son, con igual derecho, instancias cumplidas y sobrepasadas por la técnica. La explicación de Heidegger es la siguiente: en el pensamiento de Nietzsche, las verdades y los valores no son más que condiciones de existencia puestas por la voluntad de poder en su actividad calculadora, como modo de realizarse en su crecimiento incesante. Esta actividad, en la etapa de consumación de la metafísica, lleva a su perfección la tarea que la razón cumplía en el racionalismo moderno, o sea, no sólo medir y calcular las cosas, sino también juzgar el derecho a ser de todo ente. El arte, que crea formas y valores, puede ser interpretado como prefiguración de la técnica pues, al igual que la ciencia, no es sino «algo sin lo cual el hombre no puede vivir»²².

Sin embargo, en Nietzsche, el arte se diferencia claramente tanto de la ciencia como de las demás formas espirituales de la tradición (la religión, la moral y la metafísica) porque no es algo ya simplemente del pasado, sino también, y de un modo especial, del futuro. El arte es, para Nietzsche, la única forma que no sucumbe al destino autodestructivo del nihilismo —que afecta de lleno a las otras formas de la cultura— y ello porque, a diferencia de ellas, es constitutivamente juego, novedad, excepción, libertad creativa, sorpresa. Es decir, Nietzsche está lejos de pensar en el arte como forma conclusa, como lógica y orden apolíneo puro de las formas. El arte clásico guarda, para él, una

²² F. NIETZSCHE, «Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre», en *Nietzsche Werke in drei Bänden*, ed. K. Schlechta, Hanser, Múnich, 1977, vol. III, p. 691.

íntima relación con las pasiones como fuerzas de la naturaleza, con los impulsos del cuerpo, con la sexualidad, con el gusto por la mentira, con la imposición a las cosas de configuraciones creadas por el propio individuo, con la autoafirmación de la propia voluntad de poder²³. De modo que resulta parcial identificar la voluntad de poder con la voluntad de forma, de delimitación y, por tanto, también siempre de dominio, como hace Heidegger. Desde el modelo nietzscheano de la creación artística como producción de formas bajo el impulso creativo dionisiaco de la naturaleza, la voluntad de poder no sólo es una voluntad de orden, de organización y de seguridad, sino también de disolución, de destrucción y de cambio incesante. El superhombre representa, desde este punto de vista, el nivel en el que la voluntad de poder moviliza el cuerpo y las pasiones de tal modo que toda jerarquía, sobre cuya base se estructura el sujeto, se encuentra sometida a una transformación incesante, lo que permite la ampliación del yo y su continua diferenciación en la experiencia de muchas vidas diferentes.

En conclusión, la reducción heideggeriana del superhombre a la definición última de la esencia tradicional del hombre ni tiene en consideración el aspecto de anuncio característico de la figura nietzscheana del superhombre, ni atiende a la excepcionalidad y radical novedad que le confiere la invocación nietzscheana del modelo artístico. Puesto que es propio de toda metafísica un discurso antropológico que desarrolle el concepto de humanidad que se deriva de su propia comprensión de la esencia del ser²⁴, el pen-

²³ *Ibid.*, pp. 755-756.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. cit., vol. II, pp. 134, 250 y 225.

samiento de Nietzsche como metafísica de la voluntad de poder tiene que llevar en sí, según Heidegger, la definición metafísica del hombre como *Aufhebung* de la esencia tradicional del hombre. Éste es el sentido del superhombre²⁵, que se convierte en un absoluto de la animalidad en el que se cumple la auténtica racionalidad en la forma del instinto. En relación con la interpretación que el nacionalsocialismo había hecho del pensamiento de Nietzsche, Heidegger representa una forma de radicalización-distorsión de aquél punto de vista que caracterizaba al superhombre como pura y simple inversión de todo ideal de humanidad construido por el humanismo europeo platónico-cristiano. ¿Cuál es, sin embargo, la relación del pensamiento nietzscheano del superhombre con esta tradición, al margen del preconditionamiento de la perspectiva heideggeriana? Tal vez sea la respuesta a esta pregunta la que descubre la distancia más irreductible entre los pensamientos de Nietzsche y de Heidegger, incompatibilidad que se encuentra en la base de ese uso abiertamente distorsionador del superhombre por parte de Heidegger. Y es que, mientras para Heidegger parece incuestionable la prosecución de la búsqueda tradicional de una identidad de conjunto para la humanidad en la esencia misma de su destino histórico, el superhombre de Nietzsche representa precisamente el rechazo más absoluto y el pensamiento de la oposición más radical a cualquier forma posible de tal unidad y de tal identidad.

²⁵ *Ibid.*, p. 243.

3. ¿ES EL SUPERHOMBRE LA LIBERTAD FUERA-DEL-TEXTO DEL FLUJO DE LOS SIGNIFICANTES?

Así que esa equiparación de la fuerza de la racionalidad técnica —que domina, organiza y administra el mundo— con la voluntad de poder nietzscheana, que Heidegger lleva a cabo para distinguirla de la exaltación nazi de la voluntad comprendida en sentido biológico-darwiniano, representa una visión ontológico-metafísica de la noción de Nietzsche que contrasta fuertemente con el sentido de conjunto de su obra. Habrá que contraponer, pues, a esta forzada equiparación un pensamiento de la voluntad de poder como juego hermenéutico de fuerzas. Es decir, si, para Heidegger, la inversión que Nietzsche hace del platonismo permanece dentro de la metafísica como una operación intrínseca al propio desarrollo de ésta, es preciso encontrar ahora las bases para llevar a cabo una lectura no tan prejuiciosamente metafísica, es decir, una lectura que tome en serio el esfuerzo desplegado por Nietzsche para destruir, superar, ir más allá de la metafísica tradicional.

A primera vista, éste parecía ser el propósito de un tipo de interpretación relativamente reciente de Nietzsche, realizada en Francia por algunos discípulos de Derrida, que ha logrado una amplia difusión al hilo del interés creciente por la textualidad. Se trata de lecturas cuya originalidad está básicamente en asumir la obra de Nietzsche esencialmente en cuanto texto, abordando el problema de la relación de Nietzsche con la tradición a la luz de la temática de la textualidad. Sin embargo, será esta misma referencia al texto, unida a algunos dogmatismos de base, la que acabará convirtiendo a estas interpreta-

ciones en nuevos modos de reducción metafísica del significado de la obra de Nietzsche. Para estos intérpretes, Nietzsche no lleva a cabo tanto una destrucción de la metafísica cuanto una «deconstrucción», la cual no actúa sobre ideas o sobre valores, sino sólo sobre textos, sobre una sintaxis determinada de conceptos o enunciados²⁶. Pero lo que el concepto de deconstrucción trata de destacar en Derrida es la conciencia de una permanencia insuperable dentro de la metafísica. No hay discursos efectivamente destructores, sino nuevos recorridos del pensamiento que vuelven a retomar desarrollos filosóficos del pasado con el único resultado de hacer explícitos los mecanismos textuales que les son propios, sus incongruencias, sus fallos, reafirmando así la conciencia de que del texto de la metafísica no se sale. Con lo cual estas lecturas muestran su dependencia de las posiciones de Heidegger, cuyos planteamientos continúan actuando aquí sutilmente vía Derrida.

Esta nueva reducción metafísica del pensamiento de Nietzsche se produce, sobre todo, en virtud de que la referencia básica a la textualidad se resuelve partiendo de una determinada absolutización previa de la sujeción del individuo al lenguaje conceptual, lo cual implica la imposibilidad estructural de una salida del discurso de la metafísica. Se identifica, de acuerdo con Heidegger, la metafísica con la voluntad de forma, de delimitación, de dominio, generalizado a todo lenguaje conceptual, dejando al margen del texto toda posibilidad de cambio verdadero. En

²⁶ Cfr. J. DERRIDA, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, París, 1976; *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1965, pp. 61 ss.; *L'écriture et la différence*, Seuil, París, 1967, pp. 412 ss.

este planteamiento, la idea del superhombre se interpretará como un fuera-del-texto que señala, no algo que pudiera darse o existir más allá del texto —o sea, más allá del estado de inexorable servidumbre, establecida desde siempre, del individuo respecto al lenguaje conceptual—, sino la pura condición mediante la que el texto se constituye como texto, es decir, como juego continuo de sustituciones e interpolaciones. Pues el texto vive precisamente de la ausencia que indica el fuera-del-texto.

Por tanto, es verdad que estas interpretaciones muestran, por un lado, una estimación del pensamiento de Nietzsche que aparentemente lo distingue como irreductible a la metafísica, puesto que subrayan el sentido principal de su crítica como rechazo de la concepción, propia de la metafísica, del texto como signo o vehículo para llegar al significado. Para Pautrat concretamente, el texto de Nietzsche (sobre todo el *Zarathustra*) representa la eliminación de la tradicional separación de las esferas del arte y la filosofía, de acuerdo con la cual se situaba en esta última el lugar del sentido y la verdad. Nietzsche reafirma la unidad de significante y significado al anular la jerarquía platónico-metafísica de lo sensible y lo inteligible, socavando de este modo las diferencias y oposiciones sobre las que hasta ahora se fundaba el texto de la metafísica. Es algo así lo que vienen a decir también S. Kofman —cuando afirma que la crítica de Nietzsche a la metafísica gira en torno a la insistencia en que el lenguaje metafísico no es más que un lenguaje metafórico que ha olvidado y reprimido sus propios orígenes²⁷— y J. M. Rey, para

²⁷ S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, París, 1972, p. 25.

el que la metafísica se alimenta de la prepotencia despótica del significado sobre el significante, mantenida en virtud de un mecanismo de represión²⁸. Así que la irreductibilidad de Nietzsche a la metafísica debería venir dada en virtud de esa negación radical de las oposiciones constitutivas y esenciales de la metafísica. Sin embargo, la perspectiva propia de la textualidad va a supeditar inmediatamente esta negación al funcionamiento de ciertas leyes estructurales, y esto no está lejos de remitir de nuevo a Nietzsche a la metafísica.

Tal vez una cuestión que permite ver con relativa facilidad la lógica de estas interpretaciones sea la del análisis de la temática de la relación nietzscheana entre música y palabra, realizado por Kofman y Pautrat a la luz de cierta asimilación de las posiciones de Nietzsche sobre el lenguaje a las de Rousseau, y que proporciona las bases para la reinterpretación de algunos filosofemas básicos de Nietzsche. Kofman cree que, desde *El nacimiento de la tragedia*, se puede encontrar en Nietzsche una teoría de la

²⁸ «El efecto mayor (aquel cuyas consecuencias son las más visibles, o sea, con frecuencia las más contradictorias), del que el discurso filosófico delata las huellas (su enfermedad) es la predominancia devenida del sentido sobre su producción, el dominio (usurpado en cierto modo) del significado sobre el significante, lo que es descifrado por Nietzsche como la marca más segura del idealismo, aquel cuyo origen moral es manifiesto. La economía del discurso filosófico (en el que lo prohibido y la castración son los procedimientos mayores) consiste en un *clivage*, relanzado continuamente bajo figuras y nombres diferentes, que mantienen separados, divididos e individualizados a los contrarios: bien-mal, verdad-error, vida-muerte, etc. Lo que ha tenido como consecuencia una puesta en reserva de los significados bien delimitados (los conceptos y los valores) que tienen función de ley» (J. M. REY, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Seuil, París, 1971, pp. 12-13).

metáfora generalizada, según la cual, de la esencia de las cosas no podemos tener más que representaciones clasificables en dos categorías correspondientes a dos esferas simbólicas distintas²⁹. Por una parte, las representaciones que se manifiestan bajo la forma de placer y dolor son las más importantes, y acompañan en su base a las otras representaciones. Su esfera simbólica correspondiente es la música, que constituye un lenguaje, no sólo más fundamental que el simbolismo lingüístico-conceptual, sino también universal, pues el placer y el dolor son expresiones de un sustrato único, el mismo para todos. Por otra parte, las representaciones del lenguaje conceptual son meras transposiciones metafóricas de la música. Son las representaciones de la forma definida, de las palabras y las ideas, formadas en virtud de un proceso de abstracción y generalización forzosamente reductivo. Lo que esta teoría nietzscheana de la metáfora generalizada propondría, por tanto, sería, ante todo, una jerarquía entre diferentes lenguajes simbólicos en la que el lenguaje conceptual queda por debajo de la música en la medida en que se desarrolla alejándose cada vez más de la experiencia vivida, mientras que la música mantiene una proximidad esencial con la experiencia hasta el punto de poderse considerar como un lenguaje *natural*³⁰. En segundo lugar, la afirmación

²⁹ S. KOFMAN, *op. cit.*, pp. 17 ss.

³⁰ «Es como si la música, por el hecho de ser simbolización primitiva o primordial —absolutamente necesaria para que el mundo verdadero del querer pueda solo ser entrevisto—, escapara al carácter general de la imitación —pérdida y decadencia—, por excepción o favor. La música, en razón de este lugar casi originario, puede pasar también por una imitación casi ade-

de la metáfora generalizada iría siempre unida a la de la pérdida del propio como esencia del mundo y como individualidad. La esencia del mundo es indescifrable y el hombre no puede tener de ella más que representaciones impropias, siendo la música la más apropiada. Por eso no hay metáfora sin despojamiento de la individualidad, sin metamorfosis, es decir, sin transposición simbólica de esa unidad ontológica de la vida, cuya figura es Dionisos, desde siempre troceada y que no puede ser reconstituída en su unidad más que transponiéndola simbólicamente en el arte: «La metáfora permite, más allá de la separación individual simbolizada por el despedazamiento de Dionisos, reconstituir la unidad originaria de todos los seres simbolizada por la resurrección del dios»³¹. Por último, se considera que el sentido de esta teoría de Nietzsche no sería el de una reivindicación cultural de la música como simbolización más originaria y apropiada frente a cierto predominio del lenguaje conceptual y hablado, en un estado de decadencia avanzado, sino el de mostrar una ambigua relación de oposición-implicación entre música y palabra como *ley estructural*. La diferencia entre música y palabra, entre lo dionisíaco y lo apolíneo no constituye una real alternativa. Se trata de términos sólo aparentemente externos

cuada. Por el contrario, la mimesis verbal es siempre descrita por Nietzsche como expresión incompleta y copia falsificada. Se puede incluso producir el signo, a la vez efecto y prueba, de esta incompletitud de la lengua en la que se efectúa la pérdida del architexto originario: ese signo se llama escritura» (B. PAUTRAT, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Seuil, París, 1971, p. 63).

³¹ S. KOFMAN, *op. cit.*, p. 26.

entre sí, porque, en realidad, se encuentran íntimamente comprendidos el uno en el otro: el *logos* representa sólo un momento de negatividad interno al *melos*. De hecho, el carácter reductivo de las palabras y conceptos deriva de la reducción del elemento sonoro, del *melos*. He aquí, pues, esa relación estructural entre lo dionisíaco y lo apolíneo de la que Pautrat habla como «ley de impureza»³², que afecta a todo ser y rige la marcha del mundo haciendo que los contrarios se transformen incesantemente el uno en el otro, que la presencia devenga ausencia, la contingencia necesidad, lo mismo otro, ley del devenir y causa del desmembramiento, de la disolución y de la muerte.

A la vista de estos desarrollos interpretativos, se debe advertir que parten de un esquema que, apoyado en los escritos juveniles de Nietzsche, es llevado hasta sus últimas consecuencias y desligado de la evolución y de las complicaciones en las que se pro-

³² «La tragedia, en su decisión, se nos presenta como un cierto tratamiento de la diferencia: diferencia de sí inscrita en el sí mismo, articulación interna del mismo y del otro, necesidad de la salida fuera de sí y del retorno, etc. Único medio de tener un discurso, o mejor de escribir un texto adecuado sobre el mundo, cuyo único predicado conveniente es justamente la contradicción, el caos, la diferencia en grado máximo. Ahora debemos mostrar cómo la tragedia, así determinada como el momento único y milagroso de la conjunción y del acoplamiento, del himeneo de los contrarios, no es más que la repetición de una posibilidad ya inscrita en cada uno de los contractantes, en cada uno de los diferentes que ella cree ingenuamente unir y acoplar [...]. Esto significa que se renuncia a determinar a los *parents* de la tragedia como *parents* puros, intactos el uno respecto del otro, haciendo ver que están siempre escindidos, limitados internamente según un cierto pliegue que afecta a la absoluta positividad o a la absoluta negatividad de su sexo» (B. PAUTRAT, *op. cit.*, p. 87).

siguen estas ideas en los escritos nietzscheanos de madurez. Esta observación, que hace Vattimo, es importante, pues pretende llamar la atención no sólo sobre el olvido de una deseable consideración del conjunto entero de la obra de Nietzsche, sino, más aún, sobre la tendencia característica de estos intérpretes a «poner entre paréntesis toda referencia a la historia»³³. Con esto, el punto de vista del lenguaje y la textualidad, introducido en principio para garantizar una perspectiva externa a la metafísica, se invierte en una renovada afirmación de la misma.

En efecto, la primera consecuencia que se deriva del análisis anterior del estatuto de la metáfora en Nietzsche, o de la relación *melos-logos* como ley de impureza, es la eliminación de la historicidad de la tragedia, que, sin embargo, para el joven Nietzsche, nace en un momento histórico determinado, muere con el advenimiento del socratismo y vuelve a renacer con el drama musical de Wagner. Para estos intérpretes, la tragedia no tiene, en cambio, historia, en cuanto es la repetición de una posibilidad inscrita en cada diferencia, repetición de una escena primordial en realidad nunca sucedida, ley estructural referente, no a la unidad, sino a la diferencia. La sustitución de la noción metafísica de ser por la de diferencia, como ausencia de ser y de origen, no permite la posibilidad de cambios reales fuera del texto de la metafísica. A pesar de su reiterada afirmación del carácter eventual, histórico de todo lo que se presenta como ser o como ley estructural de todo ser, el pensamiento de Nietz-

³³ G. VATTIMO, «Nietzsche e il testo della metafisica», en A. MARINI, (ed.), *Amicizia Stellare. Studi su Nietzsche*, Unicopli, Milán, 1982. p. 290.

che sigue refiriéndose sólo al funcionamiento de leyes estables que pueden otorgar validez a las proposiciones precisamente en función de esta estabilidad. La pregunta es, entonces, la siguiente: ¿Es metafísica sólo el dualismo de significante y significado, de la metáfora y el propio, o también toda teoría que pretenda aportar enunciados sobre el ser o formular leyes sobre el carácter universal del mundo? Por otra parte, los análisis de Kofman y Pautrat dejan ver sin reservas cómo se mantiene en ellos el modelo metafísico de una relación *natural* entre significante y significado, que funciona todavía en sentido normativo, determinando la centralidad en ellos de un uso metafísico de los términos de presencia y ausencia.

Esto se comprueba bien observando el modo cómo estos intérpretes, apoyándose en el escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, subrayan en Nietzsche, junto a su teoría de la metáfora generalizada, una cierta concepción del origen del lenguaje conceptual en conexión con el surgimiento de la sociedad. El mundo de la verdad se habría constituido, según este escrito, cuando con la aparición de la sociedad organizada, un cierto sistema metafórico es elegido como normativo e impuesto a la obediencia de todos, de modo que sea posible la comunicación, el trabajo y la vida social. También otros sistemas de metáforas continúan existiendo, pero quedarán relegados al plano de una mera validez subjetiva. Son el lenguaje poético y el arte en general. Se destaca así el aspecto rousseauniano del pensamiento del joven Nietzsche, aspecto que, en los escritos posteriores, se verá sustancialmente corregido, cosa que estos intérpretes no tienen suficientemente en cuenta. Concretamente Nietzsche desarrollará, dentro de su

concepción hermenéutica madura, la noción de fuerza que, en este escrito juvenil *Sobre verdad...*, sólo aparece de manera genérica y unida casi inseparablemente a la existencia de una sociedad, de modo que la sociedad y el lenguaje parecen fundarse, para Nietzsche como para Rousseau, en una especie de contrato que está vigente desde siempre, que nunca se formalizó por primera vez, y que no se encuentra sujeto a cambios posibles. En esto se apoya Kofman para afirmar: «El olvido de la metáfora no sucede en un momento del tiempo [...]. Es originario, correlato necesario de la actividad metafórica misma. El hombre ha olvidado desde siempre que es artista, y que sigue siéndolo en todas sus actividades»³⁴. Sin embargo, Nietzsche, al poner después en conexión la noción de fuerza con la de interpretación, y concebir ésta como juego cambiante de fuerzas, hace imposible cualquier equiparación de su pensamiento con el de Rousseau. Pues, para el Nietzsche maduro, ninguna actividad metaforizante o interpretativa se sustrae al juego de fuerzas que es siempre histórico y eventual, desapareciendo así la idea de una simbolización correspondiente al «estado de naturaleza».

Pautrat opina que el hecho de que Apolo y Dionisos sean, para Nietzsche, la encarnación de dos impulsos artísticos, o sea, de dos modos de simbolización, significa que el conflicto trágico originario, su diferencia interna, es un hecho del lenguaje en virtud del cual el *melos* se ve relegado a una posición marginal, mientras el *logos*, el lenguaje conceptual, impone su tiranía. De modo que el nacimiento del lenguaje no sería, para Nietzsche, un

³⁴ S. KOFMAN, *op. cit.*, p. 42.

acontecimiento histórico, Nietzsche afirmaría, como Saussure, la convencionalidad de la lengua y el estado de sujeción en el que, respecto a ella, se encuentra todo individuo³⁵. También para Kofman, como para Pautrat, esa jerarquía de los modos de metaforización que representan Apolo y Dionisos, y que se resuelve como diferencia interna al conflicto trágico, no es más que un hecho del lenguaje³⁶. Es a causa de esta perspectiva reductora como puede asignársele a Nietzsche la tesis rousseauiana de la convencionalidad del lenguaje y de la condición de sujeción en la que, respecto a él, se encuentran siempre los individuos. A su vez, son estas mismas premisas las que permiten establecer, siguiendo a Heidegger, el carácter «metafísico» de todo lenguaje conceptual, en cuanto determinado por la represen-

³⁵ «El contrato social es un contrato de lenguaje, y es por la lengua por donde la sociedad como tal encuentra el medio de constituirse. Pero en este paso de lo natural a lo social, en el que la lengua constituida por el derecho soberano se convierte en el objeto de todos los intercambios, y se encuentra pues fijada en su uso y de una vez por todas regulada, se opera una transformación, que no deja usar a nadie la lengua de modo independiente: una renuncia, al menos parcial, a la hipocresía de la *Verstellung* definida como instrumento de conservación personal, y un acuerdo universal sobre el valor y el sentido de los signos, que elimina el estado de guerra permitiendo la comunicación por la voz, y sustituyendo el entendimiento a la agresión [...]. En este juego Nietzsche reinscribirá siempre la dialéctica de la dominación y la servidumbre [...]. A partir del momento en que el contrato del lenguaje describe la instauración de los signos como piezas fijas y moneda de cambio, el privilegio absoluto del soberano que instituye desaparece, la servidumbre se generaliza, y la dominación se encuentra descrita como reapropiación posible, pero diferida, de lo que ha sido perdido una vez por todos y para todos» (B. PAUTRAT, *op. cit.*, pp. 221-222).

³⁶ S. KOFMAN, *op. cit.*, pp. 55 ss.

tatividad, la objetivación y el olvido del significante. No se puede imaginar un lenguaje que no sea ya desde siempre idealización, metafísica. Y, viceversa, toda metafísica no es más que una vicisitud del lenguaje. Y puesto que es consustancial al proceso de metaforización la relegación al olvido de su propio origen (el cual permanece siempre como movimiento insuperable de la diferencia), sólo tomamos conciencia de ese sentido de la metafísica a partir de esa ausencia insuperable del origen, de esa imposibilidad de un retorno al estado de naturaleza.

La aproximación, pues, de las posiciones de Nietzsche a las de Rousseau es bastante explícita. La tesis de Rousseau es que, mientras en el estado de naturaleza la comunicación de las necesidades y las emociones sería fluida y perfecta a través del simple grito como consecuencia directa de la igualdad sustancial entre todos los individuos, el lenguaje civilizado introduce la mediación del signo subordinado al pensamiento, siendo así como llega a ser un instrumento eficaz para dominar el mundo, pero imponiendo, a su vez, la reducción de todo a lo general, a la universalidad abstracta del concepto, incluyendo en esta acción reductiva al individuo³⁷. Esta condición de instrumentalización, de sujeción del individuo, tanto al lenguaje como a los códigos sociales, se da siempre. Kofman especifica que el lenguaje conceptual es análogo a los demás códigos que impone la vida en sociedad, especialmente el de la moral, pues también este código, que nace del dominio de los fuertes sobre los débiles, reprime y olvida su propio

³⁷ J. J. ROUSSEAU, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. cast. M. Armiño, Akal, Madrid, 1980, pp. 77 ss.

origen, funcionando como algo ahistórico³⁸. Cualquier clase de relación histórica quedará, por tanto, dentro de los límites de esa subordinación ahistórica de todo individuo al lenguaje conceptual. Es lo que permite hacer del texto el lugar de todas las vicisitudes de la metafísica, que son entonces meras combinaciones sintácticas de palabras, pura gramática.

Sin embargo, en Nietzsche, la superación del horizonte de la metafísica, en el que rige un modo concreto de predominio del lenguaje conceptual, se piensa como una transformación históricamente posible —en los escritos juveniles, en conexión con los proyectos de Wagner, y después unida al anuncio del superhombre—. Es lo que Pautrat y Kofman no tienen en consideración. Para ellos, el proceso del nihilismo y de su superación queda reducido al plano sincrónico de las puras diferencias constitutivas del significado. El mismo discurso de Nietzsche permanece, como cualquier otro discurso, dentro del ámbito de la metafísica y del platonismo, pues la maquinaria del discurso es la que es y no puede *cambiar sustancialmente. Únicamente puede cambiar nuestra conciencia en la medida en que, desde el discurso, nos abrimos a la diferencia.*

Pero, como sucedía también en relación con la interpretación heideggeriana de Nietzsche, al margen de este horizonte teórico derridiano del que se hace depender el pensamiento de Nietzsche, es posible delimitar un sentido de éste que, ajustándose más al conjunto de los textos, parece incompatible con estas propuestas. Concretamente es clara la discordancia entre ese modelo absolutizado de la suje-

³⁸ S. KOFMAN, *op. cit.*, p. 68.

ción insuperable del individuo al lenguaje metafísico y a los códigos sociales, y la conciencia que Nietzsche expresa del nihilismo como proceso histórico y de la función a cumplir por su propio pensamiento en tal proceso como un momento decisivo de él. Tampoco se toma en serio la distinción, fundamental en los escritos juveniles de Nietzsche, entre cultura trágica y socratismo, distinción que se desarrolla más adelante como oposición entre el hombre metafísico y el superhombre. Por ello, en este tipo de interpretaciones la idea del superhombre no puede aparecer como una alternativa histórica al mundo de la metafísica y del nihilismo, tal como Nietzsche la pensó.

¿Cuál es, pues, más explícitamente la estimación que se hace de la idea nietzscheana del superhombre dentro de estos planteamientos? Para estos intérpretes, a pesar de la generalizada condición de servidumbre a los códigos sociales y lingüísticos, es posible señalar cierta vía de liberación en el arte y en la poesía, liberación que se caracteriza, sin embargo, como efímera, siempre provisional, parecida a esa liberación de los esclavos en las saturnales antiguas que Nietzsche menciona en el escrito *Sobre verdad...* y en *Humano, demasiado humano*³⁹. Liberación porque,

³⁹ «La inversión de la experiencia en su contrario, de lo que tiene un fin en lo que no lo tiene, de lo necesario en lo caprichoso, pero sin que esto cause daño ni sea nunca concebido más que humorísticamente, es un motivo de alegría, pues nos libra momentáneamente de la coacción de la necesidad, de la sujeción a un fin y de la experiencia, en lo cual vemos de ordinario unos amos despiadados; gozamos y reímos cuando lo esperado, que de ordinario trae consigo sombras e inquietudes, se realiza sin daño. Es la alegría de los esclavos en las fiestas saturnales» (F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, vol. I, af. 213, ed. K. Schlechta, vol. I, p. 572).

frente a la represión a la que el lenguaje conceptual somete a su propio origen, el arte atrae la atención de un modo específico sobre el significante: «La poesía —dice Rey— impulsa al significante hacia un espacio plural, más acá de toda codificación retórica»⁴⁰. Pero, en realidad, se trata de una libertad del juego de los significantes puramente ilusoria, ideal, reguladora, pues constituye algo fuera-del-texto por el margen del principio (todo texto depende en su constituirse y en sus repetidos esfuerzos, siempre efímeros, de liberación, de un fuera-del-texto inicial) y también por el margen del fin, pues es también algo fuera-del-texto lo que, como *telos*, con su ser siempre por venir, hace ser al texto como texto. El texto vive de esta ausencia y gira siempre en torno a ella en el espacio comprendido entre estos dos márgenes del texto. El superhombre, imagen nietzscheana de este fuera-del-texto, como principio y meta inalcanzable, orienta, pues, el texto funcionando, desde el punto de vista estructural, a la vez como una ley (lo mismo que la generalizada condición de sometimiento al lenguaje metafísico) que no oculta su talante platónico-normativo: «El arte indica una posición enteramente desajustada respecto de toda articulación significativa producida en la lógica»⁴¹. El modelo artístico, utilizado por Nietzsche para caracterizar a partir de él su idea del superhombre, es, pues, utilizado en estas interpretaciones de tal manera que, como en Heidegger, se remite también él a la metafísica. En este caso, puesto que el fuera-del-texto es siempre y estructuralmente ausencia, el arte, que prefigura esta ausencia invirtiendo el dualismo

⁴⁰ J. M. REY, *op. cit.*, p. 247.

⁴¹ *Ibid.*, p. 165.

platónico y liberando el juego de los significantes, permanece, también él, como inversión, una posibilidad interna al propio discurso de la metafísica.

Ante esto es difícil pasar por alto el hecho de que Nietzsche trata, en general, los avatares por los que el arte atraviesa en la evolución de la cultura occidental como acontecimientos históricos, y que es desde esta perspectiva desde la que piensa su idea del superhombre. De modo que el superhombre no es, para él, la imagen del ideal inalcanzable de una liberación de la actividad simbólica, pretendidamente natural, frente a las limitaciones impuestas por una necesaria subordinación a los códigos lingüísticos y sociales. Ciertamente la producción de interpretaciones, la actividad metafórica, alcanza, para Nietzsche, una situación de liberación cuando el mundo verdadero se descubre como fábula. Pero esta liberación no tiene el sentido de un efímero restablecimiento de ese hipotético y original «estado de naturaleza» rousseauiano, ni tampoco el de una supresión puramente provisional de la tiranía de los códigos sociales. Para Nietzsche, la eficacia normativa de los códigos que regulan la vida social guarda relación con las exigencias de organización del trabajo en circunstancias socioculturales de fuerte dependencia de la naturaleza. Así que la rigidez de esta servidumbre puede relajarse cuando esa dependencia disminuye, y eso es lo que sucede en nuestra época como época de la muerte de Dios y de la desvalorización de la moral metafísica. Ahora bien, tal liberación no tiene, para Nietzsche, estrictamente, el carácter de una liberación de la actividad simbólica, metafórica, interpretativa, que se desvincularía entonces de cualquier límite y de cualquier clase de exigencia de validación requerida por la comunica-

ción y la vida en sociedad. La danza, como modelo de libertad, es válida para Nietzsche más allá de los límites del puro texto, pues su problema no es el de la puesta en escena freudiana, más o menos terapéutica, de conflictos originarios, ni el de la deconstrucción derridiana de la metafísica que puede liberarnos catárticamente de ella a través de la toma de conciencia de su funcionamiento interno, sino que su problema es el de esa otra fuerza, diversa de la del texto metafísico, capaz de inspirar, no sólo un nuevo texto, sino también un nuevo modo de existencia⁴².

No es posible equiparar, pues, la temática nietzscheana del superhombre con ese ideal regulador de una actividad de creación simbólica liberada que prefiguraría la recuperación imposible del estado de naturaleza auténtico frente a las limitaciones impuestas por la metafísica y la moral. Por otra parte, tampoco se puede identificar la nietzscheana voluntad de poder como fuerza que interpreta, caracterizándola como impulso creativo *natural*: «Es un juego rítmico entre fuerzas adversas que se enfrentan una y otra vez construyendo y destruyendo inocentemente los mundos»⁴³. Ésta es todavía la perspectiva schopenhaueriana del

⁴² «Quien puede mandar, quien por naturaleza es señor, quien aparece despótico en obras y gestos, ¡qué tiene él que ver con contratos! Con tales seres no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos, demasiado convincentes, demasiado distintos para ser ni siquiera odiados. Su obra es un instintivo crear formas, imprimir formas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen. En poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen, algo nuevo, una concreción de dominio dotada de vida» (F. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1978, pp. 98-99).

⁴³ S. KOFMAN, *op. cit.*, pp. 41-42.

joven Nietzsche sobre el mundo como voluntad y como sucesión caótica de las representaciones del uno primordial. Pero Nietzsche evoluciona pronto en la dirección de un pensamiento que excluye la individualización de la fuerza al hacer de ella un término estrictamente hermenéutico, es decir, al concebir toda interpretación como juego de fuerzas, al cual hace referencia el aspecto de superación del superhombre. Para Nietzsche, en conclusión, no es el texto el ámbito cerrado en el que se dirimen los avatares de la metafísica, incluido su discurso mismo. Su texto pretende ser distinto en cuanto surge a partir de una clase diferente de fuerzas extratextuales, y en cuanto inspirado por la preocupación de favorecer esas mismas fuerzas capaces de que se cumplan, también extratextualmente, las aspiraciones superadoras del texto.

4. LA INDIVIDUALIDAD COMO PLURALIDAD Y LA SERENA BELLEZA DEL POLITEÍSMO

Hay que insistir, pues, en que la comprensión de la voluntad de poder como juego hermenéutico de fuerzas constituye una de las claves más importantes para determinar la originalidad del pensamiento de Nietzsche, en la medida en que en torno a ella gira toda la cuestión de la oposición de Nietzsche a los fundamentos humanistas de la tradición metafísica occidental, oposición mucho más radical que la que muestra Heidegger con su reducción de la existencia a la voluntad de dominio de los diversos mecanismos de control y administración técnica del mundo, y que la representada por esa absolutización de la servidumbre de todo individuo a los códigos de la

civilización en la que se centran los derridianos. Por consiguiente, será esta también una de las claves más idóneas para explicitar el horizonte teórico en el que se ha de buscar la orientación para una reinterpretación actual de la idea del superhombre. En cuyo caso, la primera tesis que aporta la referencia del superhombre a una comprensión de la voluntad de poder como juego hermenéutico de fuerzas consiste en que el superhombre nietzscheano no puede ser pensado ya como sujeto, sino que representa una transformación radical de la subjetividad tal y como el pensamiento filosófico occidental la ha venido comprendiendo.

En efecto, la crítica nietzscheana a la metafísica excluye toda posibilidad de permanencia del ser en el tiempo, así como toda esperanza de superar la condición escindida del individuo mediante su reunificación consigo mismo y con el ser. No existe un sujeto como algo unitario, idéntico a sí mismo a pesar de sus cambios, ni siquiera como un proceso histórico de síntesis. La tradición metafísica occidental ha evolucionado impregnada siempre por la expectativa de una posible reconciliación del hombre con la verdad del ser, encontrándose esta expectativa desarrollada del modo *tal vez más grandioso y espectacular en el sistema de Hegel*. Pues Hegel reconoce la condición escindida del individuo pero, en lugar de asumirla y afirmarla, le opone la dialéctica de la autoidentificación. El sujeto se reconcilia consigo mismo y con el ser a través del proceso de la *Bildung*, itinerario de la elevación de la conciencia empírica a la conciencia trascendental, a la autotransparencia del espíritu absoluto. Nietzsche, en cambio, disuelve la consistencia metafísica del sujeto y de todo en sí en favor de una estructura interpretati-

va del ser, en cuyo contexto el *über* del *Übermensch* no hace alusión más que a la condición de continuo sobrepasamiento de toda posición ya alcanzada, de toda configuración concluida como versión siempre relativa de las cosas y de uno mismo. La formación del superhombre no puede entenderse, pues, como proceso hermenéutico en el sentido de un descubrimiento de la verdadera esencia de sí mismo y del ser, sino en el sentido de una explicitación de la producción de interpretaciones que comprende, tanto el contenido genealógico de los ideales y valores de la moral metafísica, como la actividad misma de este descubrimiento. Es decir, el proceso hermenéutico en el que consiste la voluntad de poder es entendido, por Nietzsche, de un modo radicalmente no metafísico, o sea, no como un acceso al ser mediante la eliminación de las máscaras que ha asumido o que le han sido impuestas, sino como un acontecer del ser en su despliegue y crecimiento incesante.

De modo que la transformación de la noción clásica de sujeto, que es lo que representaría la idea nietzscheana del superhombre, se produciría, según esto, en virtud sobre todo de un cambio decisivo en el modo de comprender el significado de la experiencia. En efecto, para la tradición metafísica, la experiencia se entiende como la apropiación que el sujeto lleva a cabo de la verdad del mundo y de sí mismo, mientras que para Nietzsche la experiencia sería el proceso mismo del autotranscendimiento individual, en la medida en que se considera como consustancial a toda experiencia la modificación real de quien la realiza. Es importante resaltar esta comprensión de la experiencia que Nietzsche ofrece sobre todo en sus últimos escritos, y a la que llega

introduciendo la noción de fuerza, o, más exactamente, la de juego de fuerzas como consistencia de la voluntad de poder. Esta comprensión se produce a partir de un dato elemental: la fuerza no es jamás algo absoluto, sino que existe y se manifiesta sólo en interacción con otras fuerzas. Lo que nosotros conocemos como experiencia es siempre un efecto, una traducción de un reajuste de fuerzas que, como tal, no es más que energía caótica e informe. Y ninguno de estos efectos se sustrae al juego de las fuerzas entre sí, por lo que no sólo las interpretaciones, sino que también el «sujeto» que se constituye y llega a ser él mismo a través de ellas evoluciona en un devenir continuo como proceso interpretativo complejo. He aquí la razón de por qué la nietzscheana voluntad de poder excluye toda identificación con algo en sí, ya sea el sujeto trascendental del idealismo, o la schopenhaueriana voluntad del mundo, o el poder natural originario de simbolización y metafORIZACIÓN. Pues, para Nietzsche, no existe ningún tipo de ser como proceso metafísico que, al margen de la historia, determine el sentido y las leyes de funcionamiento de lo que tiene lugar dentro de la historia. Sólo existe un proceso de interacción histórico, epocal, en virtud del cual los individuos se constituyen como tales y que, como juego generalizado de fuerzas, siempre les precede.

Pero en Nietzsche, esa recusación de la universalidad abstracta de nociones metafísicas como la de sujeto no es sino el reverso de una positiva afirmación de la individualidad del yo. No existe el sujeto, sino sólo el individuo, si bien éste no es una unidad en sí, sino una pluralidad en devenir: «Una enorme multiplicidad de caracteres [*Eigenschaften*] debe ser un compendio

del hombre, de todos sus apetitos [*Begierden*] altos y bajos. Aunque existe el peligro de la contradicción, del disgusto de sí mismo [...], el peligro de dispersarse»⁴⁴. La unidad del individuo no es más que una ficción que encubre una multiplicidad de potencialidades, una diversidad de estados corporales y anímicos, y una variedad de roles interiorizados que se representan en función de las circunstancias. Pues, para Nietzsche, la individualidad no tiene más que un contenido *derivado*. Es una transformación continua, un sucederse de nuevas interpretaciones de fuerzas sociales, de prácticas colectivas interiorizadas y de juicios que pertenecen originariamente al rebaño: «El hombre, en contraposición a los animales, ha incubado en sí una gran cantidad de instintos e impulsos contradictorios»⁴⁵. De modo que sólo en virtud de una reorganización, una asimilación, una eliminación de impulsos dentro de él, el individuo se crea la posibilidad de existir como individuo. El sentido del *über*, en esta concepción experimental del superhombre, aludiría entonces a ese concreto movimiento indefinido de autosobrepasamiento, que es, a la vez, destructivo y constructivo. Por eso Nietzsche define al superhombre como una síntesis del creador y del destructor.

¿En qué sentido es constructivo-destructivo este proceso? Por supuesto, no en el sentido dialéctico-hegeliano de la totalización. El ideal del filósofo como experimentador se insinúa aquí al mismo tiempo que va abriéndose paso la concepción experimental del superhombre: «Se puede concebir a los filósofos como personas que hacen esfuerzos extra-

⁴⁴ F. NIETZSCHE, *Aus dem Nachlass...*, ed. cit., p. 434.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 422.

ordinarios por experimentar hasta qué altura puede elevarse el hombre»⁴⁶. Ahora bien, en esta concepción, la experiencia no es un proceso acumulativo de síntesis, en el que se van conservando los momentos superados. Para Nietzsche, el individuo no tiene, como para Hegel, un fondo sustancial original que desplegar u objetivar a partir de sí mismo. No es una sustancia, sino que existe y se constituye en el ejercicio de una multiplicidad de *roles* a representar adquiridos de fuera. De modo que, en sí, no es ni una síntesis lógica ni una unidad moral. En realidad, el aspecto constructivo-destructivo en el proceso de experiencia del superhombre no se entiende ya más desde una perspectiva metafísica, es decir, el objetivo no es ya encontrar o realizar una esencia verdadera, sino experimentar la plenitud de la individualidad, recrearla experimentándola continuamente, aprendiendo a vivirla como pluralidad: «El hombre más grande debe tener la mayor multiplicidad de instintos, multiplicidad tan fuerte como pueda soportar. Allí donde el hombre se muestra poderoso se encuentran instintos que chocan fuertemente entre sí»⁴⁷.

Podría decirse, pues, que la «autenticidad» nietzscheana viene a ser lo contrario de la autenticidad heideggeriana⁴⁸. Para Heidegger, la multiplicidad de las interpretaciones establecidas por el *Das Man* es alienante en cuanto amenaza para el *Dasein* de degradarse en la banalidad, la curiosidad y la dispersión. Para Nietzsche, en cambio, el yo se encuen-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 847.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 422.

⁴⁸ Cfr. M. HAAR, *La critique nietzschéenne...*, ed. cit., pp. 109 ss.

tra olvidándose como pseudounidad, entregándose al devenir de las perspectivas y de los *roles*. La más alta afirmación de la vida exige la más grande diferenciación del yo, no su más grande unificación y reconcentración. Pues el espíritu libre es el que sabe evitar fijarse en un estado ya alcanzado y seguro de creencias o certezas, para viajar atravesando la variedad y la multiplicidad de las posibilidades con nobleza, la nobleza de la afirmación firme y generosa que permite abarcar la diversidad sin disolver el yo en la inconstancia y la frivolidad. En resumen, la experiencia afirmativa de la multiplicidad y variabilidad interna del yo impide a la individualidad cerrarse sobre sí misma, transportándola siempre fuera de sí, al mundo. Por eso, este yo capaz de comprender y vivir la diversidad de las perspectivas y de las posibilidades de existencia es el más apto también para sentir el lazo cósmico e histórico con el *fatum*. Pues no sólo se experimenta inserto en la línea de los vivientes y de su ascendencia histórica, sino que comprende que forma él mismo parte del *fatum* universal, que él es ese *fatum*, *ego fatum*: «El gran hombre siente su poder sobre un pueblo, sus coincidencias temporales con un pueblo o un milenio. Este engrosamiento del sentimiento de sí mismo como causa y voluntad es mal entendido cuando se lo ve como altruismo. El gran hombre se siente impulsado a buscar medios para comunicarse. Todos los grandes hombres son inventores de semejantes medios. Quieren forjarse a sí mismos dentro de grandes comunidades; quieren dar una forma a lo múltiple y discordante»⁴⁹.

⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Aus dem Nachlass...*, ed. cit., p. 427.

No es, pues, sobre la base de una libre invención o reencuentro de sí mismo, a la manera idealista, como el superhombre realiza su individualidad propia, sino modificando los impulsos colectivos dentro de sí, reorganizándolos una y otra vez, asimilando mejor unos y desechando otros, optando y cambiando. Lo cual hace inseparables los aspectos constitutivo y disolutorio, estructurante y desestructurante en el interior de este proceso. En efecto, los roles que determinan el comportamiento del individuo en su existencia cotidiana son *roles* impuestos desde fuera, que expresan exigencias de la colectividad en situaciones determinadas. Cuando las circunstancias, o el azar, cambian e imponen a un individuo otras exigencias, su psicología cambia. Nietzsche sugiere, a partir de esta observación, que debería pasarse del cambio padecido al cambio voluntariamente querido. Es decir, en lugar de aceptar pasivamente los *roles* que la sociedad exige representar, ver como *roles* todas nuestras conductas y buscar por nosotros mismos nuevos *roles*. Ésta es su definición del hombre activo, en contraposición al reactivo: activo no es tanto el individuo que se hace actor, sino el que se asume y se quiere como actor que es. Pues así afirma, como perteneciente a toda vida, ese aspecto de ilusión y de mentira que es propio del juego del comediante y del arte en general, librándola de la pesadez de la condena moral. El hombre activo es el que afirma que, cualquiera que sea su conducta, él representa un papel, por lo que se sitúa siempre más allá de la moral. Y puesto que, para él, no existen más que las apariencias, el hombre más afirmativo es el que rehúsa fijarse en un *rol* privilegiado, en una forma de vida determinada, y quiere

ampliar continuamente su experiencia, pasar por una serie lo más amplia posible de formas y de estados, y vivir una serie de personas o personajes. Aquí radica el significado de la referencia nietzscheana al modelo artístico como prefiguración del superhombre: «¿Qué es la nobleza?: tener que representarse a sí mismo y buscar situaciones en las que se tiene constantemente la necesidad de representar»⁵⁰. Por el contrario, lo que caracteriza a los mediocres, a los débiles es que les falta infinita experiencia (*das zahllose Erfahrungen den Unteren fehlen*)⁵¹.

Aquel que es capaz de vivir, no en serie, sino simultáneamente numerosos personajes fuertemente contradictorios sería el superhombre, pues afirmar el eterno retorno es afirmar el ciclo de identidades siempre provisionales en cuanto infinitamente sucesivas. La afirmación de la pluralidad de los *roles* es, en todo caso, la clave de la transición al superhombre: «Creo que de la presencia de los contrarios y del sentimiento de éstos nacen precisamente los grandes hombres, esos arcos fuertemente tensados»⁵². El superhombre es el individuo capaz de pasar por muchos ideales, vivir caracteres y personajes diferentes, ver a través de cien ojos. Su experiencia representa un movimiento continuo, imparable, de diferenciación y no ya un proceso dialéctico de identificación, pues la condición normal del superhombre es la escisión y la aceptación, sin ilusiones metafísicas, de esta escisión. Es lo que distancia el pensamiento de Nietzsche respecto de la filosofía humanista clásica, que espera de la *Bildung*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 796.

⁵¹ *Ibid.*, p. 560.

⁵² *Ibid.*, pp. 449-450.

la recomposición del sujeto consigo mismo. De modo que, en una de sus perspectivas, el superhombre es el hombre de la *hybris*, o sea, aquel que explicita por fin la *hybris* constitutiva de toda experiencia, la universalidad de la apariencia y la imposibilidad de una coincidencia entre ser y aparecer⁵³. El paso a la condición de superhombre, puesto que no es el paso a una condición de conciliación y fin de los conflictos, cabe entenderlo como una liberación del juego de las fuerzas, una intensificación de la actividad vital que consiste en el violentar, ser injustos, querer ser diferentes. El carácter «experimental» del superhombre se refuerza por el hecho de que el superhombre ejercita la *hybris*, ante todo, consigo mismo⁵⁴. Pero como el

⁵³ «La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados, por principio, a afirmar que los juicios más falsos [...] son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico a sí mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número [...]. Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales. Y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal» (F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1978, p. 24). Cfr. G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milán, 1984, pp. 27-50.

⁵⁴ «*Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros; *hybris* es hoy nuestra actitud con respecto a Dios, quiero decir, con respecto a cualquier presunta tela de araña de la finalidad y la eticidad situadas por detrás del gran tejido-red de la causalidad

sujeto no tiene ninguna constitución propia que liberar, ni siquiera en el sentido de una actividad vital impulsiva que debiera ser reencontrada más allá de la represión en la que consiste la cultura, entonces es que sólo es actividad de poner, de sobreponer, de falsificar, siendo también sus impulsos y deseos productos de posiciones y falsificaciones. La interpretación no se legitima metafísicamente como aprehensión de esencias, sino que es sólo violencia, reducción, ampliación, esquematización, injusticia. Lo que distingue al superhombre del hombre nihilista de la metafísica es que el superhombre ejercita esta violencia conscientemente, mientras que el metafísico no puede o no quiere reconocer este hecho. Por eso se desarrolla como un ser mezquino y un pusilánime neurótico.

No se debe confundir, sin embargo, la *hybris* como ejercicio puramente destructivo, que es lo característico del nihilismo activo, y la *hybris* como condición desestructurante en el proceso de experiencia del superhombre, en donde tan sólo es el reverso de un proceso también estructurante. ¿Cómo, si no, podría ser compatible esta *hybris* del superhombre con la serenidad y la libertad con las que Nietzsche lo describe? Y viceversa, existe también el riesgo de reducir la *hybris* de tal modo a una actividad exclusivamente estructurante, formalizadora, organizadora de tal naturaleza que pueda ser asimilada a la fuerza de la racionalidad técnica, como hace Heidegger. En ambas perspectivas reductoras y parciales de interpretación, la

[...]: *hybris* es nuestra actitud con respecto a nosotros, pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal, y, satisfechos y curiosos, nos sajamos el alma en carne viva: ¡qué nos importa ya a nosotros la salud del alma!» (F. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 131).

hybris del superhombre no estaría lejos de ese movimiento de regresión al estado pre-moral que Nietzsche describe como propio de ciertos comportamientos salvajes con el propósito de mostrar hasta qué punto la moral gregaria ha reprimido o sublimado mal los instintos considerados peligrosos. Pero es claro que el superhombre no se sitúa más acá de la moral, sino más allá, en cuanto modo *afirmativo* de la voluntad de poder, de modo que los instintos considerados peligrosos a los ojos de la antigua moral son transmutados en poder de creación de tipo artístico. Basta citar alguna de las fórmulas que Nietzsche da del superhombre para ilustrar esto: «El César romano con alma de Cristo [*Der römische Cäsar mit Christi Seele*]»⁵⁵. Es decir, Nietzsche descarta que el superhombre se caracterice por una *hybris* como liberación de los impulsos puramente destructivos o de la sed de dominio universal. Lo que le distingue es, en realidad, el poder reunir en una misma individualidad, no ya cualidades espirituales contradictorias o incompatibles en un mismo hombre, sino personalidades contradictorias como las de César y Cristo. Lo que el superhombre consigue es realizar, no la reimplantación del estado de naturaleza, ni el control organizado y técnico del mundo, sino la pluralidad de diferentes personajes reunidos en uno solo, sin que la unidad de esta individualidad tenga, en cambio, el carácter hegeliano de la síntesis.

Esta tesis se clarifica al determinar la distinta significación que tiene lo negativo en la metafísica idealista y en Nietzsche. No es lo mismo entender la

⁵⁵ F. NIETZSCHE, *Aus dem Nachlass...*, ed. cit., p. 422. Para una comprensión más amplia de esta visión del superhombre, me permito remitir a mi obra *En torno al Superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1989.

negación como un momento del proceso dialéctico que entenderla como el rechazo nihilista de la vida que emerge de la voluntad de nada. Por eso el nihilismo, como negación activa de los contenidos de la metafísica, no es algo que pueda quedar superado alguna vez de una vez por todas. El último hombre seguirá coexistiendo como mediocre con el superhombre. Por lo demás, la fuerza que Nietzsche considera necesaria para afirmar el eterno retorno significa la capacidad para soportar la idea de que lo negativo también vuelve, que no es eliminado de una vez por todas. La fuerza de la contradicción no se integra dentro del proceso dialéctico, sino que permanece como tensión dura y desgarradora. Y es que querer acabar con el mal en el sentido de la moral tradicional, o sea, terminar con el egoísmo, la sensualidad, la crueldad, tiene el significado, dentro del pensamiento de Nietzsche, de una mutilación de la voluntad de poder que se niega a sí misma haciéndose entonces reactiva. Lo que la moral tradicional llama el mal, para Nietzsche es un conjunto de fuerzas no afirmadas, no integradas, pero que pueden ser fuentes positivas de creatividad transformadas en la experiencia del individuo que es capaz de ello.

La *hybris* del superhombre, pues, es la explicitación de un modo de experiencia comprendido y ejercido como acontecer de la voluntad de poder en su despliegue hermenéutico. De modo que, al haberse descubierto, en virtud de la crítica genealógica, el trasfondo nihilista de toda verdad y de todo valor de la metafísica, la violencia de esta *hybris* cambia de significado, se convierte en algo explícitamente hermenéutico. Las expresiones que tenía en el pasado, el mundo verdadero de la metafísica, se han conver-

tido en fábula, y la misma fuerza que ha hecho posible esta disolución, la voluntad de poder, es también una ficción hermenéutica. «Dios ha muerto, ahora queremos que viva el superhombre», que vive soñando, pero sabiendo que sueña. No hay en él coincidencia entre apariencia y ser, sino que es sólo apariencia, aunque la apariencia no puede seguir definiéndose más en contraposición a un ser en sí, pues indica sólo el perspectivismo de toda interpretación que se sobrepone violentamente a otra. Todo cuanto se da como ser es producción interpretativa transitoria, devenir de posiciones ya alcanzadas que no son rechazadas en cuanto «aparentes», o sea, falsas, sino superadas por nuevos actos de sobreposición y de falsificación.

Así, lo que el superhombre tendría de «divino» sería su libertad para crear, su desvinculación respecto de toda imposición extraña de tipo metafísico y de todo deseo de ejercer el dominio en el sentido de la relación dueño-esclavo, liberación ésta que es la única que permite el verdadero desarrollo de la propia potencia. Para Nietzsche, el superhombre es sereno: «Son serenos [*heiter*] y tienen su sede voluntaria en las profundidades de un cielo completamente claro»⁵⁶. Desechado el tipo de seguridad que porporcionan las certezas metafísicas, sin nostalgias reactivas, el superhombre es capaz de apreciar la multiplicidad de las apariencias y, en consecuencia, de ampliar indefinidamente su comprensión, de extender sin límites su comunicación, de abrirse el camino, en fin, a una efectiva experiencia de la individualidad como pluralidad.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 467.

IV. LOS CONFINES DE LA HEROICIDAD: ORTEGA Y EL ENIGMA DEL QUIJOTE

I. LA INDIVIDUACIÓN INSUFICIENTE O EL PROBLEMA DE ESPAÑA

Antes de ser una cuestión ideológica o meramente política, España era, para Ortega, su circunstancia, es decir, la perspectiva histórica y cultural desde la que filosofa y comprende el mundo. De acuerdo con lo más característico de su pensamiento, circunstancia y perspectiva son parte de la realidad misma, por lo que cuesta entender ese empeño de algunos discípulos y comentaristas en presentar el pensamiento de Ortega, básicamente, como un sistema filosófico intemporal, como un esfuerzo abstracto de reforma de la razón respecto al cual las ideas políticas o la preocupación por España serían sólo un subproducto¹. En Ortega, el

¹ Los planteamientos de algunos estudios han mostrado, con más o menos evidencia, lo limitado de esta idea. Entre ellos pueden verse: A. ELORZA, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega*, Anagrama, Barcelona, 1984; del mismo autor, «Ortega y Gasset: los límites de una renovación política», *Ínsula*, 1983 (440-441), pp. 35-59; P. CEREZO, *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984; H. C. RALEY, *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, trad. cast. E. de Champourcin, Revista de Occidente, Madrid, 1977; J. L. ABELLÁN, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid, 1966; del mismo autor, *Historia*

concepto de circunstancia va mucho más allá de una mera definición teórica, y, aplicada a su propia persona y obra, la fórmula «yo soy yo y mi circunstancia» es, para utilizar la terminología kantiana, una simple intuición vacía a la que sólo el problema de España proporciona su correspondiente contenido. El mismo Ortega lo hace explícito desde una fecha bien temprana: «El lector descubrirá, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien los escribe y a quienes van dirigidos se originaron espiritualmente en la España caduca [...]. Habiendo negado una España nos encontramos en el paso honroso de hallar otra [...]. Si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España» (I, 328)². Una declaración cuyos ecos se seguirán escuchando a lo largo de toda su obra.

Ese deseo de una nueva España lo comparte Ortega con la generación del 98, así como con todos aquellos que, a lo largo de los años y hasta de los siglos, desde Jovellanos y Olavide, Galdós y Larra, hasta Baroja y Joaquín Costa, lamentaron el atraso de su tiempo y lucharon contra los vicios y la ignorancia de los españoles. Como ellos, también Ortega juzga la España de su época como un pálido y desmejorado

crítica del pensamiento español, Espasa, Madrid, vol. 5-III: «De la Gran Guerra a la guerra civil española»; G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Ortega y el 98*, Rialp, Madrid, 1961.

² Las obras de Ortega se citan por la edición de *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1983, indicando número del volumen y página. La sigla LM alude a *Unas lecciones de metafísica*, Alianza, Madrid, 1966. La sigla RH alude a *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid, 1980.

remedio de lo que podría haber sido, y cree, junto a sus coetáneos los regeneracionistas, en la necesidad de una transformación nacional. Para éstos, el caciquismo y la ineficacia de la política mostraban la debilidad y el atraso de una España aislada durante siglos de las ideas y movimientos culturales de la vida europea moderna. Por eso proponían la europeización como solución³. Pero Ortega no está totalmente de acuerdo, y uno de los puntos esenciales en que discrepaba de Costa tenía que ver con el diagnóstico mismo de la enfermedad de España. Por eso le criticó que hubiera formulado una solución sin haber definido antes con suficiente precisión el problema mismo: «No pienso como Costa —dice—, que atribuía la mengua de España a los pecados de las clases gobernantes, y, por tanto, a errores puramente políticos. No; las clases gobernantes durante siglos —salvo breves épocas— han gobernado mal, no por casualidad, sino porque la España gobernada estaba tan enferma como ellas» (I, 274). Es decir, para Ortega, el problema de España es mucho más complejo y grave que el que representan unos políticos incompe-

³ «La palabra "regeneración" —escribe Ortega en 1910— no vino sola a la conciencia española: apenas se comienza a hablar de regeneración se empieza a hablar de europeización. Uniendo fuertemente ambas palabras, don Joaquín Costa labró para siempre el escudo de aquellas esperanzas peninsulares. Su libro Reconstitución y europeización de España ha orientado durante doce años nuestra voluntad, a la vez que en él aprendíamos el estilo político, la sensibilidad histórica y el mejor castellano. Aun cuando discrepemos en algunos puntos esenciales de su manera de ver el problema nacional, volveremos siempre el rostro reverentemente hacia aquel día en que, sobre la desolada planicie moral e intelectual de España, se levantó señora su testa enorme, ancha, alta, cuadrada, como un castillo» (I, 521).

tentes o una Administración y un gobierno corruptos. Más allá de estas causas inmediatas es preciso detectar el origen del mal a un nivel mayor de profundidad. La enfermedad de nuestro «cuerpo nacional» no es una enfermedad política. Lo político es sólo el escaparate, lo primero que salta a la vista, el cutis de lo social: «Cuando lo que está mal en un país es la política, puede decirse que nada está muy mal. Ligero o transitorio el malestar, es seguro que el cuerpo social se regulará a sí mismo un día u otro. En España, por desgracia, la situación es inversa. El daño no está tanto en la política como en la sociedad misma, en el corazón y en la cabeza de casi todos los españoles» (III, 94). Así que, si bien es cierto que Ortega comparte con los regeneracionistas y con la generación del 98 la preocupación por el problema de España, difiere, en cambio, de ellos en lo referente a la comprensión de su origen último y de su tratamiento. España necesita, en efecto, romper su aislamiento, despertar de su parálisis cultural y de su inercia histórica, pero es decisivo saber y determinar *cómo* y *con qué objeto*. La obra de Ortega está impregnada de un esfuerzo sostenido de análisis de las causas de la postulación de España para, en consecuencia con este análisis, plantear una vía de solución. La crítica ha de implicar la obligación moral de ofrecer alternativas. Y es esta constante preocupación por impulsar la renovación intelectual y política de su país la que da sentido a una trayectoria de pensamiento en la que la circunstancia nacional ejerce un poder decisivo sobre la marcha de las ideas.

Que Ortega comprenda el problema de España como una enfermedad de siglos «en el alma misma de nuestro pueblo» (III, 124) explica que su propuesta de

curación se presente como un programa mucho más elaborado y complejo que el de un simple cambio político. Por eso, si aparentemente parece que Ortega no ofrece, en realidad, una propuesta política precisa respecto a qué camino debe tomar España, es porque cree que no existe otra solución que la reconstrucción trabajosa y lenta de la sociedad misma por medio de la educación⁴. La regeneración del Estado y de la política depende, para él, estrechamente de la regeneración de la sociedad. De modo que no es la solución crear un nuevo movimiento político que luche por conseguir el poder y por implantar un programa de reformas estructurales. Ése es el planteamiento de la «vieja política», frente a la cual una nueva política deberá distinguirse, precisamente, por «no ser para ella lo más importante, por ser para ella casi lo menos importante la captación del gobierno de España, y ser, en cambio, lo único importante el aumento y fomento de la vitalidad de España» (I, 275).

Pero Ortega tampoco está de acuerdo con los regeneracionistas en que esa regeneración de la sociedad vaya a conseguirse por medio de una europeización de España entendida como industrialización, racionalización y modernización según los principios y directrices que habían triunfado en la Europa de los tres últimos siglos. Como Unamuno, Ortega no cree que la mera introducción de la técnica europea o de su ortodoxia científica sean capaces de curar los males patrios, pues considera que la modernidad ha llegado

⁴ «Cambios políticos, mutación en las formas de gobierno, leyes novísimas, todo será perfectamente ineficaz si el temperamento del español medio no hace un viraje sobre sí mismo y convierte su moralidad» (III, 126).

ya a su fin⁵. Los principios ideológicos y prácticos de la modernidad —el racionalismo, el mecanicismo, la industrialización, el capitalismo—, no son, pues, los «excitantes vitales» que España necesita, no pueden serlo porque «se ha sacado ya de ellos cuanto podían dar» (III, 123). La coincidencia, en este punto, con Unamuno, no es irrelevante, y debería tomarse en consideración antes de exagerar por encima de lo justo las diferencias entre ambos. Pues lo que Unamuno rechaza en el proyecto regeneracionista de modernización de España, después de retractarse de su adhesión inicial a la idea de la europeización, es, fundamentalmente, su racionalismo —el ideal burgués de la racionalización de la vida—, la disciplina burguesa del trabajo y el autosacrificio, y, sobre todo, la colonización y falsificación de nuestro sentimiento castizo de la vida⁶. Lo que sucede es que Unamuno, al rechazar

⁵ «Que España no haya sido un pueblo moderno; que, por lo menos, no lo haya sido en grado suficiente, es cosa que a estas fechas no debe entristecernos mucho. Todo anuncia que la llamada Edad Moderna toca a su fin [...]. Otros principios intelectuales, otro régimen sentimental inician su imperio sobre la vida humana, por lo menos sobre la vida europea» (III, 123).

⁶ «Aquella horrible literatura regeneracionista, casi toda ella embuste [...], trajo la pedantería de hablar del trabajo perseverante y callado, de la prudencia, la exactitud, la moderación, la fortaleza espiritual, la sindéresis, la ecuanimidad, las virtudes sociales, sobre todo los que más carecemos de ellas. En esa ridícula literatura caímos casi todos los españoles, unos más y otros menos, y se dio el caso de aquel archiespañol, Joaquín Costa, uno de los espíritus menos europeos que hemos tenido, sacando lo de europeizarnos y poniéndose a cuidar mientras proclamaba que había que cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid y [...] conquistar África. Y yo di un ¡muera Don Quijote!, y de esta blasfemia, que quería decir todo lo contrario que debía —así estábamos entonces— brotó mi *Vida de Don Quijote y Sancho* y mi culto al quijo-

la razón como sustancia de Europa, gira hacia un personalismo cristiano, interiorista y místico, de claro sesgo irracionalista y trágico. Y Ortega, ciertamente, siente una profunda aversión hacia este individualismo carismático, patético y voluntarista al que él opone una visión distinta de la existencia personal y del destino histórico de España. Ortega, aunque crea llegado el fin de la modernidad, no se desentiende de la razón europea, sino que trata de reformarla y reactualizarla, y esto como uno de los núcleos más importantes de su programa de renovación nacional. Pero, para Ortega, admitiendo que España debe europeizarse y ocupar su sitio en Europa, dentro de Europa su destino debe seguir siendo español. Como para Unamuno, para Ortega la europeización no puede ser cuestión de importar lo extraño, de dejarse colonizar el alma, sino de despertar las propias energías creativas y desarrollar las potencialidades características del pueblo español; es decir, es cuestión de reestructurar el estilo de vida propio siguiendo «la íntima pauta de su carácter y apetitos» (III, 123).

En realidad, el reproche mayor que Ortega hizo a Unamuno fue el mismo que dirigió a toda la generación del 98: su carencia de sistema y de teoría. Como ha señalado Julián Marías, lo que Ortega más detestaba en Unamuno era su hostilidad premeditada hacia el sistema y la teoría⁷, su preferencia habi-

tismo como religión nacional» (M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa, Madrid, 1971, p. 227; en lo sucesivo citaremos esta obra por la sigla ST).

⁷ «La raíz última del descontento que Ortega sintió pronto frente a Unamuno fue la creencia de que éste faltaba a lo que era su papel, su misión, su deber. Desde las primeras cartas conocidas de los veinte años, Ortega expresa su fe en la doctrina, en la

tual por las paradojas sobre el razonamiento disciplinado⁸. Pues Ortega está pensando, como en lo más necesario, en que los intelectuales construyan doctrina y hagan filosofía al margen de gestos geniales, de actitudes excéntricas y sin quedarse en el plano de la pura erudición⁹. Creía absolutamente necesario, para curar a España, que se ordenase el talento desbordado y se encauzase el mero coraje voluntarista, y que se crease una cultura nacional, es decir, claridad, pensamiento, precisión, una ciencia y una filosofía españolas, no ideas importadas, sino concebidas por españoles y nacidas en consonancia con nuestras condiciones y necesidades más propias. No se trataba, por tanto, de defender la disciplina o

teoría, en el esfuerzo intelectual responsable, en el sistema, y su temor frente a la ausencia de todo esto, aunque fuese en nombre de actitudes sugestivas» (J. MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, vol. I, p. 169).

⁸ Unamuno no ocultaba esta preferencia como elemento sustancial de su posición intelectual: «Pero es que mi obra —iba a decir mi misión— es quebrantar la fe de unos y de otros y de los terceros, la fe en la negación y la fe en la abstención, y esto por fe en la fe misma; es combatir a todos los que se resignan, sea al catolicismo, sea al racionalismo, sea al agnosticismo: es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes» (ST, 236).

⁹ A España no le habían faltado genios excéntricos y desbordados como Quevedo, Larra o el propio Unamuno, ni eruditos como Feijoo, Forner, Juan de Mariana o Menéndez Pelayo, pero sí pensadores e intelectuales que marcaran directrices a la evolución de la cultura y a la formación de la sociedad. Es decir, le habían faltado filósofos en cuanto artifices de un sentido unitario de los hechos que sólo se expresa en una teoría que recoge y pone en conexión la vertebración que los fenómenos mismos tienen. Lo importante, pues, no es la denuncia más o menos ingeniosa o valiente de hechos, ni la acumulación de datos formando un montón inconexo, sino la síntesis en la que los hechos desaparecen como un alimento bien asimilado quedando de ellos, sin embargo, su vigor esencial.

el sistema por el sistema, sino de hacer ver la necesidad de una unificación de los problemas y de la determinación de las conexiones lógicas entre ellos, en lugar de «dejar flotando en el espíritu, como boyas sueltas, las opiniones, sin ligamento racional de unas con otras» (I, 114).

El análisis que Ortega lleva a cabo del problema de España señala, como la causa mayor de sus deplorables condiciones sociopolíticas contemporáneas, un predominio del populismo a lo largo de casi toda su historia, y una ausencia de minorías relevantes en el ámbito intelectual y político que impulsen un ideal superior de vida y de cultura. Ortega explica, en estos términos, las razones históricas de esta situación. A diferencia de Francia, de Inglaterra o de Alemania, donde una aristocracia feudal fuerte mantiene hasta el siglo XVIII gran parte de su autonomía frente a la presión niveladora del Estado, los conquistadores góticos de la Hispania romana pronto fueron barridos por los árabes. España no desarrolló, pues, minorías poderosas que detentaran un estilo superior de vida, sino que evolucionó siempre sobre la base de un predominio de las masas, como lo demuestran su arte y su literatura. Así, «en lugar de que la colectividad, aspirando hacia los ejemplares, mejorase en cada generación el tipo de hombre español, lo ha ido desmedrando, y fue cada día más tosco, menos alerta, dueño de menores energías, entusiasmos y arrestos, hasta llegar a una pavorosa desvitalización. La rebelión sentimental de las masas, el odio a los mejores, la escasez de éstos: he ahí la raíz verdadera del gran fracaso hispánico» (III, 125). Incluso esta misma evolución histórica, que explica la actual decadencia de España, explica

también su pasada grandeza durante el Siglo de Oro, que fue debida a su temprana unificación en un Estado nacional fuerte. La unificación fue posible porque no existía una aristocracia capaz de oponerse a los primeros esfuerzos de los reyes para dominar y soldar los reinos dispersos. Pero se trata de una unificación que, a diferencia de lo que ocurre en las otras naciones europeas, se realiza sin que las instituciones nacionales hayan sido sólidamente forjadas por las minorías: «La unidad obró como una inyección de artificial plenitud, pero no fue un síntoma de vital poderío. Al contrario, la unidad se hizo tan pronto porque España era débil, porque faltaba un fuerte pluralismo sustentado por grandes personalidades de estilo feudal. El hecho, en cambio, de que todavía en pleno siglo XVII sacudan el cuerpo de Francia los magníficos estremecimientos de la Fronda, lejos de ser un síntoma morboso, descubre los tesoros de vitalidad aún intactos que el francés conservaba del franco» (III, 120). Y es esta misma ausencia de minorías la que explica que España no haya sido nunca una nación «moderna», en el sentido europeo, pues los principios de la modernidad (el racionalismo, la democracia, el industrialismo, el capitalismo) fueron creaciones de minorías intelectuales, científicas y políticas.

Por eso la sociedad española es una sociedad desmembrada, *invertibrada*, una sociedad que no es una sociedad, pues tiene infectada la raíz misma del dinamismo socializador que no es otra que la articulación entre dirigentes y dirigidos: «Donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad» (III, 95). Si una sociedad, o una

nación, no es sólo una masa humana indiferenciada, sino una organización, su estructuración más elemental y su progreso se producen en virtud de un mecanismo regulador que funciona a partir de la capacidad humana de entusiasmarse con lo óptimo, de dejarse arrebatar por una perfección, de ser dócil a un arquetipo o forma ejemplar. Por eso son necesarias las minorías ejemplares, las personalidades fuertes y óptimas capaces de concentrar en su persona la energía social y la adhesión necesarias para poder realizar grandes obras de orden material o moral. Y España es «un pueblo que, por una perversión de sus afectos, da en odiar a toda individualidad selecta y ejemplar por el mero hecho de serlo, y siendo vulgo y masa se juzga apto para prescindir de guías y regirse por sí mismo en sus ideas y en su política, en su moral y en sus gustos» (III, 125). Su problema de fondo es que «detesta a todo hombre ejemplar o, cuando menos, está ciego para sus cualidades excelentes. Cuando se deja conmover por alguien, se trata, casi invariablemente, de algún personaje ruin e inferior que se pone al servicio de los instintos multitudinarios» (III, 107). España vive entregada al imperio de las masas, que, en cuanto tales, no son capaces de hacer ciencia, ni un arte superior, ni de crear técnicas complejas, ni de arbitrar formas mejores de organización política.

Sería un grave error tachar esta visión de clasista, pues nada más lejos del pensamiento de Ortega que identificar las ideas de minoría selecta y de masa con las de clase alta y clase baja. La diferencia en la que piensa Ortega se refiere a todas las formas de relación interindividual, y esa excelencia de las personalidades óptimas es de tipo muy diverso: se trata de sabios, de

artistas, de políticos ejemplares, de empresarios perfectos, de obreros modélicos. Pues lo que confiere a la minoría selecta, a la elite su carácter de tal, no es otra cosa que la ejemplaridad, que hace que los inferiores se perfeccionen en el sentido de los mejores. Ejemplaridad moral, estética, intelectual, económica, política o simplemente vital. Ortega no habla de otra aristocracia o minoría que no sea la que ostenta ese poder de atracción psíquica que arrastra a los hombres en pos de un modelo.

El mal profundo del alma española, que no solucionan meros cambios políticos, es, pues, este del resentimiento plebeyo contra toda excelencia, su aristofobia, su torva suspicacia frente a todo el que se presente con la ambición de valer más que la masa y, en consecuencia, de dirigirla. Pues esta enfermedad de la sensibilidad valorativa no hace sino desarticular, deshacer, desmoronar, imposibilitar toda estructuración y organización, volver imposible cualquier mejora o progreso. Su tratamiento ha de ser una tarea de educación: «Hay que ponerse a forjar un nuevo tipo de hombre español. No basta con mejoras políticas: es imprescindible una labor mucho más profunda que produzca el afinamiento de la raza» (III, 128).

Cuando se busca, pues, la naturaleza del remedio orteguiano para los males de España, lo que encontramos, en realidad, es un vasto programa orientado a la creación de un nuevo tipo de hombre español, un proyecto que ha de partir de los cimientos de una terapia de la sensibilidad, es decir, de una modificación de actitudes vitales, y que pasa, ante todo, por la formación de esas minorías selectas inexistentes: «Para nosotros, por tanto, lo primero es fomentar la

organización de una minoría encargada de la educación política de las masas. No cabe empujar a España a ninguna mejora apreciable mientras el obrero en la urbe, la clase media en la villa y en las capitales no hayan aprendido a imponer la voluntad áspere de sus propios deseos, por una parte; a desear un porvenir claro, concreto y serio, por otra. La verdadera educación nacional es esta educación política que a la vez cultiva los arranques y los pensamientos» (I, 302). En estas minorías, y en este nuevo tipo de hombre español, Ortega infundiría, ante todo, el respeto por la ciencia y la disciplina intelectual. Esto es lo que él entiende realmente por europeización. No técnica o industria, sino más bien los principios de orden y respeto hacia elevadas normas de valor surgidas de la acción excelente en la que los mejores individuos despliegan su verdadera potencialidad intelectual y vital¹⁰. Con lo que europeización puede equivaler también a cultivo de las posibilidades intelectuales y culturales auténticamente españolas, y el verdadero nacionalismo, en lugar de un aferramiento a lo castizo, como proponía Unamuno, podrá ser «una nacionalización de lo europeo» (I, 84).

¹⁰ Para una discusión más amplia de esta cuestión, pueden verse I. SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986; D. BLANCO FERNÁNDEZ, «El aristocratismo de Ortega», en AAVV, *Ortega cien años después*, Málaga, UNED, 1987, pp. 25-65; A. BENÍTEZ LÓPEZ, «El concepto de acción social según Ortega», *Teorema*, 1983 (XIII/3-4), pp. 505-522; J. HERRERO, «Ortega y su crítica a la sociedad de masas», *Arbor*, 1975 (359), pp. 149-175; L. PELLICANI, «La teoría orteguiana de la acción social», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1986 (35), pp. 89-111; A. ORTEGA KLEIN, «La decepción política de Ortega», *Historia 16*, 1980 (48), pp. 67-78.

2. ACTITUD CLASICISTA E INSTANCIAS DE OBJETIVIDAD

El rechazo enérgico de Unamuno a la idea de que la regeneración de España significaba la adopción de la industrialización y la tecnologización desarrolladas en otros países le lleva a defender una España hermética que, si ha de volverse al mundo externo, debería mirar a África más que a Europa¹¹. «Otros pueblos —decía Unamuno— nos han dejado, sobre todo, instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*» (ST, 56). También Ganivet insiste, como Unamuno, en que los españoles se olviden de Europa y aprendan a identificarse con las esencias más puras de su propia intrahistoria¹². Para Ortega, en cambio, esta llamada de autoidentificación con la tradición se confunde con la simple inercia y la abulia. Las verdaderas potencialidades étnicas de la raza española no están en su tradición¹³. La tradición sola

¹¹ Se duda si el africanismo de Unamuno fue una creencia sincera o un capricho personal. Cfr. J. MARÍAS, *op. cit.*, vol. I, p. 171.

¹² «Hay que cerrar con cerrojos, llaves y candados todas las puertas por donde el espíritu español se escapó de España para derramarse por los cuatro puntos del horizonte, y por donde hoy espera que ha de venir la salvación; y en cada una de esas puertas no pondremos un rótulo dantesco: *Lasciate ogni speranza*, sino este otro, más humano, muy profundamente humano, imitado de San Agustín: *Noli foras ire: in interiore Hispaniae habitat veritas*» (A. GANIVET, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1961, vol. I, pp. 276-277).

¹³ «¿No es un cruel sarcasmo que luego de tres siglos y medio de descarriado vagar, se nos proponga seguir la tradición nacional? ¡La tradición! La realidad tradicional en España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad Española. No, no podemos seguir la tradición. Español significa para mí una altísima promesa que sólo en casos de extrema rareza ha sido

es, con frecuencia, un velo que oculta la estrechez de miras y la falta de rumbo. Nunca debería ser un impedimento a la creatividad, al progreso y, menos aún, un sustitutivo del futuro¹⁴.

Pero hay, con relación a esto, una premisa fundamental que tienen en común Unamuno y Ortega, y que es la defensa —que cada uno hace de un modo completamente distinto— de la supremacía de la vida en un mundo de cosas, de normas abstractas y de ideas, supremacía fuertemente arraigada en el corazón de nuestra tradición nacional. En efecto, si, para Unamuno, el hombre de carne y hueso es «el sujeto y el supremo objeto de toda filosofía» (ST, 9), también para Ortega la realidad radical es la vida en cuanto vida de cada cual. Si cada pueblo o nacionalidad aparece en el mundo con limitaciones, también ofrece cualidades características, y, en el caso del pueblo español, una de ellas parece ser esta supremacía conferida al hombre vivo y concreto por encima de abstracciones, leyes o imperativos morales. Ni Unamuno, ni tampoco Ortega, se dejan convencer por el racionalismo y la ética burguesa de la Europa moderna, es decir, no se dejan convencer de que la vida humana haya de subordinarse a principios abstractos, ya sean científicos, éticos o políticos¹⁵. Para el idea-

cumplida [...]. En un grande, doloroso incendio habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, la España que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente la España que pudo ser» (I, 362-363).

¹⁴ «Detrás de las facciones mediterráneas parece esconderse el gesto asiático o africano, y en éste —en los ojos, en los labios asiáticos o africanos— yace sólo adormecida la bestia infrahumana, presta a invadir la entera fisonomía» (I, 356).

¹⁵ «No faltará a todo esto quien diga —escribe Unamuno— que la vida debe someterse a la razón, a lo que contestaremos que

lismo ético, el hombre es libre cuando actúa éticamente, pero es libre precisamente de su subordinación a la vida. Es muy ilustrativo el ejemplo que pone Kant: si unos asesinos preguntan a un hombre la habitación donde se encuentra un amigo inocente de éste para matarlo, el hombre moral debe decir la verdad. O sea, Kant trata de librar completamente la ética de una estrategia de la felicidad. Sólo cuando la ética aparece como algo autónomo frente a nuestra felicidad y la de los demás, se revela como razón práctica totalmente independiente de las razones estratégicas de la vida. Ni Unamuno, ni tampoco Ortega, creen que la vida deba ponerse, de este modo, al servicio de principios abstractos, mostrándose ambos, en esto, subsidiarios de cierto espíritu característicamente español.

Y, no obstante este acuerdo de base, el desacuerdo y el punto central de las desavenencias entre Unamuno y Ortega no es otro que el del modo de entender la relación entre razón y vida, lo que implica, entre otras cosas, una concepción diferente de la ética y de la praxis, en general, en la relación hombre-mundo. Así, mientras para Unamuno será la fe la encargada de defender la vida frente al poder opresivo y disolvente

nadie debe lo que no puede, y la vida no puede someterse a la razón. Debe, luego puede, replicará algún kantiano. Y le contrarreplicaremos: No puede, luego no debe, y no lo puede porque el fin de la vida es vivir y no lo es comprender» (ST, 93). Y Ortega afirma: «Empezamos a sospechar que la historia, la vida, ni puede ni debe ser regida por principios, como los libros matemáticos. Es inconsecuente guillotinar al príncipe y sustituirle por el principio. Bajo éste, no menos que con aquél, queda la vida supeditada a un régimen absoluto. Y esto es precisamente lo que no puede ser: ni el absolutismo racionalista —que salva la razón y nulifica la vida—, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón» (III, 162).

de la razón, y la facultad capaz de orientar el comportamiento moral en cualquier empresa de autoperfeccionamiento, para Ortega es el conocimiento, o sea, una vez más la razón, quien debe cumplir tales cometidos, si bien debidamente redefinida como razón vital, como función al servicio de la vida, pero regida por leyes objetivas que la adecuan a la realidad misma del curso del mundo de la vida. En este contexto, le será posible defender a Ortega una ética que, en lugar de plantearse como obediencia ciega a normas objetivas en virtud de su trascendencia absoluta, es acción que se adecua a una norma surgida de la acción misma, y que es objetiva porque revela el contenido de realidad de las vivencias inmediatas.

Para Unamuno, vida y razón se contradicen: «todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica» (ST, 75). Por eso pregunta: «¿Cómo va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón» (ST, 74)¹⁶. A lo que Ortega parece responder: «¡Como si la razón no fuera una fun-

¹⁶ Para una discusión más a fondo de las posiciones de Unamuno, pueden verse: A. COLODRÓN, *Desesperar esperanzadamente. Apunte para una psicopatología del conflicto*, Aymá, Barcelona, 1964; C. PARÍS, *Unamuno. estructura de su mundo intelectual*, Península, Barcelona, 1968; J. L. ABELLÁN, *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*, Tecnos, Madrid, 1964; C. CALVETTI, *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno*, Marzoratti, Milán, 1955; J. ARISTIDES, *Unamuno, dialéctica de la tragedia existencial*, Colmegna, Buenos Aires, 1972; J. FERRATER MORA, *Unamuno: Bosquejo de una filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1943; A. REGALADO GARCÍA, *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid, 1968; J. A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Gredos, Madrid, 1962.

ción vital espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!» (I, 353). Es decir, Ortega trabaja por una transformación de los conceptos de razón y de vida que permita establecer entre ellos una nueva conexión en la teoría de la razón vital, con la que se propone neutralizar los desastrosos efectos del irracionalismo y del tragicismo unamunianos sobre el alma española. Ésta fue la motivación de su adhesión primera a la Fenomenología, que además de parecerle un método idóneo por su llamada a ir «a las cosas mismas», podría hacer posible una práctica de salvación de la circunstancia mediante la extracción de su sentido, o sea, mediante el conocimiento, en vez de por la fe como pretendía Unamuno.

Es relativamente fácil advertir las dependencias que Unamuno, en su crítica al racionalismo europeo, tiene del concepto positivista de razón, y cómo coincide su crítica, en aspectos esenciales, con las corrientes contemporáneas más importantes de pensamiento que han denunciado el fin de la razón pura como potencia cosificadora, nihilista y disolvente. En primer lugar, Unamuno opina, como Nietzsche, que ha sido la propia evolución de la razón en la historia la que acaba desenmascarándola como un mero instrumento al servicio de necesidades vitales, desmintiendo su secular autoproclamación como órgano de la verdad: «El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez [...]. La disolución racional termina por disolver la razón misma en el más absoluto escepticismo» (ST, 83). Y como Bergson, o también en la línea de la crítica que Horkheimer y Adorno formulan en su *Dialektik der Aufklärung*, Unamuno no ve en el concepto nada más que un esquema mental de identificación de

hechos y congelación de situaciones con vistas a su manipulación técnica: «La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla» (ST, 75). La razón no es, pues, más que una facultad de análisis que desmenuza la realidad en el polvo de los hechos y la reconstruye después en un tejido de secuencias regulares que tan sólo aporta una experiencia sin consistencia del mundo¹⁷.

Pero es, sobre todo, la impotencia de esta razón positivista e instrumental en todo lo concerniente a la praxis humana no meramente utilitaria y técnica, lo que Unamuno denuncia, uniendo su voz a la de tantos autores que han buscado alternativas a esta insuficiencia en la intuición, en la sentimentalidad o en la fe. Unamuno cree, como Kierkegaard o como Jacobi, que, frente al fracaso de la razón, el órgano capaz de orientar el comportamiento moral y dar sentido a la existencia es la fe, ligada al sentimiento como experiencia de sí mismo en cuanto ser personal: «La fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida» (ST, 146). Porque, mientras los análisis de la razón no reportan más que vacío y desconsuelo al espíritu, la fe es «la eterna protesta de la vida contra la razón» (ST, 112). Frente a la razón, es la fe la que, para Unamuno, toma el partido de la

¹⁷ «La razón ordena las percepciones sensibles que nos da el mundo material; pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo apariencial, de sombras sin consistencia, porque la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora» (ST, 136).

vida¹⁸, pues la aspiración a lo extraordinario, a lo sobrenatural, a lo maravilloso es lo que da vida. La fe no es conocimiento, certeza, pero es la voluntad misma, o lo que es lo mismo, es el poder creador del hombre. «Es lo vital que se afirma, y para afirmarse crea [...] toda una construcción dogmática, y la Iglesia la defiende contra racionalismo, contra protestantismo y contra modernismo» (ST, 60). En el conflicto entre razón y vida, mientras la razón es la fuerza disolvente del sentido, la fe es, según Unamuno, la potencia entusiasta, creadora, que promueve y eleva la vida al proporcionarle el horizonte de sentido y de valor adecuado a la exigencia afectiva y moral de humanizar el mundo¹⁹.

El sentimiento trágico de la vida, la comprensión patética de ésta y del destino humano, no son, así, más que el reverso, o la consecuencia inmediata, de esta concepción unamuniana, pesimista y escéptica de la razón que, como potencia analítica y disolvente, se enfrenta al sueño escatológico de la fe cristiana y contradice las exigencias del sentimiento de humanizar la vida. Pues, frente a la «oquedad del humanismo

¹⁸ Ésta es la actitud que le aproxima a Nietzsche, como ciertamente observa Sobejano: «Pese a sus divergencias, es Unamuno el escritor español que más vivamente recuerda a Nietzsche en algo que está bajo las palabras y las ideas: el ademán vital. Pero no llevaban razón quienes suponían que le imitaba. Unamuno no quiso ser, pero fue en gran parte, hermano espiritual de Nietzsche, y, para usar su propio lenguaje, un agonista de él en pleno sentimiento trágico de la vida» (G. SOBEJANO, *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 1967, p. 318).

¹⁹ «La fe en Dios no estriba sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito. No para comprender el porqué, sino para sentir y sustentar el para qué último» (ST, 118).

racionalista», Unamuno no ve otra salida que la de aceptar el conflicto trágico entre razón y fe y vivir sobre él²⁰. Esta aceptación del conflicto no significa, en absoluto, resignación, claudicación, nihilismo pasivo. La opción por la fe religiosa no hace de ésta el salario de la renuncia, el resarcimiento diferido por la aceptación de una vida mediocre. No es búsqueda del consuelo que ayude a soportar el dolor del destierro y la opresión. Unamuno quiere hacer de la desesperación la base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética; quiere que el conflicto mismo constituya la fuente de sentido del obrar y el motivo unificador de la acción, que del sentimiento trágico broten hazañas heroicas. De ahí el valor ético ideal de la figura de Don Quijote, «un heroico desesperado, el héroe de la desesperación íntima y resignada, por eso es el eterno dechado de todo hombre cuya alma es un campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal» (ST, 95). La experiencia de la libertad es lucha contra el mundo de los hechos para ganar el sentido y la conciencia. En ese agonismo trágico se revela al hombre su verdadero destino. Por eso Unamuno exclama: «No quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí» (ST, 95). Pues cualquier certeza

²⁰ «El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza» (ST, 83). Por eso Unamuno se esfuerza en demostrar que el sentimiento trágico de la vida es «el fondo mismo de la conciencia de los individuos y de los pueblos cultos de hoy en día, es decir, de aquellos individuos que no padecen ni de estupidez intelectual ni de estupidez sentimental» (ST, 99).

absoluta, sea científica, ética o religiosa, acaba con la contradicción y destruye la libertad, dejando uno de cuestionarse, de preguntar, de buscar. La razón y la fe, el conocimiento y la vida son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. No hay libertad más que permaneciendo en el desgarramiento,

Y desde este temple vital, patético y trágico, Unamuno ofrece su versión del destino histórico de España y de su posición frente a Europa: «Apareceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice» (ST, 235). El quijotismo es la ciencia española de la tragedia de la vida, reveladora de nuestra visión castiza del mundo frente al optimismo racionalista europeo. Frente a la modernidad europea, el quijotismo representa una concepción del mundo enraizada en la intrahistoria del alma española e impregnada del idealismo de la acción heroica. Para Unamuno, por tanto, hay que buscar la esencia de lo español en los conquistadores, en la Contrarreforma, en Loyola y en la mística, metafísica del hombre según la economía de lo eterno²¹. Es decir, ese sentimiento trágico de la vida como heroicidad de la acción libre desde la desesperación y realización del sí mismo personal, cuya figura emblemá-

²¹ «Puesto que los españoles somos católicos, sepámoslo o no lo sepamos, queriéndolo o sin quererlo, y aunque alguno de nosotros presuma de racionalista o de ateo, acaso nuestra más honda labor de cultura y lo que vale más que de cultura, de religiosidad, es tratar de darnos cuenta de ese nuestro catolicismo subconsciente, social o popular» (ST, 217).

tica es Don Quijote, es, al mismo tiempo, para Unamuno, la cifra que condensa y expresa esa diferencia del alma española que debe ser afirmada, profundizada y defendida contra todo intento de suplantarla o de falsificarla.

En su programa filosófico-educativo, Ortega sale al paso, desde fechas muy tempranas, de este tragicismo patético y voluntarista, y frente a él plantea una puesta en forma cultural de España desde una actitud clasicista²². Y puesto que la base del tragicismo

²² Cfr. P. CEREZO, *op. cit.*, p. 89. Coincido, en lo fundamental, con la línea de interpretación desarrollada por el profesor Cerezo en este magnífico libro sobre Ortega, que abre perspectivas inéditas y enriquece sobremanera la aún escasa investigación sobre el gran filósofo español. En relación con la diferencia entre Unamuno y Ortega acompaña al contraste entre ambos alguna indicación de elementos comunes esenciales, si bien la comprensión del quijotismo unamuniano desde la clave del idealismo ético, muy interesante y sugestiva sin duda, no puede conducir a una aproximación excesiva entre Unamuno y Kant-Fichte, como podría dar la impresión a partir de pasajes en los que, caracterizando el tragicismo unamuniano, puede leerse: «Aquí reside la esencia del idealismo ético. Obra [el héroe] a impulsos de una conciencia pura del deber, lo que ha de hacerse aunque perezca el mundo, y aunque lo que de hecho ocurra es que la propia hazaña sucumba frente al mundo. Pero no importa el resultado, sino el esfuerzo y la intención. De ahí deriva también su sentido trágico: quiere lo imposible y lo quiere en cuanto tal, esto es, en su calidad pura de deber o imperativo categórico, aunque no engrane con el curso del mundo [...]. El idealismo moral —y por eso la mención que, a propósito de la hazaña, hacía Cohen de la *Tathandlung* de Fichte no era en modo alguno inoportuna— es la filosofía que sirve de justificación a la tragedia» (P. CEREZO, *op. cit.*, p. 138). Y, sin embargo, el propio Cerezo indica en alguna ocasión lo que antes he subrayado como uno de los elementos comunes entre Unamuno y Ortega, a saber, su oposición a la subordinación del hombre y de su vida a ningún ideal abstracto, a ningún imperativo universal de la razón práctica, ni siquiera a los dogmas formulados por la teología cristiana, orientándose su ideal de liber-

mo es esa concepción escéptica y pesimista de la razón que la comprende como poder contrario a la *exigencia vital de sentido*. Ortega ha de rectificar, ante todo, la oposición unamuniana razón-vida liberándola de su conflictividad y su dualismo antagónico. ¿Cómo romper esta oposición? Pues redefiniendo la razón como razón vital. El pensamiento es una función vital, o sea, un órgano o instrumento al servicio de la vida y, en este sentido, está regido por la ley de la utilidad subjetiva. Ahora bien, si fuera sólo eso, Ortega no habría hecho más que optar por un relativismo subjetivista frente al racionalismo clásico, lo que no es el caso. Pues, para él, el pensamiento tiene también la misión de reflejar el mundo de las cosas, estando en este sentido regido por la ley objetiva de la verdad. La razón es, pues, una función vital, pero que cumple leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de adecuarse a un régimen transvital (cfr. III, 166). De modo que, frente a la trágica discordia entre razón y vida, «la nota esencial de la nueva sensibilidad —dice Ortega— es precisamente la decisión de no olvidar nunca, y en ningún orden, que las funciones espirituales o de cultura son también, y a la vez que eso, funciones biológicas» (III, 169). El rechazo unamuniano al racionalismo discurría, a pesar de todo, por los cauces del dualismo establecido por Descartes. Su superación reafirma, en cambio, que no hay vida biológica y vida espiritual, sino una sola vida natu-

tad sólo por la desesperación de la fe como deseo de perfección. Es decir, en Unamuno la fe toma el partido de la vida contra ideales y valores absolutos —que es lo que le hace «hermano espiritual» de Nietzsche—, mientras en Kant y en Fichte lo absoluto es la primacía de la moral y sus imperativos.

ral y reflexiva, donde la reflexión recoge y potencia la intencionalidad preconsciente que actúa en el dinamismo mismo de la vida natural por el que ésta tiende a la autoconciencia²³.

La influencia de Goethe se manifiesta aquí con claridad. Como Goethe, Ortega tiene un concepto biográfico de la vida como autoformación, es decir, como tendencia a ser más que mera vida natural para perfeccionarse en cultura. La vida es orden en devenir, fértil en resultados futuros, estructurada según leyes de movimiento y en marcha hacia una mayor claridad. Es el devenir de la forma y la fuerza de las metamorfosis. Pues este impulso de la vida a superarse a sí misma es aspiración a la forma espiritual en la que la vida natural se trasciende y alcanza la figura de la libertad. Porque la naturaleza, como en Spinoza, es, para Goethe, unidad de materia y espíritu, es una totalidad dinámica que, renovándose, conserva su unidad. Así, formación es fusión dinámica de la dimensión subjetiva con la objetiva. El yo autobiográfico es el principio que da movilidad a la forma, constituyendo la posibilidad misma de la formación. Wilhelm Meister está poseído por la fuerza que lo impulsa a la formación. No es una forma estática de autorreflexión subjetiva, no es un yo dominador que posee su objeto, sino formación en sintonía metamórfica con el mundo natural y objetivo. En esta centralidad de lo objetivo radica la claridad. De modo que es la propia vida humana

²³ «La forma —escribe Ortega— sale del fondo. La forma es el órgano y el fondo la función que lo va creando [...]. Hay, pues, en la forma lo mismo que había en el fondo. Pero en aquella está manifestado, articulado, desenvuelto lo que en éste se hallaba con el carácter de tendencia o pura intención» (I, 366).

la que contiene una dimensión trascendente y universal en virtud de la cual sale de los límites de su mera particularidad para participar en algo objetivo que no es, sin embargo, algo ajeno a la propia vida.

La reflexión, pues, no es más que el movimiento por el que la vida se autosupera elevándose sobre sí misma: «Toda labor de cultura es una interpretación —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida. La vida es el texto eterno [...]. La cultura —arte o ciencia o política— es el comentario, *es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación*» (I, 357). Y la reflexión, elaborando el sentido implícito, espontáneo, de la vida en intencionalidad objetiva y autoconsciente, resuelve las exigencias de la vida inmediata proporcionando seguridad, es decir, permite a la vida entrar en posesión de sí misma y ser libre. Se perfila así una idea de autodesarrollo unida al reconocimiento de límites. Pues la posesión de sí mismo se logra mediante la autolimitación, condición para llegar a ser más grande que esa realidad que impone límites, es decir, para realizar ese perfeccionamiento de la propia naturaleza que ella misma lleva como potencialidad dentro de sí misma. La libertad queda entonces muy lejos de aparecer como el resultado de una lucha trágica contra el sinsentido del mundo en favor de una fe que sólo puede sustentarse en el propio esfuerzo. Atenta a las posibilidades que la vida ofrece, la reflexión explora el mundo, lo interpreta, se decide en función de esas posibilidades, y así el hombre puede llevar a cabo la tarea de su autoformación como desarrollo activo y creativo de la propia libertad.

Lo que tienen en común las diferentes formas de cultura, producto de la reflexión —arte, ciencia, polí-

tica, etc.— es el *acto creador*, pero entendido —dice Ortega— como aquél en que se extrae el *logos* de algo que todavía era insignificante. En virtud de este acto, lo que era para nosotros vida espontánea e inmediata se convierte en objeto purificado, libre de la arbitrariedad y el capricho. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia sólo son nombres que designan aquellas porciones de la vida de que todavía no se ha extraído el espíritu que encierran. La cultura tiene, como meta suprema, un ideal de claridad, un esclarecimiento de la vida que es la realidad radical, pero que se nos da bajo la especie de vida individual. La misión de la cultura, según Ortega, es, por tanto, formar sobre nuestras existencias personales, siempre azarosas y problemáticas, como una zona de vida ideal. Todo lo individual, lo inmediato y circunstancial, resulta, como tal, casual y falto de significación. Es preciso extraer su espíritu, su sentido, su conexión y unidad. Lo que significa que la claridad no está en el mundo patente de las puras impresiones inmediatas, como a primera vista podríamos sentirnos inclinados a suponer, sino en mundos latentes constituidos por estructuras²⁴.

²⁴ «Claridad significa tranquila posesión espiritual, dominio suficiente de nuestra conciencia sobre las imágenes, un no padecer inquietud ante la amenaza de que el objeto apresado nos huya» (I, 357). Tendría, pues, razón, en cierto modo, H. READ, «Mediodía y noche oscura. Algunas observaciones sobre la filosofía del arte de Ortega y Gasset», *Revista de Occidente*, 1966 (40), que apunta cómo la claridad, con ser un ideal encomiable, no es, sin embargo, el único ideal posible para toda forma cultural. Existe también otro ideal opuesto, que no es un ideal de oscuridad ni de opacidad, sino de matiz, de sutiles tintes y contornos indefinidos. En arte, el impresionismo y quizás toda la tradición romántica lo encarnarían. Su símbolo podría ser el otoño de Keats, estación de brumas y de

Ortega considera, pues, el mecanismo reflexivo actuando en la vida espontánea, insegura y problemática; gracias a él, la vida se trasciende en cultura y alcanza la libertad. El concepto recupera en este planteamiento su valor gnoseológico clásico, frente a la reducción instrumentalista a que lo sometía Unamuno, convirtiéndose en «el órgano normal de la profundidad» (I, 349). Es en este aspecto, sobre todo, donde Ortega, en una primera etapa de su pensamiento, muestra su dependencia respecto de la doctrina fenomenológica de la razón que trasciende el mundo de los fenómenos para alcanzar, mediante la intuición, las esencias. Más adelante, bajo el influjo de Heidegger, Ortega comprenderá la reflexión como reflexión hermenéutica, rompiendo así con los originarios fundamentos fenomenológicos de su pensamiento²⁵. Pero en este momento, Ortega

madura fecundidad. El equivalente filosófico de este amor a la noche, a la bruma, sería una afirmación de la naturaleza positiva de la duda y la indeterminación. Ortega ve que la duda no se opone a la creencia, sino que es un tipo más de creencia, aquella que permite evitar actitudes dogmáticas en filosofía. No obstante —concluye Read—, Ortega no hace concesiones contra su ideal de claridad en la cultura, cuya misión es rescatar la vida del abismo de la inseguridad: «Sólo cuando algo ha sido pensado cae debajo de nuestro poder» (I, 354). Es decir, el concepto es el órgano propio y natural para la posesión de las cosas. En el arte, en cambio, «bajo las formas más diversas, todo gran estilo encierra un fulgor de mediodía y es serenidad vertida sobre las borrascas» (I, 359).

²⁵ Sobre la relación de Ortega con la Fenomenología y su posterior desvinculación de ella, cfr. P. CEREZO, *op. cit.*, pp. 191-301; Ph. W. SILVER, *Fenomenología y razón vital. Génesis de «Meditaciones del Quijote»*, Alianza, Madrid, 1978; N. R. ÖRRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979; R. O'CONNOR, «Ortega's reformulation of husserlian phenomenology», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1979-1980 (40), pp. 53-63; J. SAN MARTÍN (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, UNED, Madrid, 1992.

acepta la tesis fenomenológica según la cual la razón puede intuir las estructuras, los significados e integrar los en un sistema absoluto de relaciones²⁶. Pues con esta tesis la Fenomenología se presentaba como superación del psicologismo y del positivismo, transformando la razón analítica en una razón conceptual capaz de unificar las impresiones del mundo de la vida dándoles estabilidad en el concepto. Toda abstracción sobre la realidad necesita acreditarse mostrándonos su origen en el acontecimiento concreto donde se origina esa abstracción. Pero a su vez, para que algo pueda ser conocido, necesita convertirse en momento abstracto e invariante entre el acontecimiento y su conocimiento. Lo que liga esos momentos abstractos es, según Ortega, que tales se dan en una realidad así estructurada en su concreción vital. La formalización en estructuras de esa consistencia vital es posible porque esa consistencia se impone al conocimiento²⁷. Por eso, en sentido estricto, no se encuentra en Ortega un discurso sobre las esencias ocultas, sobre la interioridad que no se muestra. Él habla, en clave fenomenológica, de un núcleo interior de verdad en la pulpa del mundo de la vida. Si el con-

²⁶ Para Ortega, todo acto cultural consiste en clarificar la profundidad de la vida, esclarecer su sentido verdadero, que no es sino lo que cada cosa tiene de reflejo de las demás. El sentido de una cosa no es, en último término, sino la forma suprema de su coexistencia con las demás cosas. Ésa es su dimensión de profundidad que se expresa en el concepto: «Si la impresión de una cosa nos da su materia, su carne, el concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura. Lo que hay entre las cosas es el contenido del concepto» (I, 351).

²⁷ «La misión del intelecto no es proyectar sus formas sobre el caos de datos percibidos, sino precisamente lo contrario. La característica del pensar, su forma constitutiva, consiste en adoptar la forma de los objetos, hacer de estos su principio y norma» (IV, 538).

cepto esclarece la determinación propia de la cosa —su «sentido inmanente», la «estructura invariante de las impresiones», su «orden interno»—, es porque consiste él mismo en un sistema que se desarrolla, vida él mismo que se articula en la discontinuidad de lo visible. Por ello, el concepto es, para Ortega, la forma de visión activa, interpretativa, en la que se nos revela el fondo de la realidad, no otorgándole un sentido creado por la propia subjetividad, sino descubriéndolo como objetividad en la realidad misma.

Pues bien, esta razón vital conceptual es también una razón práctica, orientadora de la vida en su relación con el mundo. En este sentido, *intelligere* significa, ante todo, formarse ideas adecuadas de los límites, que disuaden de la ilusa pretensión de traspasarlos; es decir, significa conocer el ámbito en el que cada individuo puede ser libre y creativo. En Unamuno, la tensión trágica se genera como desprecio de lo transitorio y sobrehumana afirmación de lo divino, como contradicción irreconciliable de ambos mundos. Ortega supera ese espíritu trágico sustituyendo los anhelos del corazón por la realidad como posibilidad, a partir de una reconciliación gozosa entre hombre y mundo. Así, si Don Quijote es, para Unamuno, la figura trágica de la libertad, el héroe de la autofragmentación por el dolor, es un héroe trágico en la medida en que simboliza el espíritu de la fe en lo divino que lucha por afirmarse frente a la facticidad inerte del curso del mundo. Don Quijote es «el caballero de la esperanza en lo absurdo racional» que no se rinde nunca ni disminuye su entusiasmo a pesar de los fracasos; al contrario, cuanto mayor es el esfuerzo y el sufrimiento más se acredita su libertad, es decir, su voluntad de perfección, de utopía, y mejor es la prueba de su

supremo anhelo. Sólo esta resolución hace de él un héroe, es decir, un hombre libre, pues lo arranca del mundo banal y de su cotidianeidad estable, sustentada en la seguridad de lo habitual y de lo convencional, y lo empuja tras la ley del corazón y la virtud que se afirma y vive gracias al propio esfuerzo. La vocación, en cuanto voz interior de este anhelo, tiene, en Unamuno, un sentido de fuerte connotación religiosa, pues es la llamada de nuestro destino ideal, sentido de nuestra existencia personal, que nos exige ser fieles a él a pesar de la hostilidad del mundo. La libertad, pues, se entiende así como una fuerza espiritual en conflicto trágico con el mundo, pues no tiene posibilidad de mediarse racionalmente con él ni de realizarse sino contra él, al margen de su dinámica.

Contra un planteamiento así, Ortega exclama: «Volvamos la espalda a las éticas mágicas y quedémonos con la única aceptable, que hace veintiséis siglos resumió Píndaro en su ilustre imperativo: *Llega a ser el que eres*. Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza.» (III, 102). La orientación intimista y espiritualista de ese tragicismo no sabe apreciar la riqueza y plenitud de la realidad, inmerso como está en ese antagonismo agónico entre utopía y facticidad como mundos irreconciliables. Por eso, la voluntad del héroe trágico se manifiesta como hazaña, como lo que debe ser hecho aunque sea imposible, pues es lo digno de ser hecho, aunque sea contrario a la marcha del mundo. En Ortega, en cambio, la voluntad del héroe es voluntad de aventura²⁸, es decir, una voluntad atenta a lo posible, que explora el

²⁸ Para esta contraposición entre hazaña y aventura, cfr. P. CERESO, *op. cit.*, pp. 120-127 y 365-368.

mundo y desarrolla una acción creativa como despliegue de su propia potencialidad. No es una voluntad regida mecánicamente por un determinismo fisiológico, psicológico o social, ni tampoco está ligada trascendentalmente a ideales abstractos y absolutos. Por eso es libre y lujosa, y se desenvuelve propiamente como aventura. Si la hazaña aparece como heroicidad a partir de su vinculación con la utopía, la aventura, por el contrario, está vinculada con el poder-ser y con una comprensión de la vida como desarrollo de posibilidades. Esto no significa renuncia a los ideales, conformismo. También para Ortega la vida humana, *como tarea de libertad, es heroísmo. Sólo que este heroísmo no depende de ningún sentimiento ético-religioso de carácter trascendente, sino de un deseo de perfección que trabaja ya en el seno de la vida misma promoviéndola hacia su ideal plenitud. Lo heroico no equivale ya a lo extraordinario, sino que se pone en relación con la realización del proyecto vital de cada hombre, sin perder valor ni dignidad; no implica una lucha trágica con el mundo para afirmar un ideal imposible, sino una batalla contra la presión de lo amorfo, una resistencia contra lo convencional por la originalidad de sí mismo: «Porque ser héroe consiste en ser uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos imponga unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros y sólo en nosotros el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad» (I, 390).*

Así, si la hazaña es la heroicidad en el marco de una concepción dualista del mundo de resonancias platónicas —el que vale es el mundo trascendente

de las verdades y los valores sobrenaturales, frente al que el mundo empírico está desprovisto de valor—, la aventura nos integra en la marcha del mundo haciéndonos creativamente partícipes en la emergencia de su significado y valor. El mundo acoge al yo y lo desposee de su inmovilismo y de su abstracción, haciéndolo aparecer como vida concreta. No cabe huida ni desprecio del mundo, pues la libertad lo es sólo en él como empresa o acción en la que se ponen a prueba, al mismo tiempo, la propia vitalidad y las virtualidades operantes en la realidad. La vocación ya no es la voz interior de lo trascendente en el alma, sino la llamada de la vida a su realización. Y, como la vida es yo y circunstancia, la vocación es también un requerimiento que viene de las cosas mismas²⁹. Es decir, la autorrealización no es una creación voluntarista de sentido, heroica y desesperada, ni lo que la motiva y la guía es la fe en lo sobrenatural, sino la resolución de hacer posible lo posible. La vocación es como el cumplimiento (*Erfüllung*) o revelación de lo que una individualidad (un hombre, o un pueblo) lleva en sí como su destino más propio. No se quieren ideales como valores absolutos, sino que se quiere la posibilidad para hacer de lo ideal algo real y efectivo. Querer es querer lo mejor que en cada situación pueda hacerse, es decir, es aceptar y asumir una norma objetiva de bondad. Pero esta norma objetiva no es otra que la de aquél perfeccionamiento en el que se consuman las mejores posibilidades de ser de lo existente.

²⁹ Como dice Cerezo, «Ortega no deja lugar al voluntarismo. No se elige la vocación sino que se la descubre, se encuentra uno con ella en lo abierto de la circunstancia, sintiéndose requerido a ser lo que en cada caso tiene que ser» (P. CEREZO, *op. cit.*, p. 127).

Cuando se quiere algo, se quiere porque se cree que es lo mejor, y estamos satisfechos con nosotros mismos cuando seguimos esa norma de la voluntad que existe independientemente de nuestro capricho como algo objetivo, pero que se nos muestra en la acción misma: «Si sabemos mirarla, toda realidad nos enseñará su defecto y su norma, su pecado y su deber» (III, 102). La objetividad no le viene, pues, a la norma de su trascendencia absoluta, de su valor en sí metafísico, sino de las condiciones mismas de lo que es. La norma surge de la acción, iluminando el sentido de ésta. La norma es así la forma misma que el individuo ve que toma su destino. No es un mandato impuesto, sino el sentido necesario que se despliega en sus actos, la cosa (*die Sache*) que su acción le revela. Por eso la suplantación de lo real por lo absolutamente deseable —dice Ortega— es un síntoma de puerilidad³⁰: «Sólo debe ser lo que puede ser, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es [...]. Lo que una cosa debe ser no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta» (III, 101).

Ortega dibuja así un modelo de existencia alternativo al unamuniano héroe trágico de la hazaña, que no es más que una reformulación del héroe cristiano. Frente a su perfil de hombre internamente escindido, trágico y patético, Ortega apuesta por la autoafirmación de la vida que se supera en cultura y libertad mediante el ejercicio de la razón, convertida en función vital y en órgano de libertad. Frente a la exalta-

³⁰ Véase, como desarrollo de esta idea, el ensayo de Ortega titulado *Biología y Pedagogía*, en II, pp. 267-299.

ción unamuniana del conflicto y del sufrimiento, Ortega proclama el placer de la creatividad y el sentimiento jovial de la existencia, que la experimenta como exaltación gozosa de la propia potencia vital y de la tendencia ascendente de la vida a superarse siempre más allá de toda versión cerrada y estática de sí misma. Y desde esta actitud construye su propuesta de salvación de la circunstancia española. En realidad, para Ortega, el destino del yo y el de la circunstancia es el mismo. El yo sólo realiza el proyecto de sí mismo en íntima conexión y trato con la objetividad de la cultura, entrando en posesión de sí mismo mediante el dominio conceptual del contenido vital de la vivencia inmediata. Por eso dice Ortega: «El destino concreto de cada hombre es la reabsorción de su circunstancia» (I, 322). Con esto quiere decir que el yo no se autoforma, no se constituye como sujeto de reflexión y, por tanto, como sujeto en libertad —o sea, no se salva—, si no salva también al mundo, si no se hace cargo de su circunstancia entrando en posesión de su sentido inmanente y de su valor cultural. Pues bien, Ortega cree que, para que el hombre español eleve su vida adhiriéndose con decisión a este ejercicio de la reflexión y de la libertad, necesita esa actitud vital de la clasicidad como aceptación gozosa de sí mismo. Por eso propone una cultura de la tierra y de la felicidad frente al sobrenaturalismo utópico unamuniano y su exaltación de la fe cristiana. Su orientación vital es abiertamente postcristiana, naturalista y mundana. Contra el sentimiento trágico de la vida quiere promover el sentimiento gozoso de identificación con la vitalidad del mundo al que pertenecemos, búsqueda de su profundidad y de su sentido, placer y disfrute de la transformación creativa de lo existente en busca de

su plenitud. Este nuevo sentimiento vital es característico de la salud, a diferencia del morbosos desgarramiento producido por la discordia interior. Como tal —piensa Ortega— produciría una metamorfosis del horizonte mental de España, en la medida en que, gracias a él, se desarrollarían las cualidades de las que carecemos: el entusiasmo por lo excelente, el amor a la verdad, la admiración por lo superior, la voluntad de diálogo, la serena confianza, el placer del juego..., resultado todas ellas, en última instancia, de un estar el individuo en armonía con su propia vida y con el mundo, y de una voluntad afirmativa que quiere y se empeña en lo mejor, gozando en su realización con el despliegue mismo de su propia potencia.

3. CERVANTES Y LA TRAGICOMEDIA DE LA VIDA

En toda esta contestación que Ortega parece desarrollar frente a la propuesta unamuniana de una salvación de España por la fe y por el sentimiento trágico de la vida no podía faltar, naturalmente, la reinterpretación de esa proyección del destino humano, en general, y del de España en particular, tal como la realiza Unamuno en la figura de Don Quijote. También, para Ortega, es el *Quijote* el guardián del secreto español, del equívoco de la cultura española: «¿Habrá un libro —nos dice— más profundo que esta humilde novela de aire burlesco? Y, sin embargo, ¿qué es el *Quijote*? ¿Sabemos bien lo que de la vida aspira a sugerimos? Las breves iluminaciones que sobre él han caído proceden de almas extranjeras: Schelling, Heine, Turgeniev [...]. Claridades momentáneas e insuficientes. Para estos hombres era el *Quijote* una divina curiosi-

dad: no era, como para nosotros, *el problema de su destino* [...]. Es, por lo menos, dudoso que haya otros libros españoles verdaderamente profundos. Razón de más para que concentremos en el *Quijote* la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España?» (I, 359-360). Pero respecto al *Quijote*, Ortega no va a insistir tanto en una relectura del alma del personaje cuanto en lo que significa y representa el estilo de su autor. *Meditaciones del Quijote* no es un estudio de la figura de Don Quijote en lo que significa o pueda significar, sino, más bien, un análisis del estilo de Cervantes, de «la manera cervantina de acercarse a las cosas» (I, 363), que Ortega identifica con la clasicidad. Así pues, frente al quijotismo unamuniano del personaje, Ortega descubre el quijotismo de la novela cervantina.

Cervantes representaría, por tanto, desde esta perspectiva, la expresión cíclica de la autolimitación clásica, el equilibrio entre la pujanza de lo vital y el poder de la reflexión que habla en él el lenguaje de la ironía. El estilo cervantino no es el estilo melodramático de las efusiones sentimentales y del patetismo. Si, para Unamuno, es Don Quijote el símbolo del desgarramiento trágico entre el entusiasmo de la fe y la evidencia de su fracaso a causa de la hostilidad del mundo que le hace burla, el estilo de Cervantes —dice Ortega— indica una actitud totalmente extraña a ese dualismo. Cervantes juega a la integración, no a la confrontación de los contrarios. Su actitud es la de la reflexión y la serenidad ante la distancia entre lo ideal y lo real, cuya relación de equilibrio se plasma en un género literario apropiado, la tragicomedia o novela. Es cierto, tal vez, que el clasicismo de Cervantes podría estar un tanto «desequilibrado» en el sentido contrario, por ejemplo, al de Shakespeare, pues «no

existe libro alguno en que hallemos menos anticipaciones, menos indicios para su propia interpretación» (I, 360). Es decir, el elemento de la reflexión queda, en el *Quijote*, ahogado a veces por la sobreabundancia densa y exuberante de los acontecimientos, en medio de cuyo torrente no es fácil descubrir un sentido conceptual. No obstante, su poder de alusiones simbólicas al sentido universal de la vida encuentra difícil parangón. Para Ortega, «nunca faltan en Shakespeare como una sutil línea de conceptos puestos en el último plano de la inspiración como pauta delicadísima donde nuestros ojos se orientan mientras atravesamos su fantástica selva de poesía. Más o menos, Shakespeare se explica siempre a sí mismo» (I, 360)³¹. Por eso, confrontado con Cervantes, Shakespeare le parece a Ortega un «ideólogo». El *Quijote*, en cambio, carece de todos esos contrapuntos reflexivos, de esas sutiles líneas de conceptos y deducciones en los que la comprensión iría enseguida a apoyarse. La incitación al concepto se produce en él mediante una pedagogía de la alusión, verdadera pedagogía delicada y profunda que señala un posible camino a seguir para superar el sensualismo de nuestro idiosincrásico modo español de ser en el mundo.

Pero ¿en qué sentido más preciso es clásico Cervantes? ¿Qué entiende Ortega, en definitiva, por clasicidad? Ya he señalado la dependencia de esta actitud

³¹ Ortega recoge aquí la opinión de Goethe sobre los dramas de Shakespeare. Refiriéndose a este autor, dice Goethe: «Le falta unidad; dependía de su época, lo mismo que cualquier otro. Los Schlegel pueden decir lo que quieran. Shakespeare es un poeta épico y filosófico, más que dramático» (citado por W. DILTHEY, *Obras completas*, vol. IX, trad. cast. E. Uranga, FCE, México, 1978, p. 138).

orteguiana respecto a Goethe, cuyo emblema era el interés por el mundo objetivo de lo sensible y fenoménico, a distancia de toda clase de intimismo exclusivista e idealismo subjetivista. Ilustrativa, a este respecto, era su desconfianza respecto al precepto délfico *conócete a ti mismo*, considerado por Hegel como la máxima más alta de la vida espiritual, en cuanto conciencia que un individuo tiene de sí mismo en el contexto de los procesos de su tiempo. Pero aquí Goethe no se oponía tanto a Hegel cuanto a ciertos románticos que, en su opinión, se dejaban guiar por sus hipocondríacos humores subjetivos y les gustaba macerarse en la propia interioridad: «Confieso —dice Goethe— que el gran objetivo, que parece tan importante, expresado en la máxima *conócete a ti mismo*, me ha inspirado siempre algunas sospechas, como si fuese una astucia de sacerdotes secretamente aliados que quisieran confundir al hombre presentándole exigencias inalcanzables y distrayéndole de la actividad en el mundo externo. El hombre se conoce a sí mismo sólo en cuanto conoce el mundo, del cual se da cuenta sólo en sí mismo, así como en el mundo toma conciencia de sí»³². La actitud clásica es, pues, esta actitud activa ante el mundo objetivo, muy distinta del confuso entusiasmo de pretensiones irrealizables que llevan al individuo a desentenderse del mundo empírico. Pero la diferencia originaria entre estas dos actitudes resulta, en último extremo, de una elección fundamental entre el rechazo o la aceptación de la autolimitación: «Todo classicismo —escribe Ortega— supone una limitación previa del horizonte

³² J. W. GOETHE, *Schriften zur Morphologie*, ed. D. Kuhn, Deutscher Klassiker Verlag, Francfort, 1987, pp. 595-596.

ideológico y sentimental. Merced a esta reducción el espíritu domina lo que ve y su visión es clara y exacta. Por esto lleva el classicismo anejo el carácter de perfección» (II, 24). La actitud opuesta a esta medida es la «voluptuosidad de infinitudes, un ansia de integridad ilimitada, un quererlo todo y ser incapaz de renunciar a nada» (II, 25). El programa orteguiano de salvación por el conocimiento es clásico porque en él se comprende por *salvar* aceptar la realidad inmediata e intentar redimirla extrayendo su sentido, es decir, llevarla de una manera creativa a la plenitud de su significado. La autolimitación es un constitutivo básico de esta concepción del conocimiento que busca en la individualidad de cada cosa su original singularidad, único antídoto contra el *Streben* faústico hacia una universalidad en la que se diluyen los aspectos característicos de cada cosa singular. Negarme a mí mismo representa acoger en mí el objeto de la forma más pura. No obstante, en realidad, la autolimitación es aquí propiamente tensión de un saber del valor de los entes individuales en su concreción y la complementaria necesidad de mantenerlos en comunicación entre sí mediante el desarrollo del lado universal de la singularidad. Si Goethe insistía en la persistencia, en cada cosa, de un elemento indestructible, lo que pretendía con ello era contrarrestar y equilibrar las interpretaciones unilaterales del Uno-Todo, según las cuales lo singular debe anonadarse cuanto mayor es su deseo de vivir. Para Goethe, la individuación es sinónimo de un insistir en sí mismo, que resulta de un estar apoyado sobre el fondo de la vida. Por eso, hay que limitarse para poder comprender esa vida divina de la naturaleza, y hay que concentrarse en sí para poder intensificar en cada instante la propia potencia

de existir. Es en este marco teórico donde el *Bildungstrieb*, el deseo de formación como impulso a salir fuera de sí para dilatar (*Erweiterung*) la experiencia y plasmarse en contacto con el mundo, no agota ni sustituye el fondo del alma. He aquí por qué la aceptación del límite, como distintivo de la clasicidad, implica la valoración positiva de lo individual y la insistencia en las cosas singulares. Clásico es, pues, quien deja ser a las cosas, quien las disfruta y las aprecia abriéndose a ellas, las respeta y las trata según la propia medida de su ser.

En este sentido, Ortega puede considerar la clasicidad como la actitud filosófica genuina, frente a las formas apasionadas y equívocas de filosofar que confunden la filosofía con la fe o con la poesía. En dirección contraria a la ciencia y para compensar sus efectos reificantes, estas formas de filosofar intentan una transformación ética o una transfiguración poética del mundo siguiendo un irrefrenable impulso a la superación de los límites para desahogar así los anhelos del corazón. No interesa tanto el conocimiento o la explicación de lo existente cuanto la predicación en favor de la humanización del mundo para que impere en él la bondad; o bien la reencantación poética de la vida para tratar de redimirla de la vulgaridad y de la amenaza de su hundimiento en la insignificancia. Para Ortega, en cambio, la filosofía no responde a ningún afán de subjetivizar a impulsos del deseo de que las cosas concuerden con las necesidades afectivas de los individuos, sino que tiene como motivación el deseo objetivo de lo perfecto; es amor al conocimiento y a la verdad, ejercicio de contemplación como lo entendió Platón.

Este motivo platónico del amor, como motivación de la actitud contemplativa, contiene una clave

importante de identificación y de diferenciación de la actitud clasicista. Por ejemplo, para Unamuno, amor es compasión, egotismo: «Si miras al universo —dice— lo más cerca y lo más dentro que puedes mirarlo, que es en tí mismo; si sientes y no ya sólo contemplas las cosas todas en tu conciencia, donde todas ellas han dejado su dolorosa huella, llegarás al hondón del tedio de la existencia, al pozo de vanidad de vanidades. Y así es como llegarás a compadecerlo todo, al amor universal» (ST, 108). El estimulante de la conciencia es aquí el sufrimiento, testigo de la inadecuación del mundo fenoménico con las exigencias del corazón. Y lo que hace sufrir es precisamente la experiencia de la limitación, la conciencia del propio límite: «Podemos abarcarlo todo o casi todo con el conocimiento y el deseo, nada o casi nada con la voluntad» (ST, 110). Unamuno y Ortega pueden, pues, llegar a coincidir en una descripción formal del goce del amor, pero en uno y en otro este goce tiene significados muy distintos. Para Unamuno, «cuando se goza olvidarse uno de sí mismo, de que existe, pasa a otro, a lo ajeno, se enajena. Y sólo se ensimisma, se vuelve a sí mismo, a ser él en el dolor» (ST, 109). Para Ortega, «hay en el amor una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de ésta, que las funde con nosotros. Tal ligamen y penetración nos hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado» (I, 313). Es decir, en ambas definiciones el amor es una fuerza de superación de la propia individualidad para transportarse y adentrarse en otro ser. Pero en Unamuno, esta tensión gozosa significa pérdida de sí mismo, enajenación de la conciencia. En Ortega, en cambio, es el eros

que, apreciando en la visión contemplativa el valor singular del otro ser, no sintiéndose movido hacia él por un mero afán de uso y de apropiación, ensancha y enriquece la propia individualidad en virtud del conocimiento objetivo de la perfección de ese ser. El estímulo del conocimiento es, pues, el placer de este amor en el que la experiencia de la limitación de lo individual no frustra las expectativas del filósofo, sino que se integra en el ejercicio mismo de la contemplación.

Pues bien, esta apuesta por la objetividad, este temple contemplativo de reflexión serena que no descompensan los antagonismos idealidad-realidad, divino-humano sería la actitud y el estilo mental que plasma Cervantes en el género literario de la novela, en el que se equilibra de un modo muy preciso el régimen de lo ideal y lo real. Lo empírico, lo fáctico desempeña en la novela un papel de contrapunto de la imaginación aventurera. Así la idealidad no campea libremente, como en los antiguos libros de caballería, sino que es idealidad a la que se impone la necesidad de contar también con el sentido de lo real, y no sólo con su mera materialidad fáctica. Y el Quijote puede ser, también para Ortega, un evangelio de salvación para un pueblo descarriado en cuanto que puede servirnos de vacuna, tanto contra la alucinación del utopismo idealista, cuanto contra la resignación gris del conformismo escéptico. En esta virtualidad del libro cervantino juega un papel importantísimo la ironía, es decir, la relativización de todo lo que se ofrece como algo ya constituido, acabado y absoluto, desprendimiento de sí mismo en la aceptación de la autolimitación y, por tanto, autoliberación del yo para elevarse a una postura integradora, frente a la unilateralidad del fanatismo

o del dogmatismo de posiciones ideales absolutas. La ironía no es, en este sentido, una acción destructiva, aniquiladora, sino que se limita a relativizar; viendo cada cosa desde su opuesta, busca el límite en su complementaria, para inscribir así a ambas en sus justas proporciones, en su condición de fragmento.

Se podría concentrar, pues, el sentido de la rectificación orteguiana de la interpretación unamuniana de Don Quijote en este motivo de la transformación irónica de la hazaña en la aventura, como ha señalado Cerezo. En efecto, en Unamuno, el valor de la acción es el valor heroico del esfuerzo en sí. El valor de la hazaña se debe a la estimación incondicional de la utopía prácticamente inalcanzable de su pretensión. En realidad, no es que se quiera el esfuerzo por sí mismo, sino que se obra más bien a impulsos de la ley del corazón y su deseo incontenible de humanizar el mundo. Por eso no importa el resultado, sino la intención, que es tanto más pura cuanto más inasequible es el propósito. De ahí deriva su sentido trágico: quiere lo imposible. Así, a la acción le falta una finalidad objetiva. El héroe trágico unamuniano pierde el sentido de integridad de su propia vida, vive alienado, renuncia a la existencia para poder existir. El suyo no es un querer objetivo, pues, aunque persigue la transformación del mundo, lo que le importa de veras es el triunfo de su fe sobre todas las cosas. Y por eso mismo este héroe es invulnerable al desaliento ya que cuenta de antemano con la derrota, la cual no le sirve de aviso de su extravío, sino que funciona, en realidad, como confirmación de la magnitud del esfuerzo y, por tanto, de la grandeza de la heroicidad misma.

Ortega, por su parte, piensa en una acción heroica

nacida de la voluntad de ser. El héroe orteguiano no busca metas infinitas exhumadas de una interioridad convulsa y desesperada, sino que su camino es el del pensamiento objetivo, visual, abierto al mundo. Desaparece el espíritu de utopía y, en su lugar, aparece la posibilidad aún pendiente de ser. Héroe es quien lucha contra la resistencia de la naturaleza y la presión de la sociedad para llevar a cabo esa posibilidad aún no realizada. Cuenta con la realidad y sabe mediar con ella, de modo que la suya es una efectiva voluntad de ser, que quiere lo posible como verificación de su poder. Este héroe tiene en contra suya la realidad establecida, la inercia de la convención, «aquello por negar lo cual es un héroe» (I, 395), pero tiene a su favor la tendencia misma de la posibilidad hacia su actualización. Así, la tarea heroica se sitúa en lo cotidiano, en el afronte del yo con su circunstancia. Ortega resitúa la acción en sus límites, en su presente, en la circunstancia. Inserta en ella lo imponderado, en el tiempo la eternidad, en el instante la plenitud, huyendo de la melancolía y el disgusto de la caducidad, del miedo y de la esperanza como pasiones morbosas. Éste es el mensaje que trasciende de la novela cervantina y del tratamiento burlesco de su héroe: «Cervantes —dice Ortega— compuso en su Quijote la crítica del esfuerzo puro» (II, 559), que relativiza el idealismo desahogado, pero sin renunciar a la voluntad de aventura. Por otra parte, si lo que define a un pueblo es un estilo de vida, este se suele mostrar estéticamente en formas artísticas en las que queda representado el destino de ese pueblo. Cervantes constituye, respecto a España, tal vez la mayor de esas experiencias. Por eso, la «Meditación preliminar» de *Meditaciones del Quijote* es una exposición

programática de la teoría de la razón vital desarrollada a modo de clave de lectura de la obra cervantina. Y la «Meditación primera» (única que hay además de la preliminar) está dedicada a la novela. Es una teoría de la novela, que la presenta como el género anfibio en el que lo real y lo ideal están tanto dentro como fuera lo uno respecto de lo otro, en una dinámica de reabsorción recíproca.

En efecto, en la novela ve Ortega, ante todo, el contrapunto estético del género épico, tanto en lo que se refiere al tema como a la forma de expresarlo. Pues, mientras el tema de la épica es la absoluta antigüedad, el pasado ideal, y su instrumento de poetización y de actualización es la leyenda, o sea, un contar lo que pasó, el novelista cumple la tarea de presentarnos la actualidad como tal actualidad mediante el arte de la descripción, un contar lo que pasa, describir lo que sucede. Ahora bien, el arte literario, como toda forma artística, no es lo que hace poético un tema. El arte es sólo la técnica, el mecanismo de actualización, mientras es el *acto creador*, como antes se ha visto, el que constituye los objetos bellos. Para un griego, pues, poético era estrictamente sólo lo más antiguo, lo originario en el orden del tiempo. Pero si la belleza era un atributo propio de las cosas originarias y esenciales, es decir, de lo que contiene en sí la causa, la norma y el modelo de los fenómenos, entonces lo accidental, lo momentáneo, lo actual tenía que parecerles carente de belleza y de poesía. Lo poético era sólo ese universo cerrado del mito épico, compuesto exclusivamente de objetos esenciales y ejemplares que fueron realidad cuando nuestro mundo y nuestra vida no habían comenzado aún a existir: «El *stock* de mitos que constituyen a la vez la religión, la física y la

historia tradicionales, encierra todo el material poético del arte griego en su buena época. El poeta tiene que partir de él y dentro de él moverse» (I, 372). Por el contrario, la novela toma sus temas y sus personajes, no de esa atmósfera estética y poética que es el mito, sino de la calle, de la realidad social, de la vida cotidiana, es decir, de la circunstancia vivida por el autor y el lector. Mientras las figuras épicas son naturalezas únicas e incomparables que tienen por sí mismas valor poético, los personajes de la novela son típicos y extrapoéticos, representantes de seres humanos que solemos encontrar en nuestro entorno vital. Pero, entonces, ¿cómo pueden ser poéticos tales personajes? ¿Cómo entra la belleza a transfigurar la realidad actual y cotidiana?: «Por sí misma —dice Ortega—, mirada en sentido directo, no lo sería nunca; esto es privilegio sólo de lo mítico. Mas podemos tomarla oblicuamente como destrucción del mito, como crítica del mito. En esta forma la realidad, que es de naturaleza inerte e insignificante, adquiere un movimiento, se convierte en un poder activo de agresión al orbe cristalino de lo ideal. Roto el encanto de éste, cae en polvillo irisado que va perdiendo sus colores hasta volverse pardo terruño. A esta escena asistimos en toda novela» (I, 384).

Se diría, pues, que la ironía es el recurso por el que la novela puede ser una obra de arte. Frente a la belleza ideal de los contenidos del orbe mítico, la novela está presidida por la conciencia crítica de la limitación, y, por tanto, también por la conciencia de la insuficiencia de toda singular poetización de lo ideal respecto a una imaginable perfección absoluta de la cual querría ser expresión. La ironía, que se manifiesta en la novela como lucidez crítica, suscita así y expresa

el contraste paradójico entre lo ideal y lo real, establece una determinada relación entre estos elementos inconciliables, trascendiendo de ella una llamada, no sólo a la calma, sino también a la autosuperación. Pues esta ironía abre un campo de autorreflexión en una forma de arte que se convierte en médium de la autorrepresentación. En ella el yo se proyecta desarrollando su propia libertad, a la vez que alcanza a valorar el valor y dignidad de la autolimitación como capacidad necesaria para la realización de esa libertad. El carácter poético de la novela, frente al universo ideal del mito, radicaría, por tanto, en su capacidad de expresar una objetividad artística a través de la acción relativizadora del entusiasmo idealista —la ironía es relativización de lo ideal y relativización de esa relativización—, constituyéndose como conciencia de lo posible. Pues la novela recapitula la significación poética que hay en el impulso apasionado hacia un desconocido proceso de posibles transformaciones y la caída del héroe, vencido por la fuerza de la inercia, y, por tanto, absorbido por su circunstancia. Ese valor poético no está ni en lo extraordinario de la aspiración heroica ni en la circunstancia o actualidad de lo cotidiano, sino «en la fuerza atractiva que ejerce sobre los aerolitos ideales» (I, 397), o sea, en la tensión misma entre sublimidad y ridiculez.

Para Ortega, pues, lo característico de la novela consiste en que en ella periclitada la épica junto con su afán unilateral de sostener un mundo ideal por encima de la vida cotidiana y a ella contrapuesto. Lo poético aquí no consiste en la mera abolición burlesca de lo ideal y el consiguiente triunfo de lo cotidiano, sino en la presentación de una determinada mediación entre ambos mundos que simboliza la figura de Don Quijo-

te: «Los bastidores del retablo que anda mostrando Maese Pedró son frontera de dos continentes espirituales. Hacia dentro, el retablo constriñe un orbe fantástico, articulado por el genio de lo imposible: es el ámbito de la aventura, de la imaginación, del mito. Hacia fuera, se hace lugar un aposento donde se agrupan unos cuantos hombres ingenuos, de éstos que vemos a todas horas ocupados en el pobre afán de vivir. En medio de ellos está un mentecato, un hidalgo de nuestra vecindad, que una mañana abandonó el pueblo impelido por una pequeña anomalía anatómica de sus centros cerebrales» (I, 380). Don Quijote simboliza la arista donde se cortan lo real y lo ideal. Tiene, pues, la condición de un ser medianero, como creía Platón que era la naturaleza esencial de todo hombre. Y la tiene, precisamente, por su voluntad de aventura. Lo que de Don Quijote es real es su voluntad y su decisión, y lo poético en él es que sea una voluntad de aventura. Será en la interpretación de esta condición de Don Quijote donde a Ortega se le aparece su capacidad simbólica de la condición humana: «Aquí tenemos un hombre que quiere reformar la realidad. Pero ¿no es él una porción de esa realidad? ¿No vive de ella, no es una consecuencia de ella? ¿Cómo hay modo de que lo que no es —el proyecto de una aventura— gobierne y componga la dura realidad? Tal vez no lo haya, pero es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos *héroes*» (I, 390).

El acento se pone aquí en la voluntad en sí misma: «La raíz de lo heroico se halla en un acto real de volun-

tad» (I, 392), respecto a la cual el deseo de perfección es lo querido como posibilidad ideal de la realidad. Y lo heroico es la resolución de apartarse de los patrones establecidos y de los convencionalismos sociales para llevar a efecto tal posibilidad. El héroe no lo es, pues, porque incrementa nietszscheanamente su propia voluntad de poder destruyendo los límites, sino porque los acepta con un gesto heroico que lo hace libre. Esta auto-limitación, sin embargo, no inhibe su voluntad, no aplaca su inquietud vital ni cancela la imaginación de las promesas de felicidad que se acumulan en las posibilidades de ser. En realidad, hace posible el aumento de la propia potencia de ser al sustraer al individuo tanto de la pasividad y el dominio sobre él de las causas externas, cuanto de la tentación del idealismo desafortado.

Pues bien, ante este hecho de la heroicidad se pueden adoptar dos posiciones: o seguimos al héroe con nuestra propia voluntad por parecernos que su actitud tiene sentido —es decir, lo miramos rectamente y lo convertimos en un héroe trágico—, o damos a la realidad un leve empujón con el que se anula el heroísmo, es decir, miramos al héroe oblicuamente y lo convertimos en un objeto cómico. Se trata, en cualquier caso, de un mismo protagonista: la voluntad. Lo que cambia es nuestra actitud hacia ella³³. Si adoptamos una actitud trágica es porque queremos la tragedia o, de lo contrario, nos parecería una fanfarronada: «El sujeto trágico no es trágico, y por tanto poético, como hombre de carne y hueso, sino sólo en cuanto que quiere reformar la realidad y llegar a ser él mismo. La voluntad —ese

³³ Como para Hegel, lo trágico y lo cómico se le aparecen a Ortega como una actitud y una forma del alma. Compárese a este respecto el desarrollo de Ortega con el análisis del «alma bella» y de la «malicia» en la *Fenomenología del Espíritu*.

objeto paradójal que empieza en la realidad y acaba en lo ideal, pues sólo se quiere lo que no se es— es el tema trágico» (I, 392). Por eso, una sensibilidad individual o epocal para la que la voluntad no existe, una sensibilidad determinista, no puede interesarse en la tragedia³⁴. La tragedia exige una participación, una cierta identificación de la voluntad del espectador con la del héroe que se representa. Si esa identificación no se produce, puede indignarnos la pretensión de ese héroe de no ser como los demás hombres, como la mayoría. Puesto que la heroicidad no es sino una voluntad de transformación, un inconformismo con lo dado y lo impuesto, depende de nosotros que signifique un noble impulso de elevación, despertando nuestra admiración, o que signifique la soberbia de un revolucionario ambicioso que pretende usos nuevos, suscitando entonces desconfianza, desprecio y toda una caterva de instintos plebeyos.

Lo que la comedia hace sobre la tragedia es tirarle de los pies al héroe, que tiene medio cuerpo fuera de la realidad—no se olvide que lo heroico no es sino la voluntad de ser *lo que aún no se es*—, y sumergirlo en ella. Es decir, mostrar la absorción por la circunstancia del sueño o del deseo de perfección al que se aspira. Si en la tragedia, la intención aspirante del héroe tiene un significado utópico, en la comedia se suplanta ese ideal por el sujeto concreto y limitado que quiere ese ideal, es

³⁴ Sólo hay tragedia si el comportamiento del héroe no es el funcionamiento más o menos mecánico de resortes determinados por una fatalidad cósmica, psicológica, social, histórica o divina. Como dice Ortega, «lo que fatalmente acaece, acaece fatalmente porque el héroe ha dado lugar a ello. Las desdichas del Príncipe Constante eran fatales desde el punto en que decidió ser constante, pero no es él fatalmente constante» (I, 393).

decir, se inserta en lo cotidiano lo que está hecho para vivir en una atmósfera ideal. Y eso produce risa (I, 396). El ideal se rompe al caerse sobre el suelo de lo cotidiano, y hacerse añicos como el cristal de una delicada fantasía, dejando oír tan sólo el chasquido deformado de un discurso grandilocuente. En la comedia asistimos al naufragio de una pureza que se quiere absoluta. Pero, a pesar de la familiaridad y hasta de la vulgaridad de las situaciones, la reflexión alcanza aquí otro grado de madurez, pues comprende el destino como absorción de lo ideal por lo real. En la comedia el héroe trágico se quita esa máscara grave de la posición absoluta con la que representa el momento de expresión dramática por excelencia, y se pone otra más desenfadada, la máscara con la que se representa la solidez del punto de vista común. El yo del actor coincide entonces con su personaje y es también el mismo que el del espectador. Hay una identidad entre lo que se es y lo que se representa, y se disfruta con ello. La risa es aquí el signo del dominio sobre cosas y situaciones. Si en la tragedia, el héroe, poseído por su *pathos* se precipita en la acción para realizar la exigencia ineluctable de su ideal, en la comedia lo ideal se escapa. Lo divino, lo superior, vacío de su sustancia, no es más que un momento paródico en el seno de la conciencia de sí. La risa expresa una seguridad, un gozo del alma, la felicidad del individuo de verse representado por encima de la contradicción, de verse seguro ante el espectáculo de la ruina de los grandes ideales. Por tanto, este reír marca una victoria, la del individuo frente a los ideales que se destruyen como algo inconsistente. La risa es placer ante las declamaciones vacías de la virtud irritada, que pierde frente al curso del mundo. Por eso, lo cómico es esencialmente disolvente, pues es el momen-

to de la negación de lo ideal, momento en el que el individuo se acantona en sí mismo y en la limitación de su mundo. Es un momento necesario en la reflexión, pero unilateral, pues nada grande en el mundo se ha hecho sin pasión. La victoria exclusiva de este momento caracteriza a las épocas de decadencia, que se complacen en la mediocridad real de su presente y la autojustifican con una llamada genérica a la moderación.

Pues bien, la forma cómica no se superpone, de un modo externo y artificial, a la tragedia. La novela es el género literario que sintetiza y articula lo trágico y lo cómico, y la madurez de este género está en el *Quijote*. Si esta obra contiene un elevado poder de simbolización del destino humano es por el hecho de no ser solamente una tragedia, como la comprende Unamuno, ni tampoco una comedia. Si el destino de cada hombre es la *reabsorción* de su circunstancia, es que no sólo es lo que muestra la tragedia, la absorción de la realidad por la intención aspirante y la voluntad del héroe, sino también lo contrario, o sea, lo que la comedia expresa, la absorción por la realidad de esa intención aspirante. Reabsorción, por tanto, como duplicidad dialéctica de dos dinámicas que se entrelazan en el destino humano. La expresión exclusiva de uno sólo de estos movimientos significa una expresión parcial, unilateral. La novela, en cambio, hace que se miren una a otra las dos caras del héroe, la trágica y la cómica, de tal manera que cada una experimente su propia relativización por la otra, sintiéndose expectadoras ambas de su mera condición de parte. A la victoria del destino corresponde entonces la renuncia por la conciencia a la unilateralidad de cada extremo por separado, sin que el desenlace represente una conciliación que resuelva la contradicción.

4. EL SENTIDO DE LA RENUNCIA

Ya en 1910, en *Adán en el paraíso*, ofrece Ortega una imagen metafórica de esa realidad radical y circunstancia que es la vida de cada cual. En 1914, en *Meditaciones del Quijote*, se expresa esta tesis de manera más conceptual. La relación del yo con la circunstancia no es ni una mera referencia intencional, ni una simple coexistencia, sino una mutua pertenencia, sólo desde la cual tiene sentido cada uno de los términos. Este afronte del yo con la circunstancia tiene, para Ortega, una estructura dramática sostenida en dos elementos: *lo que nos pasa* y *lo que hacemos* (VI, 41; LM, 43). El primer momento, «lo que nos pasa», lo simboliza Ortega con la metáfora del naufragio en la circunstancia como en un mar revuelto en el que el individuo ha sido arrojado y donde tiene que nadar sin descanso para mantenerse a flote. También emplea la imagen del destierro para prefigurar al individuo que, expulsado del paraíso, vaga por una tierra extraña, «peregrino del ser», a la búsqueda de sí mismo. El segundo momento, «lo que hacemos», lo simboliza Ortega con el símil del deportista que afronta resueltamente la situación con espíritu deportivo, es decir, asumiendo su quehacer humano como un esfuerzo libremente querido en virtud del cual se autodesarrolla y despliega su potencial energía. Estos dos momentos son como las dos caras de una verdad de la vida humana que tratan de encontrar un determinado equilibrio teórico en el pensamiento filosófico de Ortega³⁵.

³⁵ «En mi doctrina de la vida transparece la unión indisoluble —nada contradictoria, sino al revés—, la mutua necesidad de venir a síntesis las dos grandes verdades sobre la vida humana: la cristiana, para quien vivir es estar en un valle de lágrimas, y la

Así pues, el hombre está adscrito a una circunstancia que es todo lo que se encuentra como dado: el haber nacido y tener que vivir en un momento histórico, una nación, una familia; y también su cuerpo y su psique, sus dones y aptitudes que no son primariamente sino «facilidades y dificultades» en el vivir. Todo esto es algo que le viene a uno impuesto. Ortega destaca esta naturaleza inexorable de la realidad circunstancial. El hombre vive adscrito a su medio cultural y racial. «Vivir es haber caído prisionero de un contorno inexorable.» Incluso cuando se niega o se repudia el mundo en el que se ha nacido, incluso cuando se vive en oposición a él, cuenta para uno como parte de su realidad, pues se sigue perteneciendo, dependiendo de él. Es, pues, una circunstancia la que define el horizonte de mi vida, pero no soy yo quien la elijo. El conjunto de lo que me es posible o imposible no lo escojo yo previamente, ni soy libre de sustituirlo por otro. Tiene para mí el carácter de un destino real e inexorable. Lo cual quiere decir que no hay una libertad creadora constituyente, sino la libertad como destino, que ha de esforzarse por ser desde una previa inserción en un orden de ser que la precede y sostiene como su condición de posibilidad. Es una libertad a la que no le pertenece su propio origen. De ahí que sea también limitado el horizonte de su proyecto: no podrá serlo todo, porque está siempre situada, inscrita en una circunstancia por la que *únicamente conecta con la realidad*. La voluntad de ser sólo podrá desplegarse a partir de aquéllo con lo que tiene que contar porque está ahí ofreciendo resisten-

pagana, que convierte ese valle de lágrimas en un *stádion* para el ejercicio deportivo» (RM, 100).

cia, evidenciando los límites de un determinado marco de existencia no elegido. Pero, a la vez, es esta inserción en la realidad la que hace posible la resolución de ser como libertad: «Si no nos es dado escoger el mundo en que va a deslizarse nuestra vida (y ésta es su dimensión de fatalidad), nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades (y esta es su dimensión de libertad); vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad» (VII, 418).

El hombre aparece así como una especie de centauro ontológico, un ser intermedio o fronterizo, mezcla de fatalidad y libertad, en quien el yo, prisionero de un contorno inexorable, trasciende la circunstancia. Vivir es ser libre dentro de una fatalidad dada. Esta fatalidad ofrece un conjunto limitado de posibilidades, o sea, nos ofrece diferentes destinos. Aceptando la fatalidad, nos decidimos en ella por un destino (VII, 431). El destino no anula, pues, el quehacer humano, sino que constituye su verdad: «Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez para siempre en ningún ser determinado» (VI, 34). Es decir, lo humano implica verse uno forzado a actuar y a tomar una decisión. Pues no hay más remedio que decidir lo que se va a ser, elegir uno de los diversos sí mismos que son posibles a partir de la circunstancia. El quehacer del hombre consiste, esencialmente, en este desarrollo del afronte dramático del yo actuante con la circunstancia que le ha caído en suerte, por lo que la tarea de ser es arriesgada, heroica, si bien, lejos de la angustia del patetismo trágico, se transforma, en la perspectiva de Ortega, en un ejercicio gozoso, lúdico,

de la propia capacidad creativa, del propio valor y de la propia resolución.

Pero en esta autodeterminación de la voluntad libre ante la circunstancia, en la que consiste el destino, la decisión no se toma en función de un atenimiento a un código moral absoluto. Puesto que Ortega no reconoce imperativos e ideales morales abstractos sobrevolando con carácter absoluto por encima de la vida, para él destino es también el destino íntimo como llamada a ser el que somos, como vocación a ser de hecho el que somos en proyecto. Por eso, refiriéndose al proyecto de vida o papel que hemos de desempeñar en el teatro de nuestra circunstancia, dice Ortega que «no se trata de un proyecto ideado, preferido libremente. Este proyecto lo encontramos ya formado al encontrarnos viviendo» (IV, 77). Si el hombre tiene que elegir lo que va a ser de entre las posibilidades de su circunstancia, ante esta libertad se alza siempre una voz con cierto carácter de necesidad, como diciéndonos: «Sólo si quieres ser de tal determinado modo serás el que tienes que ser.» Es decir, «cada hombre, entre sus varios seres posibles, encuentra uno que es su auténtico ser. Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos *vocación* [...]. Sólo se vive a sí mismo, sólo vive de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero sí mismo» (V, 138). El proyecto vital no puede elaborarse, por tanto, sólo en función de la circunstancia, sino que ha de ordenarse también a la singularidad de la propia vocación. Esta vocación no coincide con las dotes o aptitudes de un individuo, que son parte de su circunstancia, sino que es la misión de vida que tiene destinada incanjeablemente. El destino, para Ortega, está, en conclusión, tan lejos del deber-ser moral del idealismo ético, como

del tener-que-ser natural del determinismo (IX, 557), aunando la doble dimensión de la determinación personal (*Bestimmung/Persönlichkeit*) y el azar-necesidad (*Schicksal*) (IV, 405-6). Es, en realidad, la relación de esa finitud que está *detrás* del hombre (y que se refleja sobre todo en la muerte inevitable), con esa libertad (para aceptar o no en cada momento su ser auténtico) que está *delante* de él³⁶. Relación que se traduce en una determinada estructura existencial que es, a la vez, consecuencia de la limitación de la visión, impuesta por la perspectiva en que cada hombre se encuentra situado inexorablemente, y de la parcialidad de su acción por referencia a un todo que sólo le es posible imaginar³⁷.

³⁶ Cfr. la heideggeriana reflexión paralela en M. HEIDEGGER, *¿Qué es Metafísica? y otros ensayos*, trad. cast. X. Zubiri, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979, p. 96.

³⁷ En este sentido, lo que la tragedia representa es esa oposición entre lo que el héroe sabe y lo que no, o, en palabras de Hegel, «la oposición en la sustancia de lo consciente y lo inconsciente.» Prefigura esa *Zerbrochenheit* que marca todas sus decisiones y todas sus actuaciones. Pues, si el héroe es el hombre que quiere y que actúa, ese querer y esa acción son siempre parciales. Ese carácter parcial de la comprensión y de la acción sólo lo ve, de hecho, el espectador de la tragedia, que observa la acción y sus consecuencias una vez llevada a cabo, y puede discernir que el héroe debería haber sabido esto, percibido aquello, prestado atención a este signo para no elegir esto sino aquello otro. Pero, para quien lleva a cabo la acción, la decisión y su ejecución siempre están limitadas a una visión reducida por la perspectiva: «Mientras creo actuar libremente —comenta Schelling— debe producirse inconscientemente, es decir, sin mi participación, algo que no preveo; en otras palabras, a la actividad consciente debe oponerse una actividad inconsciente en virtud de la cual, a la manifestación exterior más ilimitada de la libertad, viene a añadirse, sin que el autor de la acción se dé cuenta, sin que lo quiera lo más mínimo y, tal vez, incluso contra su voluntad, un resultado que no

De ahí que no resulte difícil darse cuenta de por qué, en esta interpretación de la existencia circunstancial como lucha por actualizar un proyecto de vida que se encuentra como destino, el conocimiento adquiere el carácter de un quehacer fundamental ordenado al esclarecimiento e iluminación de la vida. Como vida inventada, la vida humana es siempre vida cultural, y la cultura es el medio en el que transcurre la vida humana como proyecto postnatural o extranatural. Puesto que todo hombre no es sino lo que él se hace, puesto que al hacer algo lo que verdaderamente se hace es la propia vida, nos es forzoso descubrir cual de las acciones que nos son posibles en un momento dado es la que da mayor realidad a nuestra vida. En cada instante cada uno se encuentra ante muchas cosas que podría hacer, pero ha de resolverse por una. Y para resolverse tiene que justificar ante sí la elección. El saber queda, de este modo, vinculado a la índole de esa pretensión de ser que soy. Y así se explicita en qué sentido la razón se constituye como una forma y función de la vida. Pienso porque necesito saber a qué atenerme sobre el mundo y sobre mí mismo, y lo que espero de este pensar es conocer la verdad que me permita llegar a ser el que soy. ¿Cómo llego a conocer esta verdad? ¿Cómo descubro mi auténtico ser? Al tratarse de un destino que he de vivir, no puedo pretender un conocimiento absoluto de él. No puedo saber de antemano lo que tengo que ser, aquello en lo que consisto. Esta verdad estaría siempre detrás del análisis del que he de ser pero que no soy todavía. Sería la verdad del todo situada siempre al final, al término del proceso. Por eso, sólo en cada

habría podido realizar por su voluntad» (F. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, ed. A. Drews, Leipzig, 1907, vol. III, p. 594).

momento de nuestro vivir, y puesto que éste es estar irremediamente vinculado a una circunstancia, la verdad puede alcanzarse como perspectiva, desde la limitación de la perspectiva. El ser auténtico —como toda realidad— no puede ser conocido sino desde el punto de vista que ocupamos fatalmente en el universo: «La verdad se quiebra en innumerables facetas, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo [...]. Cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está la otra» (II, 19). He ahí la causa por la que la vida es riesgo y peligro, pues se vive siempre al borde de elegir un sí mismo que no es el auténtico, o el más auténtico, y convertirse en sucedáneo de sí mismo: «El hombre advierte en todo momento que no le basta con elegir, sino que tiene que acertar, esto es, que su libertad tiene que coincidir con su fatalidad. Reúne, pues, todas las desventajas del puro ser libre y del puro ser necesario. Tiene que descubrir cuál es su propia, su auténtica necesidad; tiene que acertar consigo mismo» (VI, 349-350).

De modo que lo que el destino tiene de fatalidad es, por un lado, el modo en que la circunstancia se impone inexorablemente, la brutalidad exterior de la suerte (IV, 170). La circunstancia no puede ser elegida; se está ya en ella. Es lo que a uno le ha tocado en suerte, su *fatum*, desde el que hay planteadas unas determinadas posibilidades-exigencias de actuación que son, al mismo tiempo, la limitación y el estímulo al desarrollo del propio poder. Sin la resistencia de esta fatalidad no habría libertad, como muestra la tragedia. El carácter de lo trágico no surge en ella sino cuando la fatalidad —lo no elegible por el héroe— siente la resistencia de su libertad y rebota sobre su fortaleza, aunque acabe aplastándolo. No existe trage-

dia sin esta dialéctica de la fatalidad y la libertad. La fatalidad aquí no es, por tanto, la fatalidad mecánica. No nos determina una única trayectoria, sino que nos presenta varias, forzándonos a elegir (V, 170-171). Por eso, fatalidad es también, por otro lado, lo que hay que ser como resolución inscrita en el afronte real del yo con su circunstancia, o sea, la verdadera solución al problema de la existencia. Por eso la vocación no se elige caprichosamente, sino que se inventa, es decir, se encuentra, y lo que se decide es serle fiel o infiel. La vocación es una llamada que, sin merma alguna de su carácter necesario (es así y no podemos hacer que sea de otro modo), puede no ser atendida por el hombre. La libertad humana es también, en este caso, capacidad de no aceptar una necesidad que el hombre mismo no ha elegido. De ahí que sea posible hablar de responsabilidad consigo mismo³⁸, porque se puede rehusar la vocación, puede uno evadirse de ella y falsificar su vida: «El hombre posee un amplio margen de libertad respecto a su yo o destino. Puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces carece de autenticidad» (IV, 401). Como verdad de la existencia, el destino como vocación es, en definitiva, el sentido de la actuación que el yo siente como expresión de su poder más auténtico y

³⁸ Aunque teóricamente no hay que confundir la vocación personal con el deber ser ético, Ortega hace coincidir la autenticidad personal con la moralidad ya que, para él, como queda dicho, la norma ética verdadera no puede ser una yuxtaposición a la vida. Sobre esta cuestión, cfr. L. CUÉLLAR BASSOLS, «Verdadera y falsa autenticidad vital. Confrontación crítica de dos actitudes: Ortega y San Agustín», *Convivium*, 1956 (1), pp.55-74; y la réplica a este artículo de Ch. CASCALES, «Authenticité et vérité chez Ortega», *Convivium*, 1957 (4), pp. 97-123.

de la dinámica interna de lo real. Por eso la autenticidad coincide, para Ortega, con la experiencia de sentirse como encajado en sí mismo, haberse encontrado, que es en lo que consiste la felicidad. Esta felicidad no se piensa aquí como placer pasivo, satisfacción de necesidades, sino como disfrute derivado del logro de un proyecto en cuya realización experimentamos la expansión de nuestra propia energía. El hombre no alcanza nunca, por ello, la felicidad como acto puro, como coincidencia absoluta de lo ideal y lo real³⁹; sino como placer de la creatividad y del esfuerzo por ir llegando a ser en acto lo que se es en potencia: «Conviene volver a Aristóteles para quien era evidente consistir siempre la felicidad en una actuación, en una energía y un esfuerzo» (VI, 428).

Sin demasiada ambigüedad, son suficientemente claras las vinculaciones de esta comprensión orteguiana de la vida con la analítica heideggeriana del *Dasein*, si bien hay un elemento sustancialmente importante de diferenciación que ya ha quedado más o menos sugerido. Y es que, si Heidegger hace derivar el dramatismo de la vida humana hacia un tragismo existencialista, a Ortega le repele el patetismo de cualquier concepción trágica de la vida, idealista o existencialista, y le opone el carácter lúdico y afirmativo de ésta. En el modelo existencial de Ortega se retrotraen a la vida los ideales, recusando su valor absoluto por encima de ella, pero para hacerlos gravi-

³⁹ «Felicidad, esa extraña y nunca bien explicada necesidad fundamental del hombre, consistiría en que lográsemos realizar el programa de vida, el yo que somos. Pero, como la circunstancia nos es negativa, el yo que somos no se realiza nunca suficientemente, el hombre que consiste en tener que ser feliz, al mismo tiempo y siempre es, más o menos, infeliz» (RH, 99).

tar en torno a la exaltación del valor específico de la creatividad. El individuo que afronta resuelta y deportivamente su vida aspira entonces a la posibilidad ínsita en la realidad, a impulsos del deseo de sobrepasar el prosaísmo y la mediocridad que supondrían la permanencia del mundo y de sí mismo en una versión inferior a sus verdaderas potencialidades. El espíritu de juego, pues, inherente a la voluntad de aventura, no es en Ortega, como ha señalado muy bien Cerezo, una moda vitalista pasajera, sino un tema central que alcanza su expresión definitiva en el juego heroico.

Pero ¿cómo compagina Ortega aquella seriedad dramática de la existencia —tal como él mismo la describe sobre la base de las categorías de yo, circunstancia, elección y vocación— con el espíritu lúdico de la aventura? ¿En qué consiste específicamente la distancia de Ortega respecto al Heidegger de *El ser y el tiempo*? Pues en que Ortega comprende la tarea heroica de la vida y la autenticidad como un «juego del destino», es decir, como un juego arriesgado y vitalmente estimulante, como un deporte en el que uno se juega su propia vida. Y tal vez sea en este enfoque donde con más determinación se muestra el clasicismo de Ortega, pues es esta actitud el mejor contrapunto al sueño idealista de la libertad incondicionada (*unbedingte Freiheit*) que quiere lo imposible, que suscita deseos y aviva impulsos, pero que, en lugar de desarrollar las disposiciones del hombre, le hace dirigir su esfuerzo a fines desproporcionados respecto a la posibilidad real de lograrse, con lo que su energía y su creatividad languidecen y se frustran en la desesperación o en la nostalgia. Ortega no comparte la resistencia idealista a la autolimitación para quedarse en total disponibilidad. Pues la renuncia de la actitud clásica no es renuncia a

vivir resueltamente, a llegar a ser todo lo que se es, sino aceptación responsable y consciente de la relación posibilidad-proyecto por encima del culto humanista, utópico y anárquico de lo individual. Por eso, la concepción lúdico-afirmativa de la vida en Ortega, diseñada en el marco de esta actitud clasicista, es compatible con la aceptación, por parte de cada hombre, del puesto que le compete en la ciudad de los hombres según su circunstancia —y, por tanto, con el ordenamiento social de la sociedad concreta en la que se vive—, incluso cuando ese puesto es el humilde, pero indispensable, puesto de un obrero: «Tú, barbero —exclama Goethe—, conoces perfectamente tu arte y yo no recuerdo haber sentido nunca una navaja más delicada sobre mi cara, y al mismo tiempo sabes respetar escrupulosamente las leyes de la sociedad»⁴⁰. Pero ¿qué tiene esto de aventura?, se podría preguntar. Ortega respondería que el juego del destino, en el que él piensa, no tiene el carácter frívolo y caprichoso de un pasatiempo, de una diversión, sino el de un deporte, el de una dedicación: «La diferencia entre deporte y juego está en que aquél incluye un riesgo, aunque sólo sea el de un esfuerzo excesivo. El deportista, en vez de rehuir el peligro, va a él y por eso es deportista» (II, 431). Este deporte-juego tampoco es un donjuanismo gnoseológico en virtud del cual se tiende a una plenitud, a una belleza, a una integridad sólo espiritualmente imaginada. En este juego el saber ha de resolverse en saber hacer. Y lo que le hace ser juego radica, en realidad, en su carácter de actividad libremente decidida y ejercida en virtud de la cual el individuo se autodesarrolla. El

⁴⁰ J. W. GOETHE, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, en *Werke*, Weimarer Ausgabe, Weimar, 1887-1919, vol. 25, III, 1.

deporte tal vez no sea sino eso, el placer de la actividad, ya sea como entrenamiento o como empresa, aun a costa del riesgo a que se expone. Decidiendo su propio ser, la decisión del individuo tiene, para Ortega, el carácter de una apuesta en la que arriesga el logro o el fracaso de su existencia.

Pues si el destino no se puede llegar a conocer y a encontrar más que en los límites de la perspectiva, es decir, en el juego de la acción misma, entonces hay que arriesgarse y apostar⁴¹. Sólo entonces el destino es invención de sí mismo. Los motivos de la acción surgen de las posibilidades mismas que ella libera en el curso del mundo. El jugador ha de estar alerta, vigilante, atento a todos los signos en los que se insinúan las virtualidades de la realidad, para liberarlas de su estancamiento en lo positivo bajo la inercia de los convencionalismos y así gozar desarrollando su

⁴¹ Es cierto que, como señala Ortega, para llegar a alcanzar el conocimiento de mi destino, resulta necesario el ensimismamiento, la neutralización de las alteraciones que produce el mundo externo; es decir, investigar dentro de uno mismo para tratar de descifrar el enigma del auténtico quehacer. Sin embargo, de este modo sólo puedo entrever mi vocación. La prueba está en los actos. Sólo en la acción mi destino se revelará como lo que me impulsa a inventar un cierto estilo de vida, un proyecto vital cuyo perfil surge de la confrontación permanente entre este destino íntimo, que es mi vocación, y ese otro destino externo que es para mí mi circunstancia. Esta dialéctica orteguiana de ensimismamiento y alteración recuerda el pensamiento de Goethe acerca de la vida como una pulsación continua de *verselbsten* y *entselbsten*, de actividad de producirse a sí mismo concentrándose en sí y descubriendo el propio ser y, a la vez, salir de sí dejándose absorber por el mundo, olvidándose de sí. Por tanto, ni interioridad pura, absoluta concentración intensiva sobre sí, ni exterioridad pura, absoluta dispersión. Ni clausura sobre sí, contemplación de las puras esencias sobre el fondo oscuro de la propia mónada, ni apertura a una realidad exterior en la que lo sustantivo se pierde.

poder, que lleva creativamente esas virtualidades a su perfeccionamiento pluridimensional: «Dondequiera nos es fecunda esta idea, que descubre en la realidad misma, en lo que tiene de más imprevisible, en su capacidad de innovación ilimitada, la sublime incubadora de ideales, de normas, de perfecciones» (II, 38). Pero la posibilidad no sale al paso ella sola, sino que hay que buscarla, conquistarla, sacarla a flote desde su hundimiento en la pura materialidad. Es una promesa de la realidad y un fruto del esfuerzo creativo del yo que requiere una voluntad de aventura, que se entrega sólo a una vida vivida como experimento creativo que se decide a elegir. La posibilidad se abre a una actitud de confianza vital y de amor al riesgo, pero que con su decisión libera en la circunstancia todo lo que puede contribuir al desarrollo de la vocación y a la realización de lo que ella es.

Éste es el ideal de vida que Ortega, sin derivar hacia el tragicismo de la analítica heideggeriana, opone, sobre todo, al idealismo espiritualista del individuo que ni sabe ni quiere autolimitarse, que no quiere convertirse en algo, que siente repugnancia por una acción determinada que pudiera encasillarlo, ligarlo a una función, disciplinarlo en una actividad concreta y productiva. Puesto que toda elección es, al final, una elección del propio ser, toda decisión anula las posibilidades de ser salvo una. Todo actuar conlleva la limitación. El propio Goethe lo advierte: «El conocimiento alarga la perspectiva, pero paraliza; la acción da vida, pero limita»⁴². Una acción real excluye todo el resto de acciones posibles que hubieran podido ser

⁴² J. W. GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre, Werke*, ed. cit., vol. 23, VIII, 5.

elegidas en su lugar. Pero no se puede realizar el propio proyecto de vida sin actuar, sin autolimitarse. No manifestarse es no emerger, no ser. Y, puesto que actuar es preferir un acto a los demás actos posibles, cabe la tentación de huir ese enfrentamiento con las cosas y rehusar elegir, pretendiendo de este modo ser lo absoluto. A Ortega no le disgusta la acción que limita, la acción en la que se resuelve, por ejemplo, el ejercicio de una profesión. No la rechaza como el camino seguro hacia la mediocridad, pues vocación y profesión pueden coincidir⁴³. Y, así, la vocación, juzgada como decisión de vivir resueltamente lo que se es, no es incompatible con la ocupación de un lugar en el conjunto de la sociedad. Pues no es una vocación hecha de simples deseos e imaginaciones.

Pero, entonces, ¿en qué se diferencia este hombre de la autolimitación del hombre burgués tan criticado por Ortega, el hombre que ha creado y mantiene la civilización industrial, la cultura capitalista de la disciplina y del trabajo? Pues, sobre todo, en que no es un hombre resignado, conformista, rutinizado, anulado, sino original. Lo que Ortega rechaza en el burgués es sustituir su sí mismo original por una personalidad convencional (LM, 40). Si Ortega se enfrenta y combate al *homo transcendentalis*, no es para caer en el

⁴³ En esto Ortega no sigue a Nietzsche, para quien el hombre encerrado en un determinado *rol* no es otro que el animal de rebaño: «Un estudioso, exclusivamente especialista, es semejante al obrero de una fábrica que en toda su vida no hace otra cosa que un determinado tornillo y una determinada manivela para un determinado utensilio o una determinada máquina, alcanzando sin duda en esto una increíble maestría» (F. NIETZSCHE, «Über die Zukunft unserer Bildungs Anstalten», en *Werke in drei Bänden*, ed. K. Schlechta, Hanser, Múnich, 1966, vol. III, p. 170).

homo oeconomicus. Estos dos tipos de hombre son para Ortega, como para Nietzsche, expresión del espíritu plebeyo en oposición al aristocratismo esencial del alma noble. Lo que a Ortega no le gusta del sentido burgués de la vida es esa actitud de suspicacia, esa cautela racionalista y ese afán interesado de ganancia en torno al cual hace girar todo su proyecto de vida. Ortega desprecia la radical desconfianza frente al mundo y frente al propio poder que este talante representa. La aspiración máxima del burgués es la seguridad, la certeza que le permita prever el riesgo y asegurar el beneficio: «Esto es lo que quiere el buen burgués: tranquilizarse, que las cosas coincidan con el programa hecho de ellas antes» (II, 434). Por eso prefiere inhibir la acción cuando el cálculo de la ganancia es negativo. Es el talante de la duda metódica y de la razón instrumental, que enaltece, sobre todo, el ahorro de esfuerzos, la adecuación exacta entre los medios a desplegar y los resultados a obtener. La importancia de los objetivos se mide según su utilidad y capacidad para satisfacer el sistema de las necesidades materiales. Así se acaba instrumentalizándolo todo, incluso la cultura, que interesa y vale sólo como recurso a expensas de la iniciativa creadora⁴⁴. A esta estrechez de miras, a esta filosofía aldeana, opone Ortega la vida como experimento creativo. El experimento no se comprende aquí, en sentido baconiano, como confirmación de una hipótesis, sino, en sentido nietzscheano, como experimento vital que pone en juego el mayor número de posibilidades, que quiere explorar siempre nuevas formas de existencia.

⁴⁴ Éste es el núcleo de la denuncia nietzscheana de la «enfermedad histórica», desarrollada en su *Segunda Consideración Intempestiva*.

No está animado por la búsqueda de certeza, sino por una voluntad de vida, de creación, de automanifestación. El paradigma utilitarista deja paso al paradigma estético: la vida es una obra de arte, y el hombre el poeta de la existencia (III, 383-384). El mundo es la ocasión para el juego creativo. En *Sobre la expresión como fenómeno cósmico*, Ortega se suma a la tesis de Goethe contraria al utilitarismo biológico: «La expresividad es una función primaria de la vida, irreductible a toda otra» (II, 577). Esto es como reconocer que la naturaleza se comporta artísticamente, y que la vida universal es también inventiva en el lujo y derroche de sus creaciones: «La actividad original y primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, de intención superflua, es libre expansión de una energía preexistente. No consiste en salir al paso de una necesidad, no es un movimiento forzado o tropismo, sino, más bien, la liberal ocurrencia, el imprevisible apetito» (II, 609). De modo que, si todo fenómeno vital tiene un valor expresivo, entonces a la espontaneidad creadora de la vida universal corresponde en el hombre el espíritu lúdico. Esto supone todo un desplazamiento del centro de gravedad del hombre mismo. Ese centro no es el espíritu, sino la vitalidad, el alma, «la región de los sentimientos y las emociones, de los deseos, impulsos y apetitos» (II, 462). Ya no es el espíritu de cálculo y de previsión el que dirige el uso de la razón, reduciéndola a razón instrumental, sino que a la razón subyace un sentimiento de vitalidad gozosa, ejerciéndose, en consecuencia, como razón práctico-ético-estética que busca canalizar el esfuerzo requerido por el objetivo propuesto o, simplemente, la motiva el placer de la puesta en juego de su propio ejercicio.

¿Significa este ideal vitalista y lúdico en Ortega lo

contrario de una disposición al trabajo, a la fidelidad a la propia profesión-vocación (*Beruf*), y una negativa, por tanto, a integrarse en un determinado lugar dentro de la sociedad civil? No. El héroe lúdico de Ortega no es el príncipe azul de otra nueva fábula neohumanista. Su placer no es la llama que amenaza al orden, la inquietud que impulsa siempre más allá, la fuerza que viola la ética de la limitación. Goethe había trazado una concepción organicista de la sociedad civil (el «cuerpo social» del que Ortega habla en *España invertebrada*) que hace compatible la expresividad de la vida con el hecho de que cada individuo pueda realizarse constituyendo un elemento orgánico, viviendo con los demás hombres y compartiendo con ellos una actividad compleja y múltiple. A ese hombre selecto de Ortega, que tiene la voluntad de aventura, que conoce «el rebasar y el sobrar de la vitalidad» (I, 393), no le importa ser utilizable para los fines de la sociedad, porque él quiere ser útil, para lo cual sabe que debe formar capacidades singulares y especializadas, desarrollar una acción, dentro del organismo social, que otros no pueden hacer como él. El eje mismo de su proyecto humano es llegar a ser un hombre concreto (de *con-crescere*, crecer con). La excelencia y elevación de este hombre selecto no le separan, pues, de la comunidad de las personas activas, no le aíslan en una dimensión de pureza divina donde no hay rastro de tierra ni olor de hombres vivos y concretos, pues él no quiere ser un hombre sublime (*Erhabener*), o sea, el hombre de la libertad absoluta, sino un hombre elevado (*Gehobener*), original, no resignado, no vulgar. La sublimidad es soledad en la que la palabra del sublime, no dicha a nadie en concreto, se convierte en un puro eco que retorna al oído de quien la pronuncia, perdiéndose en

sarios para mantener no tanto una sociedad burguesa cuanto una sociedad civil. Es el hombre que cumple las palabras de Hölderlin: «Que cada cual se dedique a sus ocupaciones, me dirás. Y yo también lo digo. Sólo que debe dedicarse con toda el alma, y, aun así, no debe ahogar en sí cualquier otra fuerza que no concuerde exactamente con su ocupación. No tiene que ser sólo, con ese miedo miserable, literal e hipócritamente lo que su título indica. Tiene que ser, con seriedad y con amor, lo que es»⁴⁶.

El programa educativo de Ortega, que se propone «fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas» (I, 302), plantea, en definitiva, como su problema fundamental, el de formar un tipo de hombre que no pierda la fuerza de los ideales permaneciendo dentro del ámbito determinado de una actividad que se sigue de una decisión u opción de ser; un hombre que se realice a sí mismo alcanzando formas de excelencia superiores en el marco de una vida circunscrita a una circunstancia. Esta minoría selecta, aristocrática, y ejemplar de ese ideal de hombre no da rienda suelta —para decirlo con las palabras de Hegel— a su vanidad y expresa abiertamente su egoísmo⁴⁷. No es tampoco la elite del

⁴⁶ F. HÖLDERLIN, *Hiperión*, trad. cast. J. Munárriz, Peralta, Madrid, 1976, p. 203.

⁴⁷ La exaltación que Ortega lleva a cabo de la aristocracia guerrera y de su espíritu caballeresco no es un canto al exhibicionismo de una minoría entregada a combates y torneos, sino exaltación en esta aristocracia de su autoexigencia deportiva, de su exposición incesante al peligro desde la seguridad en las propias fuerzas, en contraste con la vida maquinizada y satisfecha de la civilización industrial. Es elogio de las virtudes del espíritu deportivo; en el aspecto individual, su inutilitarismo, su confianza

estéril diletantismo de la cultura como recurso y valor de cambio. Si el héroe de Ortega es un héroe del conocimiento, este conocimiento ha de resolverse en saber hacer y, por tanto, se comprende como patrimonio del hombre activo. El hombre selecto es, no obstante, lo contrario del hombre-masa, producto de una falsa educación que no es liberación, llevada a cabo por educadores falsamente educados. La masa es la inmensa mayoría de los hombres que viven según la costumbre, las creencias, los instintos biológicos o los prejuicios sociales. La acción verdadera, la que revela las potencialidades ocultas en la acción misma, es el privilegio de una minoría. Por eso, lo urgente, para Ortega, es educar a educadores capaces de despertar en otros la voluntad de vivir resueltamente, que no significa voluntad de algo ilimitado, voluntad de exonerarse de la parcialidad que impone el desempeño de una función, de un *rol* en la sociedad-circunstancia, sino voluntad de realizarse en plenitud en lucha contra el embrutecimiento consumista y económico que convierte a los individuos en cosas utilizables por poderosas instancias anónimas.

en las propias fuerzas y decisión de gastarlas en el goce de su ejercicio; en el aspecto colectivo, su compañerismo, su valoración sin envidias del otro, del rival, su generosidad vital. Cfr. II, pp. 411-431.